

**Histoire
de
la Grande Kabylie**

Pour leurs œuvres littéraires et leur intégrité morale, je dédie ce travail à

Belaid Aït Ali, mort de misère en 1950,

Mouloud Feraoun, assassiné par l'OAS en 1962,

Sliman Azem, mort exilé en France en 1983,

Tahar Djaout, assassiné en 1993.

Première édition, 2001

ISBN : 2-912946-12-3

© Editions Bouchène, 2006.

Alain Mahé

**Histoire
de
la Grande Kabylie
XIX^e et XX^e siècles**

anthropologie historique
du lien social
dans les communautés villageoises

deuxième édition corrigée

EDITIONS BOUCHENE

REMERCIEMENTS

Ce livre est en grande partie tiré d'une thèse de doctorat soutenue à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales en 1994. Ce travail a été réalisé grâce à une allocation du ministère de la Recherche et de la Technologie. J'ai bénéficié ensuite d'une aide à l'écriture du Centre National des Lettres sans laquelle je n'aurais pas pu donner cette forme finale à mon ouvrage et y intégrer les développements intervenus en Kabylie depuis ma soutenance de thèse.

Je tiens particulièrement à remercier mes interlocuteurs et mes amis kabyles. Sans eux et sans leur confiance, je n'aurais jamais pu avoir accès aux affaires internes des villages. Ma dette est donc grande à l'égard de tous ceux qui m'ont assuré une introduction bienveillante dans leurs villages, qui m'ont laissé consulter les registres de leurs assemblées ou qui m'ont relaté par le menu les affaires les concernant. Comme je ne saurais les remercier nommément sans contrevenir à l'anonymat que la plupart d'entre eux ont requis pour me laisser accéder à l'intimité de leurs villages, j'ose espérer que l'ouvrage que je livre aujourd'hui au public justifiera le temps et la confiance qu'ils m'ont accordés.

Enfin, je tiens à témoigner toute ma gratitude à Monique Lherm pour sa relecture pointilleuse de l'ouvrage.

Introduction

La critique des sciences sociales de la période coloniale, menée depuis les indépendances maghrébines comme une véritable décolonisation de l'Histoire, a rarement été le travail épistémologique qu'elle prétendait être, et elle est très loin d'avoir accompli, au Maghreb, «la révolution copernicienne» qu'elle annonçait. Si le champ des questions et des recherches a été profondément réorienté, le cadre théorique et l'appareil conceptuel sont globalement restés les mêmes. Ainsi, par exemple, que cela soit pour établir la pérennité d'ensembles nationaux à travers l'histoire et souligner la permanence de constructions étatiques, ou, à l'inverse, pour montrer que le Maghreb était inapte à l'idée nationale et toujours en mal de puissance tutélaire, dans les recherches, les traditions politiques non étatiques furent éludées et le point de vue qui identifie les concepts de pouvoir, de système politique et d'État fut reconduit. Pourtant, il existe encore, en Algérie notamment, des institutions qui auraient été susceptibles de constituer des points d'ancrage à la construction du système démocratique, autogestionnaire et socialiste que les leaders nationalistes projetaient pour leur pays. C'est de ces institutions politiques locales fonctionnant de façon autonome à l'échelle des communautés dont il sera question dans ce livre.

Ces organisations communautaires désignées, à l'échelle du Maghreb, sous le terme générique d'assemblée (*djemâ'a*) ne constituent qu'exceptionnellement des objets d'études spécialisées, bien que de nombreux travaux d'histoire, de géographie, de sociologie ou d'ethnologie les évoquent. Présentées dans des chapitres introductifs conventionnels, elles apparaissent comme des vestiges du passé, de simples survivances d'un autre âge se reproduisant par une inertie mystérieuse.

Même lorsque les organisations politiques traditionnelles se sont mobilisées vigoureusement dans le cadre de mouvements d'opposition à l'État post-colonial, elles ne sont décrites que comme des fantômes d'organisations défuntes dont la réactivation serait uniquement due à l'absence de moyens d'expression politiques alternatifs. En fait, par-delà les enjeux politiques et symboliques qui ont prévalu au moment de l'indépendance de l'Algérie, dans la célébration des traditions nationales et étatiques, d'autres facteurs ont contribué à occulter les traditions politiques locales ancestrales, notamment en empêchant les acteurs de ces institutions d'en témoigner.

En effet, les institutions traditionnelles cumulaient les condamnations. D'abord, le verdict du tribunal de l'histoire les condamnait pour leur

coexistence avec l'administration étrangère sous le régime colonial. Au demeurant, le fait qu'elles n'aient pas été capables de renverser l'ordre colonial ou de mener un combat ouvert contre lui suffisait, au moins politiquement, à les disqualifier aux yeux de ceux qui poursuivaient un combat politique moderne. Par surcroît, ces derniers ne manquèrent pas d'invoquer les compromissions que les représentants traditionnels avaient passées avec l'administration coloniale. De sorte que le népotisme et les exactions proverbiales des caïds et autres chaouchs rejaillissaient sur l'ensemble des institutions traditionnelles du pays et que l'on considérait ces dernières comme de «simples survivances» qui avaient été conservées artificiellement afin de fournir de dociles relais politiques à l'administration coloniale.

Enfin, durant la période coloniale, des mesures d'exception en matière d'administration locale, notamment en Kabylie, eurent des effets pervers. Car si certaines d'entre elles contribuèrent à pérenniser les institutions traditionnelles, dans le même temps, ces politiques administratives contribuèrent, plusieurs décennies plus tard, à inhiber les villageois pour témoigner de leurs institutions traditionnelles et à les dissuader de revendiquer pour elles une place dans une Algérie indépendante.

Les *djemâ'as* ont toujours eu à renégocier et à redéfinir leurs attributions propres. Historiquement et spatialement, la situation du rapport des forces entre les *djemâ'as* et l'État ottoman était des plus dénivelées et variait en fonction de nombreux critères. Mais la disparité des situations locales observables de nos jours ne renvoie pas simplement à des différences de rythme de pénétration de l'État. En outre, la plus ou moins grande rapidité des transformations induites par l'intrusion de l'État ne dépend pas seulement de la capacité ou des ambitions des structures étatiques à se substituer aux instances politiques locales. Avant même l'intervention d'un pouvoir extérieur de type étatique – qui remonte de un à plusieurs siècles selon les régions – les sociétés maghrébines présentaient déjà, du point de vue de leurs organisations politiques locales, une grande variété de situations, que le nom qui sert à les désigner – *djemâ'a*, berbérisé en *tajmat* – masque complètement. Mentionnons les deux cas extrêmes que constituent la *djemâ'a* de la petite unité de nomadisation saharienne et la *djemâ'a* des gros villages de Kabylie qui pouvait regrouper plus de trois mille habitants à l'époque de la conquête coloniale. Ici, une institution des plus sommaires, presque évanescence, et qui se résout à une assemblée informelle de chefs de famille sous la férule d'un patriarche ; là, un aréopage composite de représentants de lignages, de marabouts, de conseillers et de notables délibérant solennellement selon des procédures complexes et rigides.

Dans les régions rurales où les *djemâ'as* se sont pérennisées, on doit donc se garder de rapporter uniquement leurs différences de statut, de vitalité, de prérogatives, de mécanismes de fonctionnement et de composition à l'impact différentiel qu'ont pu avoir, sur ces institutions, les divers États qui se sont succédés au Maghreb.

Pour ce qui concerne l'Algérie, il ressort des travaux consacrés à la période coloniale que le système mis en place par la France aurait totalement éradiqué les organisations politiques traditionnelles en leur substituant ses propres rouages administratifs. Ainsi, en dehors même de la colonisation rurale proprement dite et de la répression impitoyable des révoltes tribales qui ont profondément corrodé les communautés locales, les auteurs insistent sur le caractère systématique et constant de la politique de destruction de la société algérienne¹. C'est dans cette perspective que les spécialistes abordent les multiples politiques foncières et administratives – sénatus consulte de 1863, loi Warnier, code forestier, etc. Il s'agit évidemment pour nous non pas de nier les destructions qu'induisirent ces mesures sur la société algérienne, mais de relativiser les objectifs visés et les effets obtenus. Aussi une partie importante de ce travail sera-t-elle consacrée à l'analyse des politiques d'administration locale dont l'étude a été passablement négligée au profit de l'examen des politiques suivies à l'échelle de l'Algérie tout entière. Ce qui nous permettra de montrer qu'au-delà du danger que représentait, pour l'État colonial, l'existence d'institutions politiques traditionnelles – notamment du fait de la vocation de ces dernières à encadrer et à impulser la résistance à la colonisation – un danger beaucoup plus grand encore résidait dans la disparition complète de ces organisations sociales et politiques. La situation d'anomie qui en aurait résulté, les risques de débordements incontrôlables et les pathologies sociales que cela aurait comporté; tout cela était bien plus redoutable. Il s'agit, en effet, de comprendre que, au-delà des objectifs proclamés d'assimilation totale de la société algérienne à la France, l'État colonial n'a jamais eu les moyens – et n'a jamais réellement essayé de se les donner – de se substituer à toutes les instances de régulation sociale traditionnelles. Si la déstructuration complète de la société algérienne a pu être un fantasme pour certains hommes politiques, elle a surtout été, pour la majorité des administrateurs coloniaux, une véritable crainte. Toutefois, les sociétés rurales algériennes non seulement n'avaient pas les mêmes moyens pour amortir les effets déstructurants de l'impact colonial – en raison de la différence de vitalité économique et de cohésion/densité sociale qu'elles connaissaient – mais l'emprise de la colonisation rurale était extrêmement variable. De même que l'était la nature des politiques d'administration locale qui furent poursuivies. Les régions à forte potentialité agricole – comme les plaines oranaises – ont subi le plus fortement l'ordre colonial à cause de la dépossession foncière dont elles furent victimes et de l'imposition d'un système administratif de type français entraînée par l'existence d'un important peuplement européen (les communes de plein exercice). Inversement, de vastes étendues du Constantinois et de la Kabylie, sans parler du sud du pays, qui ne présentaient pas d'intérêts pour la colonisation rurale, ont été relativement peu touchées et ont pu être

1. Ainsi des nombreux travaux consacrés à la politique foncière et à l'arsenal juridique colonial. Nous nous référerons à ces travaux tout au cours de ce livre.

administrées selon des modalités (les communes mixtes) qui ménageaient largement les institutions traditionnelles.

L'objectif de ce livre est d'apprécier la qualité et l'évolution du lien social dans les communautés villageoises qui constituent le cadre de vie des Kabyles. Pour cela, nous procéderons en deux temps. Dans la première partie, nous reconstituerons une sorte d'épure de l'organisation villageoise dans la situation où elle se trouvait au début de la conquête coloniale, afin, dans la seconde partie, de dérouler le fil de l'histoire jusqu'à nos jours et d'apprécier les changements sociaux.

L'épure de l'organisation villageoise que nous reconstituons dans la première partie nous permettra d'isoler quatre niveaux dans l'ensemble formant le système social villageois :

- celui lié au sens de l'honneur du système vindicatoire dans lequel s'affrontent les groupes lignagers ;
- celui lié à l'«esprit municipal» et au «civisme» promus par les assemblées villageoises ;
- celui lié à l'identité musulmane, qui se laisse repérer à presque tous les niveaux de la vie sociale ;
- celui qui procède d'un magico-religieux plongeant ses racines aux époques anté-islamiques. Ce registre de sacré se donne à voir surtout dans le cadre des travaux agricoles ou dans celui des rituels domestiques, mais aussi dans tout ce qui concerne les procédures judiciaires (établissement de la preuve, prestation de serment, témoignage, etc.).

Nous nous sommes heurté, dans cet essai de modélisation, à plusieurs obstacles pour isoler chacun de ces niveaux :

- la très faible objectivation de ces quatre niveaux dans la réalité,
- la quasi-absence de critère ou de principe hiérarchique susceptible de les ordonner les uns par rapport aux autres de façon suffisamment univoque, et
- le fait que l'assemblée villageoise, qui est l'un des principaux rouages sociaux du système, est susceptible de cautionner et de sanctionner des comportements en s'inspirant simultanément et/ou successivement des quatre niveaux de valeurs que nous venons de présenter. Ainsi l'assemblée peut, soit mettre en demeure des particuliers de régler leurs affaires dans le cadre du système vindicatoire, soit s'autoriser des valeurs islamiques pour arbitrer des conflits, soit subordonner son jugement à des pratiques de type ordalie, soit, enfin, imposer l'intérêt supérieur de l'ordre moral spécifique du village et, ce faisant, battre en brèche aussi bien la logique islamique que la logique vindicatoire du système lignager ou le sacré magico-religieux.

La très faible objectivation des systèmes sociaux et symboliques kabyles s'observe d'abord en matière d'organisations sociales et politiques : l'absence de critère formel et rigide définissant les rôles des acteurs dans les organisations ; l'absence de système de reproduction et de titre sanctionnant les positions sociales de façon durable et impersonnelle. Les *qanun* kabyles

(«codifications» des assemblées villageoises), qui constituent pourtant l'une des expressions les plus objectivées ou les plus objectivables, illustrent pourtant parfaitement le problème du manque global d'objectivation des quatre niveaux du système dans la réalité. Les *qanun* ont tantôt un mode d'existence implicite de schème pratique – cette grammaire invisible reconstruite par Bourdieu – tantôt un mode d'existence explicite, certaines dispositions des *qanun* sont édictées solennellement et sont alors confiées à la mémoire des notables du groupe, ou, de façon encore plus objective, elles sont codifiées par écrit. Or, même dans ces deux dernières situations, nous verrons que dans chaque disposition du *qanun*, en dehors de quelques rares cas – notamment lorsque les *qanun* garantissent la *herma* spécifique du village (c'est-à-dire l'intégrité physique et morale du village) ou, à l'inverse, lorsqu'ils sont complètement muets sur certaines matières comme les cas d'homicide légitime au sens du code de l'honneur –, l'acte sanctionné peut participer à la fois de l'entorse au civisme attendu des villageois, du défi au code de l'honneur gentilice, ou de la transgression religieuse ou magico-religieuse. Dans le règlement de chaque affaire, ce sont essentiellement les procédures judiciaires, c'est-à-dire, les diverses modalités d'intervention de la *tajmat*, qui nous permettront d'isoler le niveau du système qui est le plus ébranlé par le délit et, par là, de vérifier la validité de notre typologie en quatre niveaux.

Il ne faut pas perdre de vue que le caractère systématique et la cohérence intrinsèque de chaque niveau présenté isolément sont produits par notre analyse et que, dans la réalité, l'ensemble est intégré dans le même système. Pour autant, bien que nous dénonçons ce qui nous paraît erroné dans les démarches assimilant la confrontation entre deux horizons de valeurs (la «kabyllité» et l'islam) à une lutte ouverte entre deux groupes sociaux distincts (les *imusnawen* et les marabouts), l'élucidation du système juridique et de ses procédures nous a semblé être un domaine privilégié pour apprécier les points de tension et d'articulation des différents niveaux que notre analyse a dégagés. Bien davantage, il nous a semblé que ce domaine était le seul où se donnent à voir des rites et des représentations qui objectivent de façon quasi systématique dans la réalité l'existence des niveaux dont nous parlons.

Dans la seconde partie de ce travail, nous nous emploierons à analyser comment chacun des quatre niveaux construits dans notre épure de l'organisation villageoise a été affecté de façon spécifique par les multiples bouleversements induits par la colonisation française et par ceux provoqués depuis l'avènement de l'État algérien indépendant.

Livre I.

I. Géographie de la Grande Kabylie

1. Géographie physique

Les frontières de la Grande Kabylie

Haute, Basse, Grande, Petite, ces découpages de la Kabylie utilisés dans les travaux spécialisés consacrés à ces différentes régions ne correspondent guère à des caractéristiques objectives. En outre, localement et selon l'usage qu'en fait le sens commun, ces divisions correspondent à des frontières extrêmement fluctuantes. Si tous les chercheurs s'accordent pour reconnaître que l'oued Sahel/Soummam¹ sépare la Grande Kabylie de la Petite Kabylie, la plus grande confusion règne au sujet des limites de la Haute Kabylie et de la Basse Kabylie. En dehors, peut-être, d'une vague cohérence topographique d'ensemble, qui n'offre que très peu de prise à l'analyse, les chercheurs ont pris l'habitude de distinguer la Grande Kabylie de la Petite Kabylie en se référant, pour l'essentiel, aux découpages administratifs, qui, depuis l'époque ottomane, ont rattaché les régions de la rive gauche de la Soummam à l'Algérois et celles de la rive droite au Constantinois. Les diverses options d'administration locale choisies dans ces régions, malgré le peu d'impact qu'elles purent avoir sur les institutions locales vernaculaires, en dehors de la dimension politique et judiciaire, ont sans doute induit des effets spécifiques et contribué ainsi à singulariser davantage la Grande Kabylie et la Petite Kabylie. Pourtant, le découpage en Grande Kabylie et en Petite Kabylie par les Kabyles eux-mêmes ne rejoint pas la frontière administrative qui suit le cours de l'oued Sahel/Soummam. Ainsi, l'arrière-pays de Béjaïa comme le versant nord du Djurdjura sont exclus de la Grande Kabylie pour être rattachés, respectivement à la Petite Kabylie et à la Basse Kabylie.

Si ce découpage est peu pertinent du point de vue anthropologique, des sous-ensembles possédant chacun une identité bien marquée se dégagent d'une investigation plus systématique. Ces sous-ensembles recourent non pas les divisions administratives et géographiques de Grande, Petite, Basse et Haute Kabylie, mais de vastes unités topographiques (exemple, le Massif central kabyle, le Djurdjura, les Bibans et les Babors), ou se distribuent de façon discontinue, comme des îlots émergeant de-ci de-là (ainsi, par exemple, de l'ensemble formé par la grande tribu des Beni Abbès).

1. En Kabylie, le moindre cours d'eau peut posséder de nombreux noms correspondant aux terroirs qu'il traverse. Nous nous en tiendrons à celui qu'il conserve le plus longtemps ou qui est le plus connu.

Pourquoi alors avoir choisi de délimiter notre objet d'étude en partant d'un découpage dont nous venons de souligner, sinon l'arbitraire, du moins le peu de pertinence ?

D'abord, parce qu'il aurait été présomptueux de prétendre rendre compte de la situation de l'ensemble de la Kabylie, autant en raison de la démesure du projet que du fait de la disparité des sources selon les régions : très riches pour le Massif central et le Djurdjura, peu nombreuses pour le littoral kabyle, et extrêmement partielles pour toute la Petite Kabylie au-delà des tribus riveraines de l'oued Sahel/Soummam. De plus, la région appelée Grande Kabylie (avec le flou que l'on a souligné) présente presque toute la gamme des sous-ensembles constatés à l'échelle de l'ensemble de la Kabylie. Elle permet donc d'étayer des comparaisons d'une grande importance pour l'analyse de l'évolution de la situation des unités politiques locales et du système juridico-politique qui représentent la partie centrale de cette recherche.

Des contours fermement dessinés

L'oued Sahel/Soummam, constituant, du sud à l'est, la limite naturelle de la Grande Kabylie, suit un cours parallèle au littoral sur la moitié de son parcours et oblique ensuite dans la direction sud-ouest/nord-est, vers la mer, où il se jette au-dessous de la ville de Bejaïa. La Soummam reçoit la plupart de ses affluents du versant sud des pentes du Djurdjura. C'est ce massif montagneux qui impose son cours au fleuve. Décrivant un immense arc de cercle, il l'oblige ainsi à le contourner. De la sorte, bien plus que l'oued, c'est l'épine dorsale du Djurdjura qui dessine la frontière de la Grande Kabylie : une véritable barrière naturelle d'une altitude moyenne de mille mètres, franchissable par une demi-douzaine de cols surplombant soit des gorges encaissées (ainsi des deux axes de pénétration compris entre le col de Tirourda et celui de Chellata), ou, le plus souvent, par des ravins creusés de part et d'autre des contreforts de l'axe central du Massif (ainsi, par exemple, les voies d'accès serpentant au pied des cols de Lalla Khadija ou de l'Akfadou).

Au regard de cette barrière naturelle constituée par le fleuve et la montagne, la double frontière du sud à l'est formée par l'oued Sahel/Soummam et par les bourrelets du Djurdjura peut être divisée en deux tronçons. Le premier (a) est compris entre la ville de Bouira, vers laquelle plongent les dernières pentes du Djurdjura, et le col de Chellata, d'où l'on surplombe Akbou. Le second tronçon (b), commençant à la hauteur d'Akbou, va jusqu'à la mer, où se jette l'oued.

a – Sur cette partie, la ligne de crêtes du Massif, très vive, est quasi continue à une altitude moyenne de quinze cents mètres, courant sur près de soixante-dix kilomètres, cette portion du Massif du Djurdjura est à peine lacérée par des ravins creusés par les pluies. Ce relief n'a cependant aucunement découragé l'intense trafic commercial entre les tribus du flanc nord (et même des tribus du Massif central kabyle) et celles des versants sud et, bien plus loin encore, avec les régions céréalières de la rive opposée de la

Soummam. En l'occurrence, le cours du fleuve correspondant à notre premier tronçon est guéable toute l'année en de nombreux points. Il ne constitue pas de ce fait un empêchement majeur aux échanges commerciaux et autres déplacements.

b – La partie du massif du Djurdjura située entre Akbou et Bejaïa est beaucoup moins monolithique que la première. Elle se rompt en pans de montagne ordonnés en quinconce. De cette disposition résultent de nombreuses voies d'accès qui serpentent vers l'intérieur du Massif. D'une altitude moyenne beaucoup moins élevée que la partie occidentale, ce côté du Djurdjura présente, en revanche, un couvert arbustif et forestier beaucoup plus dense (maquis, chênaies, châtaigneraies, etc.) qui ajoute encore à l'impression de confusion qu'inspire le relief. Cependant, ces deux aspects, la complexité de l'architecture et l'exubérance de la végétation, n'ont jamais pour autant compromis les échanges et les déplacements qui empruntent les couloirs naturels entre les montagnes. À l'inverse de la situation en amont (dans le premier tronçon du fleuve), le cours de l'oued Soummam qui s'écoule en contrebas du Massif s'enfle des eaux de nombreux affluents qui rendent sa traversée périlleuse à la saison des pluies.

Ainsi, soit le faible régime des eaux de l'oued compense la verticalité du relief, ou, inversement, la multiplicité des voies de pénétration terrestre encourage le franchissement du fleuve tout le long de l'arc du Djurdjura qui borde l'oued Soummam. Ces obstacles naturels n'auront pas découragé l'activité commerciale des Kabyles. Nous verrons par la suite en quoi la configuration du relief, d'une part, et des faits de géographie humaine, d'autre part, contribuent à imposer le commerce sur de longues distances soit comme une nécessité économique, soit comme une aventure lucrative à haut risque.

Cette description sommaire des frontières orientale et méridionale de la Grande Kabylie avait deux objectifs: il fallait souligner la fermeté des contours et montrer que, en dépit de la relative insularité qui en résultait, la région disposait vers l'est de nombreuses voies d'accès qui ont rendu possibles les communications avec l'extérieur, tant pour le commerce, le courtage des cols et le colportage sur de longues distances que pour la culture des plaines. Ainsi des tribus du versant nord du Djurdjura et certaines du Massif central kabyle¹ louant et exploitant les terres du versant sud jusqu'aux plaines de la Soummam. Néanmoins, l'étroitesse des vallées et des autres voies de passage vers l'intérieur du Massif a permis aux Kabyles de maîtriser l'accès à leur pays et de repousser les envahisseurs qui se sont succédés dans cette région avant l'arrivée des Français².

1. Ainsi de la puissante tribu des Aït Yenni, qui, en sus des ressources que lui procuraient ses ateliers d'armurerie et d'orfèvrerie (faux monnayage à l'occasion), faisait exploiter ou exploitait directement des terres situées de l'autre côté du Djurdjura jusqu'aux environs de Tazmalt. Nous examinerons plus loin, en décrivant l'intérieur du Massif kabyle, la variété des assises économiques et agraires des différents sous-ensembles que nous avons distingués dans cette région.

2. Ainsi, la route principale du limes romain, en reliant presque en ligne droite Sitifis (Sétif)

Beaucoup moins nette est la frontière occidentale de la Grande Kabylie. L'oued Isser¹, que l'on tient habituellement comme une limite naturelle de la région, ne recoupe pas exactement la frontière linguistique entre berbérophonie et arabophonie. En outre, hormis l'oued Isser², aucune autre barrière naturelle ne vient renforcer la frontière de la Grande Kabylie, comme c'est le cas pour ses limites méridionale et orientale. En effet, les ultimes plissements du massif du Djurdjura qui viennent mourir dans l'Isser culminent à six cents mètres et ne présentent aucune différence avec les petits massifs anonymes de l'Atlas Tellien, qui recouvrent l'Algérois sur la rive gauche de l'Isser. Beaucoup plus ravinés que franchement montagneux, ces plissements ne constituent donc pas un obstacle aux communications et aux échanges. La disposition tectonique générale de la Grande Kabylie fait que cette région, prise en écharpe par l'arc du Djurdjura à l'est et largement ouverte vers l'ouest, s'est de tout temps tournée plus vers l'Algérois que vers le Constantinois.

Il est enfin une frontière à propos de laquelle les géographes sont tous d'accord et qui n'a jamais été remise en question ni suscité la moindre réflexion tant elle est tangible: la Méditerranée. Pourtant, l'absence totale de dimension maritime dans la société kabyle mérite d'être l'objet d'interrogation. À l'encontre de toutes les civilisations du Bassin méditerranéen, la disposition de plus de trois cents kilomètres de côtes (de l'embouchure de l'Isser à Béjaïa) n'a jamais suscité de vocation maritime. Si bien que la mer aura constitué pour les Kabyles une frontière bien plus infranchissable que les plus hautes de leurs montagnes. Puisque nous n'aurons pas l'occasion de revenir sur la dimension maritime de la société kabyle parce que inexistante, accordons-nous le temps d'évoquer rapidement une question qui, à notre connaissance, n'a jamais été traitée, et qui, pourtant, pourrait suggérer des pistes de recherche pour la compréhension des intérieurs³ de la Kabylie et du relatif isolement de cette région.

à Auzia (Aumale), passe largement à l'écart de la frontière méridionale de la Grande Kabylie. De la même manière, durant toute la période ottomane, les frontières administratives de la Kabylie correspondirent à cette barrière naturelle et séparèrent en deux cette région: une partie regardant vers l'ouest sera rattachée au beylik d'Alger, l'autre tournée vers l'est à celui de Constantine. Le découpage administratif français, sans cesser de subdiviser toujours plus le territoire, reconduira ce partage une première fois entre les départements d'Alger et de Constantine, puis, une seconde fois, en érigeant la Grande Kabylie en département.

1. L'oued Isser possède un bassin versant de 3 595 km². Cf. Bataille (1979), p. 71 et ss.

2. À la hauteur d'Aomar, l'oued Isser fait un coude jusqu'à Tablat, où son nom disparaît pour laisser la place à quatre de ses affluents. En fait, à l'endroit de sa bifurcation, c'est un autre de ses affluents (l'oued Djemaa) qui, en prolongeant son cours jusqu'au-dessus de Bouira, marque la frontière de la Grande Kabylie. Arrivé à ce point, ce sont les pentes du Djurdjura dans lequel l'oued prend sa source qui assurent la continuité de la frontière que nous avons présentée précédemment.

3. C'est en pensant à une notion développée par Jacques Berque (dans *L'Intérieur du Maghreb*) que nous utilisons ce mot. Si cet auteur l'emploie surtout au second degré, son livre suggère bien, malgré tout, une certaine idée d'isolement du Maghreb rural. Non pas, bien sûr, que ces populations auraient vécu en vase clos et sans communiquer avec le monde extérieur, ce serait

En effet, mis à part les ports établis et gérés par des étrangers ou des États centralisés, les populations kabyles du littoral méditerranéen ont très peu mis à profit les ressources de la mer. Aucune pêche en haute mer, pas d'expédition aventureuse ou de commerce sur de longues distances, peu de cabotage, à peine plus de pêche côtière. Nul doute que la configuration du littoral méditerranéen de l'Afrique, la rareté des mouillages, des criques et des baies susceptibles d'abriter des ports, n'aient inhibé la vocation maritime des populations locales¹. De surcroît, des facteurs extérieurs au Maghreb ont également dû jouer pour contrarier les velléités des Berbères du littoral. Ainsi de la densité du trafic méditerranéen, de la permanence millénaire d'une âpre compétition pour la maîtrise des mers, tant d'un point de vue commercial que militaire, et donc de l'existence de sociétés maritimes rivales hautement performantes.

Au-delà du contraste avec la situation prévalant sur les rives nord de la Méditerranée depuis l'aube de l'Histoire jusqu'à nos jours, la différence avec la situation des populations berbères de la façade atlantique du Maroc n'est pas moins significative. Si elles ne soutiennent pas la comparaison avec les sociétés du littoral espagnol et portugais, à la vocation presque exclusivement maritime, les communautés marocaines ont malgré tout une tradition maritime importante faite de cabotage et de pêche. Il faudrait donc chercher au-delà des déséquilibres dans les rapports de forces régionaux, et au-delà de l'indolence, pour ne pas dire de l'indigence des techniques navales des communautés kabyles, la raison de leur absence de dimension maritime. La connaissance des causes ayant présidé à ce désintérêt pourrait fournir des pistes de recherche pour l'ensemble du monde berbère.

Les ressources lexicales de la langue kabyle concernant la mer sont sur ce point un bon indice. Si, dans l'ensemble des parlers berbères du littoral, le

là commettre un contre-sens à propos de l'œuvre de Berque. Celui-ci n'a, en effet, cessé de rendre le Maghreb justiciable de la grande histoire et de témoigner de l'écho qu'y rencontrèrent les valeurs, les idées et les utopies les plus universelles. La dimension que nous voudrions souligner, en insistant sur les «intérieurs» de la société kabyle, relève, d'une part, de l'importance de la prégnance du local dans le lien social et, d'autre part, du quant-à-soi farouche dont cette société ne s'est jamais départie, et qui est comme la rançon de son ouverture au monde. Ainsi, pour le point précis que nous discutons plus haut, tout se passe comme si la capacité qu'a toujours manifestée cette région à «digérer» (ou à kabyliser) les apports culturels résultant des colonisations qui se sont succédé dans la région n'avait été rendue possible que grâce à un solide enracinement sur place et à une volonté de rester entre soi. Dans cette perspective, le désintérêt manifeste pour l'aventure maritime peut s'expliquer par le souci de clôturer l'espace de la communauté par des frontières aisément maîtrisables. Nous verrons plus loin comment, sur la chaîne côtière, la distribution de l'habitat correspond à cette orientation centripète des communautés kabyles.

1. En outre, depuis l'Antiquité jusqu'à la colonisation française, le littoral kabyle est le tronçon de la côte méditerranéenne à avoir connu le moins d'installations coloniales portuaires: très peu d'échelles puniques, à peine davantage de ports romains, tout juste quelques pêcheries abritées derrière des caps (ainsi de Rusgunéa, Rusuccurus, Rusigus, etc.). Sans aucun doute, l'absence de possibilité d'expansion vers l'intérieur du pays avec la chaîne côtière qui faisait barrage, ainsi que la coexistence belliqueuse des tribus kabyles ont pu décourager plus encore que la configuration de la côte les tentatives d'implantation coloniale.

vocabulaire de la mer est très sommaire, il est quasi inexistant en kabyle. Les seuls mots actuellement en usage sont des emprunts à la langue arabe. Jusqu'au substantif servant à désigner la mer ou les ports¹. Le contraste est saisissant avec la multiplicité des mots kabyles (de racine berbère) désignant les paysages et les moindres accidents topographiques. Pour la terre, donc, un lexique aux racines berbères très riches, et pour la mer, un vocabulaire des plus sommaires emprunté à la langue arabe².

L'histoire du peuplement de la Kabylie serait d'un grand secours pour comprendre pourquoi cette région a si peu investi la mer. Or, dans l'état actuel des connaissances, cette histoire est à peu près inconnue. Cependant, nous en savons suffisamment pour rejeter les hypothèses du début du siècle selon lesquelles ce peuplement serait récent et résulterait pour une grande part des invasions arabes du XI^e siècle³. En effet, si les mouvements de population datant de cette époque ont certainement accru la vocation de sanctuaire des massifs montagneux, on ne saurait y chercher l'origine d'un peuplement déjà attesté aux époques préhistoriques.

Premiers survols des «intérieurs» du pays

Les plaines

En langue kabyle, arabe ou française, pour l'érudit comme pour le sens commun, les mots Kabylie et Kabyle sont presque devenus synonymes de montagnes et de montagnards. À tel point que les Sahéliens désignent les montagnards, qu'ils soient kabyles ou non, par le nom de *Qabail*. De la même façon, et jusque dans les années 40 du XX^e siècle, des manuels scolaires dénommaient Kabylies les différents massifs montagneux de l'Afrique du Nord, évoquant ainsi les Kabylies d'Algérie, de Tunisie, et même du Maroc⁴.

1. En langue kabyle, la mer est désignée par le même mot qu'en langue arabe: *lebher*. Aucun mot n'existe pour désigner la Méditerranée et, *a fortiori*, les autres mers et les océans. De même, le mot désignant un port est d'origine arabe: *Imersa*.

2. Nul doute que des mots proprement berbères devaient exister (si peu nombreux qu'ils fussent) avant que des emprunts à l'arabe ne s'y soient substitués.

3. Il s'agit notamment des confédérations tribales arabes des Banu Hilla, Banu Solaïm et Banu Maqil. Dans l'historiographie coloniale, ces mouvements de population étaient présentés comme des nuées de sauterelles balayant tout sur leur passage, et ayant provoqué une profonde régression sociale au Maghreb, notamment en induisant un phénomène de bédouinisation des populations auparavant sédentaires ou en rejetant dans les montagnes les plus irréductibles des Berbères. Non seulement la réalité fut beaucoup plus nuancée et les Berbères n'ont pas attendu les Arabes pour occuper des montagnes beaucoup plus accueillantes du point de vue agronomique et pluviométrique que les plaines insalubres ou les steppes désertiques, mais encore, plusieurs auteurs contemporains ont noté, antérieurement au déferlement des Arabes nomades au Maghreb, l'amorce d'un phénomène de re-nomadisation sous le coup des déprédations de nomades chameliers berbères de la branche zénète. Ces derniers ayant en quelque sorte préparé le terrain aux invasions arabes. En outre, la similitude des genres de vie des Berbères et des Arabes chameliers permet d'expliquer la rapidité de la conquête et de l'intégration des Berbères dans les ensembles politiques mis en place par les Arabes.

4. Ainsi des ouvrages de Gautier et leurs multiples rééditions jusqu'en 1942.

Or si, pour diverses raisons, les Kabyles ont pu représenter l'archétype du montagnard d'Afrique du Nord¹, non seulement il n'est de Kabylie que la région dont nous avons précédemment décrit les frontières, mais, en outre, cette région comprend des plaines et de nombreuses basses collines. Avant d'envisager le rôle essentiel de ces plaines dans l'économie kabyle traditionnelle à la lumière d'une importante étude que leur consacra Yves Lacoste², contentons-nous de les localiser et d'en apprécier la surface.

Les plaines et les basses collines occidentales

En venant de l'Algérois, et après avoir traversé l'oued Isser, il y a d'abord les plaines dites de Basse Kabylie, qui s'étendent jusqu'à l'oued Sebaou. Surnageant, de petits pâtés montagneux anciens appartenant à la même formation géologique que le Massif central kabyle s'érodent en basses collines propices à l'agriculture. Prolongement naturel de la fertile Mitidja algéroise, cette région a été très tôt accaparée et mise en culture par les colons français.

La dépression Dra el-Mizan/les Ouadhias

En suivant, par le sud, le couloir compris entre le Massif central kabyle et les plissements calcaires du Djurdjura, nous trouvons une vaste dépression s'étendant de Dra El-Mizan aux Ouadhias, soit une plaine de près de 24 000 hectares cultivables.

La vallée du Sebaou

La vallée de l'oued Sebaou³ est un large ruban compris entre la chaîne côtière kabyle et le Massif central. En fait, hormis le lit de l'oued, qui peut atteindre, en raison de ses multiples nervures, jusqu'à trois kilomètres de large, ce que nous convenons d'appeler une plaine et que les géographes désignent sous le nom de glacis est une succession de collines marneuses étagées par des séries de talus formés par sédimentations successives. L'ensemble de la vallée apparaît sur une carte comme un gros estomac à l'envers qui commence vers l'ouest, à la hauteur de Bordj Sebaou, et finit, à l'est, dans un étranglement au pied de Bousguen. Comme nous le verrons, cette vallée, parsemée de fermes données en apanage par les Turcs aux marabouts locaux, a été de tout temps l'enjeu des convoitises des tribus installées sur les hauteurs, et donc l'objet des plus âpres contentieux fonciers souvent réglés par de violents combats.

1. Cf. Mahé et Khemache (2000), «Robert Montagne et la politique berbère de la France», *La Sociologie musulmane de Robert Montagne*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2000.

2. Cf. «Rapports plaines montagnes en Grande Kabylie», in *Hérodote*, pp. 470-539.

3. L'oued Sebaou draine les trois quarts du Massif central kabyle. Son bassin versant total est de l'ordre de 2 450 km², limités par les sommets de la chaîne côtière, de l'Akfadou, du Djurdjura, puis par les collines de Tizi Ghennif et de Tadmaït, et, enfin, par l'oued Bouberek.

La vallée de la Soummam

Nous avons vu que l'oued Soummam trace les frontières orientales de la Grande Kabylie. Néanmoins, le finage des nombreuses tribus installées au-dessus de ses berges chevauche souvent le cours d'eau, aussi avons-nous inclus ses populations riveraines dans le cadre de cette étude. Beaucoup moins large que la vallée du Sebaou, celle de l'oued Soummam n'en offre pas moins des conditions propices à l'agriculture. En outre, ces terrains ont toujours été à la disposition des tribus riveraines par suite de l'absence d'établissement turc dans la région, hormis à l'embouchure de la rivière, à Bejaïa.

Les montagnes

La chaîne côtière¹

La chaîne côtière s'étire sur un peu plus de 100 kilomètres entre cap Djinet et Bejaïa et sur une largeur maximale d'environ 30 kilomètres, la chaîne côtière ne présente pas d'arêtes vives ni de lignes de crêtes saillantes. Tout en contreforts, disposés sans aucune orientation cohérente, ses plus hauts sommets culminent aux alentours de 1 300 mètres². Vu de la mer, ce massif confus révèle un manque de vigueur et inspire presque un sentiment de désolation. Toutefois, d'ouest en est, l'altitude moyenne du massif s'élève progressivement, de même que s'élargissent ses bases et que l'ensemble se couvre d'une végétation de plus en plus dense. À près de 30 kilomètres à vol d'oiseau de la côte, entre les forêts de l'Akfadou et de Yakourène, un tronçon de la chaîne s'avive en se hérissant de cols. C'est à cet endroit, paradoxalement le plus densément peuplé, que le massif présente le plus de tempérament. Cette partie intérieure du massif contraste avec ses marges côtières constituées par d'étroites bandes pierreuses ravinées, et sous-peuplées.

La caractéristique physique majeure de la chaîne côtière réside dans cette opposition entre ses versants nord et sud³. Nous verrons ultérieurement, notamment en évoquant les différents types et modes de distribution de l'habitat, comment des faits de géographie humaine et de sociologie étaient encore davantage l'opposition entre ces deux versants. Le versant nord fait face à la mer, mais désespère cependant d'y trouver son salut, à tel point que tous ses villages, qui tournent le dos à celle-ci, sont bâtis à l'écart du littoral; le versant sud regarde vers le prospère Massif central kabyle, dont il est séparé par la vallée du Sebaou.

Le Massif central kabyle

Entre les grès et les flysch de la chaîne côtière et les calcaires du Djurdjura, le Massif central kabyle, qui prolonge l'Atlas Tellien, est, comme lui, une

1. Pour les données de géographie physique de ce paragraphe, nous sommes redevables de la thèse de doctorat d'Antoine Rullan (1972), *La Chaîne côtière de Grande Kabylie*.

2. Des recherches géologiques récentes montrent que la séparation entre la chaîne côtière et le massif central ancien est relativement tardive. Cf. Lacoste (1984), p. 483.

3. Rullan (1972) a bien analysé cette opposition. Cf. notamment pp. 62-86.

formation ancienne. Posé comme un socle entre la vallée du Sebaou, au nord, et la dépression Dra El-Mizan/les Ouadhias, au sud, le massif ancien est serti, à l'ouest, par l'oued Isser et vient s'enchâsser, à l'est, dans l'arc du Djurdjura. C'est un massif aux formes lourdes très érodées, l'altitude moyenne des lignes de crêtes sur lesquelles s'égrènent les villages se situe entre 800 et 1 200 mètres. Une dizaine de pics atteignent 1 500 mètres. La nature du sol du massif et l'importance de son couvert arbustif ont cependant limité le ravinement. Aussi le paysage est-il tout en rondeurs. Rien à voir, donc, avec les pentes lacérées et pierreuses du littoral, avec celles des versants du Djurdjura, beaucoup plus abruptes et dénudées, ou, encore, avec les gorges et les ravins de Petite Kabylie, qui, pour appartenir à la même formation tectonique, n'ont pas bénéficié du couvert végétal protecteur que les précipitations abondantes entretiennent dans le Massif central kabyle.

L'impression dominante qui se dégage du Massif est celle d'une forte cohérence. Rompu en petites masses compactes par un réseau hydrographique très dense, le Massif central s'ordonne en unités topographiques de tailles équivalentes. Pas de place entre ces blocs pour des vallées. Des oueds mitoyens, traçant des frontières, délimitent un territoire qui est autant un terroir qu'un finage. Dans ce paysage, peu de gorges profondes et aucun canyon. En outre, le lit des nombreux cours d'eau est généralement très étroit. Les plus gros de ces oueds forment à peine quelques replats et banquettes qui sont de toute façon bien trop éloignés du regard des villageois pour être surveillés et donc pour pouvoir être mis en culture. C'est à peine anticiper sur les développements suivants que de dire que les pâtés de montagnes délimités par ces oueds correspondent également à des unités politiques : les tribus.

Si l'on quitte les oueds pour considérer le paysage d'un point de vue aérien, on s'aperçoit alors que, sur les hauteurs, les lignes de crêtes sur lesquelles sont édifiés les villages tracent des frontières encore plus nettes en regroupant par cantons plusieurs pâtés de montagnes. La fermeté des contours et la cohérence topographique et agronomique de chaque ensemble ont généralement pu connaître un couronnement politique sous la forme d'une confédération tribale.

Le Massif central kabyle est plus boisé que le Djurdjura, mais beaucoup moins que toute la moitié orientale de la chaîne côtière. C'est, en fait, un couvert végétal du même type que le maquis corse, quoique moins odorant. Quelques chênaies, des châtaigneraies et beaucoup de frênes occupent les pentes et forment des taches sombres sur les versants du Massif, mais les taillis et les buissons de genêts, de lentisques, etc., prédominent dans l'ensemble. La densité de peuplement du Massif est telle, et l'arboriculture était si essentielle à cette économie montagnarde, que les figuiers et les oliviers se partagent la plus grande partie des pentes les moins raides.

Le Djurdjura

Cette chaîne montagneuse dessine un arc très marqué qui se rompt en deux tronçons. Le premier, de la hauteur de Dra El-Mizan au col de Tirourda, dessine une ligne de crêtes entrecoupée de failles et festonnée de cols. Par son orientation ouest/est, ce tronçon du Djurdjura joue un rôle de barrière entre les influences climatiques sahariennes, qui viennent du sud, et l'influence océanique, qui prévaut au nord. De sorte que, de la même façon que dans la chaîne littorale, on observe un très fort contraste entre le versant nord et le versant sud. Les pentes sud, beaucoup moins boisées que celles du versant nord, sont également beaucoup plus ravinées et pierreuses et leurs sols lessivés. Ces facteurs ont induit des faits de géographie humaine extrêmement tranchés chez les populations des deux versants: les populations des versants nord, qui regardent vers l'intérieur du Massif central, sont beaucoup plus denses et prospères que celles des versants sud, qui surplombent les plaines habitées par les populations arabophones de la région de Bouira.

Le deuxième tronçon du Djurdjura débute de façon légèrement décalé où finit le premier, et court jusque au-dessus de la ville de Sidi Aïch. Beaucoup moins élevée, cette partie du Djurdjura s'enclasse dans les contreforts du Massif central, dont elle ne se distingue plus. De même, son orientation, ainsi que la faiblesse de son altitude ne lui permettent pas de jouer, d'un point de vue climatique, un rôle de barrière naturelle. De sorte que les conditions agronomiques et le cadre de vie sont peu différents entre ces deux versants. Légèrement contrastée dans sa moitié inférieure (où se répartissent les tribus des M'chedallah, des Beni Ouakour, etc., jusqu'aux Illoulen Ousammeur), la différence entre le versant sud et le versant nord s'estompe dans la deuxième moitié du Djurdjura jusqu'à disparaître complètement à son extrémité. Si bien que, par exemple, le territoire de la tribu des Aït Oughlis est des plus arrosés et la richesse de son sol a toujours supporté une densité de population parmi les plus élevées de la Kabylie.

2. Géographie économique de la Grande Kabylie

Un espace rural d'une densité démographique quasi urbaine dans une région paysanne à la vocation agricole contrariée

Si l'on s'en tient aux définitions traditionnelles et académiques des géographes, une grande partie du Massif central kabyle peut légitimement être considérée comme un espace urbain et non comme une zone rurale, et cela bien avant la colonisation française. En effet, tant du point de vue de la densité de population, de celle des échanges que du type d'habitat, des structures sociales, de la nature des ressources économiques, cette région, si elle ne satisfait pas exactement aux réquisits de la définition classique de l'espace urbain, du moins compromet-elle la possibilité de distinguer rigoureusement l'espace urbain de l'espace rural. À vrai dire, il y a bien une caractéristique absente de Kabylie et dont la plupart des spécialistes des villes de l'Antiquité s'accordent pour reconnaître qu'elle accompagna la mutation qui conduisit

du village à la ville: la prostitution. On jugera si l'absence, dans la Kabylie pré-coloniale¹, de ce phénomène réputé universel suffit légitimement à retirer aux plus gros bourgs de cette région la dignité de villes².

De l'agriculture

Bien que contrariée par le commerce et l'artisanat, la vocation agraire de la Kabylie est indéniable. Nous avons déjà signalé que, en dépit de l'exiguïté des terres relativement à la densité numérique de la population de la région, celles-ci bénéficient de conditions agronomiques privilégiées, notamment en matière de pluviométrie et pour ce qui concerne la richesse de son sol. Mais les situations sont inégales au regard de ces deux critères. La nature des sols et la pluviométrie – ainsi que la superficie de l'impluvium des cours d'eau ou des bassins versants des grands oueds qui en découlent – dessinent des sous-zones agronomiques et agraires. Comme nous avons déjà, dans notre présentation de la géographie physique de la région, décrit séparément les différents ensembles morphologiques, nous nous contenterons ici de dégager quelques ensembles typiques du point de vue agraire et d'y distribuer chaque sous-région déjà identifiée.

Une économie agricole «mixte» discontinue: arboriculture en montagne et céréaliculture intensive en plaine

Le type d'économie agraire «mixte» discontinue repose sur la culture de parcelles de montagnes exiguës, mais au sol riche. Complantées en céréales, elles sont loin de satisfaire la consommation locale. Aussi de nombreux terrains étaient-ils consacrés aux figuiers ou aux oliviers, dont les fruits participaient pour une grande part à l'alimentation quotidienne, et dont l'excédent, commercialisé, permettait d'acheter une partie des céréales consommées. Pour le reste, c'est dans la culture des plaines situées en contrebas que les villageois montagnards produisaient, quand ils le pouvaient, les précieuses céréales. Par économie «mixte» discontinue, nous désignons l'activité de l'ensemble des tribus vivant dans des montagnes qui surplombent des plaines et des basses collines. À la faveur de l'évolution des rapports de forces avec les garnisons turques installées dans les vallées, ces tribus pouvaient exploiter les terres de plaines qui s'épandent au bas des pentes de leurs montagnes. C'est le cas des tribus du Haut Sebaou et, surtout, de celles du Massif central kabyle qui bordent la vallée du Sebaou. Dans une moindre mesure, c'était également le cas des tribus des versants nord du

1. En l'absence d'indication chronologique précise, lorsque nous évoquons sans autre précision la situation précoloniale, il est bien évident que nous nous référons uniquement à la situation dans laquelle se trouvait la région au moment de sa conquête par la France, période pour laquelle nous disposons de nombreuses sources.

2. Lazarev (1966), qui a consacré une étude sur les structures agraires du Rif, région pourtant moins peuplée que la Kabylie, n'hésite pas à parler d'urbanisation rurale (p. 34). Il subvertit ainsi deux catégories souvent présentées comme antinomiques dans les études consacrées au Maghreb.

Djurdjura qui surplombent Boghni. Ainsi des tribus de la confédération des Igouchdal (Aït Smaïl, Frikat, Aït Koufi, Aït Mendes et Aït Bou Gherdane). Ces tribus étaient celles qui connaissaient les plus fortes densités démographiques. Une arboriculture fruitière intensive et des oliveraies constituant la majeure partie des ressources agraires, la disposition des terres de plaines leur procurait malgré tout une bonne partie des céréales consommées. Cependant, rares étaient celles qui parvenaient à l'auto-suffisance en la matière. La plupart palliait cette carence en échangeant les figues sèches et l'huile d'olive contre du blé. Celles qui disposaient de chênaies produisant les glands doux dits *bellout* parvenaient également à échanger ceux-ci contre des céréales. En outre, comme nous le verrons dans la section suivante, dans le Massif central kabyle le dynamisme des activités artisanales et manufacturières a permis à de nombreuses tribus de s'enrichir et d'acquérir des terres, terres qu'elles faisaient cultiver par des métayers. Ainsi des tribus des Aït Khelili, des Aït Bou Chaïb et, surtout, des Aït Fraoucen, qui renfermaient de nombreux ateliers d'armurerie et des forges qui produisaient des instruments de qualité (comme les socs de charrue). Il faut aussi signaler le maraîchage sur de petites parcelles qui, ici comme partout ailleurs en Kabylie, produisaient les légumes de saison qui agrémentaient les repas. Les poivrons, les piments et les tomates formaient l'essentiel des productions de ces petits jardins proches des maisons et la plupart du temps cultivés par les femmes.

*Une économie agricole mixte sur un même finage :
céréaliculture à faible rendement et arboriculture*

Ce deuxième type d'économie agraire concerne les régions de basses montagnes et de hautes collines aux pentes ravinées et aux sols érodés. C'est à peu de chose près le même type de culture que dans le cas précédent, mais moins productive et plus extensive. En outre, ces régions enclavées ne disposent pas des riches terres des fonds de vallée ou des basses collines. La situation de la Kabylie maritime et, en particulier, des tribus des versants nord de la chaîne côtière illustre de façon exemplaire ce type d'agriculture. On a plusieurs indices à propos de la modestie des niveaux de vie des tribus de cette région dans le type de produits qu'elles échangeaient sur les marchés. La région est connue pour exporter des céréales (blé et orge) vers les tribus du Massif central ! Mais si l'on s'avise de ce qu'elles obtenaient en échange – des glands doux –, on comprend que les céréales exportées, loin de constituer un excédent de la production locale, étaient prélevées sur la part qui aurait dû être consommée. En effet, les glands doux produisaient une farine de substitution à celles du blé ou de l'orge avec lesquelles on préparait les galettes¹. Si bien que les tribus du littoral kabyle qui exportaient une partie

1. Ces galettes, appelées en langue berbère *aghrum aquran* (pain dur), constituaient la base de l'alimentation en Kabylie. Très compactes, elles sont uniquement composées de semoule fine de blé qu'on asperge d'eau et qu'on malaxe avec de l'huile d'olive pour les cuire ensuite sur un plat de terre (de nos jours, on utilise parfois des galettières en fonte, ou tout simplement

de leur récolte en blé le faisaient uniquement pour pouvoir assurer les besoins en farine. C'était le cas entre autres des tribus des Iksilen et des Aït Ouaguennoun, qui vendaient leur blé aux Aït Iraten en échange des glands doux des vastes chênaies que possédaient ces derniers. La situation des tribus des rives gauche de l'oued Soummam qui ne sont pas immédiatement riveraines de ce cours d'eau correspond également à ce type d'économie agraire. Ainsi des tribus des Bibans, du Bousselam et, plus loin, du Guergour. Mais, à l'inverse des précédentes, ces dernières tiraient l'essentiel des ressources qui leur permettaient d'acheter le complément de leur consommation en céréales de l'exportation de l'huile d'olive qu'elles produisaient abondamment. Hormis cela, elles présentaient plus encore que les précédentes les mêmes paysages ravinés inspirant un certain sentiment de désolation.

Le cas des tribus des versants sud du Djurdjura correspond également à ce type d'agriculture mixte. Mais l'extrême érosion des pentes ne permet pas de tirer grand-chose d'un sol lessivé par d'abondantes précipitations. Aussi ces régions n'ont-elles jamais pu supporter une grande densité de population. C'est parmi elles que les plus prospères tribus du centre du Massif recrutaient leurs métayers et leurs fermiers pour cultiver les propriétés qu'elles avaient acquises en contrebas vers la plaine de Bouira. Beaucoup plus avantagées étaient les tribus de la vallée de la Soummam de l'embouchure de l'oued jusqu'aux Aït Abbès inclus. Là aussi, l'agriculture était mixte : céréalière et arboricole. Mais l'exploitation du long ruban des rives de la Soummam autorisait une céréaliculture intensive que venait compléter une arboriculture très productive, surtout des oliveraies. C'est, il nous semble, la région de Kabylie qui a le plus exploité les potentialités agricoles dont elle disposait. À ces ressources s'ajoutaient celles d'un artisanat dynamique et différentes industries que nous examinerons dans la section suivante. De l'ensemble résultait une relative prospérité. Ainsi des tribus des Aït Oughlis, Fenaïa, Aït Aïdel et, surtout, de la plus riche et de la plus vaste d'entre elles, les Aït Abbès.

Une économie agraire presque exclusivement arboricole

Ce type d'économie agraire concerne globalement les tribus du Massif central de Kabylie enchâssées à l'intérieur des montagnes et ne disposant pas des terres de plaines de la vallée du Sebaou que surplombent les tribus

une poêle). On trempait ces galettes l'hiver dans de l'huile d'olive ou on les croquait avec quelques figues sèches. Comme elles pouvaient se conserver longtemps, le colporteur kabyले qui entreprenait son périple en faisait ample provision. À la belle saison, on les consommait avec un mélange de tomates, de poivrons et de piments directement cuits sur la flamme et qu'on pilait ensemble après les avoir dépouillés de leurs peaux calcinées. Hanoteau et Letourneux affirment que, dans la Kabylie d'antan, les galettes de semoule de blé étaient en certains endroits réservées aux hommes, tandis que les femmes se contentaient de galettes d'orge, ou d'un blé où dominait le son. Nous n'avons jamais observé cette habitude alimentaire et les galettes d'orge, quand on les prépare encore, sont consommées indifféremment par les deux sexes au gré des goûts de chacun. En revanche, les galettes à base de farine de glands doux ne sont plus qu'un souvenir en Kabylie, comme celles à base de farine de châtaigne en Corse.

qui bordent le Massif. Des parcelles sont, bien sûr, consacrées aux céréales, mais l'exiguïté des terres est loin de leur permettre de produire de quoi satisfaire la consommation. En outre, la modestie des investissements humains susceptibles de corriger la topographie : la rareté des terrasses, des travaux de correction des pentes, etc., précarisait encore davantage l'économie agraire. Plus que partout ailleurs la vocation agricole de la région était contrariée par le commerce et l'artisanat, qui procuraient de substantiels revenus aux tribus. C'est notamment le cas de la tribu des Aït Yenni, dont de nombreux ressortissants qui étaient orfèvres ou armuriers avaient acquis des propriétés dans les plaines de Bouira, au pied des versants sud du Djurdjura.

Une agriculture à dominante céréalière

Deux cas que nous devons soigneusement distinguer correspondaient à ce type de situation. Le premier concerne une céréaliculture intensive sur les riches terres de plaines de la vallée du Sebaou ou de celles de la dépression Dra El-Mizan/les Ouadhias. Cette situation exceptionnelle tenait à la vassalité dans laquelle étaient les tribus de la région à l'égard des Turcs. Ainsi, de la vaste confédération des Amraoua, qui occupait toutes les rives du Sebaou, fournissant aux janissaires le service militaire contre le droit de cultiver ces terres. Il en allait de même pour les Aklan, qui dépendaient de la garnison turque de Boghni et qui cultivaient aux mêmes conditions la plaine située entre Boghni et Dra El-Mizan.

Le second cas de ces zones à dominante céréalière correspond à des situations plus hétérogènes. Ainsi du territoire de la vaste confédération des Iflissen Oumlil occupant les contreforts du Massif central kabyle qui s'érodent en collines jusqu'à la fertile Mitidja algéroise. Au-dessus des Iflissen Oumlil, le finage de la tribu des Isser et celui de Taourga ressortissait également de ce type d'économie agricole. Dans le finage de toutes ces tribus, la céréaliculture est de bien moindre rapport que dans les plaines du Sebaou, mais elle fournit néanmoins les principales ressources économiques de la région, et permet à celle-ci d'exporter vers le centre du Massif kabyle une bonne partie de ses excédents en blé et en orge. Mais, plus que la fertilité des terroirs et leurs rendements agraires, une caractéristique d'ordre politique différencie les deux zones économiques de Kabylie où l'agriculture est à dominante céréalière. En effet, en échange de leur service militaire et de leur vassalité aux Turcs, les Amraoua et les Aklan, non seulement pouvaient exploiter, à leur gré, les plus riches terres de plaine, mais ils bénéficiaient de surcroît d'une exemption fiscale. À l'inverse, les Iflissen Oumlil et les Isser, dont le finage était beaucoup moins fertile, ne fournissaient pas de troupes supplémentaires aux janissaires turcs. Aussi ces derniers devaient-ils s'acquitter des impôts. Or, comme le territoire de ces tribus était, à l'échelle de la Grande Kabylie, le plus exposé et le plus vulnérable aux opérations militaires des Turcs, c'est sur ces tribus que la régence d'Alger accentua le plus sa pression fiscale à mesure que diminuaient les recettes que la course procurait à l'État ottoman (Cf. Robin, 1998).

De l'industrie

Suppléant à la modestie des ressources agraires de la région, les ateliers et les fabriques artisanales ont fourni à la Kabylie d'appréciables compléments à son économie. Si la plupart des tribus et des villages fabriquaient eux-mêmes les objets indispensables aux activités quotidiennes (poteries et instruments aratoires de base), certains s'en étaient fait une spécialité. Ces derniers, par la qualité de leurs produits ou du fait de leur technicité, pourvoyaient ainsi aux besoins de la Kabylie tout entière et alimentaient également son commerce avec l'extérieur. Ainsi, la tribu des Beni Sliman (du djebel Kendirou, en Petite Kabylie) tirait la plus grande partie de ses ressources de l'exploitation d'une mine de fer à ciel ouvert dont elle exportait le minerai vers les quelques tribus de Grande Kabylie spécialisées dans la métallurgie, en particulier dans l'armurerie. Les plus réputées parmi ces dernières étaient les tribus des Iflissen El-Bahr du littoral kabyle¹, des Aït Fraoucen² du Massif central kabyle, des Aït Yenni, de la même région que la précédente, et, enfin, celle des Aït Abbès³. Pour l'orfèvrerie, nous retrouvons les Aït Yenni et les Aït Ouassif⁴.

La répartition géographique de cet artisanat ne rétablit pas toujours le déséquilibre économique résultant de conditions agronomiques spécifiques et inégalement favorables selon les régions de la Kabylie. Si les caprices de la géologie gratifiaient parfois d'un gisement de fer, d'argile ou de pierre à chaux des tribus au sol ingrat, leur permettant ainsi de pallier l'insuffisance de l'agriculture locale, le dynamisme des activités manufacturières amplifiait le plus souvent les inégalités régionales. En outre, les tribus qui disposaient des matières brutes n'étaient pas toujours celles qui les transformaient en produits manufacturés. Ainsi de la célèbre tribu des Aït Yenni, qui comptait de nombreuses échoppes d'armuriers et d'orfèvres et quelques-unes de faux-monnayeurs⁵. Au total, Carette situe entre 120 et 130 le nombre

1. Cette tribu est réputée pour les armes blanches de qualité qu'elle produisait : les couteaux et les fameux sabres connus sous le nom de *flissa*.

2. Notamment au village de Bou Afir, qui comptait deux importantes forges, et à Djemâa Saharidj, qui en comptait une dizaine.

3. Les forges les plus productives étant installées notamment au village de Tazaïrt et à celui de Talefsa.

4. Carette, à qui nous devons ces informations, donne les Aït Rbah comme tribu d'orfèvres distincte des Aït Ouassif. Mais, en fait, ces derniers constituaient seulement une fraction de la tribu des Aït Ouassif. C'est en tout cas ce que considérèrent Devaux en 1858, Hanoteau et Letourneux dix ans plus tard, ainsi que les commissaires délimitateurs qui reconnuent les limites des tribus lors de la mise en œuvre des lois foncières en Kabylie à la fin du XIX^e siècle.

5. La fabrication de la fausse monnaie, chez les Aït Yenni, est souvent mentionnée dans les études sur la Kabylie pour illustrer le niveau de technicité et de savoir-faire auquel étaient parvenus les artisans de la région. En fait, plusieurs autres tribus se livraient à ces contrefaçons. Ainsi des Aït Mislaïn, et particulièrement du village de Aourir ou Zemmour, dont Carette nous dit qu'il ne possédait pas d'autre artisanat que cette industrie criminelle (cf. Carette, 1848, p. 301). Le fait que seuls les Aït Yenni soient connus comme faux-monnayeurs résulte de la publicité que leur valurent leurs démêlés avec le dey d'Alger pour ces affaires. En effet, impuissant à mettre un terme à cette industrie criminelle, le dey d'Alger avait tout simplement

d'échoppes d'artisans pour la seule tribu des Aït Yenni, qui comptait alors près de cinq mille habitants répartis en six villages¹. C'est encore le cas des Aït Abbès, qui possédaient, en sus des forges déjà mentionnées, de nombreux ateliers de fabrication de lainage qui distribuaient en burnous une bonne partie des marchés d'Algérie. Nous avons ainsi pu remarquer que les tribus à l'économie agricole plus prospère ou celles enrichies par le commerce concentraient également le plus grand nombre de manufactures à haut rapport, comme l'armurerie et l'orfèvrerie, et drainaient ainsi les matières premières des régions productrices. Le seul exemple important, à notre connaissance, contrevenant à cette observation est le cas de la tribu des Iflissen El-Bahr. Mais, chez ces derniers, l'importance de l'industrie des armes est susceptible de s'expliquer autrement. Il semblerait, en effet, que ce soit l'importante émigration des ressortissants de la tribu qui ait permis, d'une part, d'obtenir les ressources monétaires nécessaires et, d'autre part, d'acquérir les savoir-faire indispensables. Car non seulement les gens des Iflissen émigraient de façon temporaire, comme beaucoup d'autres tribus kabyles à l'économie agricole précaire, mais, surtout, ils pratiquaient une émigration particulière, fournissant ainsi de gros contingents en s'enrôlant traditionnellement dans les armées du dey d'Alger et, surtout, de celui de Tunis².

À côté de ce type d'activités hautement lucratives requérant une grande technicité, la Kabylie tout entière était à peu près équitablement pourvue d'un grand nombre d'autres ateliers d'artisanat qui permettaient aux tribus, sinon d'exporter leurs produits, au moins de pourvoir largement à leur consommation. Nous mentionnons ces produits à l'avenant, en indiquant entre parenthèses les tribus qui, s'étant spécialisées, se permettaient d'exporter une partie de leur production³. Plats tournés en bois de frêne (Igawawen), ouvrages en *doum* et en alfa (Aït Ouzellaguen, Aït Oughlis, Aït Yalla), poteries et tuileries (partout), instruments aratoires (partout, sauf les socs de charrue, que les Iflissen El-Bahr et les Aït Fraoucen fabriquent en qualité supérieure et en grande quantité), vêtements (partout, mais avec le cas déjà cité de la tribu des Aït Abbès, qui s'était spécialisée dans la fabrication des burnous), teintures (Zammoura et village d'Agouni Ahmed, aux Aït Yenni), savon (surtout chez les Aït Oughlis, Fenaïa, Aït Abbès), poudre à fusil (village

pris en otage les ressortissants de cette tribu de passage à Alger, avec la menace de les mettre à mort si leur tribu ne lui livrait pas la matrice qui servait à la fabrication des fausses pièces. Les Aït Yenni obtinrent d'autant plus volontiers qu'ils disposaient de plusieurs moules.

1. Le plus peuplé d'entre eux était Aït Lahcène, avec mille cinq cents habitants, il regroupait entre cinquante et soixante ateliers d'orfèvres et d'armuriers.

2. Cf. Smida (s.d.), *Une colonie kabyle en Tunisie*. Ouvrage dans lequel l'auteur montre à partir du dépouillement des archives beylicales l'importance des contingents des Iflissen El-Bahr dans la garde prétorienne kabyle que s'étaient constituée les beys de Tunis.

3. Nos sources, en la matière, sont Carette (1846), Devaux (1858), Hanoteau et Letourneux (1873), ainsi que de nombreuses monographies de villages et de tribus que nous présentons dans notre bibliographie, mais qu'il aurait été fastidieux de citer ici à chaque fois, d'autant que les informations qu'elles contiennent sont redondantes par rapport aux trois enquêtes précitées.

d'Aït Moussa Ou-Aïssa chez les Aït Iraten, Ilmaten chez les Fenaïa, Tizi des Aït Aïdel, Afir et, en Petite Kabylie, chez les R'boula), plâtrerie (Oulad Tazmalt, Oulad Amrioub et Fenaïa, les trois étant situées dans la vallée de la Soummam), meules pour les moulins à grain (elles sont surtout extraites sur le territoire de la confédération des Iflissen Oumlil), bois pour la construction navale (chez les Aït Djennad de Grande Kabylie, et dans toutes les tribus du littoral de Petite Kabylie situées entre Bejaïa et Djidjelli), extraction du sel (à Tamellalt, la blanche) chez les Beni Azouz, à Bel Aïad, chez les Aït Abbès, et à El-Mellaha, chez les Beni Ourtillane), orfèvrerie (uniquement, et par ordre d'importance, chez les Aït Yenni, Aït Fraoucen, Aït Iraten, aux Aït Frah, Aït Abbès, Aït Aïdel), armurerie (uniquement et toujours par ordre d'importance, Aït Yenni, Aït Fraoucen, Aït Aïdel, Aït Abbès, Aït Ouassif, Aït Djennad, Toudja, Beni Bou Messaoud, Izeghfaouen, Iflissen Oumlil, Fenaïa).

Ainsi, il ressort que la Kabylie fabriquait de nombreux produits destinés à l'exportation. Il nous importe, avant de passer à la section suivante, où nous traiterons du commerce de ces produits, de souligner l'importance des savoir-faire et des techniques acquises dans la fabrication des objets manufacturés. Compte tenu qu'on a trop souvent tendance à privilégier l'étude de la vocation agricole des régions rurales comme la Kabylie, il était nécessaire d'insister sur ce fait. En effet, à la suite du déclin de ces industries, consécutif à la concurrence exercée par les produits d'importation, la crise de l'économie kabyle engendra rapidement des phénomènes d'exode. Or la maîtrise des savoir-faire traditionnels nous permettra, plus loin, de comprendre l'un des ressorts de l'ampleur, de la précocité et de la réussite de l'émigration ouvrière kabyle vers la France.

Du commerce

Colporteurs et négociants

Le courtage, à travers les cols et les vallées, qui permet les échanges commerciaux entre tribus de montagnes mitoyennes est au colportage sur de longues distances ce que le cabotage est à la pêche en haute mer, à ceci près que les deux entreprises se font avec les mêmes moyens de transport. Accompagné de un ou de plusieurs ânes qui servent plus de bêtes de somme que de monture, les colporteurs et les commerçants entreprennent souvent leurs expéditions en groupe. C'est moins une différence de profit et de moyens qui les distingue que l'amplitude des déplacements et les risques proportionnels qui en découlent.

Les deux entreprises commerciales étaient très largement pratiquées en Kabylie, mais certaines tribus se sont fait une spécialité de la seconde et fournissaient la majeure partie des colporteurs qui essaïmaient à travers toute l'Algérie et au-delà. Ainsi de celles du Massif central kabyle.

Le ballot du colporteur était tout à fait hétéroclite et sa composition variait en fonction des moyens de transport dont il disposait. Quand notre homme

allait à pied et sans bête de somme, ce qui arrivait quelquefois, l'objet de son commerce tenait dans un nouet qu'il jetait par-dessus ses épaules. On y trouvait tous les menus objets susceptibles d'intéresser la clientèle féminine, à qui ils étaient destinés : miroirs, encens, mouchoirs de poche, parfums, etc. Ce type de colporteurs prenait alors le nom d'*attaren*, du nom arabe désignant le marchand de parfums, bien que sa besace puisse également contenir tout autre chose et son savoir-faire l'amener, par exemple, à faire office d'armurier pour réparer les armes de ses clients. Mais la majeure partie des colporteurs disposaient, comme bêtes de somme, d'ânes¹ ou de mulets. À l'inverse des précédents, qui se fournissaient à Alger ou dans d'autres villes algériennes proches de la Kabylie, ceux-là se procuraient leurs marchandises dans leur propre région. Ainsi des plats en bois tourné, des poteries, des ouvrages en *doum* ou en alfa (sorte de rotin), des bijoux en argent, des armes et d'autres produits artisanaux qui étaient fabriqués un peu partout en Kabylie², sans oublier, bien entendu, l'huile d'olive et les figues sèches que la Kabylie produisait en grande quantité.

De même qu'il y avait des spécialisations par tribu et par village dans les productions artisanales et agricoles, les colporteurs et les négociants, selon leur origine, avaient leurs spécialités. Celles-ci correspondaient évidemment à celles qui étaient produites dans leurs villages. Si bien que la géographie du commerce doublait exactement celle de la production. Seuls les colporteurs échappaient à cette règle, puisque leurs marchandises provenaient des villes extérieures à la Kabylie. Le pâté montagneux des Igawawen³, en

1. Selon plusieurs témoignages, les ânesses étaient rares en Kabylie. Des auteurs rapportent ce fait à des tabous existant à leur encontre dans certaines tribus. De façon plus explicite et assez scabreuse, Hanoteau et Letourneux évoquent la suspicion de zoophilie dans laquelle on tiendrait les possesseurs d'ânesses ! Certes, la longue abstinence que devait endurer le colporteur durant ses pérégrinations, qui pouvaient se prolonger des mois, voire une année, cadrait mal avec une société qui valorise tant la virilité. Mais il nous semble que l'hypothèse d'une rumeur toute profane et volontiers grivoise et la force dissuasive que possède l'opinion publique en Kabylie suffiraient probablement à expliquer le phénomène, sans avoir besoin d'invoquer l'existence de mystérieux tabous dont nous n'avons jamais retrouvé la trace. En outre, les colporteurs avaient toujours la possibilité d'obtenir des faveurs tarifées ou non. La littérature kabyle d'expression française présente plusieurs portraits de ces colporteurs séducteurs.

2. C'est encore chez Carette (1848) que l'on trouve les données les plus précises sur la distribution des ateliers et les fabriques artisanales de Kabylie. Les données présentées par Hanoteau et Letourneux se bornent à indiquer les spécialités régionales et à les localiser sans offrir aucune indication chiffrée qui aurait permis de faire la comparaison avec la situation décrite par Carette plus de trente ans auparavant. La géographie de cet artisanat correspond assez étroitement à celle de la densité des colporteurs que nous présentons rapidement ici.

3. C'est le nom kabyle qui désigne les habitants du pâté de montagnes qui correspond au territoire des confédérations tribales des Aït Bethroun et des Aït Menguellet. Ce nom a été arabisé en *zwâwâ* et, dans l'usage que l'on fait généralement, il désigne un territoire encore plus grand qui couvre pratiquement tout le Massif central de Kabylie. Ibn Khaldoun, qui, au XIV^e siècle, nous donne ce nom comme celui d'une tribu, ne nous fournit guère plus de précisions, mais son témoignage atteste de l'ancienneté du groupe et, surtout, de la permanence de son nom sur le même territoire, en dépit des incessants mouvements de population que la région connut depuis. Le nom arabisé de *zwâwâ* a été ensuite francisé en zouave pour désigner le

particulier, était une véritable pépinière de colporteurs, les ressources que leurs activités procuraient étaient si importantes, dans l'économie de la région, que, lors de la conquête française, la délivrance de permis de voyager et de commercer fut l'une des premières questions que les Kabyles négocièrent. Selon diverses sources¹, le nombre de passeports délivrés annuellement par les autorités françaises était en moyenne de dix mille.

Nous avons déjà souligné le côté aventureux du colportage, le fait qu'il constituait une entreprise à haut risque. Cette tradition commerciale, en dehors du fait qu'elle correspondait souvent à une nécessité économique, ne saurait s'y réduire. C'est dire qu'elle inocula aux Kabyles sinon le goût de l'aventure, du moins les dispositions et les qualités que celle-ci requiert. Nous verrons en temps voulu en quoi ces dispositions ont largement contribué à la formidable réussite et à la précocité de l'émigration ouvrière kabyle en France, au même titre que le capital de savoir-faire et les techniques requises dans les productions manufacturières.

Si l'on ne dispose que de très peu de sources sur ces pratiques commerciales dans le reste de l'Algérie, plusieurs indices nous autorisent à penser qu'elles furent peu développées. En fait, deux autres groupes disputaient leur clientèle aux colporteurs et aux commerçants kabyles sur l'ensemble du territoire algérien : les Mozabites et les Juifs. Les premiers, originaires de la pentapole du Mzab², étaient les plus nombreux. Le commerce étant la principale ressource économique de leurs villes, ils avaient tissé de longue date de nombreux réseaux commerciaux à travers l'Algérie. De surcroît, la réussite d'un grand nombre de ces commerçants avait permis à ceux-ci d'ouvrir des boutiques et des succursales dans de nombreuses villes d'Algérie, où ils résidaient d'ailleurs durant presque toute leur vie laborieuse. Les plus modestes s'en tenaient, comme leurs « concurrents » kabyles, à une forme de colportage qui relevait plus souvent du troc que du négoce proprement dit. Les Juifs étaient à peu près dans la même situation que les Mozabites, sauf qu'ils résidaient de façon permanente dans les principales villes d'Algérie.

célèbre régiment d'Afrique qui prit ce nom par égard aux premiers enrôlés qui provenaient effectivement de cette région de Kabylie. De façon plus générale sur l'ethnique *zwâwâ/igawawen*, cf. Lanfry (1978).

1. Devaux (1859) évalue à douze mille le nombre de passeports délivrés aux colporteurs. Quelques années plus tard, Hanoteau et Letourneux (1873) évalueront leur nombre entre huit mille et dix mille. En fait, avant même l'établissement d'une administration française, les autorités militaires avaient accordé aux caïds qu'ils investissaient le droit d'accorder ces permis. Ainsi, le 14 décembre 1854, les militaires français procédèrent à l'investiture de trois caïds chez les Aït Iraten (les trois appartiennent à la tribu des Aït Oumalou). À leur retour d'Alger, ceux-ci furent dénigrés par ceux qui étaient théoriquement leurs administrés. Ces derniers refusèrent même de leur rembourser la somme que ces caïds avaient avancée sur leur fortune pour payer la contribution de guerre dont avait été imposée la tribu. Néanmoins, comme les caïds disposaient du droit exclusif de distribuer les permis de voyage nécessaires aux colporteurs et autres commerçants kabyles, ils parvinrent rapidement à recouvrer leurs avances par ce moyen.

2. Le Mzab est composé de cinq oasis sahariennes distantes d'à peine un ou deux kilomètres les unes des autres : Ghardaïa, Beni Isgen, Bou Noura, Melika et El-Ateuf.

Or, non seulement les Kabyles écumaient tout le territoire de l'Algérie, disputant les clients aux Mozabites et aux Juifs¹, mais la Kabylie était la seule région d'Algérie où ni les Mozabites ni les Juifs n'étaient parvenus à pousser leurs entreprises commerciales, par suite du monopole qu'y exerçaient les natifs.

En revanche, les Kabyles investissaient beaucoup moins que les Mozabites et les Juifs dans des établissements commerciaux permanents en dehors de leur région. Tout au plus quelques riches négociants avaient financé des foundouks dans de grandes places commerciales où ils écoulaient principalement l'huile d'olive produite en Kabylie. C'est le cas, notamment, des ressortissants de la riche et puissante tribu des Aït Abbès. Ceux-ci disposaient ainsi de deux foundouks à Annaba et de deux autres à Constantine². Mais, en dehors du commerce itinérant et des rares négociants kabyles installés à l'extérieur, les objets manufacturés et les produits de l'agriculture étaient également commercialisés sur place. Si la figure du colporteur kabyle est devenue légendaire dans l'Algérie coloniale, la Kabylie possédait également de nombreux marchés intérieurs dont on a peu parlé par suite de leur étiolement rapide sous le choc provoqué par l'économie coloniale.

Des marchés

En Kabylie, les marchés se tenaient hebdomadairement et prenaient le nom du jour de la semaine durant lequel ils se déroulaient. La plupart du temps, ils étaient la propriété des tribus. À l'intérieur du marché, la police et l'administration de la justice étaient le monopole rigoureux d'une juridiction spécialisée dont les membres étaient choisis par l'assemblée

1. Il est encore une activité pratiquée par les colporteurs, moins respectable, mais largement plus lucrative que le commerce des biens, c'est celui de l'argent, autrement dit l'usure.

Il convient ici de souligner que les Juifs, qu'on a convaincus de ce monopole durant l'Algérie coloniale, avaient de redoutables concurrents chez les Mozabites et les Kabyles. Du reste, ces derniers n'en faisaient pas mystère, et non seulement leurs *qanun* admettaient l'usure sous réserve de quelques velléités de réglementation, mais encore, et comme nous le verrons plus loin, la recette des impôts coraniques perçus par leurs assemblées villageoises pouvait très bien être prêtée à des taux usuraires par ceux qui étaient responsables de sa gestion! Chez les Mozabites, réputés rigoristes, cette pratique étonne davantage. Car il faut quand même remarquer que les Mozabites appartiennent à la secte schismatique des kharigites ibadites connue pour avoir développé en islam les doctrines sociales les plus radicales et les plus égalitaristes. Il resterait à savoir si les Mozabites pratiquaient également l'usure entre eux – ce que faisaient les Kabyles – ou réservaient ce commerce avec les autres Algériens, qu'ils considéraient à peine comme des musulmans à l'époque dont nous parlons. L'un des plus importants travaux consacré à l'usure en Algérie, la thèse de Maissiat (1937), ne nous donne aucune indication sur cette question, pas plus que les autres études concernant cet aspect du problème.

2. Il s'agit pour Annaba du foundouk appelé Ben Amoun, qui, en sus des entrepôts, mettait à la disposition des commerçants kabyles une cinquantaine de chambres, et de celui d'el Hafsi, qui disposait, lui, de vingt-neuf chambres. À Constantine, un premier foundouk réservé aux Kabyles comprenait cinquante chambres. Il s'agit de celui appelé Bou Chîba, auquel il faut ajouter le foundouk el-Zit (seize chambres), qui, comme son nom l'indique, était réservé aux marchands d'huile. Cf. sur ce point Carette (1848), pp. 392-395.

restreinte de la tribu – en fait, ses notables – mais qui était complètement distincte et indépendante d'elle.

Pour la connaissance des réseaux économiques de Kabylie à l'époque de sa conquête par la France, nous n'avons guère trouvé qu'une seule source. Il s'agit de la monumentale *Étude sur la Kabylie proprement dite*, que réalisa le capitaine Carette (1848) dans le cadre de *L'Exploration scientifique de l'Algérie 1842-1843-1844*, organisée et financée par le gouvernement général de l'Algérie. Nous avons souligné précédemment la rigueur et l'exactitude des observations de Carette sur des matières qui furent étudiées après lui. Nous n'avons donc aucune raison de suspecter la qualité des sources qu'il nous présente sur les réseaux économiques et les marchés. La projection cartographique que nous avons réalisée à partir des renseignements très précis qu'il nous fournit fait apparaître de nombreuses caractéristiques saillantes.

1. La majorité des marchés se situent sur les limites des frontières des tribus, et souvent à proximité d'établissements religieux dont les clercs prenaient souvent une place importante dans l'organisation de la police des marchés.

2. À moins de dissensions au sein d'une même tribu, il est rare qu'elle possède plus d'un marché ou, à l'inverse, qu'elle n'en possède pas du tout. Comme toujours, il y a des exceptions. L'exemple de la riche et puissante tribu des Aït Abbès correspond au premier cas. Nous y trouvons en effet quatre marchés importants dont un, selon Carette, est sans conteste l'un des plus fréquentés et des mieux approvisionnés de Kabylie.

3. Ensuite, on peut remarquer de grandes différences d'amplitude de leur rayonnement et de leur capacité à attirer les vendeurs et les acheteurs des localités environnantes.

4. On note aussi une répartition très inégale des marchés les plus importants et les plus attractifs dans les différentes zones de Kabylie.

La localisation des marchés et les questions y afférentes

La plupart du temps, les marchés des tribus étaient situés sur des *no man's land* aux frontières de plusieurs tribus mitoyennes. Dans ces mêmes zones-tampons, on trouvait de nombreux sanctuaires religieux et des groupes maraboutiques. Cette localisation permettait à ceux-ci de remplir leurs offices de médiation entre les tribus et de conserver leur neutralité¹. De sorte que, d'une part, la localisation du marché aux limites de la tribu lui conférait une sorte d'extraterritorialité et que, d'autre part, la proximité des groupes et des sanctuaires religieux contribuait à sacraliser son espace. Cette double garantie de neutralité à l'égard des tribus, qui donnait au marché un caractère d'enclave, n'était pourtant pas toujours suffisante pour

1. Comme nous le verrons plus loin, cette vocation médiatrice des lignages maraboutiques n'était pas exclusive d'autres rôles. En outre, si les groupes maraboutiques occupent presque systématiquement les territoires à la jointure des frontières des tribus, ils étaient encore plus nombreux à se répartir à l'intérieur de leur territoire.

y assurer la concorde civile et éviter les conflits auxquels les transactions commerciales fournissent naturellement tant de prétextes. C'est que le marché était une véritable tribune, le seul lieu où les hommes des tribus et des villages pouvaient se rencontrer en grand nombre, y échanger les nouvelles, y mûrir leurs projets d'association, se faire connaître et connaître les autres, bavarder légèrement ou deviser sur de graves problèmes, briller par l'éloquence au sein de petits groupes qui se formaient de-ci de-là, ou profiter de l'anonymat que procure la foule. C'est dire que les marchés kabyles étaient le lieu de multiples échanges, de biens, de mots et de femmes (on y concoctait les mariages politiques). Mais c'était aussi là qu'on pouvait échanger la violence. Car, au-delà des autres aspects et sans être au sens propre un espace public, le marché garantissait la publicité à ceux qui voulaient donner de l'éclat à leur conduite. Ainsi, les plus exaltés choisissaient le marché pour vider une querelle et régler leurs comptes en matière de vengeance.

Nous venons de le souligner, dans leur très grande majorité les marchés des tribus sont situés sur leurs frontières et souvent à un point proche du ou des territoires des tribus mitoyennes, de telle sorte que chacune d'elles puisse y attirer les marchands et les clients. Ainsi en est-il des marchés suivants :

Le «dimanche» des Ouadhias de la confédération des Aït Sedka est l'un des plus fréquentés de la région. Situé aux limites de la tribu des Ouadhias, il jouxte également le territoire de la tribu Aït Bou Chenacha, celui de Ighil Imoula et celui de la tribu maraboutique des Cheurfa Guighil Guiken, dont il bénéficie du patronage. Il en va de même du «mercredi» des Aït Iraten, situé à la limite du territoire de la tribu des Aït Akerma, des Aït Oumalou et des Aït Ousammeur. Celui-ci bénéficie également de la baraka d'un sanctuaire maraboutique. Le marché du vendredi des Aït Fraoucen, dont Carette nous dit qu'*«il est l'un des principaux marchés, sinon le principal de la Kabylie»* (Carette, *op. cit.*, p. 383), est situé dans le village de Djemâa Saharidj, à la limite nord de la tribu des Aït Fraoucen, d'où il surplombe directement la vallée du Sebaou, couloir naturel parcouru par de multiples réseaux de communications empruntés par toutes les tribus de la vallée. Le «vendredi» des Akbils, installé dans le village de Aït Hamsi, est également un important marché de la région. Lui aussi est situé au point d'intersection de puissantes tribus : les Aït Menguellet, les Akbils et les Yattafen. Beaucoup plus à l'est, le «samedi» des Imzalen, installé à proximité du village de Djebbla, est à égale distance de quatre tribus : les Imzalen, les Itoudjen, les Aït Amor et les Aït Ameur Ou-Garetz. Les lignages maraboutiques de cette dernière tribu étant les garants spirituels de la sacralité du lieu.

Sur un total de 68 marchés inventoriés par Carette, dont 55 pour la seule Grande Kabylie, nous pourrions multiplier les exemples pour illustrer la localisation des marchés au point de rencontre des tribus et à proximité des sanctuaires ou des groupes maraboutiques. Mais il est aussi des marchés situés en plein cœur des tribus et capables d'attirer une nombreuse clientèle.

Deux cas correspondent à cette localisation. Soit ces types de marché sont de ceux qui possèdent l'une des plus fortes capacités d'attraction et rayonnent loin des frontières de la tribu, en drainant les acheteurs de la Kabylie entière. Soit ces marchés, pour être relativement bien fréquentés, attirent surtout les acheteurs de la tribu où ils sont installés, voire ceux de la confédération tribale entière lorsque la tribu était fédérée avec celles des alentours.

Dans le premier, il nous faut citer surtout les quatre marchés des Aït Abbès. Les deux «mercredis», l'un se tenant à Talefsa, l'autre entre Tazaïrt et Ighil Ali, puis le «jeudi», qui se tient dans les murs mêmes de la Qalaâ des Aït Abbès et dont Carette nous dit qu'«*il est fréquenté par presque toutes les tribus kabyles et aussi par un grand nombre de tribus arabes*» (*Ibid.*, p. 379) et, enfin, le «lundi» de Boudjelil. La réussite de ces marchés tient à deux facteurs. D'une part, à la variété des produits proposés et aux spécialités locales commercialisées sur place (comme les burnous) et, d'autre part, à la sécurité qui y règne. En effet, les Aït Abbès, par suite de l'importance du commerce dans leur économie et de la puissance que cela leur conférait, étaient les mieux à même de pouvoir garantir sur leurs marchés la concorde et la sécurité nécessaires aux acheteurs étrangers qui s'y rendaient. Mais cette situation est à peu près unique en Kabylie.

L'autre cas correspond globalement à de nombreux marchés du Massif central de Grande Kabylie. Bien que, dans cette région, comme nous l'avons vu plus haut, la majorité des marchés soit située aux confins des tribus, la densité exceptionnelle de peuplement de ces montagnes permet aux tribus d'entretenir des marchés pour les seuls besoins locaux. Ainsi des marchés au cœur des tribus, qui correspondent dans la majorité des cas à des densités numériques de population locale très élevées (entre deux cents et trois cents habitants au kilomètre carré). En dehors des tribus du Massif central, qui renferment presque toutes un marché intérieur en leur centre, nous pouvons citer également le cas des tribus du Haut Sebaou ainsi que de la haute vallée de la Soummam. Soit, pour la première région, la tribu des Aït Djennad (avec le «lundi», qui se tient à Aghrib), celle des Aït Ghobri (le «samedi» d'Ifigha) et celle des Aït Ouaguenoun, avec le «mercredi» et le «lundi», qui se tiennent tous deux à Taksebt. Pour la seconde zone, il y a notamment le «lundi» des Fenaïa ainsi que le «mercredi» des Aït Oughlis, qui se tient près d'Aourir Asammeur.

Tout se passant comme si, dans les régions moins peuplées, l'installation de l'unique marché tribal à la périphérie de ses frontières, dépassant les considérations de neutralité et de sécurité évoquées plus haut, correspondait également à la nécessité commerciale d'attirer les acheteurs des tribus voisines. Mais cette règle n'est décelable que dans les tribus au territoire exigu, car nous avons observé que ces considérations économiques pouvaient avoir un effet opposé en deçà d'un certain seuil de sous-peuplement et au-delà d'une certaine superficie. Ainsi de la tribu des Izeghfaouen ou des Imzalen du littoral kabyle, dans lesquelles la localisation centrale des marchés

correspond à la nécessité de constituer un pôle économique dont les effets centripètes compensent la dispersion de hameaux peu peuplés et disséminés sur un vaste territoire.

L'isolement d'une tribu du fait de *no man's land* de maquis ou de forêts la séparant de ses voisines peut également avoir le même effet. Ainsi, par exemple, du marché du «jeudi» des Maatka sis en son centre du fait que la tribu est isolée par la forêt de Bou Mahni, à l'ouest des Iflissen et au sud des Mechtras et par des maquis qui sertissent ses autres frontières. De façon plus systématique encore, c'était le cas des tribus qui jouxtent la vaste forêt de l'Akfadou.

Géographie succincte des marchés de Kabylie

En fait, les régions où se concentrent les marchés et celles où ceux-ci exercent la plus ample attraction sont les mêmes. À savoir, d'abord, le centre du Massif central de Kabylie, délimité au nord et à l'est par l'oued Sebaou, à l'ouest par l'oued Aïssi et au sud par la chaîne du Djurdjura¹.

Ensuite, la vaste tribu des Aït Abbès, sise sur la rive droite de l'oued Sahel/Soummam, au pied des pentes du versant sud du Djurdjura. Viennent ensuite plusieurs autres régions où la transitivité des échanges dessine des sous-zones économiques dont les flux commerciaux sont plus modestes que dans les précédents, mais encore parfaitement honorables. Ainsi, du pâtre de montagnes qui jouxte celui des Igawawen et qui correspond aux deux grandes confédérations tribales des Maatka et des Aït Aïssi², ou encore la zone formée par toutes les tribus immédiatement riveraines de l'oued Sahel/Soummam de son embouchure aux limites septentrionales de la riche tribu des Aït Oughlis. On retrouve la même situation sur le territoire de la vaste confédération des Iflissen Oumlil, qui occupe la zone de basses collines et des contreforts érodés du Massif central kabyle, qui se répand jusqu'aux limites occidentales de la Grande Kabylie.

On note aussi une situation intermédiaire où les marchés n'ont jamais un très grand rayonnement, mais sont régulièrement disposés et reçoivent tour à tour les acheteurs et les vendeurs de toute la région environnante. Ainsi en est-il de ceux des tribus qui occupent les versants nord du Djurdjura

1. Ce territoire correspond exactement à celui des confédérations des Aït Bethroun (comprenant les tribus des Aït Yenni, des Aït Ouassif, des Aït Bou Akkach, des Aït Boudrar), à celle des Aït Iraten (comprenant les tribus des Irdjen, Aït Akerma, Aït Ousammeur, Aït Oumalou et Aouggacha), à celle de la confédération des Aït Menguellet (comprenant elle-même la tribu des Aït Menguellet, qui a donné son nom à la confédération, ainsi que les tribus des Aït Attaf, des Akbils et des Aït Bou Youssef) et, enfin, à sept autres tribus non regroupées en confédération : les Illilten, les Itsourar, les Illoulouen ou Malou, les Aït Yahia, les Aït Bou Chaïb, les Aït Khelili et les Aït Fraoucen.

2. La confédération des Maatka comprend trois tribus. La première est celle qui a donné son nom à la confédération, viennent ensuite les Ibethrounen et les Aït Khelifa. Selon les sources, une autre tribu était comptée dans cette confédération. Il s'agit des Aït Arif. La confédération des Aït Aïssi comprend les tribus des Aït Abdel Moumen, des Aït Ameur ou Faïd, des Aït Douala, des Aït Zmenzer ainsi que les Iferdjouen et les Ihassenaouen.

au-dessus de Boghni. C'est-à-dire les tribus de la confédération des Igouchdal: les Frikat, Aït Smaïl, Aït Koufi, Aït Mendès, Aït Bou Gherdane et Aït Bou Adhou.

La même situation prévaut dans les tribus des versants sud de la chaîne côtière du djebel Aïssa Ou-Mimoun, jusqu'aux Aït Ghobri. Bien que, dans cette dernière région, les tribus qui surplombent directement la vallée du Sebaou de la hauteur de Tizi Ouzou à Azazga, bénéficiant naturellement de facilités de communication qu'offre le long couloir du Sebaou, possèdent des marchés bien plus attractifs et, partant, bien mieux achalandés que ceux de l'intérieur.

Restent les tribus les moins pourvues de marchés et où ceux-ci n'ont qu'un faible rayonnement. Ainsi de celles qui sont le plus excentrées par rapport au cœur du Massif central. Ce sont d'abord les tribus des versants sud de la chaîne côtière¹, où la densité des marchés diminue régulièrement d'ouest en est: relativement nombreux à la hauteur de la confédération des Iflissen El-Bahr, on note encore un marché important dans la tribu des Izerfaouen, puis les marchés deviennent insignifiants à l'extrême est, dans les tribus des Imzalen et des Iksilen. De même, toutes les tribus du versant sud du Djurdjura sont faiblement pourvues de marchés. Aucun n'y possède le pouvoir attractif qui lui permettrait de drainer les acheteurs et les vendeurs extérieurs à la région. En outre, dans ce dernier cas, la présence des grands marchés des Aït Abbès, situés sur la berge opposée de la Soummam, contrarie fortement le développement des marchés locaux.

1. Ainsi des tribus de la confédération des Flissa Oumlil.

II. La Grande Kabylie au début du XIX^e siècle

1. Les grands ensembles

Avant de combattre contre les confédérations, les tribus et les villages de Kabylie, les généraux français de la conquête de l'Algérie rencontrèrent, dès leur débarquement aux environs d'Alger, en juillet 1830, des contingents kabyles sur le champ de bataille. Toutes les régions d'Algérie dépêchèrent des contingents pour soutenir les janissaires au moment des premiers combats contre les troupes françaises, mais ce soutien fut éphémère. Il n'en reste pas moins qu'à l'annonce des opérations de débarquement de l'armée coloniale, en 1830, la guerre sainte fut proclamée en Kabylie et que toutes les tribus envoyèrent des contingents pour repousser l'invasion française. En tout, entre 17 000 et 25 000 hommes. Trois points de ralliement furent décidés: les Amraoua El Faouqa, les tribus du Bas Sebaou et les Flissas Oumlil se rassemblèrent à Azib Zamoum. Les tribus du Djurdjura à Boghni, et celles de l'ouest au Djemaa des Isser. Il est vrai que la débâcle de la régence d'Alger fut si rapide et la désorganisation si totale que la plupart des contingents retournèrent en Kabylie sans avoir combattu. Par ailleurs, et peu de temps après en Kabylie, les tribus s'empressèrent, dès la capitulation des Turcs, de récupérer les terres du Makhzen et de s'emparer des bordjs dans lesquels étaient cantonnées les garnisons.

La question de la légitimité du pouvoir turc en Algérie est encore très controversée et les auteurs qui ont abordé ce sujet ont rarement su conserver l'objectivité nécessaire à sa juste appréciation. Globalement, les historiens de la période coloniale assimilaient la régence ottomane en Algérie à un phénomène de conquête et d'exploitation comparable à toutes les entreprises coloniales ou impérialistes que connut le Maghreb. En outre, ils insistaient plus que de mesure sur le caractère tyrannique de la domination, de l'exploitation économique et de la pression fiscale auxquelles les Turcs avaient soumis les populations algériennes. À l'inverse, les tenants de la «décolonisation de l'Histoire» niaient radicalement que la domination ottomane résultait d'un phénomène de conquête. D'une part, en invoquant le fait qu'au XVI^e siècle les Turcs avaient bouté les infidèles (les Espagnols) des enclaves qu'ils occupaient sur les côtes algériennes¹. D'autre part, en donnant pour preuve de la légitimité du pouvoir ottoman les manifestations de turcophilie des Algériens, jusqu'en plein XX^e siècle.

1. C'est, notamment, la position de Mostafa Lacheraf dans *Algérie, nation et société*, p. 44 : «Le Turc, aux yeux du peuple, est l'image d'un homme brave, pieux, organisé, soucieux du bien public... À aucun moment on n'exprime à son égard une quelconque idée de sujétion, preuve que l'Algérie et les

La réalité fut bien plus nuancée. Pour la Kabylie, plusieurs historiens qui ont mis les sources locales à contribution nous donnent des éléments nouveaux pour apprécier la nature des attitudes et des représentations à l'égard des Turcs : Boyer (1970 et 1973), Emerit (1949 et 1966), Lacoste (1984), à partir de Lacoste-Dujardin (1971), et, surtout, la thèse de doctorat inédite de Benbrahim (1982). Cette dernière, par une critique des sources sur la littérature orale kabyle (recueils de poésies et de contes transcrits sous la colonisation française), nous restitue de nouveaux aspects de l'image des Turcs : ceux d'un ennemi courageux, respectable, aux valeurs guerrières et paysannes d'endurance et d'opiniâtreté.

En fait, à défaut d'obtenir la soumission politique qu'ils désiraient, les Turcs réussirent en Kabylie, grâce à une habile politique religieuse, à se ménager des relais politiques qui leur facilitèrent beaucoup, sinon l'administration de la région, au moins son contrôle. Notamment parmi les marabouts, dont les services furent grassement rétribués par des apanages. Les Turcs parvinrent à entretenir des tribus vassales (Makhzen), sans lesquelles les garnisons de janissaires, retranchées dans les bordjs fortifiés, n'auraient rien pu obtenir des populations locales.

L'organisation administrative ottomane en Kabylie

La régence d'Alger était divisée en beylicats. La nomination des beys dans les provinces était à l'entière discrétion du dey d'Alger ; c'est à lui seul qu'ils devaient rendre des comptes de leur gestion, et en ses mains propres qu'ils devaient remettre les recettes fiscales de leur circonscription. La Kabylie, dans son ensemble, était à cheval sur deux circonscriptions. La région que l'on dénomme habituellement la Petite Kabylie, qui comprenait toutes les tribus de la rive orientale de l'oued Sahel/Soummam jusqu'à celles qui jouxtaient les tribus arabophones de la Medjana, faisait partie du beylicat de Constantine. La Grande Kabylie, qui commençait à l'ouest où finissait la Mitidja algéroise et couvrait tout le Massif central kabyle et le Djurdjura jusqu'à l'oued Sahel/Soummam qui la séparait de la Petite Kabylie, était directement du ressort du dey d'Alger.

Bien que l'appareil administratif, politique et militaire mis en place par les Turcs en Grande Kabylie ait été très sommaire et n'ait pas affecté profondément les modes d'organisations socio-politiques des tribus des massifs montagneux, il mordait largement sur les tribus des limites occidentales de la Grande Kabylie et contrariait profondément l'expansion des tribus montagnardes dans les plaines qu'elles surplombaient. Ainsi dans la dépression Boghni les Ouadhias, et plus encore dans la vallée du Sebaou. Il convient donc, avant de considérer la distribution des populations en tribus et en confédérations tribales, de présenter rapidement ce qu'ont été l'organisation ottomane et la nature de son administration.

Algériens de toutes origines avaient la conviction d'appartenir à un pays non seulement autonome, mais indépendant et souverain.»

Comme tout système étatique, la régence d'Alger avait projeté sur l'ensemble du territoire sur lequel elle revendiquait la suzeraineté une immense toile d'araignée, un quadrillage administratif qui découpait le pays en beylicats, caïdats, cheikhats¹, etc. Mais, dans les faits, l'emprise réelle que les Turcs pouvaient avoir sur ces circonscriptions territoriales était extrêmement dénivelée. Ce pouvoir pouvait être presque nul, et les préposés à son exercice, bien incapables d'obtenir quoi que ce soit de leurs «sujets», ou, à l'inverse, la domination politique pouvait être totale et les Turcs substituaient leurs propres rouages aux instances politiques antérieures. Pour ce qui concerne la Grande Kabylie, nous disposons de deux séries d'indices pour mesurer l'effectivité du pouvoir des Turcs : l'existence de garnisons installées à demeure dans des casernes fortifiées (des bordjs) et, évidemment, les rentrées d'impôts.

Plutôt que d'énumérer les divisions administratives et les noms des titulaires de ces charges², attachons-nous à localiser les postes militaires et à esquisser une sorte de géographie fiscale de la Grande Kabylie. Ces localisations nous permettront de distinguer la variété des situations à l'intérieur même de la Grande Kabylie.

Les bordjs turcs en Grande Kabylie

Les Turcs n'érigèrent de fortins que dans les régions où ils pouvaient cantonner des troupes supplétives et leurs familles. Car l'effectif de janissaires (des soldats turcs proprement dits) dans les bordjs était toujours dérisoire et excédait rarement une centaine de soldats, du moins en Kabylie. Les troupes supplétives, appelées Makhzen, étaient constituées de groupes disparates venant de toutes les régions d'Algérie. Parmi elles, une partie était même d'origine servile et provenait du trafic esclavagiste avec les pays sahéliens³. Les soldats du Makhzen constituaient donc, en fait, la principale force militaire d'intervention des Turcs. Équipés de pied en cap par les Turcs, les soldats du Makhzen possédaient également de nombreux chevaux qui leur permettaient d'obtenir la supériorité militaire en plaine contre les Kabyles. En plus de cet équipement, les troupes du Makhzen se voyaient concéder, en échange de leur service militaire, un lopin de terre qui devait leur permettre de vivre. Or il faut insister sur l'exiguïté des terres cultivables dans les montagnes de Kabylie et le fait que les plaines dominées par ses montagnes étaient quasi inhabitées.

1. Robin (1998) présente le panorama le plus complet et le mieux documenté sur «L'organisation militaire et administrative des Turcs dans la Grande Kabylie». En plus de l'exploitation des archives de la régence, l'auteur présente de nombreux documents privés et des archives familiales. Nous lui avons emprunté pratiquement toutes les données factuelles que nous citons.

2. Nous renvoyons pour cela aux articles de Robin réédités chez Bouchène en 1998.

3. Nous devons néanmoins souligner qu'à l'inverse du Maroc contemporain, ou plus généralement de tous les grands États arabes du Levant, la régence d'Alger ne recourut pas de manière significative à l'esclavage pour augmenter les effectifs de son armée. Le privilège de faire partie de la garde prétorienne des beys et des deys revenant aux Turcs d'origine, les supplétifs d'origine servile n'ont donc jamais constitué un danger pour la domination des Turcs.

C'est précisément dans les fonds de vallée que les Turcs édifièrent leurs bordjs et installèrent leur Makhzen. De toute façon, quand bien même ils auraient voulu s'implanter dans les montagnes, le rapport de forces militaires n'était pas en leur faveur, et les Kabyles les en auraient chassés. Tout comme nous allons le voir bientôt, ils détruisirent régulièrement les bordjs des plaines et en chassèrent les occupants.

Des limites occidentales de la Grande Kabylie, du littoral, c'est-à-dire de la ville de Dellys, à la totalité du territoire de la vaste confédération des Isser, la présence et le pouvoir ottomans dataient des débuts de l'installation des Turcs à Alger. Ainsi, la ville de Dellys était même devenue le bastion du célèbre pirate Kheir ed Din en 1517. De là, très rapidement, les Turcs étendirent leur domination dans la vallée de l'Isser et, peu de temps après, dans la partie occidentale du Sebaou, c'est-à-dire à la hauteur de Sebaou El Kedim, juste avant que cet oued n'oblique vers l'intérieur du Massif central kabyle. Toutefois, les premiers établissements militaires permanents fondés par les Turcs n'apparaissent seulement qu'au début du XVIII^e siècle dans la vallée du Sebaou et dans celle de Boghni. En dehors de petites têtes de pont reliant les principaux centres d'habitation des tribus Makhzen, les Turcs se contenteront jusqu'en 1830 de deux bordjs en Grande Kabylie : bordj Sebaou et bordj Boghni¹. Le premier fut fondé entre 1720 et 1721 par le bey Ali Khodja, celui de Boghni fut édifié peu après.

Bordj Sebaou était installé juste à l'entrée de la vallée du Sebaou, donc à un endroit où sa position le prémunissait contre les attaques des puissantes tribus kabyles, juchées sur les hauteurs de part et d'autre du Sebaou, mais bien plus loin en aval de l'oued. Le fort surnageait au milieu de la puissante tribu Makhzen des Turcs : les Amraoua². Leurs hameaux s'égrenaient le long les berges de l'oued jusqu'à la hauteur de Mekla, c'est-à-dire à environ une quarantaine de kilomètres du Bordj. Dans cette position, les Amraoua avaient donc fort à faire pour contenir les tribus dans leurs montagnes et les empêcher de cultiver la plaine. Les habitations des Amraoua n'avaient rien de comparable avec les villages en dur des Kabyles, et leur caractère précaire leur permettait justement de décamper sans trop de pertes quand le rapport des forces tournait à leur désavantage et que les Kabyles investissaient la

1. Nous n'envisageons pas le bordj de Bouira, situé au-delà des versants sud du Djurdjura, parce que cette région n'entre pas dans le cadre de cette étude et, surtout, du fait que l'aire d'influence de ce bordj s'étendait parmi les tribus arabophones des plaines septentrionales sans inclure les quelques tribus kabyles des versants sud du Djurdjura. De même que nous avons laissé de côté le cas de la ville de Bejaïa, car, après en avoir chassé les Espagnols, les Turcs n'eurent pas plus de succès qu'eux pour étendre leur pouvoir sur les tribus kabyles des montagnes qui cernent la ville. Les Français eux-mêmes attendront dix années après la prise de la ville pour pouvoir se permettre d'exercer leur influence en dehors de ses murs.

2. Les Amraoua étaient divisés en 16 *zmala*, soit, d'aval en amont : Kef El Aogab, Bordj Sebaou, Taourga, Dra Ben Khedda, Sidi Naaman, Litama, Bou Khalfa, Tizi Ouzou, Abid Chemlal, Timizar Loghbar, Sikh ou Meddour, Ighil ou Radja, Tala Atman, Tikobaïn, Tamda et Mekla. Robin estime que la cavalerie des Amraoua était composée de cinq cents chevaux.

plaine. Ce qui arrivait régulièrement. Dans certains cas, les Kabyles, ne se contentant pas de chasser les Amraoua, poussaient leur avantage jusqu'à aller assiéger le bordj Sebaou. Ils ne parvinrent pourtant jamais à le prendre d'assaut, comme ce fut le cas de celui de Boghni.

Le bordj de Boghni n'était flanqué que de deux ou trois petites zmalas : celles des Abid. À l'inverse du Makhzen des Amraoua, dont nous avons souligné l'hétérogénéité, celui des Abid (ou Aklan) était presque uniquement composé d'anciens esclaves d'origine négro-africaine. Robin estime les effectifs du Makhzen de Boghni à trois cents cavaliers. Mais, à l'inverse du Makhzen des Amraoua, qui comptait de nombreux fantassins en plus de ses cinq cents cavaliers, celui de Boghni en était quasi dépourvu. Ce qui exposait régulièrement le bordj de Boghni aux attaques des tribus kabyles du versant nord du Djurdjura (celles de la confédération des Igouchdal) et de celles des contreforts du Massif central (Amechtras et Maatka). Le Bordj de Boghni fut détruit une première fois en 1756, lors d'une insurrection généralisée des tribus des environs. Reconstitué peu de temps après, il fut de nouveau détruit par les Igouchdal et les Aït Sedka réunis en 1818. Il resta plus d'un an en ruine avant que Yahia Agha relève encore ses murs. Puis la chute de la régence d'Alger, en 1830, donna le signal d'une débandade générale des janissaires turcs et de leurs tribus Makhzen alliées, et les bordjs furent abandonnés.

L'organisation fiscale

En fait d'administration, l'intervention des Turcs se borna toujours en Kabylie au recouvrement des impôts. Aucun service public ne fut mis en place et les Turcs n'accrurent pas davantage l'infrastructure routière, scolaire, commerciale, etc., toutes choses qui étaient à la charge des populations locales. De même, l'administration de la justice échappait totalement aux Turcs.

Toutes les tribus des plaines de l'Isser ainsi que celles de la confédération des Flissa Oumlil, qui occupaient les plaines et les basses collines occidentales furent presque dès la fondation de la régence d'Alger et jusqu'à sa chute, soumises à l'impôt. Ce n'était pas le cas du reste des tribus de Grande Kabylie, comme nous allons le voir.

– Les tribus du caïdat de Boghni

Le bordj de Boghni fut donc un des deux centres de pouvoir que possédaient les Turcs en Grande Kabylie. À ce titre, il était en quelque sorte le chef-lieu du caïdat qui portait son nom. Ce caïdat était lui-même divisé en cheikhats, dont le chef était chargé du recouvrement de l'impôt. Les tribus suivantes s'acquittaient de l'impôt lorsque les Turcs avaient le rapport des forces en leur faveur :

La confédération des Igouchdal, comprenant les tribus des Frikat, Aït Smaïl, Aït Koufi, Aït Mendes, Aït Bou Gherdane et Aït Bou Addou ; celle des Aït

Sedka : Aït Bou Chenacha, Ouadhias, Aït Chebla, Aït Irguen et Aït Ali ou Illoul ; et, enfin, une partie de la tribu des Maatka, et les Aït Abdel Moumen.

– *Les tribus du caïdat du bordj Sebaou*

Au total, vingt cheikhs des Amraoua avaient comme prérogatives essentielles de percevoir l'impôt.

Les neuf cheikhs de bordj Sebaou devaient recouvrir l'impôt chez les Beni Thour, les Aït Khalfoun, les Beni Slyem et les Nezlioua.

Les cinq cheikhs de Dra Ben Khedda étaient responsables des Aït Arif et des Aït Arour.

Les deux cheikhs de Taourga percevaient les impôts des Iltaien et des Attouch.

Les Aït Khelifa, les Ibethrounen et une partie des Maatka dépendaient du cheikh Amraoua des Oulad Bou Khalfa.

Les deux cheikhs des Abid Chemlal avaient dans leur circonscription la tribu des Irafan et la confédération des Aït Aïssi, celle-ci comprenant les tribus des Aït Ameur ou Faïd, Iferdioun, Aït Douala et Aït Mahmoud.

Enfin les cheikhs de Tamda et de Mekla, qui appartenaient aux Oulad Ou Kassi, avaient fort à faire avec toutes les tribus du Haut Sebaou. Toutefois, la précarité de leur contrôle fit qu'ils ne percevaient la plupart du temps les impôts que dans les seules tribus de leur circonscription qui voulaient labourer paisiblement en plaine. Théoriquement, les tribus qui s'acquittaient des impôts auprès d'eux sont les suivantes :

les Aït Ouaguennoun, les Iflissen El Bahr, les Aït Djennad, les Aït Ghobri, les Izeghfaouen, toutes les petites tribus du littoral et, enfin, les Aït Idjeur du Haut Sebaou.

La quotité des impôts était inégale et variait évidemment selon les rapports de forces locaux. D'après le dépouillement des archives réalisé par Robin, il apparaît, paradoxalement, que les tribus régulièrement et depuis longtemps astreintes aux impôts s'en acquittaient en nature alors que celles qui payaient plus irrégulièrement versaient de l'argent. Cela dit, le paradoxe disparaît si l'on s'avise que, dans les tribus qu'ils contrôlaient réellement, les Turcs avaient les moyens de calculer précisément la quotité des impôts au regard des productions locales. Alors que, dans les secondes, on convenait d'une somme forfaitaire que la tribu répartissait elle-même entre ses membres. Ce qui donne la mesure de la légèreté du pouvoir et du contrôle qu'y exerçaient les Turcs. Ainsi, dans la plupart des tribus de la vallée de l'Isser, l'impôt était calculé par paire de bœufs (*zouidja*) et consistait en grains. Celles du littoral, quand elles payaient l'impôt, s'en acquittaient, soit en grains, soit en mesures de figues, d'huile d'olive ou encore en petit bétail¹.

1. Ainsi, et toujours selon Robin, qui cite les sources trouvées chez le dernier intendant de bordj Sebaou, la dernière campagne fiscale avait permis de récolter dans la totalité des tribus comprises dans ce caïdat : 2 000 sacs d'orge, 1 000 sacs de blé, 100 charges d'huile, 100 charges de figues et 164 moutons. Ce qui nous paraît fort modeste pour une population qui devait comprendre, d'après des estimations, entre cinquante mille et soixante-dix mille habitants.

De leur côté, les tribus du caïdat de Boghni devaient verser chacune 125 réaux, alors que celles des Iflissen Oumlil, beaucoup plus accessibles aux troupes turques, payaient 500 réaux. Enfin, les Aït Iraten ne s'acquittaient que de 50 réaux pour pouvoir labourer dans la plaine du Sebaou. C'est dire que la presque totalité des tribus du Massif central kabyle échappaient à la fiscalité régulière des Turcs. En revanche, toutes celles qui voulaient labourer en plaine, c'est-à-dire en dehors de leur finage naturel, devaient s'acquitter de taxes forfaitaires pour y avoir droit. De même que toutes celles dont les ressortissants pratiquaient le commerce et le colportage. Mais alors, plus qu'un véritable impôt, synonyme de soumission politique à l'État qui le perçoit, ces différentes taxes s'apparentaient davantage à des droits commerciaux contractuels. De fait, c'était à de véritables tractations que se livraient les tribus de Grande Kabylie dont les représentants allaient à Alger négocier le prix que les Turcs leur réclamaient pour leur accorder la liberté de commercer dans les régions qu'ils contrôlaient effectivement. Ainsi, Robin signale deux régimes différents pour la délivrance des permis de voyage accordés aux Kabyles pour le négoce. Les ressortissants des tribus du caïdat du Sebaou, dont nous avons vu qu'elles étaient régulièrement soumises à l'impôt, s'adressaient aux cheikhs des Amraoua de bordj Sebaou qui leur délivraient, moyennant le paiement d'un droit, le précieux permis de voyager en pays arabe. Alors que, pour l'ensemble des tribus du Massif central kabyle et du Djurdjura, qui ne payaient pas d'impôts ordinaires, la procédure était totalement différente. En effet, ces tribus mandaient à Alger leurs plus illustres représentants – en général des marabouts –, qui traitaient directement avec l'agha d'Alger. Ce dernier s'était, en effet, réservé l'exclusivité de la délivrance des permis de voyage pour les ressortissants des tribus insoumises et négociait avec leurs mandataires la somme forfaitaire qui donnerait le droit à leurs ressortissants de parcourir le pays pour leur négoce¹.

La politique religieuse des Turcs en Grande Kabylie

L'intervention des marabouts que nous venons de signaler nous permet justement de passer à un autre volet de la politique des Turcs en Grande Kabylie. Car si, comme on vient de le voir, leur présence militaire était des plus légères et si de nombreuses tribus échappaient à leur système fiscal, les Turcs surent mener une habile politique religieuse qui leur permit de contenir sans trop d'efforts les turbulentes tribus des massifs montagneux de Grande Kabylie.

La Rahmania

Jusqu'à l'avènement de l'ordre religieux de la Rahmania, au XVIII^e siècle, le recrutement des khouans et, surtout, l'encadrement des confréries se

1. Robin donne le chiffre de 600 réaux comme montant de la somme forfaitaire dont s'acquittait à Alger la caravane annuelle des représentants des tribus insoumises pour obtenir le droit de commercer.

faisaient quasi exclusivement au sein des familles de marabouts et de chorfa. En outre, les caractéristiques essentielles des anciens ordres religieux étaient leur dispersion, leur fractionnement, et le morcellement des obédiences jusqu'au sein du même ordre religieux. Bref, une organisation en fiefs dont chaque dignitaire religieux gérait, depuis son sanctuaire, le patrimoine et les ressources¹. Les aires d'obédience suivant le plus souvent la géographie des tribus et des confédérations, les fidélités religieuses recoupaient donc plus l'appartenance politique qu'elles n'en constituaient, pour l'individu, une alternative ou un échappatoire². De surcroît, cette insertion dans le tissu tribal contrariait la vocation mystique initiale des ordres, et les dignitaires religieux, quand ils ne s'occupaient pas de faire fructifier les biens des fondations pieuses qu'ils géraient, avaient encore à répondre aux demandes des laïcs qui les sollicitaient comme médiateurs pour résoudre leurs affaires profanes ou au pouvoir ottoman, qui requérait leurs talents de diplomate pour arranger ses affaires avec les tribus³.

Au fil du temps, et au revers de sa réussite économique, le confrérisme perdit de sa capacité d'expansion, la gestion des acquis prit le pas sur le prosélytisme, et chaque obédience, en épousant les clivages politiques locaux, se rétractait à leurs dimensions⁴. Compte tenu de la mainmise des marabouts sur les ordres, les simples Kabyles⁵ se trouvaient cantonnés aux offices subalternes, et les affiliations tarissaient. Bref, le maraboutisme avait digéré le confrérisme.

1. Sur toutes ces questions, la thèse inédite de Salhi (1979) nous a été précieuse.

2. S'il ne s'agit pas, pour nous, de cantonner le rôle des marabouts à leurs fonctions de médiation dans les échanges de violence des laïcs, ou de diplomatie entre le pouvoir central et les tribus, il nous semble qu'en Kabylie moins qu'ailleurs au Maghreb les marabouts s'en soient tenus à un sacerdoce spirituel. En revanche, nous souscrivons entièrement aux thèses que développe Jacques Berque dans *L'Intérieur du Maghreb, XV^e-XIX^e siècle* (1978) et dans *Ulamas, fondateurs insurgés du Maghreb* (1982), sur le rôle joué par les marabouts, qui, au gré de l'expansion confrérique, qui commença dès le XII^e siècle, ont présidé «à la réfection des groupes» et au réagencement des morphologies sociales maghrébines.

3. Cf., sur ce point, les notices historiques de Grande Kabylie établies par Robin à partir des archives ottomanes, notamment la correspondance qu'entretenaient les deys d'Alger avec les saints personnages. Voir spécialement «Notes sur Yahia Agha» (1998). On doit à Pierre Boyer (1966) deux articles sur la même question, mais à l'échelle de l'ensemble de la régence d'Alger. Pour la Kabylie orientale, et spécialement au sujet des concessions forestières qu'exploitaient les Turcs pour les besoins de leur marine, Féraud (1862, 1868, 1869 et 1878) démontre l'importance du rôle que prirent les dignitaires religieux dans les tractations entre les tribus kabyles et le pouvoir ottoman.

4. Cf. les deux ouvrages de Jacques Berque qui traitent de ce phénomène à l'échelle du Maghreb (*L'Intérieur du Maghreb, XV^e-XIX^e siècle* (1978) et de *Ulamas, fondateurs insurgés du Maghreb, XVII^e siècle* (1982)). On regrette seulement que, au sujet du rôle des marabouts dans la «réfection des groupes» et la recomposition du tissu social, l'auteur n'ait pas assez pris la mesure des disparités régionales.

5. Il est significatif que lorsque, s'exprimant en français, les Kabyles (laïcs et clercs confondus) veulent désigner un de leurs coreligionnaires en soulignant qu'il n'est pas d'origine maraboutique, ils le qualifient de «simple Kabyle». Cette dénomination appelle deux remarques. Premièrement, elle vérifie de façon suggestive le fait universel selon lequel «la constitution d'un champ religieux est corrélative de la dépossession objective de ceux qui en sont exclus et qui se trouvent constitués par là même

La création et le succès rapide de la confrérie Rahmania modifièrent progressivement la situation religieuse de la Grande Kabylie. Fondée par M'Ahmed Ben Abderahmane El Azhari El Guechtouli El Djerdjéri¹ entre les années 1765 et 1775, elle affilia tout de suite une bonne partie de l'encadrement maraboutique traditionnel de Grande Kabylie, qui accapara ainsi les plus hautes responsabilités de l'ordre. Seules restaient à l'écart de cet engouement quelques principautés maraboutiques bien établies². Si les ressorts de ce mouvement nous sont peu connus, faute de sources suffisantes, celui-ci est évidemment lié à l'affermissement du pouvoir des Turcs dans la région. En effet, ces derniers venaient juste d'établir des postes permanents en Grande Kabylie: d'une part, dans la vallée du Sebaou, dès le début du XVIII^e siècle (à Tazazraït et Timizart Lorghbar, puis à Bordj Sebaou en 1720)

en tant que laïcs ou profanes, au double sens du terme» (Bourdieu (1971), p. 303.) Mais l'expression simple Kabyle recèle une autre dimension et fait signe vers l'ambivalence essentielle des représentations qu'entretiennent les Kabyles sur leurs clercs. En effet, en Kabylie, la plupart de ces derniers allèguent sinon tous une origine chérifienne, au moins une origine arabe, et les laïcs ne la contestent pas. Or, qualifier un laïc de simple Kabyle impliquerait logiquement que les marabouts seraient en quelque sorte des super Kabyles ! Autrement dit, d'une part, l'expression annule la différence ethnique prétendue, mais, d'autre part, elle redouble la différence statutaire découlant de la simple opposition laïcs/clercs en départageant ceux qui seraient de simples Kabyles de ceux qui seraient plus que cela.

1. Son nom mentionne respectivement celui de son ascendant (Abderahman), le fait qu'il ait accompli ses études religieuses dans la célèbre institution égyptienne El Azhar, ensuite, celui de la confédération tribale d'où il était originaire et où il fonda sa confrérie (Igouchdal) et se termine enfin sur le toponyme El Djerjeri, du nom de la chaîne montagneuse du Djurdjura. Le cheikh est également connu sous le nom de Sidi Abderahman bou Kobrein (aux deux tombeaux). En effet, comme il arrive souvent au Maghreb, lorsqu'un cheikh meurt en odeur de sainteté, les fidèles se disputent son corps pour lui édifier un mausolée. Ce fut le cas de Abderahman. À peine celui-ci venait-il de mourir à Alger que ses coreligionnaires des Aït Smaïl (sa tribu d'origine), ayant en vain réclamé son corps, montèrent une équipée afin de le subtiliser pour l'enterrer sur leurs terres. Ce qui fut fait. Mais, miracle ! à peine la profanation était-elle constatée à Alger qu'on s'avisaait que le corps de Abderahman s'était dédoublé et reposait simultanément aux Aït Smaïl et dans son mausolée d'Alger. Au Maghreb, les effluves sacrés (la *baraka*) irradiant du corps du saint sont réputés conserver leurs propriétés magiques même après son décès. Il est plusieurs fois arrivé que, lorsque la possession du corps d'un pieux personnage représentait un enjeu important, les fidèles dépossédés ne se résolvent pas à lui consacrer un simple cénotaphe et montent le stratagème que nous venons de décrire. D'où le surnom de Bou Kobrein prêté à une demi-douzaine de saints maghrébins présumés reposer dans des lieux différents.

2. Mohammed Brahim Salhi, qui a consacré un long travail très documenté à la Rahmania (1979), ne mentionne que les ulémas des villes et la zaouia de Ben Ali Chérif dans la tribu des Illoula Ou Sammeur. Sur la foi des notices historiques de Robin, il semblerait que la liste des zaouias et autres fractions maraboutiques à avoir boudé la Rahmania soit beaucoup plus longue. Elle comprendrait notamment tous les grands dignitaires religieux des rives du Sebaou investis par les Turcs (et, plus tard, par les généraux français) de fonctions politiques auxiliaires. Ainsi, notamment, des cheikhs encadrant le Makhzen des Amraoua, comme ceux qui étaient sous la coupe de la puissante fraction des Ou Kassi ou des Oulad Zamoum de Tamda, de même que certains grands chefs religieux des Isser et des Flissa Oumlil. Au cœur même de l'aire hagiographique de Sidi Abderahman, les Bou Khetouch (descendants de la principauté de Koukou), qui venaient de recevoir des Turcs le commandement du cheikhat des Guetchtoula, étaient farouchement opposés à la toute jeune Rahmania.

et, de l'autre côté du Massif central kabyle, au pied du Djurdjura, à Boghni, à la même époque. Mis à part les quelques tribus Makhzen (tribus supplétives des janissaires) qu'ils possédaient le long des rives du Sebaou, les Turcs choisissaient prioritairement leurs relais politiques, soit parmi les grandes familles de Djouad, soit parmi les clercs. Ou, pour reprendre une expression d'Augustin Berque, soit dans la noblesse d'épée, soit dans celle du chapelet¹. Compte tenu que les familles de Djouad étaient très peu nombreuses et peu puissantes dans toute la Grande Kabylie (à l'inverse de la Petite Kabylie, dans des régions comme les Babors, les Bibans, le Guergour, et tout spécialement le Zouagha et le Ferdjioua²), les Turcs misèrent surtout sur les grandes familles maraboutiques. Aussi, ces dernières ne virent pas d'un bon œil l'avènement de la Rahmania, qui risquait à terme de compromettre leur ascendant sur les tribus³. Par ailleurs, pour tous les petits groupes maraboutiques disséminés dans les massifs montagneux, l'affiliation à cet ordre était l'occasion rêvée pour jouer un rôle politique d'envergure en mobilisant les tribus contre les Turcs qui venaient de s'installer au cœur de leur pays. Bien qu'aucune source disponible ne puisse scientifiquement attester l'implication de la Rahmania dans les multiples opérations militaires menées contre les Turcs, il est difficile d'imaginer qu'il n'en soit pas allé ainsi pour ce qui concerne le bordj de Boghni, plusieurs fois investi et détruit par des contingents kabyles⁴. En effet, cette caserne fortifiée située au pied du Djurdjura était le seul fort que possédaient les Turcs pour réaliser des opérations militaires contre toutes les tribus du versant nord du massif montagneux. Or la tribu la plus proche de Boghni, dont des contingents armés participaient régulièrement aux assauts du bordj, était précisément celle

1. Cf. A. Berque (1949).

2. La différence essentielle entre la Grande Kabylie et les régions que nous venons de citer tient au fait que ces dernières ont beaucoup plus souvent que l'inepugnable Massif central kabyle été intégrées dans les royaumes et les Etats établis à leur périphérie. Ainsi, notamment, sous les dynasties tunisiennes comme celle des Hafsides ou encore sous le beylicat de Constantine tout proche, qui établirent leur pouvoir sur ces régions par l'entremise de hobereaux locaux qu'ils installèrent dans des fiefs. Cf., sur ces questions, les chroniques de Féraud (1862, 1868, 1869 et 1878) et de Robin (*op. cit.*), ainsi que le long travail de Brunschvig sur *La Berbérie orientale sous les Hafsides* (1947).

3. Les ulémas d'Alger ont été jusqu'à émettre une *fetwa* condamnant comme *bid'a* (innovation impie) l'enseignement dispensé dans la Rahmania. Une *fetwa* est publiée dans deux circonstances, soit comme réponse à une question posée par un fidèle (le pouvoir séculier utilise souvent ce procédé pour faire légitimer ses décisions par les clercs), soit à l'initiative même des ulémas. Il semble que la *fetwa* dont il est question ici corresponde au deuxième cas, car, d'après Rinn (1884, p. 454), le Medjeles d'Alger, qui était la plus haute instance juridique de la régence turque, a renoncé à entériner la condamnation prononcée par les ulémas. La précision est d'importance, car, si elle est exacte, elle signifie que le corps des ulémas se sentait encore plus menacé par la Rahmania que le pouvoir ottoman, qui suscita l'annulation de la *fetwa*. À moins que, comme le suggère Salhi (1979, p. 77), les Turcs n'aient craint que cette décision ne «risque de créer des troubles dans la région de Kabylie, berceau de la Rahmania».

4. Environ trente ans après sa construction, le bordj de Boghni fut une première fois pris d'assaut et démoli par les Kabyles, en 1756.

dans laquelle était installée la zaouia mère de la Rahmania (les Aït Smaïl). En 1818, à la veille de la conquête française, ce sont encore les mêmes qui s'emparèrent du fort et le détruisirent¹.

Dans la recomposition des alliances et des équilibres politiques qu'avait bouleversés l'installation des Turcs au cœur même de la Kabylie, et en dehors de l'avènement de l'ordre des Rahmania, deux phénomènes s'esquissaient.

D'abord, la pérennisation du pouvoir et de la puissance de la tribu Makhzen des Amraoua, fractionnée en plusieurs cheikhats dirigés de main de fer par de puissants chefs de guerre qui se chargeaient de percevoir l'impôt dans les tribus soumises de leurs circonscriptions².

D'autre part, les tribus du Massif central kabyle qui restaient insoumises ne devaient pas moins trouver des médiateurs pour traiter leurs affaires avec la régence. Ce sont naturellement les marabouts, théoriquement placés en dehors des organisations tribales, qui assurèrent ces médiations. C'est dans le cadre des transactions qui préluèrent à ces accords que les marabouts qui intercédèrent pour les tribus auprès de la régence recevaient des Turcs, en échange de leurs services, prébendes et apanages. Les plus adroits et les plus politiques purent ainsi se constituer de prospères enclaves.

Deux paramètres se conjuguèrent pour permettre le développement politique et économique des dignitaires religieux qui, tentés par l'aventure politique ou l'appât du gain, avaient choisi de monnayer leur influence sur leurs ouailles auprès des Turcs. D'abord, le degré d'autorité que ces marabouts avaient sur les tribus. Car, on s'en doute, l'ascendant des clercs n'était pas partout le même. Ensuite, il fallait que les clercs aient la possibilité de disposer, en dehors du territoire des tribus, d'un minimum d'espace pour fonder leur fief. Car, quelle que soit l'importance de l'autorité des marabouts, leurs tribus clientes ne leur permettaient pas de se développer économiquement à leurs dépens. Précisément, les seules libéralités que les Turcs prodiguaient à l'égard des marabouts qui les aidaient dans leur administration se réduisaient à l'octroi d'apanages sur les plaines qu'ils contrôlaient.

La question de l'exploitation des terres des plaines et des basses collines est donc essentielle aussi bien pour apprécier la nature du système économique traditionnel kabyle que pour pouvoir comprendre les modalités de constitution de fiefs politiques indépendants de l'organisation tribale.

Dans une étude d'histoire économique de la Grande Kabylie, où il articule des données politiques, agraires, plus précisément agronomiques, Yves Lacoste a brillamment établi le rôle fondamental des plaines dans l'équilibre

1. Cf. Robin (1998), p. 85 et ss.

2. Selon le témoignage de Robin, qui cite le dernier oukil des Turcs à bordj Sebaou, les cheikhs qui devaient assurer le recouvrement des impôts percevaient une quote-part d'un dixième de leur montant.

économique traditionnel réalisé en Kabylie, alors que toutes les études antérieures l'avaient complètement évacué¹. Nous voudrions, quant à nous, souligner ce que la mise en culture des terres de plaine a induit comme phénomènes politiques spécifiques en Kabylie.

Dans la plupart des autres groupements berbères des montagnes du Maghreb, notamment dans ceux du Haut-Atlas et de l'Anti-Atlas marocains², qui présentent de nombreux points communs avec la Kabylie, les luttes foncières et les phénomènes d'expansion agraire entrepris par les hommes des tribus qui en avaient les moyens ont toujours eu comme enjeu la possession des terres de montagne et autres alpages situés au-dessus du finage des tribus situées en contrebas. En effet, compte tenu que l'expansion dans les plaines était contrariée par le contrôle qu'y exerçait le pouvoir central par l'entremise de ses tribus Makhzen et de ses puissants caïds, les notables de tribus qui voulaient se lancer dans l'aventure politique et se constituer le capital économique nécessaire à leurs projets n'avaient d'autre choix que de se disputer les terres vacantes et inhabitées situées sur les hauteurs. En Kabylie, la situation était exactement inverse. L'exiguïté des terres de montagne et, surtout, le fait que les rares alpages étaient appropriés et exploités collectivement par les tribus³ contraignaient ceux qui voulaient s'enrichir à descendre dans la plaine. Jusqu'à la moitié du XVIII^e siècle (et sur la foi des rares sources disponibles⁴), les Kabyles purent exploiter ces terres sans trop être bridés par les Turcs, qui ne disposaient pas encore d'établissements militaires permanents dans la vallée. Aussi, concurrentement aux tribus établies en surplomb, quelques puissants notables à l'étroit dans leurs montagnes purent investir la vallée et y fonder des exploitations agricoles dont les revenus permirent à certains de se constituer de véritables fiefs. Il n'en alla plus de même à mesure que les Turcs affermirent leur contrôle de la vallée par l'établissement de bordjs fortifiés. Ainsi, hormis les terres concédées par la régence aux Amraoua en échange de leur service militaire, seules les propriétés – les *azib* – concédées par les Turcs aux marabouts influents s'égrenaient le long des oueds et dans les fonds de vallée.

1. Cf. Lacoste (1984).

2. Les considérations comparatives qui suivent s'étaient sur les travaux que Berque (1955) et Robert Montagne (1930) ont consacrés à ces régions.

3. Nous n'avons trouvé aucune trace d'établissements privés comme les *azib* sur les hauteurs. En revanche, l'exploitation des rares alpages a toujours fait l'objet de luttes acharnées entre les tribus frontalières. Ainsi, par exemple, du conflit séculaire entre les Aït Boudrar et les Aït Bou Akkache, qui se prolongea jusqu'en plein XX^e siècle, alors que les opérations de délimitation consécutives à l'application des lois foncières avaient été effectuées dès la fin du XIX^e siècle. Le différend se réglera finalement devant les tribunaux français au début des années 20, et au terme de plusieurs années de batailles procédurales durant lesquelles les tribus utilisèrent tous les subterfuges juridiques permis par la loi française, secondés en cela par des avocats natifs de la région. Cf. sur ce point les sources archivistiques présentées par Bugeja (1921 et 1922) dans une excellente monographie.

4. Cf. Robin (1998).

Mais la capacité d'expansion de ces enclaves maraboutiques se trouvait fortement limitée en Kabylie par la rareté des plaines. En outre, les tribus installées en surplomb des vallées n'étaient pas forcément disposées à traiter avec les Turcs, et les marabouts des tribus, quels que soient leur ascendant spirituel et leur vocation de médiateur, n'avaient pas toujours l'occasion de démontrer leurs talents de diplomate.

De fait, sur l'ensemble des plaines et des vallées de Kabylie, deux seulement supportèrent la constitution de fiefs maraboutiques. Il s'agit de la vallée du Sebaou et de celle de la Soummam. À l'inverse, dans les plaines et les basses collines occidentales et la vallée de l'Isser, les Turcs étaient suffisamment forts pour pouvoir se passer du concours des marabouts. Et les tribus de la région préféraient s'acquitter des impôts que de s'exposer aux colonnes punitives envoyées par la régence à partir de sa capitale, Alger, située à une soixantaine de kilomètres. De surcroît, les plus puissantes des familles maraboutiques que comptaient ces régions possédaient dès avant les Turcs de puissants fiefs. Aussi, si les marabouts offrirent leur collaboration aux Turcs pour assurer le recouvrement des impôts, ce ne fut pas tant pour accroître un domaine foncier, déjà plus que respectable, que pour se procurer facilement des sources supplémentaires de recettes monétaires. Ainsi, par exemple, des cheikhs des groupes suivants, qui touchaient le dixième des impôts qu'ils percevaient dans leurs tribus: les Oulad Zamoum, dans les Flissa Oumlil, les Oulad Ben Kamoun, dans les Isser, et les Oulad Mahieddin, à Taourga.

Dans la plaine de Boghni, la situation était tout autre. Car les tribus de la région ne versaient l'impôt que lorsque le rapport des forces permettait aux Turcs de le percevoir. En outre, si les marabouts intervenaient ponctuellement dans ces circonstances, ni les Turcs ni les Kabyles ne souhaitèrent apparemment d'intermédiaires attitrés entre eux, puisque aucun marabout n'a pu se développer à l'ombre des Turcs en s'installant dans la plaine. Nous pouvons d'ailleurs assez facilement expliquer ce phénomène. La région était, en effet, le berceau de la confrérie Rahmania. Nul doute que les dignitaires de l'ordre, qui étaient installés au-dessus de Boghni, dans la tribu des Aït Smaïl, veillaient à ce qu'aucun marabout local ne s'immisce dans leur aire d'influence et ne compromette par des intrigues avec les Turcs l'autorité qu'ils avaient sur les tribus des versants bordant la plaine de Boghni. De leur côté, les cadres de la confrérie n'auraient su négocier quoi que ce soit avec les Turcs sans risquer de ternir leur image et de contrarier l'expansion de leur ordre religieux. La Rahmania, alors à ses débuts, était entièrement à sa vocation religieuse et spirituelle. Ses membres se seraient sans aucun doute très mal accommodés des calculs politiques de leurs cheikhs avec les Turcs.

Dans la vallée du Sebaou, la situation était encore différente. Elle présentait de nombreux facteurs permettant l'installation de petits fiefs maraboutiques dans la plaine. En premier lieu, le très grand nombre de tribus insoumises qui, installées sur les hauteurs, désiraient pouvoir venir labourer dans la

plaine. Ensuite, on doit souligner la présence au milieu de ces tribus de nombreux et anciens groupes maraboutiques bien établis, possédant des tribus clientes fidèles dont les populations leur étaient très attachées. Or les principaux cheikhs de ces groupes maraboutiques ne demandaient pas mieux que de se répandre dans la plaine, car, jusqu'alors, leurs groupes étaient restés enclavés entre les tribus montagnardes. De plus, leurs fonctions cléricales et médiatrices traditionnelles ne leur avaient assuré jusque-là qu'une prospérité très relative et, de toute façon, ne leur auraient pas permis de rayonner ou de prospérer beaucoup plus. Lorsque la course commença à décliner pour la marine de la régence, Alger augmenta la pression fiscale dans ses provinces, afin de compenser le manque à gagner. Les tribus du Massif central de Kabylie qui jusqu'alors étaient quasi indépendantes furent les premières visées par ce durcissement de la politique ottomane. Et bien que, comme nous l'avons vu plus haut, les Turcs ne parvinrent pas à leurs fins, le renforcement du Makhzen turc de la vallée des Amraoua et l'établissement de bordj Sebaou au début du XVIII^e siècle empêchèrent les tribus des montagnes de venir labourer en plaines et les obligèrent, en outre, à négocier le droit de circuler en dehors de leurs montagnes pour faire du commerce. C'est ici qu'interviennent les marabouts qui, grâce à leurs bons offices entre les tribus et les Turcs, purent obtenir de ces derniers des concessions dans la plaine. Ainsi, par exemple, c'est grâce à la médiation qu'il assurait pour ces affaires entre les gens de sa tribu et les Turcs que le marabout des Aït Iraten, Si Seklaoui, s'est fait concéder des propriétés dans la plaine du Sebaou.

Mais, à la veille de la conquête coloniale, les *azib* que possédaient les marabouts dans la vallée du Sebaou n'étaient pas si nombreux que cela et, surtout, la taille des établissements et la superficie des surfaces cultivées étaient relativement modestes. Pour reprendre la comparaison avec une situation presque identique – celle des tribus berbères marocaines dissidentes du début de l'établissement du protectorat – les *azib* des marabouts kabyles auraient fait pâle figure à côté des véritables latifundia mis en culture par les «seigneurs de l'Atlas».

Les marabouts, nouveaux venus dans la plaine du Sebaou, dérangeaient passablement de plus anciens hobereaux qui, grâce à leurs états de service auprès des Turcs, avaient un droit de regard sur la politique locale des Ottomans. Et si le pouvoir de ces derniers n'était pas suffisant pour contenir toutes les tribus kabyles des environs, il l'était assez pour contrarier le développement dans la plaine des marabouts de tribus. Il s'agit de ceux du puissant groupe des Oulad Ou Kassi, installés au beau milieu de la vallée du Sebaou, à Mekla et à Tamda¹.

1. On retiendra les noms des Oulad Ou Kassi, ainsi que ceux des autres groupes que nous allons évoquer dans les lignes qui suivent. Car ce sont les mêmes qui parviendront, au début de la conquête coloniale, à obtenir les «commandements indigènes», que les généraux français,

Reste la vallée de la Soummam. Dans cette partie de la Kabylie qui dépendait administrativement du beylicat de Constantine, le système d'administration des Turcs reposait entièrement sur de grands groupes maraboutiques qui se chargeaient d'aider au recouvrement de l'impôt. À l'inverse des régions précédentes, les Turcs ne disposaient à proprement parler ni de tribus Makhzen ni de bordjs, si l'on excepte la ville de Bejaïa, dont la garnison se risquait rarement au dehors. En revanche, la configuration du relief permettait facilement aux colonnes turques de Constantine d'opérer dans le pays. C'est donc aux côtés de ces troupes que les marabouts aidaient à la levée de l'impôt, et la plupart des tribus de la région s'en acquittaient régulièrement. Toutefois, la position inexpugnable de certaines tribus de la région ne permettait pas toujours aux Turcs d'y recouvrer les impôts. Ainsi des tribus situées sur la rive gauche de l'oued Sahel/Soummam et qui étaient adossées aux contreforts du Massif central kabyle (précisément des Aït Oughlis aux Mehdallah).

Voici la liste des principaux lignages maraboutiques sur lesquels s'appuyaient les Turcs dans la région : pour les tribus de la rive gauche de l'oued Sahel/Soummam, les cheikhs les plus influents étaient ceux des Oulad Si Ali Chérif, installés dans la tribu des Illoulen Ou Sammeur. Mais l'ascendant de ces derniers était loin d'être toujours acquis dans les tribus riveraines, comme les Ouzellaguen et plus encore chez les turbulents Aït Mlikeuch. Les tribus de la rive gauche, beaucoup plus vulnérables aux troupes turques de Constantine, étaient sous la tutelle de nombreux marabouts. Ainsi des Oulad Ou Rabah, chez les Abd El Djebbar, d'une branche des Oulad Si Mohammed Amokrane, chez les Beni Messaoud, d'une autre, appelée plus tard les Mokrani, chez les Aït Abbès et la Medjana et, enfin, des Oulad Si Chérif Amzian, à Imoula¹.

alors incapables de gérer seuls leurs conquêtes, attribueront aux ambitieux qui avaient les moyens de les aider et l'habitude du commandement. Ce seront également les mêmes qui, ayant renforcé considérablement leur pouvoir et leur patrimoine à l'ombre du gouvernement colonial, essaieront d'encadrer les insurrections tribales après que l'administration d'Alger eut progressivement rogné leurs privilèges et leurs apanages. Ainsi des Mokrani, qui avaient combattu aux côtés des généraux français depuis 1837 et qui se révolteront en 1871.

1. Il est à noter que, à l'instar des lignages maraboutiques anciennement installés dans les plaines occidentales, ceux de la vallée de la Soummam réussirent longtemps à maintenir leur statut distinctif et un haut rang social durant la colonisation française. Le plus célèbre d'entre eux est sans conteste le bachagha de Chellata : Ben Ali Chérif. Les Ourabah ne se débrouillèrent pas trop mal non plus, puisqu'un des leaders de leur groupe deviendra un puissant membre de la section kabyle des délégations financières algériennes. En revanche, les Mokrani de la Medjana, après être parvenus aux plus hautes dignités sous l'administration militaire coloniale, ne se remettront jamais vraiment du séquestre de leurs biens que leur valut leur participation à l'insurrection de 1871. Au total, et comme nous le verrons plus longuement dans les chapitres suivants, les dignitaires religieux de cette région, comme de l'ensemble de la Petite Kabylie d'ailleurs, ont largement mieux effectué leur reconversion que leurs homologues de Grande Kabylie. Il est vrai, cependant, comme nous l'avons vu, que ces derniers partaient de beaucoup plus bas dans l'échelle sociale et que peu d'entre eux disposaient réellement de fiefs importants avant la colonisation française.

Des *sof*

Le mot *sof* vient de la langue arabe, et signifie «rang». En kabyle, il désigne une ligue. Hanoteau et Letourneux définissent celle-ci comme une association de secours mutuel. Si ces deux auteurs, comme tous ceux qui se sont intéressés à cette question, présentent de nombreuses données sur la distribution des populations kabyles dans ces ligues ainsi que sur la ferveur de l'engagement qu'y manifestent les Kabyles, ils sont bien en peine de nous dire en quoi ces ligues consistent exactement. Les deux auteurs reconnaissent même explicitement que les ressorts de cette institution leur échappent presque complètement et dissuadent leurs lecteurs d'essayer de comprendre ce phénomène par son contenu. De fait, les ligues sont des sortes de partis sans doctrine, sans idée, sans communauté de pensée ni même toujours d'intérêt. Pourtant, la nature de l'opposition de leurs partisans ne manque pas de faire penser à celle des militants d'idéologies antagonistes de nos pays. Qu'est-ce à dire ?

Bien avant que l'hypothèse segmentaire ne soit projetée dans le cas des organisations sociales africaines par Evans Pritchard en 1940, l'œuvre pionnière de Robert Montagne en 1930¹, reconnue par Gellner lui-même comme une anticipation de ses propres travaux, avait mis au jour l'existence de ligues (*leff* ou *sof*) dont l'élucidation était, selon lui, susceptible de fournir la clef permettant de comprendre comment l'ordre social et politique des sociétés berbères était maintenu en l'absence d'État. Ces ligues, qui se partageaient cantons et vallées, se répartissaient comme les cases d'un gigantesque échiquier. Leur opposition mutuelle et duelle assurait l'équilibre des forces et garantissait l'ordre social et la cohésion de l'ensemble.

On attribue habituellement cette métaphore de l'échiquier à Robert Montagne. Si c'est effectivement lui qui a fortement contribué à vulgariser cette image, il nous faut néanmoins restituer la paternité de l'idée à son promoteur : Devaux (1858). Cela nous permettra, en outre, d'apprécier la valeur explicative que cet auteur lui donnait. À l'époque où Devaux rédigea son étude sur l'organisation kabyle, il était administrateur militaire dans la région de Boghni. Ses préoccupations administratives l'amènèrent évidemment à connaître la distribution de ses administrés dans les *sof*, autant pour essayer de jouer sur ces oppositions dans sa gestion que pour élucider les systèmes politiques kabyles. Devaux dressa donc un inventaire systématique de ces ligues. Or il se trouve que, dans une zone de sa circonscription, la distribution bipolaire des *sof* dessinait comme «les cases d'un échiquier». Le fait lui parut mériter un traitement cartographique.

La métaphore de l'échiquier était lancée et les auteurs postérieurs, non seulement s'en emparèrent, mais encore s'autorisèrent de la carte dressée par Devaux à l'échelon d'un petit secteur de Kabylie pour généraliser le modèle.

1. R. Montagne, *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc* (1930).

Or nous avons projeté spatialement l'ensemble des autres données que présentait Devaux sur la distribution des *sof* en Grande Kabylie, et il s'avère que seul le cas cartographié par l'auteur, probablement à cause de sa singularité, présentait cette disposition en cases d'échiquier.

Pendant longtemps, on crut que l'explication segmentariste qui définissait exclusivement les systèmes sociaux et politiques selon la logique lignagère était contradictoire avec l'explication de Robert Montagne, qui reposait, elle, sur un système d'alliance politique. En fait, plusieurs recherches, dont celle de Berque (1955) et celle de Favret (1968), montraient que les deux logiques n'étaient pas exclusives l'une de l'autre. Jeanne Favret faisait valoir, en particulier, que l'activation d'un réseau de solidarité de type *leff* ou *sof* se réalisait toujours par un défaut de solidarité lignagère. Autrement dit, qu'un individu, ou un groupe, mobilisait ses alliés de *sof* uniquement lorsque la solidarité segmentaire était défaillante et ne lui permettait pas d'obtenir les alliés indispensables à la poursuite d'un conflit. En outre, Favret démontrait que, quelle que soit l'amplitude de l'association partisane, la mobilisation des alliés de *sof* suivait toujours l'ordre lignager, c'est-à-dire que les alliés de *sof* intervenaient selon l'ordre de proximité lignagère de celui qui les sollicitait. De sorte que le même auteur pouvait conclure que «la relation d'alliance parfois redouble, parfois contredit, et parfois remplace la relation lignagère».

Ces réseaux d'alliances pouvaient recouvrir les divisions strictement lignagères en confédérations tribales et en tribus ou s'y superposer. Ainsi des vastes alliances de *sof* qui unissaient les lignages, les villages ou les tribus sans tenir compte de leur apparentement lignager classique. Généralement à une échelle étroite (celle du village ou des lignages le constituant), ces ligues partisans opposaient deux à deux les groupes mitoyens. Mais lorsqu'on s'élève dans une échelle plus large (comme au niveau d'un canton ou d'un pan de montagne), on s'aperçoit que les *sof* locaux laissent la place à de plus amples ligues qui peuvent se constituer, soit par la ramification de petites ligues, soit en dehors d'elles. Mais le plus intéressant est que ces vastes *sof* peuvent arriver, par la transitivité de leurs alliances, à dessiner des ensembles encore plus grands qui contredisent complètement les divisions tribales. Telles ou telles grandes ligues décidaient ainsi de se solidariser mutuellement pour s'épauler lors des situations périlleuses qu'elles pourraient rencontrer l'une et l'autre dans la poursuite de leurs entreprises dans le jeu politique local.

Les loyautés factionnelles peuvent donc s'opposer à n'importe quel niveau de segmentation, passer au travers du groupe le plus étroit, séparer les membres d'un lignage ou d'un village, ou opposer entre eux villages et tribus. Dans ce sens, les ligues représentaient toujours soit une alternative à l'étiollement des liens lignagers, soit, le plus souvent, le meilleur moyen de suppléer à l'insuffisance de la solidarité lignagère. Autrement dit, pour l'individu ambitieux qui ne parvenait pas à mobiliser

suffisamment d'alliés derrière lui, les ligues constituaient le plus sûr moyen de parvenir à ses fins. Bref, les ligues étaient le lieu privilégié de la compétition politique.

Ainsi, autant sous la Régence ottomane qu'au début de la conquête française, les ligues étaient, pour les individus tentés par l'aventure politique – ceux qui se mettaient à la solde des Turcs ou des Français et ceux qui essayaient de diriger la résistance pour leur compte –, le plus sûr moyen de parvenir à leurs fins. Mais, nous l'avons vu, ces entreprises étaient éphémères et le pouvoir de ces chefs de guerre extrêmement précaire, car les fidélités lignagères et territoriales (de confédérations, de tribus et de villages) freinaient la plupart du temps considérablement le processus d'autonomisation des *sof* et, surtout, rendaient ceux-ci labiles et mouvants. Il est pourtant un épisode de l'histoire de la Grande Kabylie où les *sof* sont parvenus à un développement sans précédent durant lequel les oppositions se sont solidifiées, et, surtout, qui paraît avoir abouti à l'émergence de pôles de pouvoir politique indépendant du système tribal. Nous voulons parler de ce que l'historiographie classique désigne sous le nom de royaume de Koukou. Bien que ces développements historiques soient antérieurs à l'époque dont nous nous occupons, leur examen nous a semblé susceptible de jeter quelque lueur sur le système des *sof*, qui demeure, pour nous, la question la plus opaque de l'organisation kabyle.

Le «royaume» de Koukou (XV^e-XVI^e siècle)

En dehors des développements politiques concernant la situation de la Grande Kabylie durant les trois premières décennies du XIX^e siècle, une étude de Robin, évoque un épisode de l'histoire de la région qui remonte au début XVI^e siècle et qui demeure assez obscur. Il s'agit de la construction politique désignée dans l'historiographie sous le nom de royaume de Koukou. Si les sources sont trop minces pour étayer une appréciation scientifique, le cas de la principauté des Bel Qadhi (le royaume de Koukou) pourrait être éclairé par nos précédentes analyses de la constitution de fiefs politiques et économiques à partir de l'exploitation des riches terres de plaine de la vallée du Sebaou et par nos hypothèses concernant les *sof*.

Désignés pompeusement dans l'historiographie sous le nom de royaume de Koukou, les chefs de cette principauté sont même gratifiés du titre de sultan dans les échanges épistolaires qu'ils ont entretenus un moment avec les Espagnols¹, dans le cadre d'alliances politiques qu'ils avaient nouées avec

1. Les Espagnols disposaient encore d'une enclave sur la côte kabyle, à Bejaïa. Ils résistèrent longtemps avant d'en être chassés par les Turcs. C'est notamment par le rôle qu'ils jouèrent lors de ces conflits que les Bel Qadhi et le «royaume de Koukou» nous sont connus. Cf., à ce sujet, Marmol y Carvajal (1549) et les recherches de Boyer: «Espagne et Kouko, les négociations de 1598 et 1610» (1970), et Genevois: «Légendes des rois de Koukou» (1974). Mis à part ces deux études, les chroniques de Robin nous donnent de précieux renseignements grâce à l'exploitation des actes de propriété de la famille (1873, pp. 134-135).

ces derniers pour lutter contre les Turcs venant de s'établir à Alger. L'organisation qu'ils mirent en place lorsqu'ils boutèrent les Turcs d'Alger et occupèrent la ville avait certainement des airs de royauté et possédait les caractéristiques d'un État. En revanche, la nature du fief qu'ils avaient constitué en Kabylie et qui avait été le tremplin de leurs aventures politiques ultérieures est beaucoup plus obscure. Compte tenu de l'organisation tribale de la région, attestée avant et après eux par divers chroniqueurs, le fait de qualifier leur fief de royaume nous paraît pour le moins manquer de mesure. L'établissement des Bel Qadhi dans la vallée du Sebaou date de la fin du XIV^e siècle. Leur camp de retranchement fortifié se situait à Koukou, à la lisière de la tribu des Aït Khelili, juste au-dessus de l'oued Sebaou. Durant tout le XVI^e siècle, les Bel Qadhi jouèrent un rôle politique régional important en s'alliant avec les Espagnols contre les Turcs ou avec les Turcs contre les Espagnols, selon les opportunités politiques et les enjeux du moment. Plutôt que de postuler l'intégration des tribus du Massif kabyle dans une vaste structure étatique, comme le suggère le nom de royaume de Koukou, il nous semble bien plus probable que l'unité politique coiffée par la dynastie des Bel Qadhi ait reposé, d'une part, sur la place forte et la garde prétorienne qu'ils s'étaient constituées, et, d'autre part, sur un réseau d'alliances politiques locales du type *sof*. Les ressources que leur aurait procurées l'exploitation de la vallée du Sebaou, dont ils s'étaient progressivement rendus maîtres, leur permettant d'entretenir un minimum de troupes régulières et de fidéliser leurs alliés de *sof*, donc de stabiliser une institution traditionnellement labile. Plutôt que l'idée d'un royaume sur l'organisation duquel on ne dispose d'aucune source, notre hypothèse a au moins le mérite de satisfaire à un principe d'économie essentiel. Pourquoi les Bel Qadhi (et avec quelles ressources? quelle légitimité? etc.) se seraient-ils acharnés à établir et à maintenir une domination de type étatique sur des tribus que ceux qui s'y sont essayés avant ou après eux n'ont jamais réussi à soumettre? En outre, il leur était bien plus facile d'associer à leurs expéditions les tribus d'alentour en les intéressant au butin qu'elles rapportaient.

De surcroît, le prétendu royaume de Koukou étant précisément localisé sur la rive gauche de l'oued Sebaou, sur les contreforts du Massif central kabyle, il aurait nécessairement dû, pour advenir, soumettre en premier lieu les tribus voisines qui se trouvent être les plus peuplées et les plus belliqueuses du Massif kabyle. Précisément, les rares tribus que les Turcs ne parvinrent jamais à soumettre, ainsi de celles de la confédération des Aït Iraten, et des tribus des Aït Bouchaïb, des Aït Fraoucen et des Aït Yahia.

En outre, nous avons trouvé des indices qui corroborent notre hypothèse sur l'organisation en *sof* de l'aire d'influence du fief des Bel Qadhi dans les développements politiques du XVII^e siècle attestés par des chroniqueurs et également évoqués dans des traditions orales locales recueillies au début du

XIX^e siècle¹. À cette époque, et après maints revers de fortune, la lignée régnante des Bel Qadhi, qui n'avait cessé de perdre de son pouvoir dans la vallée, fut alors supplantée par une lignée collatérale, les Oulad Bou Khettouch². Ces derniers, qui éclipsèrent définitivement l'autre lignée des Bel Qadhi, ne cessèrent alors d'être tiraillés par des luttes intestines. Dans leurs oppositions mutuelles, chacune des parties mobilisait les tribus et les fractions de tribus qu'elle avait pu gagner à sa cause. C'est précisément dans ces affrontements que certaines traditions orales kabyles situent l'origine de l'opposition en *sof* de leur pays³. De fait, les premières chroniques attestant en Kabylie l'existence de ces grandes ligues partisans qui subvertissaient l'ordre lignager et le simple jeu des solidarités tribales évoquent les vastes rassemblements de fidélités que surent mobiliser les deux parties des Oulad Bou Khettouch.

Selon Robin, l'un des fils de Si Ahmed Tounsi, qu'on surnommait Ourkho, se sépara de lui «*parce que, pour satisfaire une vengeance, Si Ahmed avait violé son anaya (protection accordée à un tiers)*». Or le simple fait que ce fils ait choisi d'accorder sa protection à quelqu'un qui pouvait tomber sous le coup de la vengeance de son père signifie déjà que père et fils avaient leur propre clientèle. Quoi qu'il en soit, le fils quitta Aourir des Aït Ghobri pour aller s'établir aux Fenaïa (sur la rive gauche de l'oued Sahel), où il fonda le *sof* des Ourkho, appelé aussi *sof* El Foukani (*sof* du haut). Son propre frère, qui succéda à son père, rassembla le parti adverse sous le nom de *sof* El Tahtani (*sof* du bas), dont il prit le commandement. Leur opposition mutuelle et surtout la perte des assises foncières que la famille avait possédées lorsqu'elle était établie dans la vallée du Sebaou firent qu'elle ne cessa de périliter. Néanmoins, avant d'être définitivement balayés par les Turcs dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, les Oulad Khettouch parvinrent pendant quelques années à redonner du lustre au blason de leur famille en luttant contre les janissaires qui multipliaient alors leurs expéditions militaires en Kabylie. C'est Ali Khodja qui, en organisant le Makhzen des Amraoua dans la vallée du Sebaou, liquida définitivement le fief des Oulad Bou Khettouch. Cela se passait entre 1720 et 1730.

1. Cf. Robin et Devoux (*op. cit.*) et Genevois (1974).

2. En fait, c'est Si Ahmed Tounsi Ben Amar Bel Qadhi, fils de l'ancien chef des Bel Qadhi, Amar Bel Qadhi, détrôné et assassiné par son frère, qui revint s'établir en Kabylie en supplantant à son tour la lignée de son oncle paternel. Celui-ci vit le jour en Tunisie, où sa mère s'était réfugiée après l'assassinat de son mari. Il disposait dans la famille de ses beaux-parents, qui étaient des descendants de la dynastie des Hafside (début XII^e-XV^e siècle), de puissants alliés. À en croire la chronique (Cf. Robin, p. 135), il était à peine âgé de seize ans lorsque ses parents maternels lui donnèrent une «petite armée» afin de reconquérir le leadership de son fief de Kabylie. Cela se passait en 1632. Si Ahmed Tounsi, après sa victoire, au lieu de s'installer dans l'ancienne citadelle familiale de Koukou, préféra aller s'établir à Aourir, dans les Aït Ghobri, c'est-à-dire de l'autre côté de la vallée du Sebaou, juste en face de Koukou, cela afin de mieux surveiller les *azib*, dont sa famille disposait dans la plaine et certainement parce que son autorité était mal établie dans la branche de ses collatéraux.

3. Cf. Genevois et Robin, *op. cit.*

Afin d'expliquer la genèse et la reproduction du système des ligues, Robert Montagne avait développé l'idée d'une dualité d'origine ethnique du Maghreb berbère. En outre, il faisait de l'alternance entre la démocratie – correspondant à l'opposition équilibrée des *leff* – et la tyrannie – correspondant à la victoire d'une ligue sur l'autre – une loi élémentaire de la politique. Mais Berque (1955) contesta l'explication à partir de l'étude intensive d'une région qu'avait incluse Montagne dans sa démonstration : le Haut Atlas. S'étant avisé que les *leff* de cette région avaient pu supporter une substitution quasi totale de leur contenu «sans pour autant rompre avec une légitimité de nom», Berque réfutait cette idée d'une dualité d'origine. Poursuivant sa démonstration, il nous invitait à voir dans les *leff* «l'application outrée de ce que j'ose appeler un identificateur formel. À l'action de ce dernier, procédant par assimilation/dissimilation sur un rythme simple ou complexe, immédiat ou à décrochement multiple, ressortissent quantité de traits impossibles à expliquer par leur seul contenu.» (Berque, 1978, p. 480).

Pour Berque, dans le balancement des ligues et leur opposition mutuelle, «ce qui compte, en tout cela, ce n'est pas la chose, mais la différence, et non la binarité du partage, mais le partage en soi» (*ibid.*). L'étude des *sof*, dont les observateurs témoignent qu'ils se proposaient à l'investissement de contenus les plus aléatoires, semble étayer l'hypothèse de Berque selon laquelle le contenu du partage importe moins que le partage en soi. Jusqu'à, nos propres observations sur les *sof* de Kabylie – dont nous allons donner une illustration – convergent avec l'analyse de Berque. C'est sur l'idée que la binarité du partage importe moins que le partage proprement dit que nous formulerons des réserves.

En effet, toutes les analyses historiques sur la situation des *sof* de Kabylie au XIX^e siècle inclinent à penser que, au contraire, c'était la binarité du partage qui était pertinente. Ainsi, les données collectées par Devaux (1858) ou par Hanoteau et Letourneux (1873) font clairement apparaître que les *sof* les plus étroits comme les plus vastes s'opposaient presque tous de façon duelle. En outre, la grande majorité de ces ligues portaient soit le nom de *sof bwadda* (ligue d'en bas), soit celui de *sof ufella* (ligue d'en haut), ce qui témoigne de façon exemplaire de l'importance de la binarité du partage. Mais une précision est nécessaire, ici. En effet, si de nombreux *sof* locaux étaient unis par des réseaux d'alliances qui reproduisaient la binarité du partage à l'échelle régionale, tous n'entraient pas dans ces réseaux, et nombreux étaient ceux qui ne s'opposaient que dans un étroit cadre territorial sans se rattacher à de plus vastes alliances. De plus, la distribution binaire des *sof* au niveau régional ne signifiait pas pour autant que chaque *sof* se solidarisait nécessairement avec les autres *sof* du même bord. C'est dire que, dans les villages dans la plupart desquels deux *sof* se partageaient la population, l'opposition des deux ligues pouvait, soit se circonscrire à l'échelon strictement local, soit les membres des deux *sof* pouvaient passer des pactes d'alliance avec les *sof* des villages voisins. C'est seulement dans cette seconde

hypothèse que la transitivité des alliances pouvait dessiner de vastes groupements partisans dont les membres étaient susceptibles de se solidariser mutuellement en cas de conflit. C'est dire que, en dépit de la bipolarité des *sof* à l'échelle régionale, un conflit ne déclenchait pas nécessairement un embrasement généralisé.

Il n'en demeure pas moins que, pour ne pas se présenter systématiquement comme les cases d'un échiquier, l'opposition des *sof* kabyles était duelle. De surcroît, c'est cette binarité du partage qui nous a permis d'entrevoir ce que nous pensons être les ressorts profonds des fidélités que ces ligues sont capables d'ébranler. Berque a justement souligné que le contenu des *sof* importe moins que le partage qu'ils réalisent. Dans ce sens, il attribue en quelque sorte comme vocation à l'institution de permettre aux groupes de se poser en s'opposant. Si les sources disponibles sur les *sof* du début du XIX^e siècle permettent, comme on l'a dit, de connaître la distribution assez précise des alliances, nous ne disposons malheureusement pas d'étude ethnologique susceptible d'étayer nos hypothèses. Pour illustrer ces dernières, nous ferons donc une entorse à notre présentation historique de la Kabylie en évoquant une situation contemporaine.

Aujourd'hui, l'opposition conflictuelle des *sof* n'appartient plus qu'à la mémoire de quelques anciens. Toutefois, la plupart des adultes les plus âgés des villages de Grande Kabylie sont encore capables d'indiquer l'appartenance traditionnelle de leur lignage à l'un des deux *sof*. À notre connaissance, l'institution ne connaît plus aucune projection politique ou partisane. À vrai dire, nous n'avons pu observer qu'une fois l'expression de l'opposition duelle des *sof* à l'intérieur d'un village : c'était dans le mode de formation des équipes de football que constituaient les gamins du village ! Nous disposons cependant d'un témoignage plus consistant sur la permanence de l'institution à une époque récente. C'est celui du plus talentueux des écrivains kabyles (Mouloud Feraoun, 1968, p. 59).

Mouloud Feraoun, écrivain kabyle d'expression française, qu'un spécialiste de la littérature maghrébine a étiqueté de façon un peu irrespectueuse pour sa valeur littéraire, mais non sans raison, comme le représentant type d'une littérature « dite ethnographique ou documentaire »¹, nous brosse un tableau très suggestif de l'opposition des *sof* de son village natal en 1945. Cette description corrobore notre idée du caractère essentiel de la binarité du partage des *sof* de Kabylie. Le chapitre qui leur est consacré s'intitule : « Communistes et fascistes », et commence comme suit :

« C'est peut-être une question de vocabulaire. On en jugera. » L'essentiel, ou presque, des développements qui suivent est résumé dans cette première phrase. L'opposition des deux *sof*, dont les affiliés s'étaient désignés mutuellement comme fascistes et communistes, pour mieux creuser le fossé

1. Il s'agit de Jean Dejeux dans une présentation de *La Littérature maghrébine d'expression française* (1973), p. 37.

qui les séparait, tenait moins à l'adhésion à des doctrines partisans qu'à l'idée des villageois de ce que doit être un débat contradictoire où l'opiniâtreté et l'irréductibilité des opinions tracent une frontière nette entre les tenants de deux positions exclusives l'une de l'autre. Les circonstances de la mobilisation des *sof* étaient alors l'organisation d'une consultation électorale à l'échelle du village. Mouloud Feraoun, à l'époque instituteur dans son propre village, présente aux électeurs les candidats au mandat et nous décrit la circonspection des deux chefs de *sof* découvrant, en menant voter leurs partisans, la diversité des listes électorales. Les intéressés avaient bien retenu de la Seconde Guerre mondiale que communistes et fascistes s'étaient acharnés à s'exterminer mutuellement, et s'étaient ainsi rassemblés sous les étiquettes de communistes et de fascistes, du fait de l'opposition irréductible qu'elles signifiaient pour tous. Mais que des positions intermédiaires et nuancées ou différentes soient possibles sans pouvoir être rabattues sur une opposition binaire les déroutait pour le moins. Ainsi :

«Ils étaient ahuris.

Mais, enfin, que vient-il faire ici, s'il n'est ni communiste ni fasciste ?

C'est incompréhensible. Tu dis qu'il est bien. Alors, il n'avait qu'à rester chez lui. Il veut brouiller les cartes et gêner le bon candidat. Conseille-lui de s'en aller. Il n'aura personne ici. Entends-tu ? Personne.» (Ibid., p. 60).

Toutefois, l'auteur prend bien soin de le préciser, le jeu des *sof* n'avait pu intervenir dans ces élections uniquement parce que l'enjeu du scrutin était bien perçu par tous comme quelque chose d'absolument sans importance réelle.

Peut-on dire pour autant que la machine (c'est-à-dire l'opposition des *sof*) tourne à vide ? Serait-il déplacé de voir dans son fonctionnement la persévérance des Kabyles à demeurer Kabyles ?

Plutôt que la perversion d'un système, les faits rapportés par Mouloud Feraoun, le dernier peut-être à avoir pu en témoigner, pointent sur l'une des valeurs cardinales de l'identité kabyle. L'homme (d'honneur, s'entend) doit faire face, se poser en s'opposant. Pour lui, pas de demi-mesure, de faux-fuyant ni de compromis possible.

Mais le formalisme de l'opposition des *sof* kabyles n'a pas résisté longtemps aux débats politiques modernes, et la rapidité de l'apprentissage des luttes politiques et syndicales, surtout dans le cadre de l'émigration en France, a précipité la dissolution de ces antiques fraternités viriles qu'étaient les *sof*. Avec le mouvement nationaliste et la guerre de libération nationale, des formations politiques modernes ont balayé ces anciens regroupements. Pourtant, combien de comportements ne relèvent-ils pas encore de l'engagement épique des Kabyles dans leurs *sof* d'antan ! Trente-cinq ans après la scène villageoise évoquée par Mouloud Feraoun, les étudiants de l'université d'Oued Aïssi (Tizi Ouzou) descendus dans la rue manifester leur opposition au régime algérien reprenaient, sur leurs banderoles et dans

leurs slogans, l'axiome des *sof* d'autrefois: «*A nerrez wala neknu*» («Plutôt rompre que plier»). L'adage était devenu l'expression d'un credo scandé par des milliers de jeunes.

Des tribus et des confédérations tribales

Les confédérations

Une confédération tribale, c'est d'abord un nom et le prestige pour ses membres de le porter depuis le passé le plus reculé. De fait, plusieurs de ces confédérations sont attestées dès le début du XIV^e siècle grâce à l'ouvrage monumental qu'Ibn Khaldoun consacra à l'histoire des Berbères¹.

Certes, une confédération tribale, c'est aussi une unité politique qui rassemble plusieurs tribus dans le cadre de guerres de vaste ampleur. Pourtant, même les tribus qui ne sont pas regroupées en confédération sont capables, le moment venu – et notamment dans le cadre d'une guerre contre une puissance extérieure –, de s'unir et de se doter d'une direction commune pour la poursuite d'un conflit. Ainsi, parmi les cent vingt-six tribus présentées dans nos tableaux², nous pouvons voir que seulement soixante-dix d'entre elles étaient regroupées dans une douzaine de confédérations tribales. Pourtant, la mobilisation contre la conquête française a prouvé que des tribus non fédérées pouvaient s'unir et qu'inversement des tribus appartenant à la même confédération pouvaient être désunies dans la guerre. Or tous les auteurs qui ont abordé la question des confédérations tribales les réduisent à des groupements politiques à vocation belliqueuse.

Il est vrai que, politiquement, une confédération n'existait qu'en tant qu'unité guerrière, bien que celle-ci ne comportait pas d'organisation permanente et que les confédérations se soient mobilisées uniquement en tant que telles lors de vastes conflits. Dans ce cas, une assemblée, formée des principaux leaders des tribus fédérées et de leurs plus prestigieux marabouts, se donnait alors une direction et assignait aux uns et aux autres le soin de veiller à la préparation tactique des combats et aux problèmes d'intendance. Mais, en aucun cas, les contingents des tribus ne se mélangeaient et l'unité de direction n'empêchait pas chaque tribu, voire chaque village, de combattre séparément en défendant l'objectif qui lui avait été assigné. Bien plus, la poursuite de ces combats était l'occasion de défis de groupe à groupe, à qui tiendrait telle ou telle position ou parviendrait à conquérir telle autre. Ces sortes de défi de prouesse portaient en kabyle le nom de *timechekerrit*.

De sorte que la confédération en tant qu'unité de direction dans la guerre ne différait en rien des unions ponctuelles que pouvaient passer entre elles des tribus qui n'étaient pas habituellement fédérées. Afin d'expliquer que telles tribus sont fédérées et telles autres non, Jeanne Favret (1968, p. 22)

1. Cette œuvre, de plus de deux mille pages, a été traduite par De Slane. Une réédition en quatre volumes a été réalisée en 1982.

2. Cf. page 75 et suiv.

invoque «une question de convenance». Si l'on en restait effectivement à la dimension politique et belliqueuse des confédérations, rien ne permettrait, en effet, de les distinguer des alliances ponctuelles passées de tribu à tribu, ces tribus procédant de la même façon que les confédérations pour réaliser leurs objectifs. Mais, justement, une confédération se distingue par quelque chose de plus. Son nom, nous l'avons dit plus haut, en permettant à ses membres de se prévaloir de l'ancienneté de leur regroupement, est sans aucun doute un indice de la valeur de l'ensemble. Et si l'on se référait à la définition qu'Ibn Khaldoun donne de la noblesse, on pourrait tenir un ressort essentiel de l'attachement des Kabyles à leurs confédérations: «*On n'est pas noble parce qu'on descend directement d'ancêtres qui se sont illustrés par leur vaillance ou ont occupé de hauts emplois, mais parce qu'on fait partie d'une tribu dont tous les membres sont demeurés entièrement unis depuis une haute antiquité.*»¹ Le problème, c'est que le fait d'appartenir à la même confédération n'a jamais empêché les tribus de s'opposer et de se combattre, ou même de passer des alliances avec d'autres tribus dans le cadre des *sof* pour se retourner contre une tribu, un village, etc., du *sof* opposé, mais de la même confédération. C'est que, selon nous, l'aire d'une confédération recouvre d'autres ordres de faits.

La projection cartographiée² de ces unités politiques nous en donne des indices. Il ressort, en effet, d'une carte que les confédérations tribales correspondent toujours à des ensembles topographiques nettement individualisés. Ainsi, par exemple, de la confédération des Igouchdal, qui unit les six tribus qui se distribuent le long des versants nord du Djurdjura, sur un tronçon parfaitement délimité par les failles qui découpent cette chaîne de montagnes. De même, la confédération des Aït Iraten ou celle des Aït Bethroun occupent toutes les deux des ensembles géographiques parfaitement intégrés et distincts du Massif central kabyle. C'est dire qu'aux époques où les seuls moyens de locomotion étaient la marche à pied, l'âne ou le mulet, les accidents du relief qui délimitaient ces ensembles géographiques devaient constituer le cadre de vie, d'échanges et de relation le plus vaste pour la plupart des habitants. De fait, la géographie des marchés du début du XIX^e siècle, que nous avons dressée au début de ce travail, confirme que l'aire d'attraction de chacun d'eux épousait le plus souvent ces ensembles géographiques. Mais de multiples autres réseaux de relations sociales étaient également soumis à ces contraintes géographiques, en particulier les aires de rayonnement des sanctuaires maraboutiques où l'on se rendait en pèlerinage. De même que la confédération qui réactivait ponctuellement l'unité de l'ensemble devait également être l'espace le plus vaste du marché matrimonial, car, si l'on se mariait le plus souvent dans un cercle beaucoup plus restreint, des mariages politiques ne manquaient pas de sceller des alliances entre les grandes familles des tribus de la

1. In *Les Prolégomènes* d'Ibn Khaldoun, traduction de la *Muqqadima* faite par De Slane, p. 282.

2. Cf. notre carte.

confédération. Autrement dit, l'espace de la confédération était parcouru de multiples réseaux de relations sociales privilégiées qui contribuaient ainsi à redoubler la cohérence et l'intégration de l'ensemble, imposées par le relief.

Les tribus

Dans la répartition des tribus, on retrouve exactement les mêmes dimensions spatiales que nous avons mentionnées pour les confédérations, à ceci près que la tribu épouse encore plus étroitement les contraintes topographiques et que, de taille plus restreinte, elle est parcourue par des réseaux sociaux beaucoup plus denses. Politiquement, la tribu propose également à ses membres une organisation plus stable. Si son assemblée, formée par les assemblées restreintes des villages la composant, ne siégeait pas de façon permanente, les occasions ne manquaient pas pour qu'elle se réunisse bien plus souvent que celles des confédérations. Les conflits intertribaux étaient également l'occasion d'une mobilisation politique, mais, à l'inverse de la confédération, pour laquelle la guerre était la seule cause de mobilisation politique, la tribu et son assemblée n'avaient pas seulement une vocation belliqueuse.

C'est qu'un aspect essentiel de l'identité de la tribu, d'où découle souvent son nom, résidait dans le fait que tous ses membres alléguaient un ancêtre commun. Les récits des hauts faits de cet ancêtre fondateur sont extrêmement stéréotypés. Qu'on lui assigne ou non une origine maraboutique, le héros était, soit le sujet, soit l'objet de prodiges ou de diverses manifestations thaumaturgiques qui recelaient toujours l'idée de son élection et le désignaient comme devant assumer une fondation. Comme dans l'ensemble du monde arabo-berbère, dans ces récits de fondation, le héros n'était jamais un autochtone : on lui attribuait les origines les plus lointaines. Il venait parfois de l'extrême Est ou l'extrême Ouest, sans autre précision, ou, plus souvent, ses origines étaient localisées. Le Sud marocain se révèle être l'une des plus généreuses pépinières de héros fondateurs, ce qui est dans l'ordre des choses, compte tenu de la vague d'expansion maraboutique qui débuta à partir de cette région dès le XII^e siècle et toucha très rapidement la Kabylie. Mais des origines plus inattendues ont été signalées par un officier de l'armée française qui s'occupa à recenser toutes les ascendances alléguées pour ces fondateurs de tribu, ainsi, notamment, la Perse¹. Bien que l'extranéité d'origine des héros fondateurs ne saurait s'expliquer uniquement par les mouvements de

1. Cf. Meyer (1859). Sur toutes ces questions de récit de fondation, les données de loin les plus riches se trouvent dans le *Fichier de documentation berbère* (1947-1976). Ce périodique, réalisé par des pères blancs installés en Kabylie, est de toute première importance pour ce qui concerne l'ethnographie de la Kabylie. En outre, les clercs qui l'animaient, étant surtout soucieux de linguistique, s'employèrent à recueillir des récits et des témoignages sans que des questions de théories ethnologiques guident leurs choix et sans qu'ils interfèrent par leurs questions dans les discours des locuteurs, qu'ils se bornèrent à transcrire et à traduire en langue française. On peut regretter cependant qu'ils ne se soient que très tardivement occupés à recueillir les traditions hagiographiques musulmanes, qui constituent pourtant une partie essentielle des traditions orales locales.

population qui ont affecté la région, on doit néanmoins noter que, par sa position géographique et la disposition de son relief, la Grande Kabylie a de tous temps été le refuge d'individus ou de groupes qui sont venus s'agglomérer aux tribus autochtones. En effet, s'il ne s'agit pas d'attribuer à ce rôle de sanctuaire l'origine du peuplement de la Kabylie, comme l'ont pensé des générations d'historiens¹, on doit cependant souligner que la Grande Kabylie n'a cessé d'accueillir des individus et des groupes étrangers: soit, effectivement, des groupes voulant se soustraire aux conquérants établis sur les côtes algériennes, soit, jusque sous la Régence d'Alger, des familles ou des individus en disgrâce, des déserteurs, etc. La conquête coloniale française elle-même a induit ce type de phénomène et beaucoup de familles et de nombreux individus se sont réfugiés en Kabylie à une époque où elle était encore la dernière région à ne pas avoir été conquise par les généraux français. De même, un certain nombre de déserteurs de l'armée coloniale sont parvenus à s'intégrer dans des villages kabyles. Robin (1898) relate le cas d'un de ces déserteurs qui mit ses compétences d'artilleur au service du village qui l'avait recueilli et participa activement à la résistance à la conquête coloniale.

Les vastes systèmes juridiques

Les marchés de tribu et leur organisation judiciaire

Les marchés appartenant en propre aux tribus sont les seuls espaces où celles-ci se projettent dans des organisations juridiques collectives stables et permanentes. Compte tenu de la densité et de l'intensité des échanges économiques qui s'y effectuent, les tribus qui possédaient un grand marché sur leur territoire avaient tout intérêt à y organiser une police rigoureuse et, surtout, indépendante des intérêts privés. La police et l'administration de la justice étaient donc le monopole rigoureux d'une juridiction spécialisée qui émanait de la tribu propriétaire du marché et dont les membres étaient choisis par l'assemblée restreinte de la tribu – en fait, ses notables –, mais qui était complètement distincte et indépendante d'elle. La localisation des marchés aux limites extrêmes des tribus conférait à ceux-ci une sorte d'extra-territorialité. Ce caractère était souvent redoublé par la présence d'un sanctuaire ou d'un établissement religieux dont les clercs étaient requis pour résoudre les différends qui surgissaient entre vendeurs et acheteurs.

Sans être au sens propre un espace public, le marché assurait une publicité garantie à ceux qui voulaient donner de l'éclat à leur conduite. C'est

1. L'idée de la Kabylie comme région de montagnes-refuges fait partie de ces stéréotypes de l'imagerie kabylophile de la période coloniale, et la plupart des historiens soutenaient cette idée que la Grande Kabylie avait été peuplée tardivement par l'exil de populations berbères des plaines voulant échapper aux invasions successives qu'a connues le Maghreb, et surtout, bien entendu, au XI^e siècle, lors des «vagues d'invasions des Arabes Beni Hilal». En fait, le peuplement de la région est attesté dès les époques préhistoriques. En outre, les conditions pluviométriques et agronomiques privilégiées qu'offrent les montagnes de Kabylie suffisent à expliquer l'ancienneté de son peuplement.

naturellement que les plus exaltés choisissaient le marché pour vider une querelle et régler des comptes en matière de vengeance.

Or, à l'administration de la justice sous la direction du maître du marché n'échappait aucun des crimes et délits qui y étaient commis : des fraudes en matière d'étalonnage aux meurtres, en passant évidemment par les vols. La sanction de ces derniers crimes, si importante pour la réputation des marchés, était, une fois le fait avéré avec toute la publicité qu'on imagine, la lapidation. Le maître du marché jetait la première pierre, suivi par les témoins et les chalands qui s'étaient attroupés.

Comme toutes des institutions kabyles dotées d'une sorte de personnalité morale (la tribu, le village, etc.), le marché faisait automatiquement bénéficier ceux qui le fréquentaient de son *anaya* (protection). De sorte que l'injure ou l'agression perpétrée sur les marchands et les acheteurs était considérée comme une offense au dispensateur de l'*anaya*. En l'occurrence, la tribu propriétaire du marché.

Les tajmat d'alpage

Au-dessus du marché, la tribu ne possédait pas d'organisation judiciaire permanente équivalant à celle du village. Toutefois, l'assemblée de la tribu, formée par les *tajmat* restreintes des villages, pouvait, lorsque la concorde à l'intérieur de la tribu le permettait, énoncer un certain nombre de dispositions légales valables pour tous les ressortissants des villages de son territoire. En général, ces dispositions, comme les *qanun* des villages, restaient dans la sphère de l'oralité; la publicité faite aux décisions prises de façon solennelle par les tribus suffisait à en assurer la diffusion et à en garantir l'observation. La plupart de ces décisions étaient prises de façon ponctuelle et concernaient la résolution des conflits et des litiges qui opposaient les ressortissants de villages différents, mais appartenant à la même tribu. C'est dire que l'assemblée du village n'abandonnait rien de sa souveraineté pour les affaires internes au village, mais elle pouvait parfois accepter que les conflits qui opposaient ses ressortissants à ceux d'autres villages soient réglés selon une décision prise à l'échelle tribale. Le seul cas, à notre connaissance, où une tribu sécrétait une organisation judiciaire relativement pérenne est relatif à la réglementation et aux modes d'accès des alpages pour les tribus qui en possédaient. Une *tajmat* des alpages était constituée afin de s'occuper exclusivement des problèmes résultant de l'usage de ces pâturages. Elle se tenait en général sur les lieux mêmes, en pleine montagne. Malheureusement, nous n'avons trouvé aucune source nous permettant de connaître la fréquence de ces réunions, leur protocole et leurs attributions précises en cas de conflits graves¹.

1. Le seul auteur ayant consacré quelques lignes à ces *tajmat* d'alpage est Martial Rémond (1954). L'auteur présente même une photographie d'une réunion où l'on peut voir les participants, au nombre d'une vingtaine, assis dans l'herbe. Cela se passe dans le massif de Kourriet, sur les hauteurs du Djurdjura, et on ne peut savoir de quelle tribu il s'agit, puisque les territoires de quatre tribus bordent ces alpages : ceux des Aït Ali Ou-Iloul, des Aït Chebla, des Aït Irghuen et des Aït Bou Chennacha.

Des règles juridiques supra-tribales :

Le cas de l'exhérédation de la femme kabyle instituée en 1748

Au-dessus des tribus, nous avons vu que les confédérations tribales constituaient des cadres assez lâches qui s'activaient politiquement uniquement dans le cadre de vastes conflits¹. Or, dans le cadre confédéral ou en dehors de lui, des tribus pouvaient s'entendre et se concerter pour prendre des décisions d'ordre juridique intéressant l'ensemble de leurs ressortissants. En outre, il arrivait que l'importance de la décision prise nécessite une rédaction, une façon de redoubler par la vertu propre de l'écrit la sanction prise par l'assemblée. Compte tenu que, en sus des représentants des villages et des tribus, les marabouts les plus prestigieux de la région étaient associés à ces entreprises, c'était évidemment à ces derniers qu'incombait la rédaction de l'arrêté. Les principaux participants de la réunion étaient mentionnés, et les marabouts eux-mêmes paraphaient le texte. Ce qui donnait un surcroît de sacralité à la décision prise. Si le fait était exceptionnel, nous n'en avons que très peu d'exemples, il est un usage juridique de toute première importance qui a été sinon institué, du moins sanctionné de cette façon. C'est le principe de l'exhérédation de la femme kabyle. C'est, en effet, par la décision d'une assemblée regroupant plusieurs tribus qu'a été promulgué cet arrêté, en 1748, au village de Djemâa Saharidj. Le fait mérite qu'on s'y attarde.

Cette décision fut très souvent mise en lumière dans la littérature ethnologisante des officiers kabylophiles de la conquête coloniale, et on la retrouve, depuis, dans le moindre ouvrage consacré à la Kabylie. L'unanimité qui se fit dans la certitude que, depuis 1748, les Kabyles avaient toujours et partout exhérédé les femmes eut des effets extrêmement préjudiciables dans l'administration de la justice coloniale en Kabylie. Comme nous le verrons plus longuement, le régime colonial avait institué en Kabylie des tribunaux qui statuaient selon les coutumes kabyles pour toutes les affaires concernant le statut personnel (divorce, mariage, succession, etc.). C'est l'ouvrage de Hanoteau et de Letourneux qui fit office de code kabyle appliqué par les magistrats français.

Alors que ces deux auteurs avaient compilé l'ensemble de leur code en colligeant les codifications des villages préalablement transcrites par leurs soins et ceux de leurs informateurs, ils furent tellement satisfaits d'avoir mis la main sur une règle juridique écrite et prise à l'échelle de plusieurs tribus qu'ils considérèrent comme un dogme que la femme kabyle soit traditionnellement et partout exhérédée. Nous reviendrons ultérieurement sur les vicissitudes de la mise en œuvre de la politique judiciaire en Kabylie,

1. Encore une fois, nous insistons sur le fait que, si cette mobilisation militaire était la seule occasion pour la confédération de se manifester politiquement, il n'en reste pas moins que celle-ci était parcourue par de multiples autres ordres de faits qui lui conféraient une identité particulière. Ainsi des réseaux économiques ou des aires d'obédience confrérique ou maraboutique, qui se superposaient à sa dimension strictement politique.

mais il nous importe maintenant d'examiner cette fameuse disposition qui exhérède les femmes kabyles.

En premier lieu, il convient de souligner l'extension de l'aire d'applicabilité de cette mesure. Ce ne sont pas, en effet, les Kabyles qui, en 1748, ont décidé unanimement et solennellement d'exhérer les femmes, mais seulement une dizaine de tribus du Massif central.

En outre, comme toutes les dispositions juridiques prises en Kabylie, celle-ci n'a pas été prononcée pour l'éternité, mais elle résultait de l'accord consensuel et conjoncturel des représentants et des marabouts des tribus contractantes. Ainsi, quelques décennies plus tard, l'un des villages de l'une des tribus qui s'étaient associées à la décision a pu faire marche arrière et rétablir des droits successoraux aux femmes. Il s'agit de la *tajmat* du village d'Aït Lahcene, de la tribu des Aït Yenni. Le *qanun* qui porte cette décision a été rédigé en 1818¹.

Tout en reconnaissant le caractère exceptionnel de la décision prise en 1748, il convient d'essayer de comprendre pourquoi les Kabyles n'ont pas su se contenter, à l'instar de nombreuses communautés musulmanes dans le monde, de recourir aux subterfuges juridiques classiques que les différentes écoles juridiques musulmanes mettent à la disposition des intéressés pour contourner les prescriptions coraniques trop contraaires à leurs intérêts². En effet, nous ne savons pas si d'autres communautés maghrébines ont érigé explicitement par écrit en principe légal, et de surcroît légitimé par la caution de grands marabouts, l'exhérédation de la femme. La plupart des études spécialisées témoignent que la majeure

1. L'administrateur colonial, M. Rémond (1927), a pu consulter le texte original de ce *qanun* grâce à ses fonctions et, surtout, grâce aux liens personnels qui l'unissaient à certains habitants de ce village comptant déjà une importante élite francophone. La traduction qu'il en donne permet de préciser le contexte dans lequel il a été promulgué. Il commence comme suit: «*Quand la peste se déclara à Aït Lahcene, les habitants de ce village se réunirent dans un but d'intérêt général au lieu dit Djeddi Nabeth. Il fut convenu à l'unanimité et arrêté ce qui suit: Quand un homme meurt sans postérité mâle, mais laisse soit des filles, soit des sœurs, une mère ou une veuve, à condition que celle-ci reste au domicile conjugal, le tiers de la succession du défunt leur est attribué... Toutefois, si une femme se trouve mariée en dehors du village, celle-ci ne pourra rien emporter de la succession de son mari. Elle pourra seulement confier l'administration de sa part à qui elle voudra, à condition qu'elle-même soit majeure et que la personne choisie par elle soit apte à la gérance. Si l'une des deux conditions (majorité et aptitude) fait défaut, l'administration des biens revient à la communauté...*» Et enfin, plus loin, une autre condition restrictive est stipulée qui ne manque pas de trahir le sens de ses propres intérêts que possède l'assemblée: «*Toute vente par un héritier mâle des biens attribués aux femmes est considérée comme nulle et non avenue, à moins qu'elle ne soit faite dans un but d'intérêt général...*» Cf. Rémond (1927), p. 230.

2. L'islam sunnite reconnaît quatre écoles juridiques orthodoxes: le malékisme, le hanéfisme, le chaféisme et le hanbalisme. Chacune de ces écoles a développé ses propres traditions en matière de jurisprudence et, évidemment, ses propres arguties casuistes. Un justiciable musulman peut très bien, si c'est son intérêt, changer ponctuellement de rite et confier ses affaires tantôt à un juge malékite, tantôt à un juge hanéfite. C'est précisément ce qui se passe très souvent au Maghreb dans la constitution des *hobous*. Alors que le rite malékite domine presque toute la vie juridique maghrébine, les justiciables s'adressent souvent à des juges hanéfites pour ce qui concerne les *hobous*, du fait des plus grandes facilités que ce rite propose à ceux qui veulent

partie des communautés rurales usaient de subterfuges juridiques afin de contourner la prescription coranique qui commande de faire hériter les femmes. C'est que cette mesure, si elle avait été appliquée, aurait induit des effets extrêmement dissolvants pour les communautés : l'héritage de la femme conduisant inévitablement, lors du mariage de l'intéressée, à installer un étranger sur une partie du patrimoine familial.

Les femmes avaient donc très rarement la disposition de la nue propriété. Néanmoins, souvent, lorsque des femmes n'avaient pas de proches parents susceptibles de pourvoir décemment à leurs besoins, leur père leur accordait dans sa succession l'usufruit précaire d'une parcelle qui leur était concédée jusqu'à leur mariage. En outre, de leur vivant, les pères de famille pouvaient également donner à leurs filles la propriété d'arbres *abandu*. Ce qui permettait de leur assurer un minimum de ressources sans trop frustrer leurs frères, qui auraient d'autant plus difficilement admis qu'échut à leurs sœurs la nue propriété des parcelles qu'ils supposaient qu'en se mariant elles auraient introduit un étranger sur le patrimoine familial.

L'astuce utilisée communément était de constituer le patrimoine familial en biens *hobous*. C'est-à-dire en biens de mainmorte dévolus à une fondation pieuse à l'extinction du lignage. Les constituants réservant évidemment à eux-mêmes et à leurs futurs descendants agnatiques l'usufruit du patrimoine. Cette procédure, qui évinçait totalement la femme de la succession, aboutissait à une stricte exhérédation.

Les Kabyles pratiquaient également les *hobous*. Pourquoi, alors, ne s'en sont-ils pas contentés, comme ils le faisaient par le passé et comme continuaient de le faire leurs voisins ? La plupart des analystes de la période coloniale crurent trouver dans l'exhérédation de la femme kabyle la preuve de l'opposition irréductible des Berbères et des Arabes. C'est-à-dire qu'ils virent dans cette décision une volonté en quelque sorte schismatique. Cette interprétation relève du fantasme ou du roman historique. Bien que nous n'ayons pas disposé d'élément tangible pour connaître les motivations de cette décision, nous avons envisagé deux hypothèses pour expliquer ce phénomène. La première nous a été directement suggérée par les premières lignes du texte du *qanun* des Aït Lahcene qui rétablit, en 1818, les droits successoraux des femmes : *Quand la peste se déclara à Aït Lahcene, les habitants de ce village se réunirent dans un but d'intérêt général...* La suite du texte que nous avons cité en note envisage précisément la situation d'un homme disparaissant sans postérité masculine, mais en laissant des filles, une veuve, ou des sœurs. Le tiers de la succession qui est reconnu à ces femmes est implicitement motivé par le désir de leur dégager de quoi subvenir à leurs

constituer un *hobous*. C'était surtout le cas en Algérie, car le rite suivi majoritairement par les Ottomans était le hanéfisme, et cette école juridique s'est pérennisée même après l'effondrement de la régence d'Alger, notamment du fait que les Algériens sollicitaient prioritairement les juges de cette école juridique pour constituer des *hobous*. Sur cette question, voir la thèse de droit que Joseph Luccioni (1942) a consacrée aux *Habous* ou *wakf* (rite malékite et hanéfite).

besoins. Les collatéraux ou les parents agnatiques patrilatéraux du défunt se partageant le reste de la succession. Ce qu'il s'agit de comprendre, c'est en quoi une épidémie qui fait des coupes dans la population justifie le rétablissement du droit de succession des femmes. Cela peut être le fait que les parents agnatiques qui restent aux défunts sont tellement distants généalogiquement de ses femmes et filles qu'il y aurait à craindre que ses héritiers agnatiques ne remplissent avec fort peu de zèle le devoir, qui leur incombe traditionnellement, de pourvoir aux besoins des femmes laissées par le défunt. Mais cette explication nous paraît un peu courte.

Une deuxième piste s'offre alors à nous. On se souvient que le subterfuge couramment utilisé pour exhériter les femmes de fait consiste à constituer son patrimoine en biens *hobous*. C'est-à-dire à renoncer théoriquement à sa pleine propriété pour n'en conserver que l'usufruit, dont l'acte stipule qu'il est dévolu à tous les ayants-droit jusqu'à l'extinction du lignage¹. C'est donc seulement une fois que tous les ayants-droit futurs auront disparu que le patrimoine reviendra à la fondation pieuse à laquelle l'avait initialement dévolu le constituant. On l'imagine, le cas ne se produisait qu'exceptionnellement et l'usufruit se transmettait la plupart du temps sans problème aux ayants droit. C'était d'ailleurs l'intention du constituant, et c'est pour cette raison que nous avons qualifié le *hobous* de subterfuge juridique pour contourner la prescription coranique qui enjoint de faire hériter les femmes. Seulement, une épidémie de peste était une circonstance qui pouvait bouleverser cet agencement. Un lignage pouvait s'éteindre et les biens du défunt rejoindre le patrimoine de la zaouia ou de quelque autre fondation pieuse. Or, comme les biens tombés en déshérence reviennent de droit au village, on peut réellement se demander qui était le plus lésé dans l'affaire, les femmes ou le village? On objectera que les biens *hobous* reviennent au dévolutaire et l'absence de postérité ne crée donc pas de situation de déshérence. Précisément, la multiplication des *hobous*, justement pour exhériter de fait les femmes, a certainement dû entraîner cette situation où un village – par exemple, lors d'une épidémie – était frustré d'un patrimoine qui, s'il n'avait pas été *hobousé* au bénéfice d'une fondation pieuse, lui serait revenu de droit. C'est dire que, en érigeant l'exhéredation de la femme par la décision de 1748 en principe légal, les assemblées villageoises de Kabylie supprimaient l'une des causes principales de la prolifération des *hobous* et s'assuraient ainsi pour l'avenir la possibilité d'«hériter» des biens tombés en déshérence.

Il est peut-être encore un autre facteur qui a pu contribuer à la décision de 1748: la faiblesse des traditions scripturaires en Kabylie, relativement aux autres régions du Maghreb rural. Le *hobous*, comme tous les autres contrats juridiques, se passait devant le juge, qui le couchait par écrit dans la langue

1. Évidemment, cet usufruit n'est pas complètement cessible comme une pleine propriété (*melk*), mais il peut être monnayé en location ou en métayage. Cette disposition permet ainsi d'éviter une stricte immobilisation du patrimoine *hobousé*.

du Coran. Or il est possible que, par suite de la moins grande diffusion et, surtout, de la maîtrise approximative de la langue arabe en Kabylie¹, les justiciables aient eu quelques difficultés pour trouver à chaque fois qu'ils le désiraient un clerc capable de dresser leurs actes juridiques et surtout leurs *hobous*. Car si, dans la majorité des contrats commerciaux et agricoles pratiqués en Kabylie, les contractants se passaient volontiers de la garantie d'un juge et de la caution que conférait le passage à l'écrit dans la langue du Prophète, en revanche, la destination pieuse du *hobous* rendait le détour par un juge incontournable. Le passage de l'exhérédation des femmes du fait au droit évitait donc le souci de devoir constituer son patrimoine en biens *hobous*, avec les difficultés que cela pouvait présenter et les frais que cela entraînait.

Dans les différentes hypothèses que nous avons avancées pour expliquer les circonstances et les motivations possibles de l'exhérédation légale de la femme kabyle, on pourrait nous objecter qu'il était peu probable qu'avant 1748 les Kabyles se soient autant souciés de la conformité de leurs pratiques juridiques avec la loi musulmane. Autrement dit, qu'ils devaient probablement exhéredier les femmes sans, à chaque fois, constituer leur patrimoine en biens *hobous*. C'est possible. Mais, alors, il reste à comprendre ce qui a amené une dizaine de tribus (c'est-à-dire à peu près une centaine de villages) à s'opposer frontalement aux prescriptions coraniques en décidant de l'exhérédation légale des femmes. Des éléments supplémentaires d'explication se trouvent certainement dans la situation religieuse de la Kabylie de l'époque. La deuxième moitié du XVIII^e siècle est précisément le début d'une profonde recomposition de l'encadrement religieux en Kabylie.

Depuis le XII^e et le XIII^e siècle, qui avaient marqué l'expansion maraboutique au Maghreb, la Kabylie avait accueilli un grand nombre de clercs. Mais ceux-ci s'étaient complètement dispersés dans les tribus et le paysage religieux était morcelé à l'extrême. Bref, les nombreux groupes maraboutiques s'étaient en quelque sorte organisés en fiefs, chacun restant sur son quant-à-soi, jaloux de sa clientèle religieuse. En outre, cédant aux sollicitations des laïcs qui les requéraient plus comme médiateurs que comme clercs proprement dit, les marabouts se contentaient de gérer prosaïquement leur obédience et, bien sûr, le patrimoine qu'ils s'étaient constitué grâce à leurs services. C'est dire que leur prosélytisme s'était assoupi et que le temporel avait largement pris le pas sur le spirituel. La deuxième moitié du XVIII^e siècle vit justement apparaître en Kabylie un prédicateur dont l'entreprise bouleversa progressivement cette sorte de statu quo religieux. Il s'agit de Sidi Abd Er-Rahman el-Azhari el-Guechtouli, qui créa la confrérie portant son nom, la Rahmania, et qui connut le succès que l'on a dit.

1. Notons que la faible extension de la langue arabe chez les «laïcs» n'est pas contradictoire avec l'existence de nombreuses zaouïas et autres *maamera* où les marabouts kabyles géraient un système d'enseignement parfois de haut niveau.

Si l'on rapporte la décision de 1748 à cette situation de fermentation religieuse qui aboutit à la création de la Rahmania et au rassemblement de l'ensemble des marabouts et de nombreux laïcs autour de cet ordre, on peut sans doute parvenir à mieux la comprendre. Certes, cette décision s'inscrit brutalement en contradiction avec le mouvement religieux dont nous venons de faire état. Mais ce fait n'a rien de paradoxal, car les clercs et les laïcs avaient à défendre leurs intérêts matériels respectifs. Si, donc, la reprise d'un certain prosélytisme islamique a pu, d'un côté, inciter les particuliers à respecter plus souvent que par le passé la légalité musulmane, notamment en déguisant l'exhérédation de fait des femmes par la constitution de *hobous*, d'un autre côté, les assemblées villageoises pouvaient s'inquiéter des conséquences que la prolifération de ces *hobous* entraînerait pour leurs propres intérêts. C'est-à-dire, comme nous l'avons vu plus haut, la captation d'un héritage en «deshérence» au profit d'une institution religieuse et aux dépens du village auquel reviennent en principe ces patrimoines sans héritier. Certes, les sources empiriques sur lesquelles s'étaye cette hypothèse sont insuffisantes, mais, enfin, deux faits massifs militent en sa faveur. D'une part, la formidable expansion du confrérisme religieux à partir de la fin du XVIII^e siècle qui a induit une sorte de réislamisation de la société et, d'autre part, la volonté générale et systématique des assemblées de village de Kabylie d'affirmer leurs droits sur les patrimoines tombés en deshérence. Tous les *qanun* recueillis au début du XIX^e siècle en témoignent.

Distribution et effectifs des populations des tribus et des confédérations

Les populations kabyles comprises dans le territoire dont nous avons tracé les frontières se répartissaient, à l'époque de la conquête coloniale, en cent vingt-six tribus¹. Soixante-dix d'entre elles étaient unies politiquement dans le cadre de douze confédérations tribales plus ou moins lâches. Les tableaux que nous présentons dans les pages suivantes résultent du dépouillement des sources archivistiques publiées dans l'ouvrage de Hanoteau et de Letourneux, que nous avons croisées avec deux recensements antérieurs : celui que le capitaine Carette (1848) effectua pour le compte du gouvernement général de l'Algérie dans le cadre de *L'Exploration scientifique*

1. Ce découpage est, en fait, une sorte d'instantané de la situation politique, car, à la faveur d'alliances ou de scissions politiques, le nombre de tribus variait. Nous avons réalisé cette recension des tribus en croisant plusieurs sources. En premier, à l'aide des sources archivistiques provenant des opérations de délimitation entreprises par l'administration coloniale pour mettre en œuvre ses politiques foncière et administrative. Ensuite, nous avons confronté ces résultats avec trois autres découpages réalisés antérieurement : celui de Carette (1848) effectué dans le cadre de *L'Exploration scientifique de l'Algérie des années 1842-1843-1844*, celui de Devaux (1859), réalisé à partir des archives de l'administration militaire et, enfin, ceux de Hanoteau et de Letourneux réalisés une première fois à la fin des années 1860, puis corrigés, quinze ans plus tard, grâce aux enquêtes systématiques qu'ils confièrent aux militaires qui administraient la Kabylie après sa conquête définitive.

de l'Algérie des années 1842-1843 et 1844, et celui qui a été réalisé par le commandant Devaux (1859) qui participa aux opérations militaires de la conquête et fut administrateur en Kabylie. La confrontation de ces diverses sources et le dépouillement d'un certain nombre de monographies consacrées aux tribus et aux villages de Kabylie nous ont ainsi permis de corriger certaines des erreurs portées dans les documents officiels lors des opérations de délimitation des douars et de la mise en œuvre des politiques foncières coloniales.

Présentation du découpage régional et de la ventilation des tribus

Dans nos tableaux, nous n'avons évidemment pas respecté l'ordre de présentation adopté dans les documents officiels, compte tenu que celui-ci, en distribuant les tribus par circonscriptions territoriales, obéissait uniquement à des considérations administratives. Le découpage par zones que nous proposons est doublement motivé dans ce travail. D'une part, il a l'avantage de faire apparaître, sinon des régions naturelles, du moins des ensembles topographiques présentant une cohérence indiscutable. D'autre part, aux différentes étapes de notre recherche, il nous a paru que chacun des phénomènes que nous analysions (sociaux, politiques, économiques, religieux et, évidemment, administratifs) ne se présentait ni de façon uniforme ni de façon aléatoire dans les différentes régions de Kabylie. Bien plus, lorsque nous projetions spatialement les données susceptibles d'un traitement cartographique, nous avons découvert, d'une part, que la plupart du temps, les découpages obtenus se redoublaient et, d'autre part, qu'au gré de l'histoire de la région les nouveaux phénomènes qui l'affectaient creusaient davantage les écarts de situation.

Nous passâmes ainsi d'un premier découpage, distinguant des régions, au regard de la disposition topographique, des modes d'habitat et de la densité de population, à un deuxième selon les divisions politiques en tribus et en confédérations tribales, à un troisième, qui s'efforçait de reconstituer une géographie de l'économie traditionnelle, à un quatrième, qui projetait les résultats de la colonisation agraire de la Kabylie, à un cinquième, fondé sur la politique administrative coloniale et ses multiples régimes d'exception, à un sixième, qui reconnaissait la carte scolaire, un autre encore, celle des régions d'émigration, etc.

tribus	confédérations tribales	nombre d'habitants	nombre de hameaux villages	types et formes d'habitat
1. Littoral et versants nord de la chaîne côtière de Dellys à Bougie				
Beni Thour		4750	24	
Aït Sleyem		1550	19	
Aït Zerara	Iflissen	1233	11	petits et
Aït Ahmed	El-Bahr	792	11	très
Aït Zouaou		1010	15	petits
Tifra		866	4	hameaux
Izeghfaouen		6 787	39	et
Aït Flik		3 168	14	villages
Yazzouzen		2 487	15	à
Tigrin		1 147	9	habitat
Aït Hasaïn		2 123	14	dispersé
Ighil n'Zekri		3 074	16	avec
Acif el-Hamam		2 600	10	une
Aït Amor		4 350	22	plus
Aouled Sidi				grande
Moussa Ou-Idir		300	3	concentration
Tifra		1 000	2	sur
Imzalen		3 850	27	les
Iksilen		450	2	hauteurs
Aït Amran		1 500	17	
Itoudjen		3 200	23	
Aït Ahmed				
Ou-Garetz		1 800	12	
Mezzaïa		4 800	44	
TOTAUX		52 937	353	
2. Haut Sebaou, des hauteurs de Tizi Ouzou à Bousguen				
Aafir	Aït	1751	3	
Aït Sidi Hamza	Ouaguennoun	531	7	
Istiten		550	4	petits
Aït Mesllem		1 175	8	
Yaskren		515	4	hameaux
Atouch		2 134	18	
Aït Aïssa				épars
Ou-Mimoun		3 320	26	
Aït Addas	Aït	6 625	40	à
Aït Ighzer	Djennad	2 956	10	
Aït Kodhêa		6 258	21	habitat
Aït Ghoubri		5 732	41	
Imesdourar	Aït	1 695	12	moyen-
El-Djeur	Idjeur			-nement
Alemnas		1 975	9	
Aït H'antela		1 744	10	regroupé
Tifri n'aït				
Ou-Malek		500	2	
Aït Ziki		490	6	petits villages à
Illoulou				habitat moyenne-
Oumalou		3 289	18	ment regroupé
TOTAUX		41 240	239	

tribus	confédérations tribales	nombre d'habitants	nombre de hameaux villages	types et formes d'habitat
3. Vallée du Sebaou				
Amaraooua		4 752	36	gros villages
Aït Chennacha		634	8	avec hameaux
Taourga		2 145	10	épars intercalaires et
Isser el-Djedian		3 330	33	petits villages
Isser Draoua		4 274	39	épars
Zemoul		874	4	hab. dispersé
Sebaou el-Kdim		387	1	
TOTAUX		16 386	131	
4. Massif central kabyle				
Irdjen	Aït	4 390	14	petits et
Aït Akerma	Iraten	5 444	26	moyens
Aït Oumalou		3 088	14	villages à
Aouggacha		2 728	11	habitat
Aït Ousammeur		3 848	7	regroupé
Aït Yenni	Aït	5 139	7	gros
Aït Ouassif	Bethroun	5 532	7	villages à
Aït Bou Akkach		3 120	4	habitat
Aït Bou Drar		5 958	9	regroupé
Aït Menguellet	Aït	4 730	20	petits villages
Ak'bil	Menguellet	3 956	12	à habitat
Aït Bou Youssef		3 348	10	regroupé
Aït Attaf		2 395	4	gros village
Aït Fraoucen		7 023	16	
Aït Khelili		3 098	12	petits
Aït Bou Chaïb		3 945	6	moyens
Aït Yahia		5 410	31	et
Aït Itsourar		4 797	34	gros
Aït Abd-el-Moumen	Aït			villages
Aït Ameur	Aïssi	1 279	7	à
Ou-Faïd		1 611	5	habitat
Aït Mahmoud		5 248	9	regroupé
Aït Douala		2 917	13	
Aït Zmenzer		3 831	12	
Iferdioun		1 480	6	
Ihassenaouen		1 547	4	
Maatka	Maatka	7 027	41	villages moy.
Ibethrounen		1 603	7	épars
Aït Khelifa		2 432	10	petits villages
Aït Arif	Iflissen	1 267	6	hab. moy. regr.
Cheurfa Guighil	Igouchdal			
Guekken		1 182	5	petits villages
Amechtras		2 113	11	à hab. regr.
Ighil Imoula		1 070	1	gros village
Iouadhien	Aït Sedka	3 753	10	villages moy.
TOTAUX		116 309	391	

tribus	confédérations tribales	nombre d'habitants	nombre de hameaux villages	types et formes d'habitat
5. Plaines et basses collines occidentales				
Isser el-Ouidan		2 175	31	
Isser Ouled Smir		3 344	35	petits
Aït Khalfoun		4 389	35	villages
Iltaïen	Iflissen	4 048	17	à
Aït Amran	Oumlil	853	9	habitat
Aït Bourouba		951	12	moyen-
Irafan		2 190	15	-nement
Arch Alemnas		700	4	regroupé
Aït Yahia				
Ou-Moussa		2 551	15	+
Ibouazounen		953	8	nombreuses
Aït Chilmoun		706	3	habitations
Imkiren		3 812	19	éparses
Imzalen		4 032	14	inter-
Aït Mekla		1 322	12	-calaires
Ighemrasen		403	6	
TOTAUX		32 429	235	
6. Plaines et basses collines entre Dra el-Mizan et Boghni				
Nezlioua		3 445	26	petits villages
Aklan		252	2	+ habitations
Harchaoua		865	4	éparses
TOTAUX		4 562	32	
7. Arc du Djurdjura				
Frikat	Igouchdal	2 608	16	petits villages
Aït Smaïl		3 053	17	à habitat
Aït Koufi		1 968	17	moyennement
Aït Mendes		1 538	11	regroupé
Aït Bou Gherdane		1 457	8	voire
Aït Bou Addou		2 071	9	dispersé
Aoukdal	Aït Sedka	2 300	8	petits et
Aït Bou Chennacha		1 766	6	moyens
Aït Irguen		1 161	10	villages
Aït Chebla		1 295	3	à
Aït Ahmed		2 389	6	habitat
Aït Ali				moyennement
Ou-Iloul		1 445	6	regroupé
Illilten		3 030	14	
TOTAUX		26 081	131	
8. Versant sud du Djurdjura				
Aït Mlikeuch		3 200	19	
Aït Kani		1 900	7	petits
Aït Ouakour		850	2	et
Chorfa		980	1	très
M'Cheddallah		1 850	14	petits
Aït Aïssi		560	5	villages
Aït Yalla		5 800	12	
Beni Meddour	on ne dispose d'aucune données statistiques sur ces tribus.			
Merkalla				
TOTAUX		15 140	60	

tribus	confédérations tribales	nombre d'habitants	nombre de hameaux villages	types et formes d'habitat
9. Vallée de l'oued Sahel/Soummam				
Oulad Sidi				très petits
Moh. Amokrane		600	5	hameaux à hab.
Bou Indjedame		300	2	moy. regroupé
Fenaïa		3 600	15	villages
Aït Oughlis		7 500	12	nébuleuses habitat dense
Ouzellaguen		1 800	9	petits villages
Illoula				épars à habitat
Ousammeur		2 300	30	moy. regroupé
Aït Abbès		9 000	37	petits villages
Aït Aïdel		6 500	20	épars
Ighil Imoula		900	3	hab. regroupé
Barbacha		1 900	9	
Beni Ayad		300	3	
Beni Immel		1 800	10	petits
Sanhadja		1 500	7	hameaux
Oulad Tamzalt		2 700	25	habitat
Oulad Amrioub		1 500	8	dispersé
Beni Messaoud		2 100	21	
TOTAUX		44 300	216	

2. Des villages (*taddart*), des hameaux (*tufiq*) et de leurs assemblées (*tajmat*)

Approche morphologique et descriptive

Les tableaux dans lesquels nous avons porté les grandes unités politiques traditionnelles kabyles (tribus et confédérations) comprennent le nombre approximatif de villages que chacune contient; nous mentionnons également le type et le mode de distribution de l'habitat. Cette dernière caractéristique est essentielle pour apprécier la qualité et la quantité des liens sociaux tissés dans le village ou le hameau et, en tant que paramètre déterminant dans la reproduction et la pérennité des villages et de leurs assemblées, depuis le début de la conquête coloniale jusqu'à nos jours. Cela pour souligner que les types d'habitat de Kabylie sont bien plus variés que l'image d'Épinal que l'on propose du village kabyle traditionnel: ces gros villages peuplés aux maisons jointives accrochées sur un piton ou chevauchant une ligne de crêtes comme dans le Massif central de Kabylie, et précisément dans ceux de la tribu des Aït Yenni, qui représentent le décor classique de la carte postale que l'on envoyait de Kabylie.

Le village (*taddart*), quand il correspond à ce cas, est toujours une unité politique qui possède sa propre assemblée. Souvent aussi, par suite de leur développement, deux villages peuvent arriver à se toucher, si bien que, spatialement, seul un œil exercé repère les frontières des deux ensembles. Toujours à la faveur du développement de l'habitat et de l'accroissement de la population, un village peut également se scinder en deux et chaque moitié s'organiser de façon autonome. Dans tous les cas de village à habitat resserré,

on peut observer une distribution par quartiers, chacun étant occupé par un groupe lignager particulier. Souvent également, le ou les cimetières du village reproduisent cette distribution spatiale et lignagère de l'habitat, chaque groupe disposant de son propre carré de tombes. Mais cet ordonnancement n'est pas systématique et les découpages s'enchevêtrent assez souvent.

Dans le cas des villages à habitat peu regroupé, les groupes de maisons correspondent encore plus nettement à la distribution lignagère. Lorsque les hameaux sont constitués par des pâtés de maisons visiblement dispersés, l'ensemble prend alors le nom de *tufiq* et l'unité politique, qui dispose du même type d'assemblée que les villages à habitat regroupé, présente alors nettement un aspect fédératif. Mais il peut arriver aussi que les villages se présentent comme des sortes de vastes nébuleuses avec un habitat relativement regroupé mais étal, si bien qu'on ne sait quels groupes de maisons se rassemblent dans la même unité politique. Dans ce cas aussi, les Kabyles désignent leur «village» sous le nom de *tufiq*. Enfin, un dernier cas existe où l'unité politique prend ce nom, c'est celui de deux, voire de trois petits villages à habitat resserré, proches les uns des autres, et qui décident, étant donné leur faible importance, de se regrouper au sein de la même unité politique coiffée d'une seule assemblée.

L'assemblée villageoise se réunissait normalement une fois par semaine, en général le lendemain du jour auquel se tenait le marché fréquenté par les villageois. Toutefois, elle pouvait également se dérouler chaque quinzaine. Evidemment, lorsque des situations exceptionnelles, par leur gravité ou leur urgence, se produisaient, celui qui avait la direction de l'assemblée à charge pouvait toujours convoquer les villageois à une session extraordinaire par l'intermédiaire du crieur public.

Le lieu de la tajmat

En Kabylie, le mot *tajmat* désigne à la fois l'institution et l'édifice qui l'abrite. Dans l'exiguïté du bâtiment où siège l'assemblée, Jacques Berque a cru voir un indice du caractère oligarchique du système politique villageois kabyle. Mais cet auteur ne s'avise pas, d'une part, que ce bâtiment dispose toujours d'une large ouverture, qui permet à l'ensemble du corps des citoyens d'assister aux débats et qu'en outre très souvent ces *tajmat* consistent en des tronçons de rues de village garnis d'un toit et flanqués de banquettes. Par ailleurs, quand les circonstances exigent la présence de tous, l'assemblée se réunit en session plénière à l'air libre, sur une aire à battre le grain, dans le cimetière ou sur tout autre parcelle de terrain qui appartient en propre au village en tant que tel. Dans la suite de ses considérations comparatistes entre les diverses sociétés berbères du Maghreb¹, Berque n'a pas aperçu un

1. C'est dans une postface ajoutée à la réédition des *Structures sociales du Haut Atlas* que Jacques Berque se livre à des rapprochements entre les différentes sociétés berbères du Maghreb, notamment entre celles du Sous et du Haut Atlas marocain et, pour l'Algérie, les régions du Mزاب, des Aurès ainsi que de la Kabylie.

caractère distinctif que la *tajmat* kabyle partage avec l'institution équivalente dans le Mزاب, mais qui les différencie des autres régions berbérophones dans lesquelles existent des institutions similaires : c'est leur implantation centrale et *intra muros* au sein de la cité. Alors que les vastes assemblées chleuhs attireraient son attention par l'émotion collective, voire l'exaltation qui s'en dégageait, comparativement à la solennité protocolaire des petits sénats de Kabylie, Berque a totalement négligé le fait que les premières, à l'inverse des secondes, n'avaient pas droit de cité au sens strict du terme. Comme si les espaces habités ne permettaient pas d'obtenir les conditions nécessaires à la tenue d'une réunion interlignagère, et que seul un terrain ouvert et extérieur pouvait assurer la neutralité (et la sacralité?) requise.

Composition et mode de formation de la tajmat

La *tajmat* ou assemblée de village ou encore, de nos jours, comité de village, est composée d'un «président» (*amin*), secondé par un *ukil* (sorte d'adjoint de l'*amin*), ainsi que par autant de *tamen* (représentants des groupes de familles) que le village compte de lignages¹. En assemblée plénière, tous les hommes du village y ont leur place et sont tenus d'assister aux débats sous peine d'amende. Il existait néanmoins des cas d'indignité statutaire écartant certains groupes d'individus des délibérations de l'assemblée villageoise. Ainsi la plupart des sources attestent de la mise à l'écart des bouchers². Les musiciens ambulants³ auraient également été écartés de l'espace de la *tajmat*. Plus rarement, certains auteurs incluent les mesureurs de grain dans cet ostracisme.

1. Comme toutes les règles, celle-ci souffre d'exceptions. Encore plus de nos jours qu'au siècle passé.

2. La mise à l'écart des bouchers provient du fait que la plupart faisaient partie du seul groupe statutaire vraiment considéré comme inférieur en Kabylie : les *aklan* (les esclaves, du sing. *akli*). En fait, contrairement à la plupart des autres régions du Maghreb, l'esclavage des Négro-Africains était très rare en Kabylie, et la plupart des groupes considérés comme *aklan* étaient venus en Kabylie par l'intermédiaire des Turcs, qui les utilisaient comme hommes de troupe. Compte tenu des vicissitudes de l'occupation ottomane en Kabylie – à plusieurs reprises, des garnisons turques avaient été chassées de leurs fortins – les troupes noires supplétives des Turcs qui s'étaient dispersées dans la région furent intégrées en tant que groupes clients des tribus kabyles. Méprisés pour leurs origines serviles, les *aklan* représentaient malgré tout de précieux auxiliaires militaires et des exécuteurs de basses besognes. De ce fait, les Kabyles les accueillirent parmi eux tout en les écartant de leurs assemblées villageoises. De nos jours, bien qu'ils soient complètement kabylisés, les *aklan* ne sont pas parvenus entièrement à se fondre dans le reste de la population kabyle et arrivent encore assez peu souvent à trouver des épouses hors de leur groupe. Mais, enfin, des métissages se sont produits et la plupart n'ont pas le teint beaucoup plus hâlé que les autres Kabyles. La plus importante concentration d'*aklan* en Grande Kabylie se trouve à Boghni et à Aïn Zaouia, et fournit la plupart des maquignons de la région.

3. Par musiciens ambulants, nous désignons uniquement les instrumentistes (joueurs d'une sorte de bombarde appelée *gaita* et d'un tambour biface du nom de *thel*). Ces musiciens, qui se louaient pour animer des festivités, ne doivent pas être confondus avec les bardes kabyles, qui déclamaient des poésies en s'accompagnant quelquefois d'un instrument de musique. Ces derniers jouissaient, au contraire, d'un grand respect de la part de la population kabyle. Cf. sur ce point les études de Mouloud Mammeri (1978, 1980 et 1982).

Mis à part ces exceptions, le corps des citoyens était constitué de l'ensemble des hommes du village. L'assemblée admettait également les enfants en son sein pour peu que ces derniers aient déjà au moins une fois accompli le jeûne du mois de ramadan, c'est-à-dire en moyenne entre douze et quatorze ans. Pour eux, l'assemblée était à la fois une école de civisme et une école tout court, dans laquelle étaient abordées toutes les affaires courantes et les difficultés de l'existence. En outre, les discussions à la *tajmat* permettaient aux intervenants de briller en développant de longues argumentations dans une langue des plus soutenues, et cette éloquence était en elle-même un spectacle pour les cadets qui voulaient copier leurs aînés. Toutefois, il arrivait qu'un enfant tarde à gagner les bancs de la *tajmat*. C'est que son entrée dans cette vénérable assemblée signifiait aussi pour son père le devoir de célébrer dignement l'événement par des festivités toujours coûteuses. De surcroît, cette entrée le mettait également dans l'obligation de s'acquitter d'une taxe que prélevait l'assemblée sur chaque nouveau membre¹.

Lors des débats, chacun a formellement le droit de parole, mais il s'en faut que tous l'aient utilisé². Lors du recouvrement des amendes imposées depuis la séance précédente, en général vers le début de la réunion, tous les intéressés font valoir leur point de vue, contestent l'amende ou s'en acquittent sans sourciller. Mais, en dehors de ces situations, ce sont les mêmes qui, la plupart du temps, monopolisent la parole : les délégués des lignages, *l'amin*, *l'ukil*, les notables et quelques autres individus réputés pour leur clairvoyance. C'est-à-dire à peu près les mêmes personnes qui composent l'assemblée restreinte du village. Celle-ci est, en fait, une sorte de cellule de crise toujours prête à prendre de promptes décisions quand la situation l'exige et que le temps manque pour réunir l'assemblée plénière. Ce qui a fait dire à Hanoteau et à Letourneux, et à bien d'autres observateurs, que le véritable pouvoir décisoire était entre les mains de ce comité restreint, et que l'assemblée de tous les citoyens fonctionnait plus comme une sorte de chambre d'enregistrement ou de proclamation solennelle au cours de laquelle l'unanimité du corps des citoyens sanctionnait une décision déjà prise. En fait, les choses ne sont pas si simples. D'une part, parce qu'en dehors de

1. Hanoteau et Letourneux rapportent que, lorsqu'un père de famille différait trop l'entrée de son fils à l'assemblée du village, on soumettait l'enfant, sur les instances des membres de la *tajmat*, à une sorte de rite ou plutôt de test qui devait déterminer son aptitude à rejoindre les bans de l'assemblée. Le test consistait à passer un fil autour du cou de l'enfant afin d'en mesurer le diamètre, puis, en doublant la longueur obtenue, on passait le lacet autour de la tête de l'enfant. Si le diamètre était suffisant pour laisser passer le crâne, l'enfant était déclaré apte, sinon, on remettait l'opération à plus tard. Hanoteau et Letourneux, en notant le caractère judicieux de l'évaluation de la maturation physiologique de l'enfant, remarquent que la fréquence en Kabylie des crânes de type brachycéphales pouvait conduire à ne jamais reconnaître un individu apte à siéger à l'assemblée. À notre connaissance, ce test ne se pratique plus, et de nombreux villageois nous l'ont rapporté sans pouvoir nous dire quand l'usage a disparu.

2. Nous verrons comment cette situation a profondément évolué jusqu'à nos jours, où chacun ne manque pas d'intervenir dans les débats, même si le poids de la parole varie selon l'expérience, la clairvoyance ou la respectabilité et l'honneur dont chacun est crédité dans le village.

quelques notables par l'honneur, l'âge ou la clairvoyance, tous les lignages sont représentés par un délégué au sein de ce comité restreint. Or ces derniers, bien qu'ils soient les leaders de leur groupe, ne sauraient l'engager sans être sûrs d'obtenir l'accord de tous, en tout cas de tous les chefs de famille que compte le lignage. Mais il faut bien comprendre que le souci consensuel du leader du lignage résulte plus pour lui de la nécessité de réaliser l'unanimité de son lignage derrière lui que de vouloir paraître comme le simple porte-parole de son groupe. Car si son autorité sur les siens est incontestable, elle est précaire et ne résisterait pas à une attitude coercitive.

Nous retrouvons la même situation et les mêmes contraintes, mais beaucoup plus exacerbées et impérieuses, dans la prise de décisions du comité restreint et de l'assemblée plénière. Si elles sont plus restrictives que dans le rapport du délégué du lignage à l'égard de son groupe, c'est qu'à l'échelle du village il est beaucoup plus difficile de réaliser la convergence des intérêts de chacun et l'unanimité de l'ensemble. En outre, un leader de lignage peut toujours jouer d'une sorte d'autorité patriarcale et paternaliste à l'égard des siens, alors que cette attitude est exclue dans le comité restreint ou l'assemblée du village. En effet, à l'assemblée du village, la solennité des débats et la rigueur du protocole ne laissent pas de place à ce type de posture et de manœuvre auxquelles le leader peut se livrer de façon informelle en consultant les siens. Autrement dit, l'assemblée restreinte comme la plénière se doivent, pour toute question de quelque importance, de réaliser une stricte unanimité. C'est-à-dire qu'elles sont impuissantes à gérer une minorité d'opposants. De fait, les décisions s'y prennent non pas à la majorité des voix, mais à l'unanimité. On imagine que la marge de manœuvre de l'assemblée est étroite et qu'elle ne puisse jamais entreprendre de réalisations novatrices, car elles auraient peu de chance d'être acceptées par tous les membres. À moins, bien entendu, d'une convergence exceptionnelle des intérêts privés des lignages.

Les *tamen*, ou délégués à l'assemblée, sont choisis à l'intérieur des lignages et par les groupes concernés (*taxarubt*), ou, plus exactement, ils s'imposent d'eux-mêmes, compte tenu que chaque groupe lignager possède un leader informel. Le rôle d'un *tamen* est à la fois de défendre son groupe et d'être responsable de lui devant la *tajmat*. Comme nous le verrons en abordant la fiscalité villageoise, ce sont ces représentants qui se chargent dans leur groupe du recouvrement des impôts et autres taxes spéciales dont les montants et la quotité ont été décidés par la *tajmat*.

La désignation de l'*amin*¹ était beaucoup plus difficile à réaliser. Mais, contre toute attente, la difficulté résultait beaucoup moins dans le nombre de candidats à la fonction que dans la rareté des individus susceptibles d'assumer convenablement cette tâche. De fait, peu nombreux étaient ceux

1. L'*amin* pouvait également être appelé autrefois *ameksa n' taddart* (berger du village, c'est-à-dire de ses habitants). On le désigne en français de nos jours par le titre de président du village ou du comité du village.

qui pouvaient prétendre à cette charge et encore moins nombreux ceux que le «poste» tentait. Car la direction de l'assemblée conférait presque uniquement des devoirs et quasiment aucun droit. En dehors de l'exemption des travaux d'intérêt public auxquels étaient astreints l'ensemble des villageois, ainsi que du bénéfice des plantureux repas qu'on servait en plusieurs occasions aux hôtes du village, l'*amin* n'avait aucun privilège et ne percevait légalement aucun revenu de l'exercice de ses fonctions. En revanche, il se devait d'être toujours disponible et, surtout, de posséder toutes les qualités de clairvoyance et de tempérance que nécessitaient ses médiations entre les intérêts privés des citoyens, qui ne cessaient de s'opposer. C'est dire que la fonction usait rapidement le personnage. Sa position centrale dans les affaires du village l'exposait naturellement à être suspecté de favoritisme. Il devait donc se démener pour conserver sa neutralité sans pour autant faire de tort aux siens.

Pour ces raisons, les candidats qui avaient l'étoffe nécessaire à cette fonction ne se bousculaient pas. Aussi les délégués et les autres notables du village multipliaient-ils les manifestations de respect et de déférence pour solliciter et même pour presser l'individu pressenti pour la charge. Souvent, ce dernier, avant d'accepter la direction du village, se faisait un peu prier; une façon de signifier à ceux qui le sollicitaient qu'il les obligeait en acceptant leur proposition, et, surtout, de montrer la haute idée qu'il se faisait de la direction du village et l'absence d'intérêt personnel qu'il y avait pour lui à accepter la proposition. Pour toutes ces raisons, une fois que l'*amin* était en place, on l'y laissait le plus longtemps possible, pour peu, bien entendu, qu'il mène à bien sa tâche. Car il arrivait aussi qu'à cause de divers travers dans sa gestion (corruption, favoritisme, etc.), les représentants du village prennent leurs dispositions pour l'écarter. Dans les cas ordinaires, on prenait beaucoup de précautions et on faisait preuve de ménagements infinis pour lui signifier la chose; on pouvait ainsi invoquer son âge, l'inviter à penser un peu plus à lui et à s'occuper uniquement des siens, etc.

Mais il pouvait aussi arriver qu'un *amin* néglige les intérêts supérieurs du village et que, par esprit partisan, il favorise systématiquement les siens. Comme ces situations se révélaient progressivement, au gré des décisions de l'*amin*, des partis se formaient très vite à l'intérieur du village pour ou contre lui. Bien souvent, ces regroupements épousaient les luttes de *sof* et, par le jeu des alliances intervillageoises que tissent ses ligues partisans, des rancœurs externes au village se greffaient sur les griefs précis qu'on entretenait sur l'*amin* du village. À partir de là, si l'esprit public et l'intérêt du village ne parvenaient pas à transcender les fidélités partisans et les groupements privés, le village pouvait basculer dans une véritable guerre civile. Le signal du passage à une opposition belliciste se produisait lorsque les lignages opposant à l'*amin* en place faisaient sécession et constituaient leur propre assemblée avec l'*amin* de leur choix. Après cela, on n'en venait assez souvent aux mains. Mais, avant que les affrontements ne fassent des

victimes, les marabouts locaux et, plus souvent encore, les clercs les plus prestigieux que comptait la région intervenaient, leurs offices de médiation ne manquant pas, la plupart du temps, de ramener la paix. Dans le cas contraire, il pouvait aussi arriver que l'opposition soit irréductible et qu'à l'issue des affrontements les vainqueurs parviennent à chasser du village les vaincus. Auquel cas ceux-ci s'en allaient s'établir plus loin en ruminant le passif des dettes de sang dont ils auraient à s'acquitter un jour ou l'autre¹.

Sans que cette dernière situation soit vraiment courante, l'esprit partisan était suffisamment fort, dans la plupart des villages kabyles, pour que les assemblées villageoises anticipent sur l'éventualité d'une sécession du village se traduisant, comme on l'a dit plus haut, par la constitution d'une deuxième assemblée. Ainsi, plusieurs codifications écrites de procès-verbaux de réunions de village (les *qanun*, dont il sera amplement question dans les sections suivantes) prévoient des amendes très élevées pour les individus qui fomentent la constitution d'une assemblée dissidente et pour ceux qui acceptent d'y remplir les fonctions de représentation (*amin* et *tamen*).

Protocole et déroulement des réunions

«*Bismillâh al-rahman al-rahim.*» («Au nom de Dieu, le Miséricordieux le tout miséricorde.»)

Les *tajmat* des villages ont beau assumer solennellement leurs décisions comme des accords consensuels et contractuels, ce n'est pas moins la récitation de la *fatîha*² qui ouvre et ferme les débats. Cela dit, l'invocation à Dieu et la récitation du premier verset du Coran n'empêcheront pas l'assemblée du village de prendre des mesures tout à fait opposées aux

1. Les échanges de violence en Kabylie sont, en effet, perçus et conceptualisés sur le mode du don et du contre-don. Plus exactement, du prêt et du remboursement. C'est dire que le lignage victime d'un meurtre est à proprement parler débiteur d'un mort qu'il lui faudra rendre au lignage meurtrier.

2. À vrai dire, on s'en tient souvent au premier verset de la sourate. La *fatîha* est la première sourate du Coran que les musulmans invoquent dans les situations les plus quotidiennes comme les plus solennelles. Si bien que son sens vécu oscille entre celui d'une expression comme «O, mon Dieu» ou «Grâce à Dieu», et le sens premier de la sourate selon lequel tout se fait au nom de Dieu. C'est la même expression que l'on profère avant de commencer un repas (peu de gens le font en Kabylie, en tout cas à haute voix), c'est aussi celle qu'on invoque au moment d'égorger une bête de boucherie, une façon de la consacrer à Dieu, etc. Il nous a semblé que, en Kabylie bien moins que dans les autres régions d'Algérie que nous avons parcourues, les gens émaillent leurs conversations de ce type d'invocations brèves comme *Bismil'allâh*, *inch'allah* (Si Dieu le veut), *A'udhu billâh* (Dieu m'en garde), etc. S'il ne s'agit pas d'inférer de la fréquence de ces expressions convenues le degré de religiosité ou de croyance des intéressés, l'usage répété de ces locutions n'est pas pour autant indifférent. Il n'y a qu'à écouter le discours d'un islamiste qui ponctue ostensiblement ses phrases de ces invocations. En fait, le mode de prononciation de ces sentences est tout à fait révélateur de l'état d'esprit et de la place que lui confère le locuteur dans son discours. Alors que ces invocations sont traditionnellement prononcées de façon à peine audible ou comme pour reprendre son souffle ou accentuer un soupir, le militant islamiste les énonce de façon sentencieuse et emphatique en détachant exagérément chaque syllabe et en imprimant l'accent arabe qui est celui du lecteur du Coran dans sa chaire. Cela dit, même proférée sur un mode traditionnel, la fréquence de ce type d'invocation ne manque pas de charger quelque peu l'atmosphère.

prescriptions coraniques – comme l'exhérédation des femmes ou la réglementation de l'usure – ni les marabouts qui siègent en leur sein de cautionner ces décisions, et même de parapher le procès-verbal de la réunion quand l'importance des décisions exige cette rédaction. Nous devons néanmoins évoquer cet aspect du protocole de la réunion de l'assemblée afin de souligner tout ce qui contribue à sacraliser et à solenniser la réunion des citoyens du village.

La séance est donc ouverte et l'air contrit qui marquait les visages lors de la récitation de la *fatiha* s'estompe, l'assemblée s'anime. Les protagonistes sont assis sur les banquettes maçonnées de la salle de réunion ou sur celles qui sont disposées dehors, dans la rue du village, de part et d'autre du lieu de l'assemblée; de nombreuses personnes s'asseyent à même le sol. Les participants se disposent par familles et par lignages selon l'ordre de préséance qu'ils ont au sein de leur groupe¹. L'*amin* du village peut donc commencer à procéder à l'appel des participants et à noter les absents, à charge pour ces derniers d'avoir une raison valable pour avoir manqué la réunion, ou de s'acquitter de l'amende qui sanctionne les absences.

La perception des amendes infligées depuis la dernière séance occupe une bonne partie du temps de la réunion. Chacun défend ses droits, invoque des excuses, sollicite des témoins. Quand ces derniers sont présents, on les écoute, mais, lorsqu'ils sont absents, ou lorsque l'affaire est grave, on diffère leur audition et la prestation des serments par laquelle ils appuient leurs témoignages (nous y reviendrons). La parole passe de l'un à l'autre, selon l'accord de l'*amin*, qui dirige les débats.

Tous les observateurs à qui il a été donné d'assister à la réunion d'une assemblée villageoise insistent sur la solennité de son protocole, la gravité des intervenants, le ton affecté de leurs interventions et le drapé des attitudes. La théâtralisation du déroulement des débats concourt fortement à sacraliser l'espace et la durée de la réunion, car il faut bien comprendre ici à quel point la mise en scène est aussi une mise en sens. Du reste, le déroulement des débats et la conduite des participants ne doivent rien au hasard ou à une sorte de respect immanent qui résulterait de l'aura dégagée par les vieilles barbes et autres marabouts qui assistent aux débats. Bien plus, s'il ne tenait qu'au respect que suscitent ces personnages, cela n'empêcherait pas les participants de se jeter les uns sur les autres au moindre désaccord, et la réunion de se transformer en une foire d'empoigne. Mais la réunion possède son propre règlement intérieur qui sanctionne les infractions par des amendes: tant pour avoir pris la parole avant qu'on la donne, tant pour

1. À partir de la Seconde Guerre mondiale, plusieurs témoignages confirment que la disposition traditionnelle par lignage n'était plus respectée par les jeunes qui se regroupaient sans souci de leur appartenance lignagère ou d'un quelconque ordre de préséance. Cf. notamment Laurent et Lanfry (1947). Nous avons tout lieu de croire que ces deux sources ont le même auteur, à savoir le père Lanfry, qui publia initialement son étude sur «Une réunion de djemaa kabyle en 1947» dans le *Fichier de documentation berbère* qu'il animait et, une seconde fois au CHEAM, sous le pseudonyme de Laurent.

être arrivé en retard, tant pour être venu armé à la réunion, tant pour s'être levé de sa place pour se faire remarquer, tant pour avoir manqué de respect ou proféré des propos déplacés, tant pour diffamation, tant et tant et tant. Certaines assemblées, notamment dans les villages maraboutiques, sanctionnent même d'une amende celui qui, prenant la parole, omet d'invoquer le nom du prophète Mohammed.

Cependant, il est une dimension bien plus essentielle que celle qui résulte de la concorde et des règles de civilité exposant celui qui y contrevient à une amende. C'est la déclaration sans cesse réitérée, et couchée par écrit lorsque les décisions sont rédigées, dans laquelle les membres du village revendiquent leurs décisions comme résultant d'un accord solennel et consensuel: le village tel, l'*amin* untel, les *tamen*, les marabouts, les sages et les notables X ou Y, ont décidé ce jour que, désormais, etc.

Aucune référence à une ancestrale tradition, ni à l'autorité d'un législateur mythique, pas plus qu'à une loi donnée de toute éternité, ni même à celle révélée par le prophète Mohammed, dont l'invocation du nom a, comme nous l'avons dit, servi de rituel d'ouverture et de fermeture des débats. Ce qui se donne à comprendre ici, c'est la volonté explicite de l'assemblée d'assumer l'entière et contractuelle responsabilité des décisions qu'elle prend. Cela est d'autant plus extraordinaire qu'en fait de décisions conjoncturelles, consensuelles et contractuelles, l'assemblée ne fait quasiment que reconduire et reproduire des règles et des valeurs qui fonctionnent sur le mode de l'implicite, et qui sont effectivement consacrées par une tradition probablement multiséculaire.

Nous reviendrons plus loin sur le fond de ces décisions, mais il nous importait de souligner comment, quant à la forme et aux modalités du déroulement des réunions, la *tajmat* se donne des airs d'assemblée constituante, tant sa mise en scène est solidaire du sens qui se donne à voir et à entendre.

La fiscalité de la tajmat

Traditionnellement, deux sortes d'impôts ordinaires étaient perçus: l'*achour* (dîme) et la *fetera* (du nom du jour de la rupture du jeûne du ramadan durant lequel elle est perçue). Le nom et la nature de ces deux impôts sont directement inspirés du modèle coranique.

L'*achour* est calculé d'après les récoltes de toute nature; son montant par foyer n'excède pas 2 ou 3% des récoltes et son recouvrement intervient juste après celles-ci. Comme pour tous les autres impôts, c'est la *tajmat* qui assure son calcul, son recouvrement et son affectation. Traditionnellement, le produit de l'*achour* se répartit en redevances pour les marabouts, en subventions pour les écoles coraniques et autres *mammera* (nom des établissements qui dispensent un enseignement religieux supérieur. Ce sont les équivalents de ce qu'on nomme ailleurs des médersas), en aumônes, en gratifications aux poètes, etc. Le reliquat, en allant à la caisse du village, servira au financement des dépenses publiques jugées utiles par la *tajmat*, qui est souveraine en ces matières.

La *fetera* est perçue le jour même de l'aïd es-Sghir, qui marque la clôture du jeûne. Plus que l'*achour*, la *fetera* est fortement connotée religieusement, et, dans l'atmosphère du mois de ramadan, les Kabyles s'en acquittent scrupuleusement. D'autant que, destiné aux pauvres, le produit de la *fetera* leur est distribué le jour même de sa perception. Aucun Kabyle n'en est dispensé, et l'indigent qui ne possède pas de terres s'en acquittera grâce aux grains qui lui auront été remis sur le produit de l'*achour*. À l'inverse de l'*achour*, la quotité de la *fetera* est fixe. Selon un usage observé en différents points de Kabylie, chaque famille fournit autant de fois quatre petites mesures de grains qu'elle compte d'individus. La mesure utilisée s'appelle «*medd en-nabi*» (mesure du Prophète) et correspond à environ un demi-litre.

Non seulement la *tajmat* assume la collecte et l'affectation des impôts inspirés du système coranique, mais elle se réserve aussi le droit de lever des impôts exceptionnels nécessaires au financement des dépenses publiques : la construction d'une nouvelle fontaine ou la réfection d'une ancienne, l'entretien des chemins vicinaux, du cimetière et de tous les bâtiments publics appartenant en propre au village (*tajmat*, moulins, mosquée, sanctuaires et cénotaphes dévolus à de saints personnages ou aux *issasen*, les «gardiens du village»).

En effet, la recette des diverses contributions était détenue par un trésorier attitré responsable personnellement des fonds qui lui étaient remis. Ce dernier avait toute latitude pour gérer ce capital au bénéfice de la collectivité, qui, bien entendu, exerçait un contrôle strict sur son office et à laquelle il devait rendre des comptes. Or le plus sûr moyen de faire fructifier ce capital était en Kabylie, soit le commerce soit... l'usure. Il est donc assez inattendu de voir le produit d'impôts religieux mêlé aux autres recettes fiscales du village alimenter des pratiques formellement condamnées par le dogme musulman¹.

Patrimoine de la tajmat

Nous avons souligné que, à propos des valeurs et du ressort du comportement «civique» attendu des villageois, la représentation d'un domaine propre de l'honneur du village, sa *herma*, était la manifestation essentielle de la personnalité morale du village. Mais cette dernière s'objective également dans le patrimoine mobilier et immobilier que le village possède en tant que tel. L'ensemble de ces biens se nomme, en kabyle, *mechmel*.

Ce sont, tout d'abord, les fontaines, les moulins, les cimetières², les mosquées, les écoles coraniques, sans oublier, bien entendu, la *tajmat*. Mais

1. Cf., sur ce point, Hanoteau et Letourneau, *op. cit.*, ainsi que Maissiat, *L'Usure en Algérie*.

2. Très souvent, les cimetières étaient établis sur les terres des groupes lignagers et chacun y ensevelissait ses morts. Mais aussi souvent, et au fil des ans, par suite de l'extension des groupes et des alliances, d'autres groupes lignagers avaient la possibilité d'y enterrer les leurs. Au bout du compte, le groupe initialement propriétaire de la parcelle de terrain où se trouvait le cimetière la donnait au village. Si bien que l'ensemble des habitants en avait finalement l'usage, chaque groupe lignager se voyant concéder un espace, de sorte que la distribution spatiale des tombes reproduit généralement celle des groupes lignagers à l'intérieur du village.

le village possédait également des lopins de terre consacrés à la culture ou à la pâture. Ceux qui étaient cultivés étaient, soit loués, soit laissés en métayage au bénéfice du village. Soit, encore, la jouissance des terrains pouvait être concédée gracieusement à des particuliers, notamment à des marabouts que les villages accueillaient pour assurer le culte et l'enseignement coranique aux enfants.

Les pâturages appartenant au village étaient en général situés sur les terrains qui délimitaient les frontières du village, assez loin des champs cultivés, pour éviter, si possible, les déprédations que les troupeaux pouvaient causer aux cultures. Un berger, choisi à tour de rôle parmi les jeunes gens des familles qui possédaient des bêtes ou bien directement rétribué par la *tajmat*, se chargeait de conduire l'ensemble des animaux du village sur ces communaux.

Il y avait encore une autre catégorie de biens qui assuraient au village une source de revenus appréciable: les arbres *abandu*. D'un statut mixte, entre le mobilier et l'immobilier, c'était des arbres fruitiers ou des oliviers¹ que l'on possédait sans être propriétaire du sol sur lequel ils poussaient. Bien que l'on ne dispose d'aucune donnée statistique fiable² sur leur importance, tous les témoignages rapportent qu'ils étaient en grand nombre dans chaque village. En fait, la raison majeure de la prolifération de ce type de propriétés était que celles-ci permettaient d'équilibrer facilement les parts des cohéritiers d'une succession. En effet, l'exiguïté des terres rendait les successions extrêmement délicates. Or, compte tenu de l'importance de l'arboriculture fruitière et des oliveraies en Kabylie, les arbres facilitaient énormément les opérations.

Ces arbres *abandu*, les parcelles et les biens *mechmel* du village provenaient de diverses origines. En premier lieu, de donations. Il était fréquent, en effet, que les particuliers les plus riches (de leur vivant ou dans leur testament)

Progressivement, les anciens petits cimetières des autres lignages étaient abandonnés et pouvaient même, au bout d'un certain temps, être de nouveau cultivés. L'application des lois foncières coloniales qui rattachaient les cimetières au domaine de l'Etat a même souvent précipité ces phénomènes. La remise en culture d'anciens cimetières étant la seule solution pour les propriétaires d'affirmer leurs droits et de pouvoir conserver leurs parcelles. De sorte que de nombreux commissaires délimitateurs français chargés d'identifier les statuts fonciers qui ont observé ces retours des cimetières à l'agriculture en étaient révoltés et croyaient pouvoir conclure à l'irrespect des Kabyles pour leurs morts.

1. Cela pouvait aussi être des frênes ou des caroubiers, dont le feuillage pour les premiers et les gousses pour les seconds constituaient en maints endroits la nourriture hivernale des bêtes.

2. Les seules données chiffrées sur ce sujet proviennent des documents et rapports officiels réalisés dans le cadre des opérations préliminaires à l'application des lois foncières coloniales. Or les arbres *abandu* comme les *mechmel* fonciers et immobiliers devaient, selon la loi, être rattachés aux communes instituées par l'administration coloniale. Afin de ne pas être spoliés des biens de leurs villages, les Kabyles ont autant que possible dissimulé l'existence de leurs communaux aux commissaires délimitateurs. Cela leur été particulièrement facile en ce qui concerne les arbres *abandu*. Toutefois, compte tenu que les Kabyles devaient avouer un minimum de *mechmel* aux commissaires délimitateurs français, le moindre village se reconnaissait donc propriétaire d'au moins une trentaine et au plus d'une centaine d'arbres fruitiers (et/ou d'oliviers) et en moyenne entre 1 et 5 ha de terres labourables.

fassent don de petites parcelles de leurs terrains à leur village. La motivation essentielle de ces libéralités résidant dans le surcroît d'honneur qui rejaillissait sur le bienfaiteur du village¹.

Parfois, le don pouvait avoir une origine votive: un particulier assortissait de façon solennelle la réalisation d'un vœu quelconque (résolution d'une situation périlleuse, naissance d'un héritier mâle qui se faisait attendre, etc.) de la promesse d'un don au village. Ces cas devaient être relativement fréquents, puisqu'on trouve dans les *qanun* recueillis à la fin du siècle dernier par Hanoteau et Letourneux des dispositions qui obligent celui qui s'est engagé à faire un don au village d'honorer sa promesse.

Les *mechmel* du village pouvaient encore avoir d'autres origines. Ainsi des biens tombés en déshérence, qui devenaient automatiquement la propriété du village. Mais cette situation devait être exceptionnelle, car, du fait de l'écheveau des liens de parenté qui se tissaient dans les villages, on voit mal comment les successions pouvaient ne pas avoir d'héritier.

Une autre situation, au moins aussi exceptionnelle, pouvait augmenter le patrimoine du village. Il s'agissait de la répression des crimes les plus odieux commis par les villageois. Ainsi le parricide ou le fraticide motivés par la volonté de s'approprier le patrimoine du défunt, de même que la haute trahison par laquelle un individu introduisait l'ennemi au sein du village étaient punis, en plus de la lapidation du coupable, de la confiscation de tous ses biens au profit du village.

Enfin, la dernière façon pour le village d'augmenter son patrimoine était tout simplement l'achat, sur ses propres fonds, de biens mobiliers ou immobiliers que la *tajmat* décidait d'acquérir.

Les prérogatives et les charges municipales de la tajmat

Les diverses rubriques dans lesquelles nous avons présenté l'assemblée villageoise laissent déjà imaginer les charges qui lui incombaient. Avant d'en évoquer de nouvelles, résumons les précédentes:

- Calcul et recouvrement des impôts ordinaires et extraordinaires.
- Organisation des travaux collectifs nécessaires à la réalisation des ouvrages de viabilité du village (voirie, fontaines, etc.) et à l'entretien de son patrimoine.
- Prise en charge de l'enseignement et du culte. Si la plupart des villages kabyles renfermaient une ou plusieurs familles maraboutiques, il arrivait souvent que celles-ci ne possèdent pas une culture religieuse ou une maîtrise de la langue arabe supérieure à celles des laïcs. Autrement dit, ces marabouts, malgré le statut clérical dont ils bénéficiaient et la baraka dont on les crédait, pouvaient être aussi ignorants que les autres en matière d'islam et de langue

1. Ces dons ne sont pas sans rappeler les traditions de générosité evergétique de la Rome antique, à ceci près que ces dernières étaient beaucoup moins spontanées qu'on ne l'a dit et correspondaient, la plupart du temps, aux *munera publica* obligatoires pour les détenteurs de charges municipales. Sur cette question, cf. Claude Lepelley (1979), *Les Cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire, la permanence d'une civilisation municipale, Études augustiniennes*, 2 vol., 422 p. et 595 p.

arabe. L'assemblée du village tâchait donc de recruter dans les groupes et les villages maraboutiques des environs celui qui était suffisamment instruit pour assurer la direction du culte et fournir une instruction coranique aux enfants. En général, celle-ci ne dépassait pas trois ou quatre années d'études. La classe se tenait tôt le matin et durait deux ou trois heures. Au terme de ce cursus, les enfants n'avaient guère appris que quelques sourates coraniques qu'ils pouvaient réciter par cœur sans réellement en comprendre le sens. Mais, enfin, la culture islamique qu'ils avaient entrevue était largement suffisante pour conforter la haute idée qu'ils se faisaient de leurs marabouts, de la religion musulmane et de la langue du Coran¹.

Nous avons signalé qu'un des rares bénéfices matériels que les *amin* des villages retiraient de la direction de l'assemblée était, outre l'exemption des travaux collectifs², le privilège de partager les repas offerts par le village à ses hôtes de distinction. La réception d'étrangers de passage au village était l'une des prérogatives de l'assemblée. En fonction des qualités et du statut des hôtes, l'assemblée préparait un accueil proportionné³, ou plutôt elle se chargeait de nommer à tour de rôle les villageois qui devaient les recevoir et les nourrir.

– La publication des bans des récoltes était également du ressort de l'assemblée du village. De toutes les récoltes, celles des olives et des figues étaient sans conteste les plus solennelles. L'automne (dont le nom kabyle – *lexxlif* – désigne par extension les figues) était d'ailleurs la saison des fêtes. Les moissons étaient engrangées, les greniers (*taricht*) étaient pleins, et chacun pouvait envisager de célébrer qui une circoncision, qui un mariage, etc. Aussi tous attendaient la publication des bans de la récolte des figues, puis, quelques semaines plus tard, celle des olives.

1. En fait, les niveaux d'études de ces écoles de village étaient des plus inégaux. Et, dans certains groupes maraboutiques, les élèves pouvaient parvenir à posséder les rudiments de la langue arabe et de sa grammaire. En outre, il existait également de nombreux établissements d'enseignement supérieur dont le cursus permettait aux étudiants d'accéder aux grandes universités/mosquées, comme celle de la Zitouna de Tunis, de la Qarawiyine de Fès, et même d'El-Azhar du Caire. Selon diverses sources, l'établissement religieux le plus performant de Kabylie au début du XIX^e siècle était la zaouia de Chellata, sise dans la tribu des Illoulen Ou-Sammeur. Cet établissement, géré par les Ben Ali Chérif, parvint à maintenir un très bon niveau d'étude jusqu'au déclenchement de la guerre de libération nationale. Ainsi, Bachir El-Ibrahimi, qui prit la direction du mouvement réformiste religieux au décès de son fondateur (Ibn Badis, mort en 1940), avait accompli une partie de son cursus à la zaouia de Chellata. Nous reviendrons plus longuement sur ces questions.

2. En fait, l'*amin* du village n'était pas le seul à être exempté des travaux d'intérêt public pris en charge par le village. Les marabouts l'étaient également, ainsi que les étudiants de *mammeras*, quand le village possédait un tel établissement.

3. Hanoteau et Letourneux évoquent à ce sujet une hiérarchisation très stricte des types de réceptions préparés selon le statut des intéressés. Bien que nous n'en ayons trouvé aucun autre témoignage, nous la présentons quand même. Le visiteur le moins important se voyait servir la cuisine la plus simple et les plus prestigieux la plus riche. Il y aurait ainsi eu un hôte du couscous de légumes, un autre du poulet, un autre de la viande rouge, et, enfin, celui en l'honneur duquel on égorgeait un mouton.

Les recettes du village étaient loin d'être absorbées uniquement par la réalisation d'aménagements de l'espace public : fontaines, chemins, etc. En effet, l'une des attributions essentielles de la *tajmat* qui grevait passablement son budget était l'organisation des *timecheret*. Ces agapes collectives étaient autant l'occasion de satisfaire l'appétit de viande que de célébrer la cohésion et l'unité du village. Les festivités du calendrier musulman et celles du calendrier agraire (comme la fête du printemps) constituaient les circonstances obligées de l'organisation de ces *timecheret*. Mais les Kabyles se contentaient rarement de ces occasions de faire bombance, et la *tajmat* pouvait, quand elle le voulait, et, bien sûr, quand ses finances le lui permettaient, organiser des sortes de *timecheret* surrogatoires.

Hanoteau et Letourneux avaient, quelques années avant Masqueray, prétendu que l'appétit de viande avait amené les Kabyles non seulement à multiplier les occasions d'organiser des *timecheret*, mais aussi à augmenter les amendes, qui étaient l'une des principales recettes fiscales du village et servaient, donc, à acheter les bêtes de boucherie consommées dans ces circonstances. Compte tenu de la sacralité de la cérémonie à l'époque où les deux auteurs l'observèrent, nous avons beaucoup de mal à adhérer à leur interprétation. En revanche, la mise en œuvre de la politique coloniale en matière foncière semble davantage permettre d'expliquer la multiplication des *timecheret*. En rattachant les biens du village (les *mechmel*) au patrimoine des circonscriptions communales coloniales, l'administration française a dissuadé les Kabyles d'enrichir leur propre patrimoine public. Si bien que les sources essentielles de l'augmentation du patrimoine foncier du village (les donations foncières des particuliers au village ainsi que les biens en déshérence qui devenaient sa propriété), plutôt que de venir augmenter le patrimoine du village, étaient aussitôt revendues à des tiers. Aussi, l'argent obtenu par ces ventes et les impôts prélevés par le village cessèrent d'être investis dans des bâtiments et autres édifices publics, que les commissaires délimitateurs, qui appliquèrent les lois foncières françaises en Algérie, rattachèrent souvent au domaine des territorialités locales instituées par la France. De la sorte, non seulement les recettes fiscales des villages n'eurent bientôt plus d'autre affectation possible que l'organisation des *timecheret*, mais encore les donations et autres libéralités que les Kabyles se faisaient un point d'honneur de consacrer à leur village tarirent rapidement¹.

Premières approches des prérogatives juridico-politiques de l'assemblée du village

Les affaires internes au village

Dans l'administration de la justice, la vocation de l'assemblée est double : d'un côté, faire prévaloir l'ordre villageois contre les intérêts particuliers des lignages le composant, et, de l'autre, garantir l'éthique du code de l'honneur. Ce qui ne va pas sans poser de problèmes, puisque c'est précisément au nom

¹ Cf., sur ce point, les remarquables travaux de Alain Sainte Marie (1976).

des mêmes valeurs d'honneur que les individus et les lignages sont portés à régler leurs différends dans le cadre d'un système vindicatoire engendrant des désordres difficilement compatibles avec l'ordre public que tente de promouvoir l'assemblée du village. La *tajmat* parvient à imposer son ordre moral et à garantir l'honneur propre du village (irréductible à la somme de ceux des lignages le composant) de deux façons. Premièrement, en circonscrivant, au moyen des *qanun*, ce que nous appellerons «une légitime défense de l'honneur», et, deuxièmement, en sanctionnant avec la dernière rigueur les affronts portés à l'honneur du village en tant que tel. C'est dire que la *tajmat* ne parvient à se substituer à la justice privée des lignages et à délimiter un espace public/commun, dont elle est la seule habilitée à garantir l'intégrité, qu'en cautionnant en partie les valeurs du code de l'honneur et du système vindicatoire selon lesquelles les lignages et les individus sont naturellement portés à régler leurs conflits. En effet, l'intervention de la *tajmat* ne se résout pas à un office de médiation neutre entre les lignages. Par ailleurs, si la défense de l'honneur du village (sa *herma*) converge souvent avec celui des particuliers, elle peut aussi s'y opposer. Néanmoins, la contradiction entre la défense d'intérêts que nous qualifierons provisoirement de publics et celle des intérêts des lignages privés n'est pas aussi insurmontable qu'il y paraît, dans le sens où, aussi bien en matière procédurale qu'au regard du pouvoir contraignant de ces décisions, les interventions de l'assemblée sont des plus dénivelées. Ainsi, selon la qualification du délit considéré, la procédure, les modalités de résolution du problème et la force contraignante de la décision varient.

Au-delà de ces considérations formelles et théoriques, l'assemblée (comme toutes les instances judiciaires de par le monde) ne doit pas négliger la force de l'opinion et les solidarités lignagères qui, à tout moment, sont susceptibles de se mobiliser pour soutenir la victime ou le délinquant. Donc, dans les faits, avant d'être soumises à la délibération de l'assemblée plénière, les affaires qui relèvent de la *tajmat* sont connues et souvent réglées par un conseil restreint composé des représentants des fractions du village, de l'*ukil* et de l'*amin*, ainsi que de quelques notabilités du village.

L'intervention de la *tajmat* ne se limite donc pas à la promulgation des *qanun* et à leur application. En l'occurrence, il est absolument essentiel de bien comprendre que l'assemblée intervient de multiples façons dans la résolution de conflits qui ne sont pas sanctionnés expressément et solennellement par les *qanun* qu'elle publie.

1. Soit, de manière presque officieuse, mais selon des modalités rituelles très strictes, elle peut servir de médiatrice après avoir été saisie par les parties en cause. C'est notamment le cas de tous les litiges survenant dans le cadre des multiples contrats agricoles et commerciaux passés entre les villageois.

2. Soit, elle peut simplement, et selon d'autres rituels, offrir son espace sacré à l'autojuridiction des parties. Ainsi lorsque la légèreté du conflit et la faible technicité du problème qui oppose les parties leur permettent de trouver seuls

un terrain d'entente. Dans ce cas, l'assemblée villageoise se constitue en quelque sorte en chambre d'enregistrement qui sanctionne la décision autonome des parties. Le rôle de l'assemblée, ou plutôt de son espace sacré, consiste alors, d'une part, à solenniser les débats, d'autre part, par l'effet de la publicité que confère l'espace de l'assemblée, à obliger les protagonistes à parvenir à un dénouement à leur litige qui soit honorable pour chacun d'eux.

3. Enfin, l'assemblée peut aussi proposer son office aux plaignants en assortissant son offre de la condition expresse que sa décision interviendra sans appel possible et de façon définitive. On l'aura compris, cette intervention de l'assemblée est motivée par le souci de clore une affaire que de précédentes tentatives de règlements informels (par voie de médiateurs privés : sages ou marabouts) ne sont pas parvenues à résoudre, parfois, du fait de la grande technicité juridique du désaccord (ainsi à propos des contrats agricoles et commerciaux) et toujours à cause de l'opiniâtreté des protagonistes.

Autant de circonstances et de procédures affectent directement la nature du jugement rendu, sa force contraignante et, finalement, les prérogatives mêmes de l'assemblée. C'est-à-dire que lorsque la *tajmat* n'intervient pas d'autorité sur des affaires qui relèvent directement de sa compétence, les sanctions et l'office de l'assemblée se situent entre la décision prise d'autorité, et sans appel, et le simple avis ou l'expertise sans grands effets sur le déroulement d'une affaire.

Les affaires extérieures au village

Dans le mode de formation et de représentation de l'assemblée, nous avons abordé ses prérogatives relatives en matière de politique intérieure (c'est-à-dire villageoise), mais le droit de déclarer la guerre, d'organiser les opérations militaires, de passer des alliances et de faire la paix appartient également à la *tajmat*.

Dans les guerres entre villages appartenant à la même tribu, elle intervient inévitablement pour essayer de faire cesser les hostilités. Mais, compte tenu que la guerre intratribale découle nécessairement d'un relâchement des liens internes, les villages de la tribu qui ne sont pas engagés dans le conflit sont souvent impuissants à changer le cours des choses. De plus, par le jeu des alliances partisans, les villages des environs se solidarisent très souvent avec l'un des belligérants. Aussi, ce sont souvent les marabouts qui représentent le seul espoir d'arriver à la paix. Cependant ceux-ci n'interviennent jamais d'autorité, mais toujours discrètement sollicités par les belligérants. Or de nombreuses considérations déterminent ces derniers à entreprendre ces démarches. En fait, ils ne s'y résolvent la plupart du temps que lorsque la parité des victimes des combats leur permet, selon le code de l'honneur, de rechercher une paix qui ne serait pas l'aveu d'une défaite. On imagine que ces contraintes comptables faisaient se prolonger assez longtemps les conflits. Cependant ceux-ci étaient rarement très

meurtriers et la guerre se réduisait le plus souvent à des combats ritualisés où les champions des deux camps se défiaient. En outre, des trêves étaient signées pour ne pas compromettre trop gravement le commerce et les travaux des champs. C'était véritablement plus un *state of feud* qu'une guerre proprement dite. Mais il pouvait aussi arriver que, par suite du déséquilibre des rapports de forces, un camp écrase l'autre, envahisse et pille son village. Dans cette hypothèse, il ne restait aux vaincus qu'à se soumettre complètement. Si, dans les combats, les vaincus avaient fait bonne figure, aucune honte n'entourait leur reddition. Bien au contraire, si les vainqueurs profitaient trop de leur supériorité en écrasant leurs adversaires, c'est sur eux que retombait l'opprobre collective des villageois des environs. Cela pouvait d'ailleurs suffire pour susciter leur mobilisation militaire au côté des vaincus. Quelquefois aussi, ceux-ci préféraient l'exil, les familles se dispersaient chez leurs alliés traditionnels, dont elles intégraient définitivement les villages¹, ou bien attendaient quelques temps avant de se regrouper de nouveau pour s'établir dans un autre site.

Les guerres entre villages de tribus différentes étaient bien plus âpres, et les solidarités partisans que tissaient les *sof* faisaient souvent s'éterniser l'état de guerre. Mais, dans ce cas aussi, et bien que les rapports de forces soient loin d'être équilibrés, il arrivait peu souvent qu'un parti écrase complètement l'adversaire. Les alliances se faisaient, se défaisaient, les marabouts intervenaient, et les contingences économiques faisaient le reste, pour ramener la paix et permettre à chacun de vaquer à ses travaux. C'est qu'il n'y avait pas de guerres de conquête proprement dite, tout au plus l'enjeu économique se réduisait-il aux terres de plaines situées en dehors des finages naturels des tribus, ou encore aux alpages, dont les vainqueurs pouvaient parvenir à obtenir la jouissance pour eux seuls.

Contre les Turcs, les guerres ne changeaient pas véritablement de nature. La seule vraie différence avec les autres conflits, c'est que, dans ce cas, bien plus que dans les affrontements entre les villages ou les tribus en tant que telles, c'étaient les *sof* qui organisaient les combats et départageaient les camps.

C'est contre les Français que la guerre prit un caractère irréductible. Autant du fait de la différence culturelle et confessionnelle que parce qu'il s'agissait véritablement, avec l'expansion coloniale, d'une guerre de conquête. Mais il s'en faut que les tribus et les villages aient dès le début pris la mesure du phénomène. Bien sûr, tous les villages et toutes les tribus de Kabylie s'émurent de l'expédition d'Alger et dépêchèrent des contingents pour permettre à la régence d'Alger de s'opposer au débarquement des troupes françaises en

1. Cette éventualité représentait une solution extrême et se produisait uniquement lorsque les conflits avaient été tellement meurtriers que la capacité défensive des groupes risquait d'être compromise pour longtemps. Car, en intégrant des groupes alliés, les vaincus échappaient certes à de futures agressions, mais ils ne gagnaient que le statut de groupe client et perdaient leur indépendance politique.

juillet 1830. Le jihad fut même proclamé. En tout, c'est entre 17 000 et 25 000 hommes qui furent envoyés aux environs d'Alger. Trois points de ralliement furent décidés. Les Amraoua El-Faouqa et les tribus du Bas Sebaou, les Flissas Oumlil se rassemblent à Azib Zamoum et les tribus du Djurdjura à Boghni, et celles de l'ouest au Djemaa des Isser. Mais, enfin, après la déroute des Turcs, et malgré l'activité incessante des marabouts qui parcouraient la Kabylie pour recruter les contingents de la guerre sainte, l'union sacrée de toutes les tribus kabyles ne résista pas aux intérêts particuliers. Ainsi, lors de la conquête militaire, les généraux français, en jouant des oppositions locales, parvinrent à recruter de nombreuses troupes supplétives dans les tribus soumises pour s'attaquer à celles qui s'opposaient à eux. C'est de cette façon que se déroulèrent les opérations qui s'échelonnèrent entre 1837, avec la soumission des Isser, et 1854, avec la répression de l'insurrection dirigée par Bou Baghla. Du reste, même durant la plus vaste campagne militaire qui devait aboutir à la soumission générale des tribus de Kabylie (1855-1857), le parti de la résistance mené entre autres par El-Hadj Amar eut fort à faire contre les contingents des tribus soumises à la France. C'est véritablement après la fin de la conquête et quelques années d'administration militaire, en 1871, que presque toutes les tribus de Kabylie s'unirent sous la bannière de la Rahmania (et celle de Mokrani) pour combattre les Français dans une insurrection qui faillit bien compromettre la domination française.

Dans le cadre des batailles livrées à l'armée française, c'est encore les *tajmat* de village qui présidaient à l'organisation des combats, au recrutement et à l'équipement des soldats trop modestes pour posséder un fusil et des balles en quantité. Lors des batailles les plus féroces ou celles dont l'enjeu était stratégique, les *tajmat* procédaient au recrutement des *imessbelen*. Ceux-ci étaient des sortes de kamikases ou plutôt des volontaires qui s'engageaient solennellement à défendre une position sans reculer d'un pouce. Avant le combat, on récitait sur eux la prière des morts, c'est dire que les rares rescapés jouissaient d'un prestige considérable. Lors d'un assaut contre une position de Bou Baghla en 1854, c'est 157 de ces *imessbelen* que les soldats français trouvèrent dans des tranchées, attachés ensemble par le genou pour ne pas devoir reculer devant eux. Irréductibles, ils furent passés au fil des baïonnettes. En 1871, c'est 1 600 volontaires qui furent recrutés pour prendre d'assaut la forteresse que les généraux français avaient fait construire en 1857 à Fort National. Ce fut un carnage indescriptible.

Toujours en ce qui concerne la guerre, mais de façon un peu moins tragique, les assemblées villageoises d'un même camp se livraient à des *timechekerit*. C'était des défis de prouesse et de bravoure, au nom desquels chacun devait défendre une position ou en conquérir une autre. Ainsi des *timechekerit* dont l'enjeu était des portions de retranchement, comme le 17 mai au Flissat Oumlil, le 24 mai 1857 aux Aït Iraten, le 24 juin à Icheriden, et, quatorze ans plus tard, le 24 juin 1871, au même endroit.

Le système juridico-politique du village kabyle

Les seules organisations politiques et juridiques stables et permanentes en Kabylie sont donc celles qui existent à l'échelon du village ou du *tufiq*, qui représente, en région à habitat dispersé ou à petits hameaux, l'équivalent du village. En dépit de cette fragmentation, on doit souligner la très grande homogénéité de l'ensemble et la quasi-identité de toutes les institutions villageoises, tant au niveau politique que juridique. S'il est facile de concevoir l'intérêt des villageois à conserver leur indépendance, et donc l'existence de ces centaines de petites organisations politiques autonomes, la fragmentation des systèmes de règles juridiques qui s'autorisent pourtant tous des mêmes principes et des mêmes sanctions est plus inattendue. La caractéristique la plus surprenante des institutions politico-juridiques kabyles est sans aucun doute le fait que, en dépit de la quasi-identité des règles de droit, il ne se soit pas constitué de *koïné* juridique, à l'instar de ce qui s'est passé dans le Sous marocain, par exemple¹. Le fait mérite d'autant plus d'être souligné que, dans de nombreuses circonstances où des ressortissants de villages différents sont aux prises, la résolution des conflits est largement redevable aux marabouts et autres clercs qui ne cessent de sillonner le pays pour répondre aux sollicitations des villages et des tribus qui les requièrent pour leur qualité de médiateurs. C'est dire que, en l'absence de *koïné* juridique sanctionnée, la moindre médiation de ces clercs doit, pour aboutir, déployer toutes les astuces diplomatiques afin d'arriver à rapprocher les dispositions légales des villages des intéressés : dispositions qui diffèrent à chaque fois d'un détail insignifiant ! Ce quant-à-soi juridique farouche de chaque village ne laisse donc pas d'être paradoxal, compte tenu, précisément, de la fréquence avec laquelle des médiateurs intervillageois interviennent. Bien sûr, nous l'avons déjà signalé plus haut, les tribus possèdent également des assemblées qui peuvent ponctuellement arrêter des dispositions communes en cas de conflits opposant leurs membres. Mais, enfin, ces dispositions sont précaires et nécessiteraient, pour se pérenniser, d'être régulièrement reconduites. Or, autant la labilité des tribus, les luttes politiques dont leur direction est l'enjeu ainsi que l'intensité des oppositions partisans qui les divisent souvent en deux ou en trois ligues ne permettent pas toujours aux assemblées tribales de prendre ces questions en charge, autant il aurait été plus simple que les Kabyles reconnaissent aux marabouts, qui interviennent sans cesse dans les conflits, le droit d'appliquer derechef une version moyenne des règles juridiques en cours. Justement ! cette façon qu'a chaque village de se cramponner à ses propres us juridiques nous semble manifester le désir partagé par tous de ne jamais renoncer à la moindre parcelle d'autonomie. Plus précisément encore, tout se passe comme si cette fragmentation et ce

1. Sur la genèse d'une *koïné* juridique dans plusieurs régions du Maroc, nous renvoyons à Berque (1955, 1957, et surtout 1944 et 1953). Cf., également, la véritable somme que Marcy (1949) a consacrée au droit coutumier des Zemmour, Berbères marocains chez lesquels on peut observer la constitution d'une *koïné* juridique.

morcellement volontairement entretenus trahissaient une intentionnalité sociologique qui, pour être invisible, n'en est pas moins générale et systématique: celle de préserver à tout prix la configuration d'un monde diversifié, rebelle à toute intrusion d'une instance unificatrice. Si les villages recourent à chaque fois qu'il est nécessaire aux services d'un marabout, c'est à la condition de renégocier avec lui et à chaque fois les termes de son intervention et ceux de la transaction avec le village opposé.

Bien au-delà de la seule dimension politique qu'inclut cette remarque, ce désir de renégocier sans cesse – et, en fait, souvent la même chose – nous semble faire signe vers une dimension encore plus essentielle du lien social en Kabylie, et, par extension, dans l'ensemble des sociétés rurales du Maghreb. L'énergie, le temps dépensé et la perte d'efficacité qui résultent de ces tractations permanentes nous semblent comme un déni, un défi même à la rationalité instrumentale.

Nous pourrions peut-être invoquer un exemple plus suggestif à l'appui de cette idée. Soit le cas des systèmes d'irrigation extrêmement élaborés que l'on peut observer dans les cultures oasiennes. La complexité du système technique et juridique (les droits au tour d'eau) sont le prétexte de conflits et de disputes incessants. La réforme agraire arrive dans l'oasis. Les maçons cimentent les canaux d'irrigation et l'ingénieur met au point un système de distribution on ne peut plus rationnel. En même temps que l'aléa qui présidait au système traditionnel et qui était l'essentiel des préoccupations et autres *chikaya* des oasiens, c'est l'âme de l'oasis qui s'envole. La société multiplie alors les manifestations anomiques.

On pourrait objecter qu'il n'y a rien là que de très commun, que les neuf dixièmes des sociétés humaines n'ont pas fait leur credo de la rationalité instrumentale, qu'elles possèdent toutes des systèmes de pensée ou d'action qui en constituent des dénis à des titres divers et selon des modalités variant au gré des significations imaginaires de chaque société. Par ailleurs, au sein même des sociétés où se déploie le plus cette rationalité instrumentale – les sociétés industrielles –, celle-ci ne parvient pas beaucoup plus qu'ailleurs à asservir les comportements à sa logique, et la part des fantasmes collectifs et de l'imaginaire y est aussi importante qu'ailleurs. La seule différence étant que, dans ce cas, c'est la rationalité instrumentale elle-même qui est investie de façon imaginaire. Dit de façon un peu rapide, et pour reprendre le titre du livre que Habermas consacra à cette question, c'est la science et la technique qui fonctionnent comme idéologie¹. Mais il nous faut ajouter que, si la double nature symbolique et imaginaire du social empêche la

1. La seule réserve importante que nous formulerions par rapport à la démarche de Habermas, c'est que le phénomène qu'il décrit dépasse de loin le cadre de ce qui relève de l'idéologie au sens propre. La façon avec laquelle la rationalité instrumentale en est venue à saturer complètement les imaginaires sociaux dans le monde industriel dépasse de loin le seul phénomène d'idéologisation de la science et de la technique. Sur ces questions, nous adhérons sans réserve aux analyses de Cornélius Castoriadis. Cf., de cet auteur, *L'Institution imaginaire de la société*.

rationalité instrumentale de se déployer sans reste, aucune société ne pourrait exister sans un minimum de rationalité instrumentale. Or ce que nous donnons à comprendre les systèmes de pensée et d'action que nous rapporte la littérature anthropologique, c'est que toutes les sociétés qui relèvent traditionnellement de cette discipline instituent leur humanité de façon à se prémunir contre ou, plutôt, à canaliser étroitement le déploiement de leur propre rationalité instrumentale. Comme si elles «pressaient» que l'expansion de cette logique comprenait pour elles le risque d'une dépossession de leur être, ou, autrement dit, que le déploiement sans entrave de cette logique recélait pour elles un facteur d'anomie sociale. Dans la plupart de ces sociétés, c'est dans l'institution de leur dimension économique que se révèle le plus ce défi à la rationalité instrumentale¹. De façon globale également, les systèmes mythico-rituels qui comportent eux-mêmes cette rationalité instrumentale sont institués de façon à en contenir l'expansion.

Mais où les sociétés maghrébines semblent accuser une spécificité dans la nature de leur défi à cette rationalité instrumentale, c'est que celui-ci se manifeste essentiellement dans la dimension agonistique des comportements et des valeurs, c'est-à-dire dans le goût de l'affrontement. Que ces affrontements soient virils, comme dans le cadre des échanges de violence liés à l'honneur, qu'ils soient économiques, comme dans les assauts de générosité, les dons et les contre-dons toujours supérieurs, ou qu'ils se réduisent à des ergotages éristiques, à quoi se résout, pour l'essentiel, la casuistique des jurisconsultes musulmans remplissant les neuf dixièmes des livres écrits au Maghreb depuis l'avènement de l'islam.

Le cas des *sof* que nous avons examiné plus haut est sans aucun doute l'illustration la plus parfaite de la dimension agonistique essentielle du lien social en Kabylie. Ces ligues partisans dont les «militants» ne semblent mus que par le désir de s'opposer entre eux et d'en découdre. Bien sûr, localement et à l'échelle d'un village, l'opposition bipolaire des *sof* est traversée par de réels enjeux et épouse des fidélités lignagères, mais comment comprendre les projections de cette opposition à l'échelle d'une vallée ou de la région entière? À ce niveau, rien ne justifie *a priori* la bipolarité des alliances de *sof* et le rassemblement deux à deux de partisans qu'aucun mobile ou aucun intérêt commun ne rapproche, si ce n'est, justement, celui d'être fidèle à un même *sof*. D'ailleurs, l'observateur est impuissant à repérer le sens de l'opposition des *sof* par l'examen de leur contenu.

1. Le livre de Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance*, montre de façon remarquable que la rationalité instrumentale à l'œuvre dans les systèmes économiques qu'il décrit est presque explicitement contenue dans les limites étroites que lui concède la société. Plus simplement, Sahlins montre, d'une part, que les «sauvages» ont exactement le système économique qu'ils désirent, et que celui-ci est très efficace et rationnel, compte tenu des besoins des intéressés et du peu de temps qu'ils consacrent à la production. D'autre part, quand le système productif permet de dégager les fameux surplus économiques, Sahlins nous montre comment ceux-ci sont soustraits du système économique et dissipés, redistribués ou détruits, de façon à assurer à la société la maîtrise totale de son système.

«*A nerrez wa la a neknu*» («plutôt rompre que plier»), énonce le credo du partisan d'un *sof* kabyle. «Celui qui ne possède pas d'ennemis est un bourricot», affirme encore un proverbe. Dans la même perspective, Bourdieu a montré comment tout le système mythico-rituel kabyle était sous-tendu vers cette idée du face-à-face et de la confrontation: l'homme d'honneur doit faire face (*qabel*); le seul fait de tourner le dos à un interlocuteur est une insulte.

La théorie segmentaire¹ avait bien pressenti l'aspect cardinal de cette dimension agonistique. Mais, en se focalisant sur les échanges de violence qu'elle induit, elle est parvenue, d'une part, à oblitérer l'alliance antérieure et préalable à l'affrontement, d'autre part, à masquer aussi radicalement toutes les expressions pacifiques que cette dimension agonistique recèle et qui constituent la matière même de la vie sociale quotidienne: ainsi des modalités des pratiques juridiques, des incessants échanges de dons/contredons, ou, encore, des échanges de paroles dont la joute oratoire est l'expression agonistique la plus achevée et la plus prestigieuse.

Premiers jalons interprétatifs: les qanun, la herma, l'anaya

Si le mot kabyle *qanun* est bien d'origine grecque (*kanôn*), il faut se garder de croire qu'il a conservé son sens premier en passant dans la langue kabyle, comme l'ont volontiers laissé entendre des générations d'ethnologues soucieux de souligner l'attachement des Kabyles à leurs coutumes. L'étymologie grecque étant brandie opportunément pour faire pendant au droit islamique classique².

Selon toute vraisemblance, le mot *qanun* s'introduisit, en Kabylie, ni dans son acception grecque originelle, ni dans celle du langage ecclésiastique de l'Église romaine, mais avec le sens dérivé que le mot eut à l'époque du Bas Empire romain: impôt, prestations en argent ou en nature, comme celles que les Romains imposaient aux tribus berbères soumises. Ramené à cette acception, l'emprunt linguistique s'explique sans aucune difficulté au regard de ce qu'il désigne en Kabylie: une liste d'amendes tarifées³ publiée par l'assemblée villageoise.

Les dispositions des *qanun* sont, pour les neuf dixièmes d'entre elles, des mesures répressives. Jusqu'au début du XX^e siècle, la codification écrite des *qanun* fut un phénomène exceptionnel, si bien que les sources les attestant sont rares. En outre, compte tenu que ce furent toujours des clercs et des marabouts lettrés en langue arabe qui furent requis par les assemblées villageoises afin de mettre ces codifications par écrit, il ne fait aucun doute que les *qanun* subirent de cette façon des travestissements et des glissements de sens. Tant par le simple passage à l'écrit et le changement de langue (du

1. Pour une présentation analytique et critique de la théorie segmentaire, cf. Mahé (1995, 1998 b et 1999 a).

2. Ainsi, dès 1847, Daumas et Fabar, dans un ouvrage qui fera date, lancèrent cette idée sans cesse reprise, «ces statuts portent un nom qui conserve admirablement le cachet de leur origine chrétienne, ils s'appellent kanouns», in *La Grande Kabylie*, p. 76.

3. Cf. Basset, *Essai sur la littérature des Berbères*.

kabyle à l'arabe) que par le fait que les religieux, en cautionnant l'entreprise d'une assemblée de laïcs, par laquelle, il faut le rappeler, leurs services avaient été sollicités, tendaient inévitablement à infléchir les *qanun* – ne serait-ce que dans la forme adoptée dans leurs codifications – selon l'ordre islamique qu'ils avaient pour vocation de promouvoir.

Cela étant, si le passage à l'écrit fut exceptionnel et si les *qanun* restèrent la plupart du temps dans la sphère de l'oralité, cela ne signifie pas pour autant que les injonctions qu'ils contenaient et sanctionnaient n'avaient qu'un mode d'existence virtuelle et implicite. Certes, les règles qui inspirent les décisions des assemblées de village forment une «grammaire invisible»¹ maîtrisée par tous les Kabyles. En revanche, la plupart des villageois sont capables de réciter sans ciller le catalogue des décisions ponctuelles arrêtées par l'assemblée. C'est dire que, superposé à l'ethos de l'honneur, ce véritable tégument prégnant aux pratiques, arrêts et interdits prononcés par les assemblées de façon solennelle bénéficiaient de toute la publicité requise. Si bien que l'axiome de notre droit: «*Nul n'est censé ignorer la loi*», absurde dans la situation de l'homme moderne, correspondait en Kabylie à un état de fait.

La maîtrise de la langue française par les Kabyles, à la faveur d'une scolarisation relativement privilégiée et très précoce dans cette région, bouleversa complètement la situation des *qanun*. Ainsi, dès le début du XX^e siècle, les assemblées de village commencèrent à transcrire en langue française, sur des registres de commerce et autres livres de comptes, leurs règlements et leurs lois du village. Depuis lors, la plupart des villages dans lesquels nous avons enquêté dans le Massif central kabyle possèdent de tels registres.

Pour le passé, la plupart de nos sources sur les *qanun* du XIX^e siècle proviennent d'enquêtes poursuivies à l'instigation d'officiers français qui administrèrent la région après sa soumission.

À cette époque, les *qanun* codifiés par écrit pouvaient comprendre plus d'une centaine de dispositions. Chacune d'entre elles, formulée de façon télégraphique, tenait en deux ou trois courtes phrases². En moyenne, un *qanun* comprenait une cinquantaine de dispositions. De nos jours, et dans les limites de ce qu'il nous a été possible d'observer, il est rare que les registres consignants les *qanun* dépassent une trentaine de dispositions.

1. Nous discuterons plus loin ce concept de grammaire invisible en présentant les analyses de Bourdieu.

2. Aussi bien les *qanun* transcrits spontanément par les Kabyles en langue arabe que ceux qu'ils transmirent à leur demande aux officiers qui les administraient représentaient des tentatives de systématisation, sortes d'exercices de déclinaison de cette grammaire invisible dont nous parlions plus haut. Il n'empêche qu'au XIX^e siècle comme aujourd'hui, lorsque les dispositions des *qanun* ne sont pas consignées par écrit, compte tenu que la plupart statuent sur des cas délictuels observés (et pour empêcher que ceux-ci ne se renouvellent), les villageois mémorisent précisément le libellé du *qanun* et, bien évidemment, le montant des amendes dont il est assorti. Ce n'est donc plus du tout d'une grammaire invisible dont il s'agit alors, mais bien d'une pénalité tarifée que chacun garde en mémoire.

Qu'il soit transcrit ou seulement fixé dans la mémoire du groupe, le *qanun* d'un village se présente comme un catalogue de dispositions légales, chacune assortie d'une amende correspondant à leur transgression. Aucune organisation ne distribue les sentences en fonction de catégories juridiques. Toutes les dispositions apparaissent sur le même plan, alors que la matière juridique concerne aussi bien la répression d'agression physique, le vol, l'ordre public, et jusqu'au comportement civique attendu des citoyens. Dans l'énonciation orale des *qanun*, un ordre est respecté qui semble bien plus être motivé par des considérations mnémotechniques que par une logique juridique.

La question de la nature juridique et celle de la formation des *qanun* sont très controversées. Selon certains auteurs, leur élaboration est purement contractuelle et conventionnelle; pour d'autres, il ne s'agirait que d'une sorte de jurisprudence. La vérité est que certaines dispositions du *qanun*, notamment toutes celles visant à garantir l'intégrité morale et matérielle du village (c'est-à-dire sa *herma*), sont formellement¹ conventionnelles et contractuelles, alors que les autres s'établissent progressivement, à la faveur des jugements prononcés par l'assemblée du village. C'est dire que, dans le premier cas, la *tajmat* en anticipant sur un cas concret, énonce une règle ou, plus souvent, décrit un délit assorti d'une amende, alors que, dans le second cas, c'est en jugeant une affaire que la *tajmat* édicte une sentence qui viendra allonger la liste des dispositions du *qanun*. Et cela, la plupart du temps (mais pas toujours), en se limitant à décrire le délit sans rappeler la règle qui le motive. Il s'agit donc, dans le premier cas, d'une casuistique anticipée et, dans le second, d'une sorte de jurisprudence.

Enfin, l'argent procuré par les amendes alimente la caisse du village, caisse gérée au bénéfice de la collectivité sous le contrôle de son assemblée. La justice est rendue gratuitement, et il nous importe de souligner le fait qu'à l'inverse de ce qui est attesté dans les autres régions berbérophones où fonctionnent des institutions comparables, ni le président de l'assemblée ni aucune autorité judiciaire extérieure ne prélèvent de quote-part sur les amendes perçues². En outre, dans les cas où une disposition du *qanun* sanctionne un délit préjudiciable à un tiers, l'amende fixée est indépendante des réparations qui peuvent être accordées à la victime, soit par la *tajmat* – le montant de la réparation est alors stipulé à côté de celui de l'amende –, soit en dehors d'elle par les divers médiateurs qui ont participé au règlement

1. L'intérêt de la discussion du statut des *qanun* réside précisément dans le paradoxe qui existe entre les modalités formellement conventionnelles et contractuelles selon lesquelles les assemblées de village publient des décisions et énoncent les règles qui les motivent et entre le fait que la plupart de ces règles appartiennent de toute façon à des traditions juridiques implicites.

2. Cette caractéristique de l'institution est, selon nous, essentielle pour comprendre la singularité de la situation de la Kabylie dans le monde berbère. En effet, la vénalité proverbiale des instances judiciaires du Maghreb rural précolonial (qu'il s'agisse de celle des cadis, des caïds, ou des «présidents» d'assemblée pour ce qui nous concerne ici) renvoie directement à la situation politique des régions considérées. Partout où l'ordre de l'État (ou du sultan) s'est peu ou prou substitué aux instances politiques locales, les institutions judiciaires ont été plus ou

pacifique de l'affaire. Mais il s'en faut que tous les conflits se règlent ainsi. Car, bien souvent, le code de l'honneur kabyle ne s'accommode pas des réparations prévues par les *qanun*, et la logique des défis, des contre-défis et leurs suites funestes se substitue à la pénalité promue par la *tajmat* sans préjudice des amendes qu'encourent l'agresseur et la victime vindicative. Par surcroît, au-delà des délits dont la répression est l'affaire exclusive de la *tajmat* et de ceux sur lesquels la justice privée des lignages s'exerce concurremment à celle-ci, il existait encore une catégorie de crimes qui, jusqu'à la colonisation française, échappait complètement à la pénalité de la *tajmat* (et à son système d'amendes) et se réglait uniquement dans le cadre du système vindicatoire relevant du code de l'honneur gentilice. Ainsi de la plupart des homicides et injures à l'honneur des particuliers.

En dehors des peines infamantes exceptionnelles, le mode de répression des délits reposait uniquement sur un système d'amendes, et l'argent ainsi procuré allait intégralement augmenter le budget du village. Nous avons souligné à ce titre la singularité du système judiciaire kabyle relativement aux autres régions berbérophones qui possèdent des institutions comparables en insistant sur le fait que le système kabyle ne comportait pas de prison, et n'autorisait pas l'enrichissement de ceux qui administraient la justice et recouvraient les amendes. Cette situation nous semble témoigner de l'autonomie politique dont a bénéficié la région au cours des siècles. En effet, l'existence de prisons et de droit régalien dans les systèmes judiciaires de la plupart des Berbères marocains est directement liée à la présence d'un pouvoir étatique fort et menaçant pour les tribus. Montagne (1930) et Berque (1955) ont noté comment la progressive intégration politique dans les systèmes étatiques des zones traditionnellement dissidentes passait toujours par la constitution de petits fiefs par des notables de tribu qui, par leur enrichissement et la captation des terres de leur groupe d'origine, se posaient comme les médiateurs privilégiés entre le Makhzen et leurs tribus. Or, avant même de recevoir la moindre investiture ou officialisation de leur pouvoir

moins dévoyées de leur vocation initiale de service gratuit et désintéressé. La direction des assemblées, au lieu d'être une fonction honorifique prestigieuse (et souvent ruineuse) pour celui qui l'occupait, est devenue une charge lucrative impopulaire, accaparée par des notables locaux servant de relais politique à l'État. Ainsi, alors qu'au Maroc, et jusque dans les régions traditionnellement considérées comme dissidentes (*bled es-siba*), les amendes prélevées par les assemblées étaient, dans des proportions variables, partagées entre le président et la caisse du village, nous n'avons jamais rencontré de situation semblable en Kabylie. En outre, dans cette région où la totalité du montant des amendes était affectée aux dépenses publiques, une motivation autre que le civisme déterminait chacun à veiller au bon fonctionnement de la justice et à la perception des amendes : l'appétit de viande. En effet, pour la célébration des festivités traditionnelles (du calendrier musulman ou du calendrier julien, qui rythmait l'année agraire), ou, tout simplement, lorsque l'état des finances «publiques» était propice, l'assemblée du village distrayait du budget des sommes permettant d'acheter des bêtes de boucherie dont chaque foyer recevait sa quote-part afin de faire bombance. À en croire plusieurs observateurs, dont Hanoteau et Letourneux, qui s'en émurent, la gourmandise des Kabyles était telle que l'administration de la justice en souffrait quelquefois.

(c'est-à-dire d'être nommé caïd ou cheikh), ce sont précisément ces leaders qui modifient autoritairement le système judiciaire local en s'arrogeant une part des amendes et en construisant eux-mêmes une prison. L'histoire moderne du Maroc rural est jalonnée de ces aventures politiques. On sait la part qui revient à l'administration du protectorat français dans la constitution et la multiplication de ces pouvoirs locaux. En effet, si la Résidence a tant choyé ceux qu'on appelait alors les seigneurs de l'Atlas, c'est, d'une part, qu'ils représentaient les seuls relais politiques locaux pour étendre la *pax gallica* et, d'autre part, constituaient d'opportuns contre-pouvoirs à celui du sultan du Maroc¹.

Mais une colonie n'est pas un protectorat, et si l'administration militaire française a poursuivi quelque temps cette stratégie, baptisée par euphémisme «politique des égards», elle n'a pas eu l'occasion de la pratiquer systématiquement en Grande Kabylie. En effet, mis à part le court règne des Ou-Kaci de la vallée du Sebaou, du bachagha Si El-Djoudi du Massif central et des Ourabah de la Soummam, la France n'a pas persévéré dans cette voie, préférant gérer elle-même ses possessions dès qu'elle en eut les moyens matériels. De fait, en Grande Kabylie, l'investiture d'agha et de bachagha cessa entre les années 1853 et 1855². Du reste, sans vouloir faire de politique-fiction, même si les autorités françaises avaient voulu favoriser la constitution de petits pouvoirs politiques locaux en Grande Kabylie, il nous semble que les chances de réussite de cette politique auraient été très faibles, étant donné la tradition de fronde et les habitudes politiques laissées par des siècles de quasi-indépendance politique de la région. Pour preuve, les cas que nous allons maintenant décrire.

Avant même la soumission militaire de la Kabylie, les aventures politiques que nous décrivions à propos de l'Atlas marocain ont eu quelques émules. C'est, notamment, le cas des chérifs et autres «maîtres de l'heure» qui essayèrent de se constituer un pouvoir personnel à la faveur de la résistance à la conquête coloniale. L'épopée de Bou Baghla est exemplaire pour illustrer

1. Ainsi du Glaoui de Marrakech. Le cas d'Ibn Arafa, qui, grâce aux soutiens, «voulut devenir calife à la place du calife», relève également de ces stratégies, bien que son pouvoir initial eût un semblant de légitimité religieuse que n'avait pas celui des aventuriers «caïds» pompeusement appelés les «seigneurs de l'Atlas».

2. En revanche, cette politique fut maintenue dans la Medjana, avec les Mokrani, jusque vers les années 1865. Lorsque les militaires commencèrent à rogner le fief que les Mokrani s'étaient constitué en servant l'administration française, ces derniers pensèrent qu'ils pourraient se passer des militaires français. C'est là un des principaux ressorts de la motivation de Mokrani pour déclencher l'insurrection de 1871. Il est donc un peu léger de le considérer comme un héros national et d'en faire un précurseur du combat indépendantiste lorsque l'on sait que Mokrani fut nommé bachagha par les Français à la suite de son propre père, grâce aux soutiens indéfectibles qu'apporta cette famille à la conquête française de la région de Sétif. Sur l'histoire de la famille des Mokrani, leur rôle politique auprès des généraux français, et leur participation militaire à la soumission des tribus dissidentes, cf. Robin (1901) et Rinn (1905). Sur les fiefs que se sont constitués, à l'ombre de la France, les Bou Akkaz, et les Bou Renan en Kabylie orientale (Ferdjioua et Zouagha), cf. l'étude exhaustive de Zurcher (1948).

ce phénomène. Dès la fin des années 1840, ce marabout prit, en effet, la tête du Jihad contre l'armée française et souleva ainsi la presque totalité des tribus de Grande Kabylie. L'armée française en vint finalement à bout en 1854, au terme de nombreuses opérations militaires meurtrières qui engagèrent plusieurs colonnes expéditionnaires. Lors de l'assaut final contre Bou Baghla, le corps d'armée français comptait alors 6 500 soldats français et 3 300 fantassins kabyles fournis par les tribus soumises¹. Mais si les insurgés lui reconnaissaient le leadership spirituel de leur insurrection, ils n'étaient pas pour autant disposés à lui aliéner leur indépendance politique et la maîtrise de leur système judiciaire. En effet, au plus fort de son aventure politique, Bou Baghla s'était constitué une garde prétorienne d'une trentaine de cavaliers. De plus, il s'était fait construire chez les Aït Idjeur une grande maison fortifiée qui lui servait autant de repère que d'entrepôt pour amasser les grains, les armes et tout le patrimoine qu'il s'était constitué lors de ses tournées en Kabylie, grâce aux offrandes dont les Kabyles le gratifiaient en tant que chef religieux. C'est à ce moment que, sentant son heure venue, Bou Baghla entreprit de distribuer des amendes pour son propre compte et d'emprisonner les récalcitrants dans une cellule aménagée dans son antre. On avait donc là tous les éléments – embryonnaires, certes – d'un pouvoir politique coercitif sur lequel repose l'État : des recettes fiscales à la discrétion de celui qui les recouvre (des amendes, ainsi que les contributions plus ou moins volontaires pour la poursuite de la guerre sainte), une loi (les dispositions qu'il prenait personnellement et dont la transgression était sanctionnée par des amendes), une prison, et une bâtisse fortifiée. On se souvient que c'est exactement de cette manière que débutèrent «les seigneurs de l'Atlas».

Les contributions de guerre levées par Bou Baghla, alors même qu'aucune opération militaire ne se préparait, avaient déjà rencontré des résistances, et les Kabyles des environs s'en acquittaient avec de plus en plus de mauvaise grâce. Les amendes, dont le montant était à sa discrétion, raidirent encore davantage les attitudes. Malgré les signes évidents de la perte de son autorité, Bou Baghla fut mal inspiré de s'entêter. Ce fut l'emprisonnement de quelques individus des Cheurfa n'Bahloul qui signa la fin de son aventure politique. L'affaire débuta par le refus des intéressés de donner la *difa* (repas somptueux offert comme marque de respect) à seize cavaliers des Aït Djennad à la solde de Bou Baghla qui l'avaient réclamée de façon arrogante. Une querelle s'ensuivit, et des coups furent échangés. Sur la plainte de ces cavaliers, Bou Baghla convoqua les protagonistes, qu'il mit collectivement à l'amende ; les plus actifs lors de l'échauffourée furent incarcérés. Dès lors, les défections se multiplièrent autour de Bou Baghla, dans sa garde personnelle comme parmi les tribus des environs d'où provenaient les fantassins qu'il recrutait pour des opérations ponctuelles. En outre, une colonne française menaçait son repère. Bou Baghla dut se réfugier ailleurs tellement la fidélité des

1. Cf. l'ouvrage que Robin (1884) a consacré à Bou Baghla, p. 258.

Kabyles des environs était précaire. La relation de cet épisode était nécessaire pour faire apparaître le moment où l'autorité de Bou Baghla a basculé vers un pouvoir de type coercitif et comment le chérif, étant incapable de l'exercer, est finalement apparu comme un imposteur. Car, pour essayer de convertir son autorité en pouvoir, Bou Baghla devait marquer un grand coup. Emprisonner un quidam aurait été sans effet. C'est pourquoi il s'en prit à des ressortissants d'une grande famille maraboutique de la région, les Cheurfa n'Bahloul. Robin, qui rapporte les faits, ajoute que, dès le lendemain du jour où Bou Baghla humilia les Cheurfa, un simple d'esprit de la localité, profitant des franchises et du respect superstitieux que lui conférait son état, interpella Bou Baghla en ces termes : «*O Sultan ! ton règne est sur le point de finir. Demain, tu ne seras plus rien*». Et Robin de conclure : «*Quelques jours plus tard eut lieu le combat dans lequel Bou Baghla fut grièvement blessé, et les Kabyles sont restés convaincus que c'est le saint ancêtre des Cheurfa n'Bahloul qui a vengé de cette façon ceux-ci des outrages qu'ils avaient eu à essuyer.*»

La herma et le nif

Il en va de la *herma* comme de toutes les valeurs cardinales d'une société. Son universalité dans le monde musulman et le fait qu'elle désigne des phénomènes très disparates rendent sa traduction extrêmement périlleuse, même à l'aide d'une périphrase. En Kabylie, comme dans le reste du Maghreb, le mot a servi à désigner de multiples ordres de faits : la *herma* en tant que domaine à la fois sacré et interdit, celui de l'intimité sexuelle du foyer (le *harem*), celui de la *herma* du village, en passant par la *herma* du sanctuaire d'un saint. Si la dualité du concept latin de *sacer*, désignant à la fois l'interdit et le sacré, est centrale dans l'idée de *herma* en Kabylie, le concept grec d'*ubris*¹ nous semble permettre de cerner assez bien le point d'honneur (*nif*), qui permet aux Kabyles de préserver et de défendre l'intégrité de leur domaine d'honneur (*herma*).

Le concept d'*ubris*, avant de se séculariser et de désigner la notion profane de démesure et d'excès (des passions humaines), désignait, aux temps préhomériques, la qualité mi-humaine mi-sacrée à l'œuvre dans les comportements agonistiques des Grecs. L'*ubris* était considérée comme indispensable à l'expression de l'individualité et à l'accession à l'excellence, summum de la distinction recherchée par les individus dans leurs affrontements. Mais l'*ubris* était également mortifère et anomique lorsqu'elle se déployait sans entrave, soit parce que celui qu'elle habitait avait écrasé ses rivaux, soit qu'il s'affranchissait des règles communes pour satisfaire ses passions. Il importait donc de contenir et de canaliser l'*ubris*. Ce à quoi concouraient la Loi, en sanctionnant les débordements dont elle était la cause, et les rituels magico-religieux, en intervenant directement sur la puissance maléfique.

1. C'est surtout dans le sens que ce concept eut aux temps préhomériques qu'il nous semble correspondre assez étroitement au point d'honneur kabyle, garant de l'intégrité de la *herma*. Nous sommes, sur ce point, redevable aux analyses sémantiques de la magnifique thèse de Louis Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, 1917.

De la même façon, «l'homme d'honneur» en Kabylie, pour conserver son statut, doit toujours se garder de trop suivre son «point d'honneur», qui pourrait l'amener à commettre des excès (ainsi désigne-t-on ce point d'honneur, en Kabylie, comme le point d'honneur du Diable). C'est ce que Bourdieu, dans une étude sur le sens de l'honneur en Kabylie, a très bien vu lorsqu'il montre que l'humiliation infligée dans une compétition d'honneur «risque toujours de retomber sur celui qui la provoque»¹.

Dans ce sens, l'un des aspects de la vocation de la *tajmat* est de promouvoir la *herma* du village, par l'institution de ce que nous avons appelé «une légitime défense de l'honneur» visant à faire contrepoids à la *herma* des particuliers.

L'anaya

«L'*anaya*, dans sa forme habituelle, est la protection accordée à une ou plusieurs personnes par un particulier, un *sof*, un village ou une tribu.»² Afin de souligner à quel point les Kabyles étaient attachés à cette institution, Hanoteau et Letourneux expliquent que la Kabylie, qui n'a jamais été asservie à un despote, possède néanmoins un sultan: l'*anaya*³.

L'*anaya* est susceptible d'être accordée dans diverses situations et par divers acteurs sociaux. Son efficacité et les conséquences qu'entraîne sa transgression sont relatives à la situation dans laquelle elle est accordée, ainsi qu'au statut de celui qui la dispense. Il nous importe d'en envisager les différents types et leurs modalités avant d'entreprendre un examen plus approfondi de sa nature.

L'anaya des villages et des tribus

L'*anaya* peut être accordée par une tribu aux voyageurs et aux étrangers qui la sollicitent afin de pouvoir traverser son territoire sans encombre, quel que soit le désordre dans lequel il se trouve par suite de conflits inter-ou intra-tribaux. Cette protection peut également couvrir le ou les individus bien au-delà du territoire de la tribu qui la lui a accordée. Les groupes (villages ou tribus) qui accordent le plus généreusement leur *anaya* sont ceux qui ont le plus de raisons d'être traversés par des étrangers, ou, inversement, ceux dont les ressortissants voyagent le plus. À ce titre, les villages et tribus qui fournissent les plus gros contingents de colporteurs ainsi que ceux qui renferment un marché fréquenté par les populations environnantes sont les plus soucieux de se prévaloir de la valeur de la protection qu'ils accordent. Naturellement, les tribus commerçantes distribuant le plus ces sauf-conduits sont celles qui doivent se montrer les plus chatouilleuses en ce qui concerne leur honneur, sous peine que leur protection se dévalue et que la confiance qu'elles inspirent se dissipe.

1. Cf. *Esquisse d'une théorie de la pratique*, p. 20.

2. Cf. Hanoteau et Letourneux, *op. cit.*, p. 61.

3. L'expression avait été lancée une première fois par Daumas et Fabar en 1847, cf. p. 70.

Ce type de protection était courant dans le Maghreb rural précolonial, et la plupart des études consacrées à ces régions en attestent l'existence. En revanche, il est une caractéristique de l'*anaya* kabyle que nous n'avons pas retrouvée ailleurs, c'est sa gratuité. En effet, les Kabyles ne monnayaient pas leur protection, à l'inverse de ce que nous signalent la plupart des études qui font état d'une institution équivalente dans les autres régions du Maghreb. Bien que ce dernier trait puisse provenir d'une lacune des études consacrées à ces pactes de protection, il nous faut quand même insister sur le fait que les études les plus précises évoquent toujours une compensation pécuniaire¹. Evidemment, cette gratuité vénale de l'*anaya* kabyle n'empêchait pas ceux qui la dispensaient d'obtenir un profit symbolique dont Bourdieu nous a démontré la convertibilité universelle. C'est le cas, précisément, des villages qui comptaient de nombreux colporteurs ou des tribus qui possédaient un marché important, attirant les populations environnantes. Ainsi Hanoteau et Letourneux nous montrent bien comment les codifications des assemblées des villages du Massif central Kabyle ou celles de la tribu des Aït Abbès étaient les plus soucieuses de garantir l'*anaya* accordé aux étrangers par suite du développement que le commerce avait pris dans ces régions. Par ailleurs, l'*anaya* s'échangeait entre les tribus et aboutissait à de véritables pactes de protection et d'assistance mutuelles. D'après négociations présidaient à ces échanges, qui revêtaient alors un caractère contractuel fortement marqué et assez éloigné, il faut bien l'avouer, de l'éthique de l'honneur duquel les dispensateurs d'*anaya* se réclamaient. Dans ce cas, bien qu'elle s'approchât du système des *sof*, qui sont également des ligues de protection, elle en différait par sa précarité et par cet aspect contractuel et temporaire.

L'anaya des marabouts

Les marabouts accordent également leur *anaya*. Comme celle des particuliers, son efficacité protectrice et les suites entraînées par sa transgression varient selon la considération de celui qui la délivre. En fait, si, en Kabylie, un grand nombre de groupes d'individus ont le statut maraboutique, il s'en faut que tous bénéficient des égards associés à cette distinction. Seuls ceux qui se conforment à la vocation religieuse de leur état, c'est-à-dire qui officient en tant que clercs, en tant que médiateurs pacifiques entre les tribus laïques ou, en tant qu'hommes de loi, jouissent pleinement de leur statut et des prérogatives qui sont associées à celui-ci². Ce sont évidemment ces derniers qui sont susceptibles d'accorder leur *anaya*. Mais,

1. Ainsi de celles de Montagne (1924 et 1930), Berque (1938 et 1955) ou, plus récemment, Vigne-Zunz (1992).

2. Il n'en reste pas moins que, de façon générale, tous les individus considérés comme marabouts bénéficient d'égards particuliers de la part des laïcs. Ainsi de nombreux *qanun* sanctionnent d'une amende double de celle prévue contre les laïcs les délits à l'égard des marabouts. De nos jours, nous n'avons pas retrouvé de traces de ce fait dans les *qanun* dont nous avons eu connaissance. En revanche, un proverbe, encore connu, même des plus jeunes,

en fait, la protection des marabouts a ceci de particulier que ce ne sont pas directement ceux qui l'accordent qui se chargent de veiller à son respect, et, le cas échéant, d'engager des opérations de rétorsion contre ceux qui pourraient la transgresser. En fait, les marabouts qui donnent leur *anaya* étant, nous l'avons dit, ceux qui exercent un magistère spirituel, ce sont leurs ouailles qui fournissent les bras armés menant les opérations de rétorsion. Ce qui fait que les marabouts qui s'autorisent de leur *anaya* doivent être particulièrement sûrs de leurs répondants et de leur capacité à restaurer leur autorité.

En outre, la transgression de la protection accordée par un marabout ébranle tout autre chose que la solidarisation motivée uniquement par le code de l'honneur. Car, si c'est l'honneur des laïcs qui en question dans le souci qu'ils mettent à faire respecter l'*anaya* de leurs marabouts, c'est la *baraka* de ces derniers qui est directement affectée par l'affront ou l'agression. La *baraka* des marabouts, comme l'honneur des laïcs, varie d'intensité et de rayonnement selon les «stratégies d'accumulation» dont elle est l'objet de la part de leur détenteur¹. Mais la *baraka* d'un marabout procède d'une origine divine qui lui permet de transcender son dépositaire. Partant, elle confère à l'*anaya* qu'il accorde une universalité et une extension auxquelles ne saurait prétendre l'*anaya* d'un laïc, d'un village, d'une tribu, fussent-ils les plus prestigieux, les plus puissants et les plus riches en honneur. L'*anaya* d'un marabout représente donc le plus sûr sauf-conduit que l'on puisse espérer, et il est extrêmement rare qu'elle soit bafouée. Cependant, comme l'influence des marabouts provient pour une bonne part de la neutralité qu'ils affectent² dans les conflits des laïcs, ils ont bien garde, pour éviter de s'y trouver mêlés malgré eux, d'accorder leur *anaya* à la légère.

dit: *Si tu frappes un marabout, frappe-le fort*. Ce qui est une façon de dire qu'en frappant un marabout, comme on s'expose à coup sûr à une sanction supérieure à celle encourue en agressant un de ses pairs, et compte tenu que l'amende ne varie pas en fonction de la force du coup de poing, «autant en avoir pour son argent». Ce témoignage étant une illustration assez suggestive de l'ambivalence des rapports entre marabouts et laïcs. Ces derniers reconnaissant, dans un premier temps, le statut distinctif et supérieur des premiers en doublant la pénalité des délits dont ils sont victimes, tout en affichant le peu de cas qu'ils font des égards dont ils les entourent.

1. Sur ces questions, les analyses de Bourdieu sur le sens de l'honneur kabyle, en termes de stratégie d'accumulation et de reconversion de capital symbolique, peuvent tout à fait être employées à l'élucidation des stratégies d'accumulation de la *baraka*, moyennant, bien sûr, la prise en compte des caractéristiques spécifiques qui distinguent la *baraka* de l'honneur. L'étude de Raymond Jamous (1981) sur le Rif marocain: *Honneur et baraka*, procède de cette inspiration. Néanmoins, en assignant uniquement à la *baraka* l'autorité spirituelle et à l'honneur le pouvoir temporel, l'auteur s'interdit de rendre compte jusqu'au bout de la similitude que présentent les stratégies d'accumulation de l'honneur et de la *baraka*, par les laïcs et par les clercs respectivement.

2. Il est nécessaire d'insister sur le fait qu'ils affectent cette neutralité bien plus que celle-ci n'inspire réellement leur conduite. Chaque tribu se souciant de s'attacher personnellement l'un de ces pieux personnages, les positions de ces derniers sont évidemment guidées par les intérêts de leurs ouailles dont dépend leur prospérité. Il n'en reste pas moins que ces marabouts ne cessent de multiplier les signes de neutralité inhérents à leur état religieux.

Des circonstances de la transmission de l'anaya et de ses effets

L'*anaya* est, en fait, une protection toute abstraite, dont l'efficacité est totalement liée au respect et à la crainte qu'inspire le pouvoir de celui qui la dispense de châtier celui ou ceux qui oseraient la transgresser en offensant ou en agressant celui ou ceux qu'elle couvre. C'est dire que le bénéficiaire de l'*anaya* ne peut se prémunir d'un éventuel danger qu'en faisant savoir à ses vis-à-vis qu'il jouit de cette protection. Dans certaines situations particulièrement périlleuses, ceux qui accordent l'*anaya* donnent à son porteur un emblème ou un objet qui l'identifie, une façon de faire connaître à d'éventuels agresseurs la riposte à laquelle ils s'exposent. Mais, enfin, toutes les situations périlleuses ne sont pas prévisibles, et, quand bien même elles le seraient, celui qui a besoin d'une protection n'a pas toujours le temps ni les moyens matériels de la solliciter dans les règles. Aussi, dans de nombreuses situations, l'*anaya* est accordée dans le feu de l'action, afin d'épargner un mauvais sort à celui à qui on la donne.

Dans le cas où l'*anaya* est accordée solennellement par un particulier ou l'assemblée d'un village ou d'une tribu, on imagine aisément que ceux qui s'engagent ainsi se sont avisés de la qualité et des buts de celui qui l'a sollicitée. Compte tenu que chacun place son honneur dans le respect de son *anaya* et que sa transgression a presque toujours des suites funestes, c'est en parfaite connaissance de cause que cette protection est accordée. En outre, la publicité qui est donnée dans ces circonstances représente non seulement une garantie sur l'efficacité de la protection qu'on accorde, mais aussi une sorte d'autocélébration de son honneur. Autocélébration qui, dans la logique propre de l'honneur, est une manière de défi.

À l'inverse, l'individu qui jette son burnous sur celui qu'il veut protéger ou qui s'interpose physiquement en invoquant son *anaya* entre la victime et son agresseur n'accomplit pas toujours un acte réfléchi et ne mesure pas forcément les conséquences de son geste.

C'est dire que, dans le premier cas, plus qu'une authentique protection, l'*anaya* en est la promesse. Ou, plus précisément encore, elle est la promesse que sa transgression ne restera pas impunie. Autrement dit, elle est la promesse d'actes de rétorsion qui visent d'abord à restaurer l'intégrité du domaine de l'honneur de celui qui a accordé son *anaya*. Dans ces mesures de rétorsion, la victime de l'agression n'étant intéressée qu'indirectement et au second degré, dans le sens où sa dignité d'homme d'honneur avait déjà connu une sorte de consécration par le simple fait de bénéficier d'une *anaya*. Aussi, bien que son propre honneur et celui du ou des dispensateurs de l'*anaya* soient simultanément affectés par l'agression bafouant la protection, la nécessité de restaurer les deux domaines d'honneur engage leurs titulaires de façon distincte. C'est dire que les mesures de rétorsion rétablissent définitivement l'honneur du transmetteur de l'*anaya*, alors que celui de son bénéficiaire n'est restauré en quelque sorte qu'au niveau où il se trouvait lorsqu'on lui a accordé cette protection. L'agression qu'il a subie l'obligeant individuellement – et obligeant éventuellement son groupe d'appartenance,

si celui-ci se solidarise avec lui – à assurer une restauration sans reste de l'honneur affecté par l'affront ou par l'agression.

Dans le cas de la présence sur les lieux de l'agression de celui qui dispense son *anaya*, celle-ci se charge d'une dimension beaucoup plus impérieuse. Car, dans le premier cas, le délai entre la transgression de l'*anaya* et une éventuelle opération de rétorsion permet toujours aux intéressés d'exercer leur casuistique et d'interpréter le code de l'honneur à leur façon. En outre, lorsqu'il s'agit de l'*anaya* d'un village ou d'une tribu, les interventions de médiateurs se multiplient afin d'éviter le pire, c'est-à-dire la guerre entre la tribu de l'agresseur et celle dont l'*anaya* a été bafouée. En effet, l'*anaya* d'un particulier peut engager celle de son village. Mais la solidarisation de ce dernier n'est pas systématique. Elle dépend, d'une part, de la position du particulier dans son village – de son influence – et, d'autre part, du souci dudit particulier à se montrer susceptible en ce qui concerne son honneur. Là encore, les protagonistes exercent une véritable casuistique de la situation au regard des exigences formelles du code de l'honneur et de la situation particulière. En revanche, la transgression de l'*anaya* directement octroyée par un village entraîne à peu près à coup sûr des mesures de rétorsion collective. Dans le deuxième cas, non seulement le dispensateur de l'*anaya* fait corps avec son protégé, mais encore son témoignage direct laisse peu de chances à d'éventuels accommodements au cas où l'agression serait perpétrée. Les agresseurs potentiels le savent parfaitement.

Une anaya toute particulière

Masqueray a cru pouvoir affirmer que la cité «*n'est composée que d'individus, elle ne connaît que des individus, elle ne protégera et ne punira que des individus*» (Masqueray, *op. cit.*, p. 24). Cela est contraire à la réalité, mais, en changeant simplement le temps des verbes, on aboutit à peu de chose près à ce que nous essaierons d'établir ici : à savoir que l'assemblée du village voudrait bien ne connaître, ne punir et ne protéger que des individus. C'est dire qu'elle rencontre toujours devant elle les lignages et les groupes privés jaloux de leur indépendance et obstinés à régler leurs différends dans la logique d'un code de l'honneur gentilice. Un peu plus loin, dans le même paragraphe que le passage précédent, Masqueray remarque un fait sur lequel il ne s'arrête pas : *la cité est par essence si libérale qu'elle recevra quelquefois dans son sénat la femme même, quand l'âge l'aura délivrée de la tutelle pénible que la maternité lui imposait* (*Ibid.*, p. 25). Nous n'avons pas trace de ce fait pour la Kabylie, hormis dans des situations exceptionnelles où le témoignage d'une vieille femme pouvait être requis par l'assemblée. En tout cas, sa présence était exceptionnelle et ne l'autorisait pas à prendre part aux débats. Dans les lignes qui suivent, nous allons pourtant voir comment les femmes peuvent surgir au cœur même de l'assemblée du village.

Dans une société au code de l'honneur pourtant si viril, il est jusqu'aux femmes à pouvoir accorder leur *anaya* à l'individu menacé d'un mauvais sort.

Hanoteau et Letourneux nous assurent qu'il n'est pas de cas où la protection accordée par une femme n'ait soustrait la victime des mains de son agresseur. Quelle manifestation exemplaire de la force du verbe et de l'efficacité magique¹ des mots que cette parole de femme capable de suspendre le geste meurtrier, quand bien même le bras armé allait régler une vengeance parfaitement légitime ! Il faut dire que ce fait était plutôt rare. En effet, les meurtriers et autres restaurateurs d'honneur n'avaient pas l'habitude d'assassiner leurs hommes au beau milieu du village, en plein jour et qui plus est devant des femmes. Ils attendaient le plus souvent au détour d'un chemin ou derrière un arbre que leur victime se rende dès l'aurore à ses champs ou au marché voisin, ou en revienne à la tombée de la nuit².

Malgré tout, des rixes pouvaient s'engager de façon inopinée au beau milieu du village et dégénérer au point de risquer de devenir funestes pour l'un des protagonistes³. C'est dans ces circonstances que les femmes qui se trouvaient dans les rues du village pouvaient intervenir. La protection qu'elles accordaient alors, comme celle des marabouts, ne les engageait pas directement. Mais la particularité de l'*anaya* accordée par une femme est qu'elle engageait, par-dessus l'honneur de son époux, ou de son lignage, celle du village tout entier !

Bien sûr, un particulier accordant son *anaya* pouvait aussi éventuellement engager – sans pouvoir d'avance en être sûr – celle de son village, qui mettait ainsi un point d'honneur à se solidariser de l'un de ses membres. Dans ce cas, non seulement la solidarité du village était loin d'être automatique, mais surtout, elle pouvait se réaliser uniquement parce que l'*anaya* octroyée par l'un de ses membres concernait toujours un étranger. En effet, à l'intérieur du village, les lignages qui le composent n'ont aucune raison d'invoquer leur *anaya* afin de se protéger mutuellement. Quand un danger menace l'un des membres du lignage, la solidarité joue, ou ne joue pas, mais on ne la crée pas par l'invocation de l'*anaya*. En revanche, l'*anaya* offerte par une femme visait

1. Il était un rituel vraiment magique qui plongeait certainement ses racines dans une haute Antiquité selon lequel un individu poursuivi d'une vengeance imminente qui lui aurait valu une mort certaine pouvait s'y soustraire momentanément grâce à la protection d'une femme. Ce rituel, qui fascina tant les spécialistes des coutumes archaïques antéislamiques, fut de nombreuses fois décrit dans la littérature de la période coloniale, sans que les auteurs soient parvenus, à nos yeux, à lui restituer un minimum de coefficient de réalité. Qu'on en juge : un individu qui avait son futur meurtrier à ses talons pouvait, s'il en avait le temps, se réfugier dans le giron d'une femme de laquelle il feignait de têter le sein. Il échappait alors, momentanément, au sort qui l'attendait.

2. En outre, comme le verrons plus loin, bien que les assemblées villageoises aient admis ce que nous appelons un droit de légitime défense de l'honneur, cela aurait été un grand affront à l'endroit de la personnalité morale du village que de perpétrer sa vengeance meurtrière sur l'espace sacré du village.

3. Il faut dire que, dans ces rixes, les participants ne s'en tenaient pas toujours au pugilat et utilisaient volontiers ce qu'ils avaient sous la main : le berger son bâton ferré, le fellah ses araires, l'artisan son maillet, et ainsi de suite jusqu'au quidam qui s'emparait des pierres qui jonchent le sol. Nous verrons plus loin comment à cet égard les dispositions des *qanun* prennent le plus grand soin à fixer les amendes dont ils sont assortis en fonction des armes utilisées.

à protéger un membre du village. Bien plus, bien que les sources sur ce point soient insuffisantes pour pouvoir être catégorique, qui d'autre qu'un parent une femme oserait ainsi protéger en se mêlant à une situation périlleuse? C'était donc non seulement l'unique cas où l'invocation de l'*anaya* pouvait mettre fin à une querelle interlignagère au sein du village, mais aussi le seul où l'assemblée de la cité, qui, d'ordinaire, se serait bien gardée de prendre fait et cause pour un lignage contre un autre, se permettait de cautionner une protection privée dans un conflit intra-villageois.

Le souci de l'assemblée du village à faire respecter l'*anaya* accordée par une femme, fût-elle motivée par des intérêts privés, c'est-à-dire la protection d'un individu de son lignage contre celui d'un autre du même village, s'enracine dans une représentation de l'honneur qui, pour être exagérément masculine, transcende les intérêts particuliers des hommes impliqués dans la bataille. Si l'assemblée du village dispute au mari ou au tuteur de la femme qui a engagé son *anaya* le soin de veiller à son respect, c'est qu'au-delà de l'honneur de chaque lignage particulier, dans ce cas précis, l'honneur de la femme se confond avec l'honneur du village. Qu'est-ce à dire? L'efficacité particulière de l'*anaya* accordée par une femme nécessite quelques développements. Il nous faut, afin de l'élucider, revenir à l'étude classique que Bourdieu a consacrée au sens de l'honneur en Kabylie¹.

Bourdieu a remarquablement montré comment l'honneur d'un homme kabyle comportait une double dimension, l'une active: le *nif* ou «point d'honneur», qui le porte aux comportements agressifs, simples défis ou graves outrages mettant en cause le domaine d'honneur de ses rivaux, et l'autre passive: la *herma*, qui est son propre domaine d'honneur, à savoir ses femmes – épouse et filles –, ses terres et ses biens.

Ensuite, Bourdieu articule ces deux registres de l'honneur – *nif* et *herma* – ainsi que les modalités spécifiques de leur conservation et de leur transgression – défis, offenses et outrages – à l'ensemble du système mythico-rituel kabyle. Au terme de la projection des oppositions binaires selon lesquelles s'organise ce système², le domaine de la *herma* est identifié à un sacré gauche, passif et féminin, tandis que celui du *nif* est celui du sacré droit, actif et viril, qui permet précisément de maintenir l'intégrité de la *herma*. Nous

1. Cf. Le sens de l'honneur, in *Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972), pp. 15-44.

2. La *herma* relevant d'un sacré gauche est identifiée à la féminité, aux puissances maléfiques et impures, au gauche, au tordu, à la vulnérabilité, à la nudité. C'est le domaine du dedans – maison, jardin, monde secret de la vie intime, alimentation, sexualité – et, plus globalement, de la nature, de l'humide, de l'eau, etc. Inversement, le domaine du *nif* s'oppose point par point à celui de la *herma*. Il correspond donc au sacré droit, synonyme de la masculinité, de la virilité, des puissances bénéfiques et protectrices, du droit et de la droite, de la protection et du vêtement. Entièrement tourné vers le dehors, le *nif* s'épanouit dans le domaine des hommes, l'assemblée du village, la mosquée, les champs cultivés, le marché, le monde ouvert de la vie publique et des activités sociales et politiques. Bref, il relève de la culture, elle-même solidaire des catégories rendues célèbres par Lévi-Strauss, le feu, le sec, le cuit, etc. Cf. Bourdieu (1972), p. 37, où l'auteur présente un tableau synoptique dans lequel toutes ces caractéristiques sont placées en vis-à-vis.

ne contestons pas du tout la validité globale de ces oppositions. Toutefois, la répartition univoque et rigoureuse des rôles respectifs dévolus aux hommes et aux femmes dans ce modèle n'a pas pris en compte un cas : l'*anaya* accordée par une femme, situation que Bourdieu n'envisage pas dans ses analyses. Or, selon nous, cette situation, apparemment contradictoire avec la passivité – empirique et idéale – assignée aux femmes dans les affaires d'honneur, vérifie au contraire, et en quelque sorte *a contrario*, la validité du modèle élaboré par Bourdieu. Ou, plutôt, l'*anaya* des femmes accomplit le modèle de Bourdieu tout en faisant signe vers un aspect qui le dépasse.

L'analyse du sens de l'honneur en Kabylie par Bourdieu et les échanges de violence réels et symboliques auxquels il donne lieu s'étaient sur un riche matériel empirique. Ce qui permet à l'auteur de se défier du discours indigène, qui se propose de lui-même à son interprétation, et, au contraire, en multipliant les opérations d'objectivation en termes de stratégie et de reconversion de capital symbolique – l'honneur –, de restituer tous les enjeux inavoués des luttes d'honneur. En revanche, la reconstruction par Bourdieu du système mythico-rituel kabyle, qui organise et assure la transmission de l'*habitus* de l'homme d'honneur, nous semble se refermer dans une clôture qui suggère une rigoureuse adéquation de la société à elle-même, une étroite coïncidence qui abolit totalement l'épreuve de la division à laquelle est confrontée toute société. Le caractère systématique et cohérent de l'univers mythico-rituel kabyle que nous restitue Bourdieu gomme donc totalement l'inachèvement essentiel propre à toute société et le travail permanent de fondation, sans terme ni origine datable ou saisissable, que chacune doit poursuivre au risque de se disperser, de se perdre et de retomber de l'ordre dans le chaos.

Certes, la problématique de Bourdieu en termes d'*habitus* permet de rendre compte du système de façon dynamique, en montrant comment cet univers mythico-rituel se reproduit par les *habitus* qu'il produit, ainsi de ses analyses de la reproduction des systèmes d'affects et de représentations, de croyances et de symboles. Mais, enfin, en privilégiant cette logique de la reproduction, Bourdieu ne prend pas garde aux situations lors desquelles la société affronte cette division, qu'elle est incapable de recouvrir de façon définitive, et cet inachèvement essentiel, qu'elle est impuissante à réduire.

Le cas de l'*anaya* accordée par une femme nous paraît être une illustration exemplaire des propositions théoriques que nous venons d'exposer, en ce qu'il nous laisse apercevoir un au-delà du système mythico-rituel analysé par Bourdieu, un témoignage de son incapacité à se refermer sur lui-même selon le fantasme, partagé par toutes les sociétés, qui est de parvenir à réaliser le schème imaginaire de la totalité réconciliée, repliée sur son dedans, immobile adéquation à soi.

Comment, en effet, dans l'univers mythico-rituel kabyle, rendre compte de l'*anaya* d'une femme sans s'apercevoir immédiatement qu'elle est exactement la transgression/inversion des valeurs d'un système qui lui assigne d'ordinaire un rôle uniquement passif dans tout ce qui concerne l'honneur

du groupe? Et, pour rester dans l'univers des catégories structuralistes utilisées par Bourdieu, comment ne pas voir qu'une femme qui, de passive devient active en accordant son *anaya*, manifeste le risque toujours possible de la résurgence de la nature dans la culture? Ce danger qui toujours menace toute société. Nous n'avons pas oublié, en effet, la belle démonstration de Bourdieu au terme de laquelle il identifiait dans le système mythico-religieux kabyle: sacré droit/masculinité/activité/culture, etc., pour lui opposer: sacré gauche/passivité/féminité/nature, etc.

On nous objectera sans doute que l'intervention active de la femme qui accorde son *anaya*, loin de traduire une résurgence de la nature, affirme, au contraire, les droits de la culture en rappelant aux hommes les lois sacrées de la protection¹. À quoi nous répondrons: pas tant que cela, justement.

Certes, c'est d'une nature policée dont il s'agit, puisque la protection que procure l'*anaya* a pour but de suspendre la violence. Mais l'on doit se souvenir que celui qui bénéficie de la protection de la femme est non pas un étranger, mais un homme du village, sinon à chaque fois un proche parent. Autrement dit, il y a loin entre l'*anaya* donnée par une femme avec des motivations que l'on devine, sinon maternelles, du moins inspirées d'un sentiment naturel d'humanité, et celle que la tribu, le village ou un quelconque particulier, accorde à un voyageur ou un étranger dans ce que nous avons appelé une sorte d'autocélébration de l'honneur. C'est donc bien quelque chose de l'ordre d'une résurgence de la nature dans la culture qui se produit avec l'*anaya* des femmes. C'est pourquoi l'assemblée de la cité s'en empare et ne laisse pas jouer la stricte solidarité lignagère, qui devrait, selon les règles de l'honneur, conduire le lignage de la femme à assurer le respect de la protection par elle accordée. De cette façon, en télescopant l'honneur du groupe de la femme, l'assemblée juggle un processus de solidarisation lignagère enclenché de façon aberrante – selon le code de l'honneur – par l'intervention active d'une femme. Autrement dit, l'assemblée qui se substitue au lignage en répondant seule de l'*anaya* de la femme se pose comme la garante ultime de l'honneur/sacré droit/viril/actif, etc. Elle neutralise ainsi ce que nous avons désigné comme la résurgence de la nature dans la culture.

Mais, pourrait-on encore nous objecter, pourquoi la société kabyle ménagerait-elle aux femmes cette possibilité de faire intrusion dans le jeu de l'honneur, alors que les hommes auraient très bien pu se débrouiller sans cela? D'autant, pourrait-on encore nous rappeler, que l'initiative d'une femme force, comme nous l'avons souligné, l'assemblée à faire une entorse à sa règle de neutralité dans les échanges de violence des lignages, en se solidarisant avec l'intervention d'un particulier dans un conflit intra-villageois.

1. On pourrait également nous objecter que le système mythico-rituel dégagé par Bourdieu est faux ou, du moins, serait susceptible d'être corrigé et complété. Nous ne le croyons pas. Non seulement il nous semble totalement fidèle à l'univers kabyle, mais encore on voit immédiatement que la centralité des deux oppositions jumelles actif/passif, masculin/féminin rend impossible la modification des termes dans le but de rendre compte de l'*anaya* accordée par les femmes.

L'objection est sérieuse et nous oblige à anticiper quelque peu sur les développements que nous avons consacrés, dans la section suivante, à l'interprétation du système juridico-politique du village et de son assemblée. En outre, cette question va directement nous permettre de mettre au jour un autre aspect de la vocation de l'assemblée villageoise qui, au-delà de sa seule volonté de se poser comme la garante ultime de l'honneur/sacré droit/viril/actif, concerne son ambition, apparemment contradictoire avec la précédente, de battre en brèche la logique du système vindicatoire de l'honneur, en essayant de se substituer aux lignages dans la résolution des conflits qui les opposent.

La principale vocation de la *tajmat* est de faire advenir et de garantir la personnalité morale du village, de circonscrire et de veiller au respect de la sacralité de son espace. Comme nous l'avons suggéré au début de ce chapitre, en déformant l'assertion de Masqueray, si l'assemblée du village veut bien n'avoir à connaître, à protéger et à punir que des individus, elle rencontre pourtant sans cesse les lignages qui, par la voix des représentants qu'ils comptent en leur sein, s'opposent sans cesse entre eux, selon leurs intérêts privés. Avant de voir plus en détail d'autres registres de l'intervention de l'assemblée où celle-ci juxtapose son ordre moral et sa pénalité au système vindicatoire, l'attitude de l'assemblée cautionnant, par-dessus les lignages, l'*anaya* accordée par les femmes nous semble illustrer de façon exemplaire sa volonté de se poser, dans un au-delà de l'éthique de l'honneur, comme le foyer ultime du sens et le seul espace capable de rassembler tous les membres de la cité.

Mais il y a plus encore à dire de l'intervention active d'une femme faisant irruption lors d'échanges de violence entre hommes. L'incongruité de la présence d'une femme, quand bien même elle n'invoquerait pas son *anaya*, peut suffire à ramener le calme.

En effet, la seule présence d'une femme au milieu d'une mêlée d'hommes «en furie» pouvait inhiber l'agressivité des protagonistes. Elle était en soi infamante. Car si, de tout temps, les femmes kabyles accompagnaient leurs époux à la guerre, excitant leur courage de leurs stridents youyous depuis l'endroit où elles se tenaient à l'écart¹, on ne saurait comparer la guerre à une «bataille de chiffonniers». Dans le premier cas, les femmes assistant aux prouesses et autres défis des hommes, en quoi se résumaient le plus souvent les affrontements ritualisés inter-villages ou inter-*sof*, rehaussaient la solennité des affrontements. Dans le cas de rixes échevelées dans lesquelles

1. Pour se convaincre de l'ancestralité de cette coutume, il faut lire les *Histoires* d'Hérodote, où l'auteur décrit ces faits. À propos de ses remarques sur les youyous des femmes, on pourrait presque croire que le célèbre historien les a lui-même entendus. De fait, les mêmes youyous poussés dans des circonstances pourtant plus heureuses – comme un mariage – procurent un frisson ineffable. Plus près de nous, les généraux français de la conquête de la Kabylie avaient été vivement impressionnés par le comportement et les youyous des femmes lors des batailles que livraient leurs époux et leurs fils. Nul doute qu'ils devaient se charger, dans ces circonstances tragiques, d'une force qu'ils ne possédaient certainement pas lors des affrontements ritualisés dont nous avons parlé plus haut.

les hommes *semblaient* perdre en même temps que leur chéchia leur contenance, leur dignité et le sens de la mesure, la présence des femmes avait l'effet strictement inverse. Dans cette dernière circonstance, les femmes ne sont plus, *apparemment*, que des sortes de témoins/miroirs du comportement indécent des hommes. Ce qui, d'ailleurs, pouvait suffire à faire cesser les échauffourées¹.

Evidemment, une interprétation psychologisante se propose presque d'elle-même pour expliquer ces phénomènes : la femme, en sortant de son état d'objet ou d'enjeu de l'honneur pour jouer le rôle actif de défenseur de l'honneur, ridiculiserait en quelque sorte les hommes à qui aurait dû incomber ce rôle. Mais, en fait, le caractère d'évidence de cette explication provient largement pour nous de la proximité apparente des valeurs de l'honneur kabyle de celles qui sont encore en cours, au moins à l'état de traces, dans nos propres sociétés. Il faut se défier de ces fausses évidences, car elles occultent le fait que les échanges de violence dans lesquels une femme pouvait faire irruption, en dépit de leur caractère tumultueux et désordonné, ne sont pas moins motivés par le sens de l'honneur. Autrement dit, une femme intervient non pas pour rappeler aux hommes leur sens de l'honneur, mais pour suspendre le cours des affrontements. Nous pourrions presque dire qu'une femme semblerait ne pouvoir intervenir qu'au moment précis où, à la faveur du désordre de la mêlée et de la confusion qui s'en dégage, le *sentiment vindicatif* et haineux des hommes semble prendre le pas sur le caractère réfléchi et la froide détermination qui devraient inspirer idéalement – idéalement, selon le code de l'honneur, s'entend – les échanges de violences du *système vindicatoire*. À ce moment où les acteurs s'identifient tellement pleinement à leur rôle de vengeur et de restaurateur de l'honneur que les ressentiments et les affects qui guident leur comportement semblent paradoxalement les éloigner de l'éthique idéale de l'honneur. Comme si les sentiments vindicatifs et les affects qu'ils libèrent, en saturant totalement la situation, recouvriraient les valeurs du sens de l'honneur idéal. Juste ce passage charnière du devoir au sentiment à partir duquel les valeurs s'inversent : un homme d'honneur ne devant jamais cesser d'affecter une détermination qui ne doit rien à ses sentiments personnels. Tout se passant comme si le sentiment vindicatif, au-delà d'un certain seuil, prenait le pas sur l'éthique du système vindicatoire. Le sens de l'honneur ne pouvant se déployer qu'à l'écart des sentiments qu'il suscite pourtant naturellement et qui le sous-tendent en réalité. On l'aura compris, c'est d'une autre forme de

1. Nous pouvons d'ailleurs témoigner que ce type de comportements se repère encore de nos jours dans les villages de Kabylie. Cette question a d'autant plus attiré notre attention qu'elle contraste avec la situation qui prévaut encore sur toutes les rives de la Méditerranée et également dans la plupart des grandes villes du Maghreb que nous connaissons. Alors que, dans ces régions, la virilité agressive des hommes s'exacerbe en présence des femmes et peut les conduire à la violence, dans tous les villages de Grande Kabylie que nous avons parcourus ou dans lesquels nous avons séjourné, il n'est pas de cas où la venue d'une femme n'ait pas eu pour effet immédiat de faire baisser le ton d'une discussion enflammée ou de calmer des esprits agités.

résurgence de la nature dans la culture qu'il s'agit ici. Dans le système vindicatoire, les sentiments vindicatifs étant, par rapport à l'éthique de l'honneur, ce que la nature est à la culture.

Mais, nous l'avons souligné, l'intervention des femmes était exceptionnelle et la fréquence des batailles intravillageoises était bien plus importante que celle de leurs interventions. Qui donc veillait à canaliser les comportements et à sanctionner les débordements de cette violence résultant du libre cours du système vindicatoire selon lequel s'affrontaient les particuliers et les lignages? C'est ce que nous allons voir maintenant, dans notre tentative d'interprétation de l'organisation villageoise en Kabylie.

Essai d'interprétation

Les *qanun* kabyles et la *tajmat* qui les édicte recèlent des aspects ambivalents et contradictoires saillants qui rendent leur intégration conceptuelle délicate dans un modèle théorique. Aussi ces aspects ont-ils été largement ignorés ou éludés par les théories anthropologiques qui ont prétendu rendre compte de la *tajmat* et des *qanun* en les intégrant dans un modèle de sociabilité valable à l'échelle du Maghreb.

Rappelons brièvement les apories de ces modèles théoriques.

En premier lieu, la théorie segmentaire déclinée par Jeanne Favret (1968) au cas de la Kabylie ne mentionne même pas l'existence des *qanun* et rend compte du système pénal propre du village kabyle comme d'une anomalie, d'une aporie qu'elle s'emploie à réduire.

Selon son hypothèse, il y aurait, d'un côté, un système purement vindicatoire et laïc et, de l'autre, le droit pénal de l'islam prôné par les clercs. L'insertion de lignages maraboutiques dans le tissu tribal laïc permettant seule la synthèse des deux horizons de valeurs, le *jus sanguinis* de l'honneur gentilice et le *jus religionis* du droit musulman.

Pour Hanoteau et Letourneux, puis pour Masqueray, l'opposition sacralité/laïcité est encore plus tranchée. Bien que ces auteurs accordent aux *qanun* et à la *tajmat* une importance que ne leur reconnaît pas la théorie segmentaire, ils n'envisagent l'articulation des deux niveaux que sous le signe d'une opposition irréductible.

Alors que, au regard de la question de la laïcité et de la sacralité dans les *qanun* et le système judiciaire villageois, les deux perspectives partent pourtant implicitement du même postulat, elles proposent des réponses contradictoires. Dans les deux cas, en effet, sacralité et islamité sont confondues. Le sacré, dans les *qanun* kabyles, c'est leur islamité, un point c'est tout. Subséquemment, les segmentaristes rejettent la laïcité du côté de l'éthique de l'honneur du système lignager, et Hanoteau et Letourneux assimilent laïcité et berbéricité. Avec cette réserve importante, pour ce qui est de Masqueray, que cet auteur reconnaît une sacralité irréductible à l'islam, bien qu'il ne l'intègre pas complètement dans le modèle théorique qu'il propose. Ensuite, les interprétations divergent complètement quant à l'appréciation de l'importance de cette islamité/sacré dans le système

judiciaire kabyle. Hanoteau, Letourneux et Masqueray, en minimisant cet aspect, quand ils ne l'éluent pas radicalement, nous restituent dans leurs analyses une Kabylie opiniâtrement laïciste, s'arc-boutant sur la préservation de sa kabyllité, que des marabouts essaieraient constamment de battre en brèche en promouvant les valeurs islamiques.

Une version contemporaine de cette théorie a été défendue par Mouloud Mammeri dans un entretien qu'il accorda à Pierre Bourdieu dans «Dialogue sur la poésie orale en Kabylie». Mammeri y développe longuement sa thèse sur la *tamusni*¹. Les *imusnawen*, sortes de sages kabyles dépositaires des valeurs cardinales de la société, acquéraient ce statut prestigieux par la fréquentation assidue des maîtres de la *tamusni* du moment. Ils obtenaient la reconnaissance des profanes de façon informelle, par leurs prises de parole dans les assemblées, lors de la discussion des litiges dans le règlement desquels ils pouvaient être sollicités comme médiateurs, et, enfin, à l'occasion des joutes oratoires qui ne manquaient pas de se produire lorsque deux *imusnawen* se rencontraient. Mammeri évoque avec assurance un passé lointain (avant le XVI^e siècle), où les fonctions de marabouts et d'*imusnawen* étaient nettement différenciées: les premiers représentants et prosélytes d'un islam pur et dur, et les seconds spécialistes en kabyllité. Or, du fait de l'extrême faiblesse des sources, on ne peut que se perdre en conjectures sur cette question. En outre, il nous paraît vraiment peu sérieux de rabattre l'histoire des affrontements culturels liés à la confrontation de ce qui ressort de l'islamité et de ce qui appartiendrait à la kabyllité sur celle de l'opposition entre deux groupes distincts: *imusnawen*/marabouts, ou même sur celle de deux fonctions tranchées, puisque celles des uns et celles des autres se recoupaient et se chevauchaient largement.

Bien plus, la problématique de Mammeri, dans son exposé sur la poésie orale en Kabylie, nous semble affectée d'une erreur de perspective. Car, même sur la foi des données qu'il présente, rien ne permet, pour quelque époque que ce soit, d'inférer de l'opposition entre deux horizons symboliques (*kabyllité* et *islamité*) l'existence distincte et séparée de deux groupes rivaux luttant pour obtenir l'adhésion des profanes. Au contraire, la *tamusni* fut toujours le lieu même de ce débat, et le fait que la fonction d'*amusnaw* fut exercée, durant le XIX^e siècle, alternativement par des laïcs et des clercs l'atteste.

La *tamusni*, loin de promouvoir la kabyllité contre l'islamité, comme le suggèrent Mammeri et Bourdieu, constitua le point de rencontre et de convergence de deux horizons symboliques dans lesquels clercs et laïcs s'efforçaient de concilier les deux systèmes de valeurs par une synthèse toujours précaire, parce que ouverte à la discussion, ne bénéficiant pas de la force d'imposition de l'écrit et dépendant en dernier ressort de l'accord consensuel de la communauté.

1. Dans cet article, Mammeri, répondant aux sollicitations de Bourdieu, présente le mot *tamusni* comme un équivalent du concept de science et de connaissance. Or, pour être tout à fait rigoureux, ce mot est plus simplement un nom verbal formé à partir du verbe savoir : *s.n.gh*.

À l'opposé de ce type d'interprétation, la théorie segmentaire nous montre comment des segments/lignages pris dans un véritable tourbillon d'échanges de violence (le système vindicatoire)¹ ont accueilli les marabouts pacificateurs en les installant parmi eux afin de tempérer leurs conflits par leurs interventions médiatrices. L'insertion des lignages religieux dans l'ordre segmentaire se réalisant par une répartition exclusive et non équivoque des rôles et des valeurs. L'ensemble formant véritablement le «système» social du Maghreb rural².

Nous ne prétendons pas ici proposer une théorie alternative aux précédentes; nous aimerions plutôt, par la critique des couples d'opposition binaire sur lesquels ces théories s'édifient (public/privé, système vindicatoire/droit pénal, sacré/profane), montrer que la complexité et l'ambivalence des *qanun* et de la *tajmat* ne sauraient être rendues intelligibles par la projection de catégories exclusives les unes des autres.

La vocation essentielle du *qanun* étant de circonscrire la *herma* du village, nous montrerons, contrairement à l'hypothèse segmentaire:

1. que la *herma* du village est irréductible à la somme des *herma* des lignages le composant, comme le voudrait la logique du jeu des solidarités segmentaires;

2. que les valeurs spécifiques et l'ordre communal advenant par les *qanun* recèlent une sacralité non rabattable sur celle promue par les marabouts au sein de la *tajmat*.

Inversement, contrairement à l'hypothèse de Hanoteau, de Letourneux et de Masqueray, nous verrons que, concurremment à l'espace public et à la pénalité des *qanun* le garantissant, ceux-ci peuvent très bien, à un autre niveau, cautionner et défendre l'honneur gentilice au nom duquel les segments s'opposent dans la logique vindicatoire. En outre, nous réévaluerons à la hausse l'importance de la référence à l'islam dans la *tajmat*, que nos auteurs avaient passablement négligée.

Nous situant à l'intersection des deux courants, nous pourrions, dans un premier temps, pointer les limites et l'impensé du système vindicatoire (notamment à travers l'évocation du problème du parricide) et, dans un deuxième temps, montrer comment l'ordre moral du village (donc les *qanun*) s'insinue au cœur même du système lignager par ce biais.

1. Les descriptions de Raymond Jamous, dans *Honneur et baraka*, sont très impressionnantes quand elles exposent l'intensité et la fréquence des échanges de violence qu'engendre le système vindicatoire. Ainsi, l'auteur évoque la situation de familles dont la comptabilité en matière d'honneur se gère sur plusieurs générations, car, les dettes de sang se léguant, on a toujours un compte ouvert avec quelqu'un. Paradoxalement, malgré l'intensité de la violence, toute la dimension tragique du phénomène est comme annulée par l'effet de système que produit la théorie: tout se passant comme si les individus agissaient sous la contrainte d'une loi d'airain et sur laquelle ils n'auraient pas de prise.

2. La théorie segmentaire se posait, en effet, comme alternative à celles qui l'avaient précédée, et se devait de rendre compte de tous les aspects mis au jour par les précédentes.

Pour finir, nous essaierons de suggérer comment l'ordre public/commun¹ du village ne peut s'imposer à l'égard des systèmes symboliques rivaux (c'est-à-dire autant l'honneur profane du système vindicatoire que les valeurs islamiques) que nimbé d'une sacralité qui les transcende tous deux, de laquelle chacun participe, mais sans qu'aucun ne puisse en revendiquer le monopole.

Retour à l'hypothèse segmentaire

Nous avons déjà vu que l'hypothèse segmentaire, pour ce qui est de l'analyse des échanges de violence entre segments, faisait la part belle à la logique du système vindicatoire qui se trouvait seulement contrarié par l'intervention de marabouts pacifistes et étrangers. Alors que, par ailleurs, nous essaierons de montrer que les villages kabyles trouvent en eux-mêmes les moyens de tempérer la rigueur du système vindicatoire, nous voudrions signaler qu'en revanche la médiation des marabouts dans le règlement des conflits était bridée par les modalités que les laïcs imposaient à leur intervention. Et ce, notamment, par l'accord préalable des parties en cause sur l'opportunité de les solliciter², qui restreignait considérablement l'influence des clercs sur le cours des choses.

1. L'anthropologie et la sociologie, comme l'orientalisme classique, n'ont pas réellement développé d'analyse poussée des questions d'espace public et d'espace privé dans les sociétés arabo-berbères traditionnelles d'avant l'avènement de l'État moderne. On peut néanmoins dégager deux types de postures sur ces questions. La plus communément partagée, et celle qu'a le mieux explicité Letourneau dans sa thèse sur Fès, considère qu'un espace public n'est advenu, dans ces sociétés, qu'à la faveur de la constitution d'un État moderne. La seconde tendance, dont l'œuvre de Raymond représente l'illustration la plus systématique, observe dans de nombreuses villes musulmanes des espaces ouverts et accessibles à tous, mais cette assimilation entre espace public et espace commun contourne en fait la problématique privé/public en faisant l'économie de l'analyse systématique des deux espaces et de leur rapport dialectique. Plus récemment, en approfondissant cette distinction entre espace public et espace commun, Baber Johansen croit pouvoir affirmer que, dans le monde arabo-musulman, le public est résiduel compte tenu que, si l'on peut trouver des espaces urbains qui n'appartiennent à personne tout en étant accessibles à tous, on ne trouve pas d'espace qui soit réellement à tous, c'est-à-dire d'espace dont la jouissance commune soit sanctionnée juridiquement.

Comme on peut le voir, non seulement cette problématique espace public/espace privé a suscité peu de travaux, mais encore les rares analyses disponibles se circonscrivent à l'espace urbain, comme si cette problématique n'était même pas pertinente au sujet d'un espace rural. Un des aspects de notre travail consiste justement à mettre au jour et à cerner la nature précise de l'espace promu et défendu par l'assemblée villageoise et que nous avons qualifié provisoirement à la fois de public et de commun, afin de ne pas anticiper sur les développements suivants dans lesquels nous abordons cette question.

2. Il est important de souligner que les marabouts n'interviennent que quand ils sont requis par les laïcs, même si, pour l'opinion «publique», ils donnent l'impression de prendre des initiatives. De plus, il convient de faire remarquer que, même une fois saisi comme médiateur, un marabout peut très bien être récusé par une des parties, soit pour suspicion légitime (parenté avec la partie adverse, corruption, etc.), soit pour tout autre motif. Dans tous les cas, le marabout sera dessaisi de l'affaire sous un prétexte quelconque, afin que son intégrité n'ait pas à en souffrir. Hanoteau et Letourneau évoquent sur ce point des situations exemplaires dans lesquelles de véritables enquêtes sont conduites sous les auspices de la *tajmat*.

La thèse de Jeanne Favret

Dans la théorie segmentaire formalisée par Gellner (1969), le seul jeu des solidarités lignagères régulaient les échanges de violence entre segments: une opposition équilibrée des segments, déséquilibrée ponctuellement, puis rétablie par des phénomènes de scission et de fusion. L'intérêt de la réflexion de Jeanne Favret, en appliquant le modèle de Gellner à la situation de la Kabylie, aura été d'essayer d'intégrer un aspect qu'aucune autre analyse des sociétés segmentaires n'avait évoqué avant elle: celui de l'ordre pénal spécifique interne au village kabyle¹. Ainsi:

«Chaque fois que le domaine d'un segment est violé, le coupable ouvre deux comptes indépendants l'un de l'autre, le premier avec le segment de la victime, et son segment est alors co-responsable; le second avec le patrilignage, et le coupable est seul responsable» (Favret, *op. cit.*, p. 36).

Avant d'aller plus loin, il est nécessaire de souligner que ce que Favret désigne, à l'instar des segmentaristes, sous le nom de patrilignage, correspond en Kabylie au village! Non seulement ce concept «aplatit» singulièrement la réalité qu'il désigne, mais, en outre, et cet aspect est central pour notre analyse, il élude toute référence à la territorialité, pourtant considérable dans la définition du *taddart* (village) kabyle².

Favret a donc bien vu que le même crime pouvait faire l'objet de deux procédures de règlement distinctes. En affirmant, en revanche, que *le coupable ouvre deux comptes indépendants*, l'auteur confond deux niveaux: celui du système vindicatoire propre aux segments agissant en tant que tels et celui de la pénalité spécifique aux codifications de l'assemblée du village.

La logique des échanges de violence telle que la conceptualise Favret en empruntant la terminologie kabyle (prêt: *arettal* / remboursement: *leghrama*) est pertinente uniquement entre segments. En revanche, la répression des crimes par les *qanun* de village, si elle peut être effectivement indépendante du cycle de violence ouvert entre segments, en substituant l'amende au talion (et même, pour certains crimes, des peines infamantes telles que la destruction de la maison du coupable ou son bannissement), témoigne d'un passage à un système de valeurs éthiques et juridiques, qui, pour ne pas être

1. Ce n'est certainement pas un hasard si toutes les sociétés maghrébines qui ont servi à illustrer la théorie de la segmentarité ne comprenaient pas l'anomalie que constitue le droit interne du patrilignage comme en Kabylie. Ainsi du Rif marocain étudié par Jamous. Mais si la société kabyle présente ce trait dans toute sa vitalité, d'autres sociétés rurales maghrébines possédaient des systèmes juridiques difficilement compatibles avec l'hypothèse segmentaire. Ainsi du Sous et du Haut Atlas marocain ou, encore, du Mزاب algérien.

Nous nous sommes cantonné ici, à propos de la segmentarité, au seul niveau juridique qui nous intéresse pour l'instant. Car, si cette théorie s'est attiré de nombreuses critiques au niveau politique, notamment par la réévaluation du rôle des marabouts, un peu rapidement réduits à un statut de médiateurs pacifiques ainsi que par la négation de l'égalitarisme des sociétés segmentaires, aucune critique n'avait été faite sur le plan où nous nous situons, alors que l'ambition première de la théorie de la segmentarité est de rendre compte de la gestion de la violence par les groupes lignagers.

2. Cet aspect de l'identité villageoise sera discuté plus loin.

exclusif de l'éthos de l'honneur (en tant que logique pratique des échanges sociaux), s'y superpose en tout cas.

«Le niveau du patrilignage (donc du village) présente cependant une anomalie par rapport au modèle segmentaire; toute atteinte à un segment inférieur le concerne aussi, bien que de manière différente; mais cette situation ne se reproduit pas au niveau de la tribu. Il faut donc admettre que, au plan pénal, le patrilignage constitue une corporation qui veille à ce que son ordre moral ne soit pas transgressé par ses membres...» (Favret, *op. cit.*, p. 21).

Cette disposition du patrilignage à être affectée par l'atteinte d'un segment inférieur n'est une *anomalie* que si l'on considère le patrilignage (i.e. le village) comme un simple rouage du système segmentaire, c'est-à-dire comme l'unité de segmentation n° 5 parmi les sept que comprend le système kabyle¹.

Jeanne Favret, par l'anomalie à la logique segmentaire qu'elle repère en Kabylie, se résigne à admettre que le village constitue une corporation de droit interne, mais, puisqu'elle ne s'avise pas de la nature particulière de la répression par laquelle la *tajmat* défend son intégrité et la *herma* du village, elle s'interdit de pouvoir en tirer les conclusions quant à l'incompatibilité du phénomène avec le modèle théorique qu'elle avait mobilisé pour en rendre compte. Elle élude ainsi l'aspect subversif de la pénalité spécifique du village à l'égard de la théorie en assimilant conceptuellement la répression pénale de la *tajmat* aux catégories du système vindicatoire.

Il y a, en fait, deux logiques qui cohabitent et deux modalités de résolution des conflits, et non «deux comptes indépendants». Car, et c'est une précision que Favret ne mentionne pas, la répression assurée par la *tajmat* épargne les individus qui auraient agi selon ce que j'ai appelé une légitime défense de l'honneur. Légitime défense de l'honneur que la *tajmat* a justement comme prérogative de définir et d'explicitier, à l'occasion au moyen des *qanun*. Ce dont Favret ne fait aucun cas².

Par ailleurs, le fait que cet auteur mette sur le même plan la répression du même délit, d'un côté, par le patrilignage (en fait, la *tajmat*)³ et, de l'autre, par le segment de la victime se double d'une confusion qui enlève toute possibilité de comprendre l'intrication des deux logiques pénale/vindicatoire dans le système judiciaire kabyle. Car si Jeanne Favret reconnaît, dans un premier temps, la singularité de la situation du patrilignage, c'est pour ensuite considérer, dans la plus pure tradition segmentariste, que la *herma* du village, c'est-à-dire l'aire où s'exercent la pénalité spécifique de la *tajmat*

1. Favret distingue sept niveaux de segmentation inclusifs, allant de la *'umma* à la famille étendue. Dans aucun de ces niveaux la territorialité n'est considérée comme pertinente dans l'identité des groupes. Serait-ce un ultime avatar du paradigme de la bédouinité cher à Ibn Khaldoun ?

2. Quand bien même Jeanne Favret insiste-t-elle, dans l'introduction de son article, sur le fait qu'elle a puisé ses sources dans l'œuvre de Hanoteau et Letourneux. Alors que la préoccupation principale de ces deux auteurs était de présenter et de décrire ces *qanun*, on ne peut que s'étonner que Favret n'ait même pas évoqué la situation des *qanun*.

3. Notons que le patrilignage est la seule unité de segmentation à posséder de manière permanente une assemblée regroupant ses membres.

et son ordre moral, est constituée par l'addition des *herma* des lignages composant le village. Comme si, pour parler comme Bourdieu¹, le capital symbolique d'honneur du village serait formé par l'addition du capital symbolique d'honneur de chaque lignage le constituant et que, à ce titre, l'atteinte à l'intégrité du domaine de l'honneur d'un segment affecterait directement et dans tous les cas le domaine de l'honneur du village. Ce qui expliquerait, selon Favret, que, chaque fois qu'un segment est atteint, deux comptes s'ouvrent immédiatement. Mais cette perspective ignore complètement le domaine propre de l'honneur du village, irréductible et antérieur à ceux des lignages le composant.

La herma du village

La *herma* du village est susceptible d'être affectée de deux façons.

1. Soit directement, lorsque la transgression met en cause le domaine propre du village. Ce domaine propre de l'honneur du village est lui-même constitué, d'une part, d'une dimension idéale, d'autre part, d'une dimension empirique. À savoir :

– domaine idéal, d'abord, ce sont notamment tous les cas où l'*anaya* que le village accordait à un particulier était bafouée par l'agression de celui qu'elle devait couvrir ;

– domaine empirique, ensuite, ce sont les atteintes aux biens propres du village (fontaines, moulins, et tous les *mechmel*². Ici, les atteintes peuvent être matérielles (accaparement ou dégradation) ou symboliques (une rixe qui se déroule sur les communaux du village est une atteinte à sa *herma*).

2. Soit la *herma* du village peut être affectée indirectement. C'est le cas de tous les crimes portant atteinte à la *herma* des particuliers qui, par ricochet, atteignent celle du village. C'est uniquement à ce cas que Favret fait référence dans son analyse.

Pour les autres délits et crimes mettant aux prises des particuliers, et qui n'affecteraient pas leur *herma*, les *qanun* sont quasi muets, et la *tajmat* n'intervient dans leur règlement qu'en offrant son espace sacré à l'intervention des arbitres choisis par les parties en cause³. Autant dire que, pour cette catégorie de règlements judiciaires, la *tajmat* ne faisait que consacrer et que sanctifier en quelque sorte l'auto-juridiction des parties.

Jeanne Favret ne se contente pas seulement d'occulter le premier niveau que nous venons d'évoquer, elle en nie radicalement l'effectivité en affirmant

1. Cf. *Le Sens pratique et Esquisse d'une théorie de la pratique*. Le souci majeur de Bourdieu n'étant pas de rendre compte des institutions kabyles dans ce qu'elles ont d'irrépétibles et de singulier, mais plutôt de soumettre cette société à une économie générale des pratiques valables universellement.

2. Les *mechmel* sont les communaux du village gérés directement par la *tajmat*.

3. En dehors du fait que, dans le règlement des litiges, la conciliation est toujours préférée à un jugement qui pourrait faire naître des rancœurs et des troubles, il faut considérer également l'énorme masse des litiges dont la *tajmat* ne s'occupait pas, et qui se réglait par transaction de la façon la plus informelle qui soit.

que le patrilignage ne se constitue en corporation que dans les cas où la violence (interne et entre segments) risquerait de retomber avant que les pertes ne soient égalisées.

Cet aspect de la thèse de Favret, central pour notre sujet, nécessite une mise au point. L'auteur avait introduit sa réflexion sur les relations de dépendance et manipulation de la violence en Kabylie en précisant bien qu'elle ne prétendait pas rendre compte de situations dans la Kabylie contemporaine. Elle avait ensuite justifié son choix de se livrer à une «reconstruction historique» par la richesse exceptionnelle des sources présentées dans l'œuvre de Hanoteau et de Letourneux. Or aucune source, ni aucun exemple, chez Hanoteau et Letourneux ou ailleurs, ne serait susceptible d'illustrer la dernière affirmation de l'auteur citée plus haut. Bien plus, deux chapitres entiers de *La Kabylie et les coutumes kabyles* prouvent exactement le contraire. Ainsi «*Des droits du village constitué en tribunal*» et «*Droit intérieur du village ou droit spécial des habitants*».

En revanche, l'affirmation de Jeanne Favret selon laquelle les patrilignages précipitent la violence quand bien même les lignages voudraient demeurer en paix prend tout son sens au niveau théorique en permettant à l'auteur de faire disparaître l'«*anomalie*» qu'elle avait repérée et qui menaçait l'ensemble de la théorie. En affirmant que le patrilignage ne se constitue en tant que corporation de droit interne que lorsque des ratés du système vindicatoire, mettant aux prises les segments, empêchent le rétablissement d'un équilibre (par la parité des victimes et des atteintes à l'honneur des deux camps), Jeanne Favret est motivée par le désir de sauver le système qui lui avait permis de rendre compte de l'organisation kabyle. Cette position théorique la conduit à deux résultats :

Premièrement: elle efface en tant que telle l'«*anomalie*» que constitue, pour la théorie segmentaire, l'existence d'un segment (le patrilignage) défendant dans une sorte de *pour soi* un ordre moral redondant, parce que faisant double emploi avec les mécanismes de régulation du *jeu segmentaire*.

Deuxièmement: elle affine, apparemment, le modèle segmentariste, en mettant au jour une instance chargée de suppléer aux défaillances du mécanisme et de veiller au respect des règles du jeu.

Notre acharnement à discuter ce point de l'analyse de Jeanne Favret est justifié par le fait que, en se focalisant sur la situation où le patrilignage se pose comme le garant de l'intégrité des lignages, l'auteur nous a incité à dépasser notre point de vue initial qui privilégiait l'hypothèse d'une simple coexistence/concurrence entre deux systèmes de valeurs éthiques et juridiques abstraitement antinomiques: celui propre au village, à vocation «universelle», et celui propre aux lignages, rabattable sur le sentiment de l'honneur «privé».

Dans certaines situations scandaleuses par la publicité qu'elles reçoivent ou parce qu'elles affectent la *herma* du village, la *tajmat*, en mettant en demeure un particulier de se conformer à l'éthique du code de l'honneur sous

peine d'amende ou de châtement infamant, n'a que faire de la parité des offenses et des défis entre les protagonistes. Elle laisse cette comptabilité aux lignages. Le but qu'elle poursuit par son intervention est l'institution d'un code de légitime défense de l'honneur, façon, pour elle, de garantir sa crédibilité envers les lignages, de brider les débordements que pourraient entraîner les échanges de violence et, surtout, de se poser comme l'origine et le foyer ultime du sens et de l'ordre social. Mais, dans cette entreprise d'auto-affirmation de sa «personnalité morale», la *tajmat* rencontre de sérieuses difficultés et de nombreux obstacles qui se manifestent aussi bien en son propre sein qu'à sa périphérie.

Les menaces venant de l'intérieur résultent, pour l'essentiel, de l'opposition souvent irréductible des intérêts privés des lignages représentés en tant que tels au sein même de l'assemblée. Mais elles viennent aussi des clercs qui ouvrent les débats, les arbitrent et sanctifient ses décisions en tentant de les infléchir à leur convenance. Les menaces externes proviennent de deux côtés. Premièrement, de clercs, marabouts ou chefs de confrérie religieuse, tous représentants vénérés de l'islam qui s'emploient, lors des médiations pour lesquelles ils sont sollicités par la *tajmat*, à promouvoir l'ordre public de la cité musulmane. Deuxièmement, du code de l'honneur selon lequel s'affrontent les lignages des laïcs. L'expression code de l'honneur étant tout à fait appropriée pour suggérer la prégnance et l'efficacité d'un système qui, pour fonctionner sur le mode de l'implicite, n'en a pas moins la cohérence et la systématicité d'un droit. Dans ce sens, les *qanun* édictés par la *tajmat* ont bien souvent du mal à s'imposer et à battre en brèche les velléités irrédentes de ce code de l'honneur gentille.

Les dispositions des qanun

Nous avons pu montrer que la *tajmat*, parallèlement et concomitamment à son rôle dans la défense et la promotion du système de l'honneur, faisait advenir un espace public.

Dans la sauvegarde de l'intégrité morale du groupe, nous avons vu que la *tajmat* dispute aux lignages et aux autres instances susceptibles d'intervenir dans les conflits liés à l'honneur (marabouts, groupes informels de notables, sages, etc.)¹ la définition du sens de l'honneur et, partant, la résolution des conflits que ce dernier engendre. Les dispositions des *qanun*, circonstanciées et détaillées en matière de transgression de l'honneur, concourent à l'établissement par la *tajmat* d'une sorte de «droit de légitime défense» de

1. Il s'agit là des démarches que ces marabouts, notables, etc., sont susceptibles d'entreprendre d'eux-mêmes. Car il faut bien comprendre que les mêmes notables et les mêmes marabouts, quand ils appartiennent au village où un conflit est apparu, peuvent aussi très bien être mandatés par la *tajmat* pour intervenir de façon officieuse (mais très codifiée et balisée). On doit donc distinguer les situations dans lesquelles ceux-ci interviennent de leur propre initiative en s'autorisant de l'autorité que leur confère leur seule sagesse, leur grand âge ou leur piété, de celles dans lesquelles ils sont expressément requis par l'assemblée. Le délinquant ou la victime auquel ils proposent leur médiation sait toujours parfaitement de quoi il retourne.

l'honneur. Or la reconnaissance de ce droit par la *tajmat* dépend seulement de la définition très serrée que font les *qanun* de la circonstance et des modalités du délit. En revanche, la casuistique à laquelle se livrent, concurremment à l'assemblée, les particuliers concernés et l'opinion publique qui est toujours partie prenante dans ces affaires, s'exerce beaucoup moins sur le délit même que sur les circonstances passées qui sont à l'origine du délit. C'est-à-dire que, comme la plupart des délits sont perçus selon une logique de défi et de contre-défi et s'inscrivent donc dans le cadre de compétitions d'honneur, l'âpre casuistique à laquelle se livre l'opinion publique se résout à une comptabilité des échanges d'honneur. La *tajmat* ne saurait se livrer à ces calculs sans risquer d'imploser par l'effet des passions qu'elle déchaînerait en son sein entre les lignages qui la composent et auxquels appartiennent nécessairement délinquants et victimes. Aussi, dans ses tentatives, pas toujours heureuses, de contrarier la logique du système vindicatoire dans lequel les lignages s'opposent, elle ne peut que s'en tenir au délit proprement dit et exercer sa propre casuistique au seul regard de sa nature, de ses modalités, etc. Mais, même à ce niveau, et sous peine de retomber dans les ornières du système vindicatoire, elle en est réduite à décomposer les gestes du délinquant dans une stricte objectivité et à ne tenir aucun compte d'une intention criminelle.

En effet, alors que, dans les droits modernes issus du droit romain, la qualification des crimes, des délits, et même des meurtres, repose essentiellement sur la présence de l'intention criminelle et que la procédure policière est guidée par la recherche des mobiles, la *tajmat* ne saurait ni chercher les mobiles ni prendre l'intention criminelle en considération.

Système vindicatoire et droit pénal

Dans les sociétés européennes, et ce depuis l'Antiquité grecque et romaine, la vengeance n'a jamais été étudiée que comme présupposé de son dépassement par le droit. À l'inverse, dans les sociétés dites sauvages, elle n'est appréhendée que dans le cadre de systèmes vindicatoires qui verrouillent par une logique implacable l'émergence d'une règle commune transcendant les intérêts de groupes «primaires» sans cesse occupés à se combattre mutuellement. De ce fait, l'avènement dans l'histoire de l'humanité d'un droit public et de valeurs universelles n'a été étudié que comme l'effet de processus de déliquescence et d'étiollement de solidarités lignagères ou familiales. Nous défendons ici, au contraire, l'idée de la solidarité, de la congruence et de la consubstantialité de deux ordres de phénomènes que les analyses dissocient habituellement :

- la vigueur, l'intégration et la cohésion des groupes sociaux les plus étroits,
- et l'avènement d'un espace transcendant l'ordre de valeurs institué (implicitement ou explicitement) par ces mêmes groupes.

C'est dire que nous voudrions dégager, à l'échelle de l'unité sociale la plus étroite (pour nous, le lignage kabyle), l'origine d'un espace public/commun

qu'une vieille tradition de philosophie politique a incité à rechercher dans la rencontre ou l'association de ces unités sociales minimales.

Nous illustrerons notre problématique par l'évocation d'un exemple connu de tous, celui du droit romain.

Dans une étude consacrée au parricide dans la Rome antique, Yan Thomas (1984b) s'emploie à relativiser les catégories public/privé, si centrales dans l'institution du droit romain, en niant l'existence de l'opposition entre système vindicatoire et droit pénal qui découle de la double identification faite entre système vindicatoire et justice privée et entre droit pénal et justice publique. Pour cela, il montre comment la procédure pénale offrit autant à la justice «privée» des familles romaines les moyens de s'accomplir qu'elle ne tenta de s'y substituer. Avant de parvenir à la forme classique dans laquelle il est étudié dans nos universités, le droit romain comprenait de nombreuses dispositions, autant en matière procédurale qu'au niveau des règles positives, qui empruntaient leur logique et leur matière aux valeurs d'un honneur gentilice, et, ce faisant, les pérennisaient et les cautionnaient (*Ibid.*, p. 78).

Cependant, l'état du droit romain, au terme de son évolution, semble accréditer encore l'idée que la promotion d'un espace public et d'un droit pénal le garantissant s'est uniquement réalisée contre (et en s'y substituant) un ordre privé/familial, soutenu, lui, par une pure logique vindicatoire. Et, surtout, que seul l'étiement des solidarités familiales au profit d'un civisme et d'une sociabilité secrétés par l'État (ou par la *polis* pour les cités grecques) avait rendu possible le phénomène.

Il s'agit donc de comprendre pourquoi ce dernier phénomène évoqué, loin d'être premier, est dérivé, en montrant comment les unités sociales minimales (comme les plus petits segments du système segmentaire) portent en elles-mêmes les prémices d'une dimension qui les transcende toutes et sont grosses d'un espace public, même si celui-ci n'advint historiquement que dans un petit nombre de sociétés.

L'analyse conjointe de la prise en charge et de la répression du parricide dans la Rome antique et dans la Kabylie du XIX^e siècle est exemplaire pour illustrer l'une des modalités possibles du passage d'un système vindicatoire à un droit pénal.

Dans l'article cité plus haut, Yan Thomas insiste sur le fait que le parricide avait été ressenti comme le plus grave de tous les crimes majeurs. Les sources sont unanimes pour lui conférer cette prééminence dans l'échelle des transgressions. Ce fut peut-être, nous dit Yan Thomas, le premier à avoir donné lieu à des procès populaires. En revanche, l'auteur remarque que, dans le même temps, le simple homicide continuait à être réglé au niveau des familles selon la logique vindicatoire. Bien plus même, alors que la justice romaine condamnait les parricides, le droit romain ne possédait même pas de mot pour désigner le simple homicide. À l'inverse, Yan Thomas ne nous dit rien sur la répression qu'exerçaient les familles victimes de parricide, concurremment à la justice! Et pour cause! Qui aurait vengé le meurtre du père, alors que c'était lui le garant de l'ordre familial?

Les Kabyles ne pratiquent pas la *diyya*, c'est-à-dire la compensation pécuniaire en matière d'homicide, pour dédommager le groupe victime de la perte de l'un de ses membres et empêcher que le meurtre n'amorce un cycle de vengeance. Tous les observateurs et analystes de la Kabylie à l'époque où le système vindicatoire kabyle n'était pas encore contrarié par l'application du système pénal colonial sont unanimes sur ce point. Hanoteau et Letourneux, qui ont réalisé un recensement quasi exhaustif de la matière et des règles juridiques pratiquées alors en Kabylie, notent bien de-ci de-là des exceptions à la généralité du refus de la *diyya*, mais ils soulignent alors que les rares villages et tribus qui la pratiquent sont considérés par les autres comme pleutres et comme ne faisant pas beaucoup de cas de leur honneur pour être ainsi capables de monnayer le prix du sang.

Néanmoins, nous voyons beaucoup plus souvent des *qanun* et des *tajmat* qui les édictent prévoir des dispositions tarifées en cas d'homicide. Il faut bien prendre garde de ne pas confondre le prix du sang, dont le montant revient à la famille victime, et ces amendes encaissées par l'assemblée du village. En effet, dans ce dernier cas, la *tajmat*, en réprimant l'homicide, vise non pas à défendre les groupes lignagers (c'est-à-dire les unités de vengeance), mais à préserver le seul honneur et la seule intégrité du village. C'est, en effet, la plupart du temps lorsque le meurtre perpétré a dépassé ce que nous avons appelé «le code de légitime défense de l'honneur» et dans tous les cas lorsque l'assassin, pour perpétrer le meurtre, a enfreint le domaine propre de l'honneur du village que son assemblée intervient pour en assurer la répression à son seul bénéfice.

Mais si les assemblées kabyles, comme le Forum romain à ses débuts, ne réprimaient pas en tant que tel le simple homicide, il n'est pas un village de Kabylie dont l'assemblée ne réprime avec la dernière vigueur les cas de parricide. Avant de voir plus en profondeur les modalités de son intervention dans ces situations, il est indispensable d'aborder un aspect essentiel du village kabyle sans lequel on ne pourrait comprendre la répression des parricides. En effet, dans nos sociétés, ce type de meurtres est complètement marginal et, s'ils ne manquent pas d'être médiatisés lorsqu'ils se produisent, les opinions publiques de nos pays ne sont pas loin d'admettre qu'ils relèvent plus de la psychiatrie que du système judiciaire. C'est que leur fréquence est extrêmement faible et que les assassins sont la plupart du temps des individus martyrisés par leurs ascendants ou leurs aînés, de sorte que, pour trouver leurs mobiles, l'explication psychologisante se propose presque d'elle-même. Nous allons donc voir maintenant que la situation était tout autre en Kabylie.

Économie et politique

Il est une dimension des villages kabyles qui fournit un bon nombre de prétextes aux conflits de toutes sortes. Le village est, en effet, le lieu des compétitions économiques et des rapports de production.

Si la majeure partie des produits consommés localement proviennent de l'économie villageoise, nous avons vu la part importante que prenait le commerce à vaste échelle dans l'économie traditionnelle kabyle. Par ailleurs, on se souvient que, pour l'ensemble des tribus du Massif central installées sur les crêtes dominant les vallées, l'exploitation des terres de plaine, situées en dehors du finage et du territoire des villages, procurait une partie considérable des céréales consommées.

Dans l'appréciation des effets que comportent les enjeux économiques – et les conflits qui leur sont liés – dans l'organisation juridico-politique kabyle, nous devons donc distinguer rigoureusement deux cas. Le premier concerne la vie économique qui se déroule dans l'espace même du village et le second, les enjeux économiques situés à l'extérieur du village.

Le premier cas concerne toutes les exploitations agraires familiales ou les multiples contrats d'association agricole passés entre habitants pour l'exploitation du finage du village. La seconde situation concerne, d'une part, l'ensemble des entreprises commerciales (colportage, marché) que les ressortissants d'un village accomplissent à l'extérieur et, d'autre part, les exploitations agricoles que les plus riches des villageois possèdent à l'extérieur de leur village.

La situation du premier type nous intéresse directement ici, parce que l'économique et la parenté s'y conjuguent et que cela génère inévitablement de nombreux conflits. Mais, avant de l'examiner plus en détail, il convient d'envisager rapidement les situations dans lesquelles l'économie et la parenté se chevauchent beaucoup moins étroitement.

Dans toutes les entreprises commerciales et agricoles situées en dehors de l'espace des villages, plusieurs paramètres contribuent, d'une part (a), à dissocier parenté et économie et, d'autre part (b), à réduire la capacité d'intervention de l'assemblée villageoise lors des conflits qui s'y déroulent.

a) Les exploitations agricoles dans les plaines qui surplombent le territoire des villages installés sur les hauteurs peuvent être de deux types. Soit elles résultent d'un phénomène d'expansion collective de tous les villageois, soit elles résultent d'initiatives individuelles.

Dans le premier cas, ces exploitations et les conflits qui s'y déroulent sont régis de la même façon que ceux qui se situent à l'intérieur des frontières du village. On a alors une sorte de phénomène concomitant d'expansion territoriale et d'expansion de l'espace de la souveraineté de l'assemblée du village. Mais, compte tenu que, depuis la deuxième moitié du XVIII^e siècle, la plupart des plaines de Grande Kabylie étaient largement contrôlées par les Turcs, ces phénomènes d'expansion territoriale ont été contrariés. Du fait du contexte politique que nous venons de souligner, la plupart du temps seuls quelques notables et marabouts avaient la possibilité de labourer en plaine. Soit, comme nous l'avons dit, que les marabouts s'étaient fait octroyer par les Turcs des apanages pour prix des médiations qu'ils effectuaient pour leur compte avec les tribus, soit que des notables de tribus étaient suffisamment

riches pour payer les droits que les Turcs leur réclamaient pour pouvoir labourer dans la plaine.

Ces deux situations correspondent donc à des conditions économiques et politiques précises. Il y a, dans ces deux cas, une tendance à la déconnexion de l'économique et de la parenté. En effet, les familles intéressées sont toujours nécessairement des groupes dont la puissance d'expansion et la cohésion résultent de l'autorité exercée par un leader particulièrement ambitieux. Bien sûr, ce dernier ne peut annuler par son pouvoir toutes les sources de conflits, mais, pour l'essentiel, il parvient à faire coïncider ses intérêts personnels avec ceux de ses proches parents. C'est-à-dire que tous sont bien conscients que l'expansion de leur groupe dans la plaine et la prospérité de leurs entreprises résident dans le pouvoir et la situation personnels de leur leader qui a su négocier l'obtention des terres de plaine avec les Turcs. Autrement dit, que la jouissance du patrimoine dont le leader fait bénéficier ses agnats dépend uniquement de lui. Bien sûr, au-delà d'un certain développement, les enjeux se multiplient et, par suite du rôle politique que d'autres membres de la famille peuvent jouer avec les Turcs, un frère ou un cousin du leader peuvent essayer de lui contester son pouvoir ou de s'affranchir de sa tutelle. Mais, alors arrivé à ce stade de développement politique et économique, le groupe en question a totalement rompu les liens organiques qui le rattachaient à son groupe politique et à son village d'origine et est devenu une entité quasi autonome. Cette situation était fort rare en Grande Kabylie et, à l'échelle de l'ensemble de la vallée du Sebaou, le seul groupe lignager qui soit parvenu au terme de cette évolution est celui des Oulad Ou-Kaci.

De leur côté, les marabouts concessionnaires sont toujours nécessairement, du fait de leur statut distinctif prestigieux, soustraits à la juridiction des assemblées villageoises et règlent leurs conflits eux-mêmes.

Autrement dit, dans les deux cas, celui des notables ambitieux et celui des marabouts, l'expansion économique et politique s'accompagne d'une autonomisation par rapport aux instances villageoises. Les exploitations agricoles et les groupements d'habitat qui s'y agrègent constituant des sortes d'enclaves jouissant d'une extraterritorialité à la fois économique et politique. Le pouvoir politique s'y concentre dans la personne du leader, qui peut se permettre, tant que son intérêt personnel coïncide avec celui de ses agnats, de distribuer les tâches et les fonctions en prenant beaucoup de liberté avec les règles successorales classiques¹ auxquelles sont soumis les lignages intégrés dans des villages.

Si ces entreprises étaient très marginales en Grande Kabylie², il nous importe cependant de les mentionner, car ce sont elles qui ont permis aux

1. Et aussi avec tout ce que les règles successorales impliquent en matière de préemption et de modalités d'accès à la terre.

2. En revanche, comme nous l'avons déjà mentionné, elles étaient beaucoup plus fréquentes en Kabylie orientale, notamment dans le Zouagha et le Ferdjioua. Sur ces questions, voir nos développements sur l'organisation mise en place par les Turcs et le nom des principales familles sur lesquelles ils s'appuyaient.

quelques tentatives de l'administration coloniale militaire de s'appuyer sur des relais politiques locaux pour administrer la région. Toutefois, et par suite du très faible développement de ces poches de pouvoir locales, cette politique mise en œuvre en Grande Kabylie à partir de 1837 a été interrompue en 1853, date à laquelle les militaires français décidèrent de gérer eux-mêmes leurs conquêtes¹.

Économie et parenté

Comme dans la plupart des sociétés qui relèvent traditionnellement de l'ethnologie, les structures de la parenté servent non seulement à fabriquer des parents, mais aussi à définir des rapports de production ainsi que les modalités d'accès aux moyens de production: la terre. De ce fait, les exploitations villageoises ont presque toutes ce caractère familial, qu'elles se circonscrivent au niveau du ménage nucléaire ou de la vaste famille regroupant les grands-parents, les enfants et les petits-enfants. Bien que les trois quarts des terres soient appropriées privativement, l'exploitation en est souvent indivise, sur deux, voire trois générations contemporaines. Bien entendu, des mécontentes concourent à fractionner les patrimoines et à partager les successions que les ayants-droit ont toujours la possibilité d'exploiter séparément. Mais, enfin, un rigoureux droit d'aînesse² contribue

1. Si l'on ne doit évidemment pas perdre de vue qu'à plus ou moins long terme le but du gouvernement colonial était de se passer des chefs locaux qu'il avait lui-même investis, nous ne devons pas moins noter le renoncement précoce à cette politique en Grande Kabylie. À l'inverse, cette politique des égards vis-à-vis des chefs investis dura bien plus longtemps dans la Medjana, le Zouagha et le Ferdjioua du fait du développement beaucoup plus important de ces petits fiefs locaux qui existaient déjà avant la conquête coloniale. Sur cette question, cf. Zurcher (1948). Les généraux français de la conquête de la Grande Kabylie ne tardèrent pas à perdre leurs illusions sur la capacité des notables qu'ils investissaient d'un commandement à exercer un quelconque pouvoir. Sur ce point précis, les rapports militaires édités par Robin sont suggestifs, cf., notamment, Robin (1884, 1885, 1898 et 1901). En outre, les généraux ne furent pas beaucoup plus heureux avec les grands marabouts kabyles. Mis à part Ben Ali Chérif, dont la fidélité fut indéfectible (à peine fut-elle entachée d'un soupçon lors de l'insurrection de 1871), les autres marabouts ayant reçu des burnous d'investiture (i.e. des titres d'agha, de bachagha ou de caïd) firent tous au moins une fois défection pour rejoindre leurs administrés lors de leurs insurrections contre le régime colonial. Ainsi du plus puissant d'entre eux, Si El-Djoudi, qui avait pourtant à de nombreuses reprises aidé l'armée française à soumettre des tribus dissidentes.

2. De nos jours encore, ce droit d'aînesse s'est largement conservé et a résisté aux tendances de plus en plus générales à la nucléarisation des familles. En outre, comme, par suite de la dépaysement massive de la Grande Kabylie, la terre ne constitue plus l'une des bases économiques de la région, les patrimoines fonciers familiaux qui sont souvent laissés en friche ne sont plus nécessairement rigoureusement divisés entre les ayants-droit. Chacun se contentant d'édifier sa propre maison ou, plus modestement, de rajouter une ou plusieurs pièces à la maison familiale en gagnant l'espace sur la cour intérieure que possède la maison. C'est dire que la quasi-disparition de l'agriculture a évité le morcellement infini qui aurait résulté du partage des successions et de l'exploitation séparée des parcelles. Le plus souvent, et quand la superficie est suffisamment vaste pour être rentable économiquement, un seul des frères cultive la terre familiale, les autres travaillant à l'extérieur du village. Or, compte tenu de l'exiguïté des terres et de la modestie des ressources qu'elles peuvent procurer, ce sont rarement les aînés qui reprennent leur exploitation. En effet, comme la responsabilité économique de la famille revient à l'aîné en cas de disparition prématurée du père, le nouveau chef de famille doit la plupart

la plupart du temps à rassembler les héritiers autour du frère le plus âgé, auquel peut échoir la direction de la famille avant même la disparition du père (qu'on désigne du terme respectueux d'*amghar*, qui signifie à la fois le vieux et quelque chose comme le patriarche).

Cependant, il est une règle successorale kabyle qui contribue à multiplier les conflits au sein des lignées et des lignages. C'est celle selon laquelle le père ou le grand-père du défunt hérite d'une partie de ses biens (en général le sixième). C'est dire qu'indirectement une partie du patrimoine se déplace transversalement dans la lignée collatérale qui héritera de cet ascendant. Bien plus, lorsque le défunt n'a pas de postérité mâle, c'est la totalité du patrimoine qui revient aux lignées collatérales par l'intermédiaire de l'ascendant qui survit au défunt.

Il existe encore une autre règle juridique partout attestée en Kabylie et qui régit l'accès aux moyens de production en étant étroitement liée aux structures de la parenté. C'est le rigoureux droit de préemption (*chafâ'a*) dont jouissent les agnats pour se porter acquéreur d'un bien mobilier ou immobilier lors de sa mise en vente. Ce droit de *chafâ'a*, en suivant exactement l'ordre de proximité lignagère défini par les rapports de parenté, fixe ainsi l'ordre de préséance dans la capacité pour l'acheteur de faire valoir son droit de préemption. Mais, en fait, comme on ne vend pas sa terre sans y être contraint économiquement, le droit de préemption jouait la plupart du temps au terme des liquidations quelque peu forcées de ces terres. Celles-ci intervenaient dans le cadre de contrats d'antéchrèse ou des cas de vente à pacte de retour appelés respectivement *tsénia* ou *rahnia*. Dans le premier cas (*tsénia*), un individu, pour obtenir un prêt, vendait une de ses parcelles à un prix inférieur à sa valeur, en même temps le prix du rachat ultérieur par le premier propriétaire était stipulé. La différence entre le prix de vente et le prix de rachat représentant le montant de l'intérêt de ce qui était donc un prêt usuraire déguisé. Outre cette différence de valeur, le créancier avait le bénéfice de l'usufruit de la parcelle «vendue». Dans cette hypothèse, le vendeur avait toujours la possibilité de racheter sa terre dès qu'il en possédait les moyens financiers, mais, en fait, il arrivait souvent qu'il ne parvînt jamais à réunir la somme nécessaire. Aussi un parent du premier propriétaire pouvait-il se proposer de racheter pour lui-même la parcelle de terre, car il était toujours préférable, pour l'honneur de l'emprunteur, que sa terre demeurât dans le cercle des parents.

Dans le second cas (*rahnia*), l'individu nécessiteux souscrivait un prêt en gageant une parcelle de terre à son créancier. Ce dernier jouissait de l'usufruit de la terre jusqu'à l'échéance du prêt. À ce moment, si le débiteur ne pouvait

du temps s'expatrier afin de subvenir aux besoins des siens par un salaire conséquent. Ainsi, paradoxalement, si la dépaysannisation a concouru à la nucléarisation des familles, elle n'a pas pour autant exacerbé le mouvement de fragmentation à l'infini des propriétés qui résulte de l'accroissement démographique. Mais si le droit d'aînesse ne comporte plus de vrais privilèges économiques – comme la priorité à la gestion et à l'accès des terres familiales – l'aîné jouit encore du respect de ses cadets et de la préséance dans les relations familiales.

pas rembourser son emprunt, la terre était mise en vente, et il se trouvait toujours un parent proche ou éloigné pour s'en porter acquéreur par son droit de préemption: le prêteur était alors remboursé sur le produit de la vente de la terre.

Mais, dans la réalité, la rigueur avec laquelle s'exerçait le droit de préemption restreignait considérablement la mobilité de la terre et décourageait les prêteurs d'avancer de l'argent aux étrangers. Si bien que, souvent, les deux contrats que nous venons d'évoquer étaient souscrits entre les membres du même groupe lignager, de sorte que le prêteur lui-même puisse bénéficier du droit de préemption lors de la liquidation de la parcelle convoitée.

On imagine, dans cette perspective, les jalousies, les rancunes et les conflits qui pouvaient résulter de ces transactions entre parents. Car, si le droit de préemption permettait de ménager l'honneur de l'individu qui abandonnait sa terre contre de l'argent, la spoliation, même au profit d'un parent, restait une spoliation. En outre, au début de la transaction, le nécessaire acculé à mettre sa terre en gage acceptait bien plus facilement que cela soit au bénéfice d'un parent, et il était prêt à accepter les conditions les moins avantageuses pour ne pas avoir à recourir à un prêteur étranger au lignage. Mais, au terme du processus de spoliation, l'effacement initial de la véritable nature de la transaction, qui avait été rendue possible par les liens de parenté entre contractants, laissait place à une réalité: l'individu était bel et bien dépossédé. Au bout du compte, la rancœur de l'intéressé était à la mesure de l'illusion groupale qui lui avait masqué, en les euphémisant, les tractations commerciales et bien souvent usuraires dont il avait été victime.

Bien que différemment, les règles successorales induisent également un grand nombre de situations conflictuelles.

Les compétitions économiques engendrent en Kabylie, comme partout ailleurs, les conflits les plus âpres. Compte tenu que la plus grande partie des exploitations économiques sont des entreprises familiales, la plupart à l'échelle des lignages, comment l'ordre y est-il maintenu ou, plutôt, comment la violence y est-elle gérée? Comme la théorie segmentaire l'a remarquablement montré, ces lignages constituent les plus petites unités de segmentation dans lesquelles les conflits ne sauraient être réglés selon le système vindicatoire, à moins de courir le risque d'une auto-extinction des groupes. Dans le cas de conflits entre cousins germains, les groupes rivaux peuvent se séparer les uns des autres et chaque leader fonder une communauté séparée: c'est le processus de fission des segments décrit par les analyses segmentaristes. À partir de là, la distance instaurée entre les deux communautés antérieurement unies permet au système vindicatoire de reprendre ses droits et aux protagonistes de régler leurs différends à coups de vengeance.

L'hypothèse segmentaire définit donc le segment social minimal comme le cercle de parents à l'intérieur duquel la vengeance ne saurait intervenir dans la résolution des conflits et des crimes. En revanche, elle demeure complètement muette sur la façon par laquelle l'ordre est maintenu à

l'intérieur même de ce segment minimal. En effet, les phénomènes de scission et de fusion des segments ne peuvent en aucune manière permettre de comprendre le maintien d'un ordre social à l'intérieur des plus petits segments, à moins de faire l'hypothèse (contredite par la réalité) que les groupes passent leur temps à se démembrer et à se recomposer sitôt qu'un conflit survient en leur sein. Si nous n'avons aucune donnée à propos de la fréquence de ce type de situation, plusieurs analyses les attestent en Kabylie, notamment l'étude classique de Jeanne Favret intitulée: *Relations de dépendance et manipulations de la violence en Kabylie*.

Mais il en va tout autrement dans les cas de parricides perpétrés régulièrement, précisément du fait de l'intensité des enjeux économiques dont la terre est l'objet¹. Or, c'est dans ces situations qu'intervient l'assemblée du village. Autant nous avons vu que celle-ci était souvent impuissante à se substituer aux lignages dans le règlement des conflits qui les opposent selon la logique du système vindicatoire, autant, en cas de parricide, l'intervention de l'assemblée du village est souveraine et sans appel. Ainsi, alors que la plupart des *qanun* n'envisage même pas la répression d'un homicide perpétré dans les règles de l'honneur, autant il n'en est pas un qui n'envisage pas la répression des parricides. C'est dire que, par ce moyen, l'ordre public promu par l'assemblée villageoise s'immisce au cœur même du système lignager. Les parricides constituant en quelque sorte les points aveugles du système vindicatoire, c'est par cette brèche que l'assemblée villageoise parvient à promouvoir son ordre moral par-delà l'éthique du système vindicatoire.

Face au parricide, les plus petits segments des systèmes lignagers sont aussi désarmés et impuissants que les familles romaines que nous évoquions plus haut.

– Ils sont désarmés symboliquement, d'abord, par leur incapacité à en avoir une représentation significative. Comme si ces crimes constituaient en quelque sorte l'impensable et l'impensé du système des valeurs.

– Ils sont désarmés pratiquement, ensuite, par l'impossibilité de les réprimer en suivant les règles de la logique vindicatoire, à moins de courir le risque d'une auto-extinction du groupe.

Toutefois, avant que l'assemblée villageoise n'intervienne, il est encore une attitude possible face au parricide. Nous venons de dire que ces crimes, du fait de l'aberration et de la monstruosité qu'ils représentent, constituent une sorte d'impensé et d'impensable du système des valeurs de l'honneur. Or il existe une catégorie universellement attestée qui permet à toutes les sociétés d'intégrer l'impensable ou la monstruosité: la folie ou ses équivalents

1. Dans *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère*, Michel Foucault (1973) montre rapidement comment l'accession massive des paysans à la propriété foncière a induit, du fait des disputes autour des successions, une criminalité intra-familiale qui n'existait pas antérieurement. Par ailleurs, en mettant en parallèle la répression légale du régicide et du parricide, l'auteur montre remarquablement comment les deux types de meurtres étaient uniment perçus comme des ruptures du pacte social. Cette analyse rejoint exactement notre démonstration.

(la possession démoniaque, etc.). Ainsi, la folie est une manière d'éviter le châtement de l'assemblée du village. Solution d'autant plus intéressante pour la famille victime/meurtrière qu'elle permet à celle-ci non seulement de conserver l'intégralité de son patrimoine, qui aurait sans cela été confisqué par le village, mais aussi de sauver la face et d'éviter l'opprobre collective résultant du fait d'avoir nourri en son sein un parricide. Seulement, pour que l'explication par la folie puisse «prendre», il faut que le comportement du meurtrier, sinon avant le meurtre du moins après, se prête à cette lecture. Or il s'en faut que l'intéressé se conduise toujours comme un possédé ou un fou et rien que la peur panique d'éviter le châtement mérité l'amène à des comportements tout à fait rationnels de fuite qui font éclater au grand jour son intention criminelle et sa culpabilité.

C'est à ce niveau de l'analyse que le libellé des *qanun* sanctionnant les parricides va nous permettre de préciser l'intervention de l'assemblée du village, sa vocation à imposer un ordre public et, ce faisant, à promouvoir l'idée d'un sujet de droit.

La sanction prévue est la confiscation du patrimoine convoité par le parricide au profit du village, et la lapidation du meurtrier.

Dans une rixe entre particuliers, l'assemblée du village se garde bien d'essayer de connaître les torts respectifs de chacun et se contente d'imposer une amende à tous ceux qui y ont participé, quand bien même l'un d'entre eux n'aurait utilisé la force que pour arraisonner les bagarreurs et tenter de mettre un terme à la mêlée¹.

Dans tous les crimes, délits et agressions sanctionnés par les *qanun*, leur libellé ne prend jamais en compte l'intention criminelle. Les faits, gestes, circonstances et préjudices des crimes sont minutieusement disséqués et envisagés, et la sanction encourue par le délinquant ou le criminel varie en fonction de ces critères définis dans la plus parfaite objectivité. C'est dire que, même en face d'une volonté meurtrière manifeste, l'assemblée du village renonce à prendre en compte les buts du meurtrier et s'en tient à déterminer la nature de son geste, l'arme utilisée, ou les blessures causées. Même lorsqu'il s'agit d'injures ou de menaces trahissant bel et bien l'intention du criminel, l'assemblée s'en tient à sanctionner de façon indépendante et pour elle-même le type de paroles proférées, indépendamment de l'intention qu'elles explicitent. Nous avons déjà montré comment cette conduite de l'assemblée villageoise lui était dictée par l'impossibilité de se livrer à des

1. Les dispositions des *qanun* prévoient souvent ces cas où un individu, motivé au départ par la volonté de mettre un terme à une échauffourée, ignoré ou bousculé par les protagonistes, qui refusent d'entendre ses appels au calme, perd finalement lui-même toute contenance et entre dans la mêlée pour séparer les bagarreurs. L'assemblée villageoise, quand elle a à connaître ce type de situation, suspecte toujours les motivations partisans de celui qui, prétendant avoir voulu ramener la paix, a utilisé peu ou prou la force. Aussi, négligeant toute intentionnalité criminelle comme pacifique, l'assemblée, pour fixer les montants des amendes encourues, s'en tient à une simple comptabilité des coups, des armes utilisées, et des blessures causées. Nous reviendrons plus en détail sur cette question dans notre analyse des *qanun*.

interprétations subjectives et psychologisantes qui auraient nécessairement varié d'un membre à l'autre de l'assemblée, selon la proximité ou la distance et la sympathie ou l'antipathie à l'égard du délinquant. Ce dernier en tant que membre du village appartient à l'un des lignages représentés au sein de l'assemblée, et l'interprétation des mobiles et des intentions du criminel ne saurait avoir lieu au sein de l'assemblée sans risquer de la faire imploser par les passions particulières que ces discussions ne manqueraient pas de susciter. On s'en tient donc à une casuistique très serrée de tous les éléments objectifs du délit.

Le cas du parricide est le seul crime à propos duquel la sanction de l'assemblée du village est toujours explicitement motivée par l'intention criminelle du meurtrier : s'emparer du patrimoine familial. Pourquoi ? Tout simplement parce que, dans son interrogation sur les mobiles du meurtre, l'assemblée du village n'est pas susceptible de froisser les susceptibilités ou de mettre en cause l'intérêt d'un lignage autre que celui dans lequel s'est déroulé le drame¹. De plus, le parricide inspire tellement l'horreur que, s'il apparaît clairement motivé par un mobile intéressé, aucun des lignages proches de celui de la victime ne songerait à s'en solidariser sous peine d'infamie.

Tadukli bwaxxam

Au terme d'une analyse confrontant les structures réelles de la parenté et le discours officiel local sur les échanges matrimoniaux, Pierre Bourdieu a très bien montré que la très forte valorisation des mariages endogames (précisément, du mariage avec la fille du frère du père) fonctionnait beaucoup plus comme un modèle idéal que comme une règle sociale. En outre, en remplaçant le discours indigène officiel dans les stratégies matrimoniales des intéressés, Bourdieu s'avisait que ce discours masquait des intérêts des plus prosaïques.

Ce modèle matrimonial idéal (et le fantasme de l'entre-soi qui le sous-tend) connaît cependant une projection dans la sphère économique. Il s'agit de l'institution appelée en kabyle *tadukli bwaxxam*, que nous pourrions traduire par «maisonnées communes». Il s'agit d'une société de production et de consommation indivise entre frères ou entre un oncle paternel et son neveu; celui-ci, en épousant la fille du premier, devenant en même temps son gendre. Plus rarement encore, cette association peut se redoubler par plusieurs mariages de ce type, qu'ils soient successifs ou simultanés. Ainsi, un ou plusieurs frères et un ou plusieurs cousins parallèles patrilatéraux épousent les sœurs respectives et forment tous ensemble avec leurs pères et leurs beaux-pères une communauté de production et de consommation *indivis*².

1. Cf. Hanoteau et Letourneux (1893) t. III, notamment pp. 332 et 369.

2. Parfois, les mariages sont simultanés et célébrés conjointement. C'est dire, dans ce cas, que le projet de réaliser une *tadukli bwaxxam* est quasi signifié à la communauté villageoise comme la motivation explicite des échanges matrimoniaux.

C'est dire que cette institution permet d'écarter au moins pour une génération les conflits posés par les règles de succession.

L'institution, qui cumule l'idéal matrimonial (mariage avec la fille du frère du père) et l'idéal économique (exploitation familiale indivise), est tellement valorisée localement que l'assemblée villageoise sanctionne légalement son existence par l'octroi de franchises particulières. Ce sont ces dernières qu'il nous faut exposer afin de faire ressortir à la fois la valeur exemplaire de l'institution et son caractère exceptionnel. En effet, l'assemblée villageoise, qui s'empresse de sanctionner les altercations et les injures commises par les habitants dans le village, s'interdit de sanctionner ces comportements lorsqu'ils mettent aux prises des membres d'une *tadukli bwaxxam*. Qu'est-ce à dire? Et, surtout, comment penser ensemble, d'une part, les ménagements dont use l'assemblée villageoise à l'égard de cette association familiale et, d'autre part, la rigueur de la répression avec laquelle elle poursuit les parricides et fraticides.

Nous l'avons souligné, la *tadukli bwaxxam* est, pour les Kabyles, une sorte de modèle ou d'idéal d'organisation familiale. Mais, comme dans toutes les sociétés, il y a loin entre la réalité et l'idéal. De fait, la fréquence de ce type d'association est encore plus faible que le ou les mariages avec la fille du frère du père sur lesquels repose parfois l'institution. Bref, la *tadukli bwaxxam* est comme le support du fantasme de l'entre-soi qui parcourt tout le système de la parenté et qui sature l'imaginaire social des Kabyles¹. La *tadukli bwaxxam* incarne si bien cette sorte d'idéal communautaire et possède une telle valeur exemplaire que le moins que puisse faire une assemblée villageoise est bien de renoncer à sanctionner d'une amende les chamailleries

1. La forte valorisation et l'exemplarité des mariages à tendance endogamique illustrent suffisamment ce fantasme de l'entre-soi pour qu'il soit utile de l'explicitier davantage. En revanche, il est un phénomène concomitant au précédent qui, à notre connaissance, n'a pas encore été souligné: c'est l'existence de fantasmes et de représentations symétriquement inverses. En effet, au revers de ce rêve de l'entre-soi, il y a presque toujours l'angoisse de la désunion et de la discorde intestine. La littérature orale kabyle est saturée de ce type de clichés et quantité de proverbes et de dictons explicitent cette idée que la discorde et la félonie viennent toujours de l'intérieur, que chaque groupe protège la vipère qui le mordra, le frère qui trahira. De nos jours, la culture politique des Kabyles fait une grande place à ce type d'analyses qui réduisent les maux qui frappent la Kabylie, et notamment la répression du mouvement culturel berbère, à la trahison d'un des leurs. Il est vrai que le pouvoir algérien a largement utilisé «les Kabyles de service» pour mettre en œuvre ses politiques les plus impopulaires (ex.: l'arabisation par le ministre kabyle Kharroubi) ou assurer la répression des mouvements d'opposition, autant dans l'Algérie indépendante que durant le combat nationaliste. Tout se passe, dans ces représentations et ces discours, comme si les Kabyles, et spécialement les militants du mouvement culturel berbère, ne pouvaient se déprendre de la sorte d'illusion communautariste qui leur masque les obstacles que leur lutte rencontre en Kabylie même qu'en interprétant l'opposition qu'ils rencontrent uniquement sous l'angle de la trahison.

La prose du poète chanteur kabyle le plus célèbre et le plus talentueux, Aït Menguellet, recèle de nombreuses illustrations de ce phénomène. Cf. Yacine (1989) qui présente le texte kabyle et la traduction française d'une bonne partie du répertoire d'Aït Menguellet depuis une quinzaine d'années.

et échauffourées bénignes auxquelles se livrent leurs membres entre eux. Mais cet abandon de la souveraineté de l'assemblée du village sur l'association familiale a ses limites, et l'entorse au droit commun ne vaut que pour des disputes mineures et ne résiste pas à des esclandres publics qui affectent la *herma* du village. C'est dire que les ménagements observés à l'égard des membres d'une *tadukli bwaxxam* valent tant que l'association se conforme à son idéal. Si la désunion s'installe dans le groupe, l'association, en perdant son exemplarité pour les autres villageois, perd du même coup le bénéfice des franchises que lui accorde d'ordinaire l'assemblée du village. Autrement dit, et moyennant un certain laxisme, l'assemblée n'abandonne une partie de sa souveraineté sur la *tadukli bwaxxam* uniquement tant que celle-ci concourt à la concorde publique. Car, nous l'avons souligné, cette association, par l'union des frères, des pères et des beaux-pères qu'elle réalise, a justement pour vocation essentielle d'annuler la principale source des incessants conflits qui résultent des règles successorales et de parenté commandant l'accès aux moyens de production.

Le village kabyle: un territoire ou un groupe de parents?

L'aspect contradictoire et inconciliable des deux perspectives théoriques sur la nature du système juridique propre au village kabyle que nous avons évoquées plus haut – la thèse du droit pénal défendue par Hanoteau, Letourneux et Masqueray, et celle du système vindicatoire «tempéré» (par la médiation des marabouts) de la théorie segmentaire – résulte, en dernière analyse, de la définition que chacune d'elles donne du village kabyle.

Pour Hanoteau et Letourneux, le village kabyle, c'est avant tout un espace délimité par des frontières. La théorie segmentaire, de son côté, considère que seul le lien généalogique (mythique ou réel) est pertinent, et n'accorde pas la moindre importance à la territorialité dans la définition du village kabyle qu'elle désigne uniment comme un patrilignage. Les deux dimensions, territoriale et lignagère, sont-elles exclusives l'une de l'autre?

Nous pensons que la clef qui nous permettra d'élucider la nature du système juridique – mais aussi politique – du village kabyle, et donc des dispositions pénales énoncées par son assemblée afin de garantir cet espace, se trouve dans cette ambivalence du village où se conjuguent généalogie et territorialité.

Dans un article postérieur à celui que nous avons évoqué précédemment, Jeanne Favret (1969) essaya d'établir définitivement sa thèse en récusant de façon polémique les analyses de Hanoteau et de Letourneux, qui avaient, eux, fait prévaloir la territorialité afin de rendre compte de la très forte intégration des villages kabyles et du fait qu'ils possédaient une personnalité morale irréductible à des considérations généalogiques. Dans cet article, Jeanne Favret montre que les deux auteurs ne prirent pas au sérieux les traditions généalogiques locales ni les récits édifiants relatant la fondation des villages par un héros, du fait que les ascendances alléguées étaient purement

mythiques et les généalogies excipées par leurs informateurs des faux manifestes. À l'inverse, Jeanne Favret explique clairement comment l'assiette foncière des villages kabyles, matérialisée sur le sol par des bornes frontières et âprement défendue par les villageois contre les menaces extérieures, était apparue à Hanoteau et à Letourneux comme le seul point d'ancrage tangible de l'identité du village. À l'inverse, elle souligne l'importance du lien généalogique, qu'elle repère, autant au niveau des représentations (les traditions orales évoquées plus haut) qu'empiriquement, dans le fait que les unités d'habitat composant le village, par leur nature et leur distribution spatiale, reflétaient les liens de parenté réels ou supposés des villageois.

En réalité, les deux positions ne sont ni exclusives ni contradictoires. Par une sorte d'hyper-objectivisme, Hanoteau et Letourneux ne surent pas intégrer dans leurs analyses de la cohésion du village kabyle ce que celle-ci devait à la prégnance des liens lignagers, et les évacuèrent du fait de leur caractère mythique et factice. De son côté, Jeanne Favret ne s'avisait pas :

1. des conséquences induites par cette « facticité » (c'est-à-dire le caractère imaginaire des liens de filiation revendiqués) sur la qualité du lien social qui en découle ;

2. de l'existence d'une « mystique » concurrente de celle de l'ancêtre fondateur : la *taddart* (du village), sous le nom de laquelle se rassemblent ses habitants et pour laquelle ils versent leur sang.

La fiction de l'ancêtre éponyme, abstraitement, pourrait très bien suffire à tenir ensemble le village. Cependant, plusieurs ordres de faits concourent en Kabylie à limiter la capacité unificatrice de cette mythologie. Tout d'abord, l'importance des mouvements de population, des phénomènes de cooptation de lignages étrangers ou d'intégrations individuelles qui ont largement contribué à renouveler des groupes dont seul le nom d'origine s'est maintenu à travers l'Histoire. Ensuite, la taille considérable des groupements villageois, et donc l'extranéité d'origine d'un grand nombre de lignages, a dû également fragiliser cette fiction.

Un indice de cette ambivalence entre territorialité et généalogie réside dans les noms qui identifient les villages. En Kabylie, beaucoup moins souvent que dans le reste du Maghreb, ces noms se réfèrent à un ancêtre fondateur. Une étude statistique des noms des villages kabyles est révélatrice de la singularité de cette région au sein du Maghreb. Alors que, généralement, les noms des groupes nomades et des agglomérations rurales sont ceux de l'ancêtre présumé, en Kabylie, seul un tiers des villages comprennent ce genre d'éponyme, les deux autres tiers étant, pour la plupart, des noms composés conjuguant la référence à la toponymie, à la botanique, à l'orographie ou même à la mention d'un attribut humain et quelquefois le nom d'un animal.

Laïcisme/Sacralité. De la mise en scène à la mise en sens

Dans une réflexion sur la *Dette du sens et les racines de l'État*, Marcel Gauchet nous montrait comment et pourquoi les « Sauvages » étaient incapables

d'assumer la paternité de leurs lois et traditions et s'empressaient toujours d'attribuer à leurs ancêtres ou à des dieux les règles et les techniques qu'ils inventaient.

Le fonctionnement de la *tajmat* kabyle traditionnelle est exactement l'inverse du tableau dressé par Gauchet au sujet de la majorité des sociétés relevant habituellement de l'ethnologie. La *tajmat* continue jusqu'à nos jours, et cela avec la plus grande solennité, à ériger en convention consensuelle et conjoncturelle un usage presque toujours pluriséculaire. Notre position en faveur de la dimension contractuelle de la méthodologie d'un certain nombre de dispositions des *qanun* repose, d'une part, sur la solennité de la procédure et des débats et, d'autre part, sur la volonté explicite des délibérants de s'attribuer la paternité des décisions arrêtées sans se référer à la force des traditions ni à aucune autre autorité transcendante. Ce second aspect, bien d'autres observateurs attentifs du système judiciaire berbère l'avaient souligné avant nous. En fait, un seul des spécialistes des droits coutumiers berbères admit le caractère contractuel et conventionnel des *qanun* kabyles. Il s'agit de Marcel Morand (1910), à qui échet la direction de la commission de réforme du statut de la femme kabyle. Or il nous semble que ce dernier a été motivé par des visées de politique coloniale. En effet, la réforme des coutumes kabyles dont il fut le plus fervent militant impliquait nécessairement l'idée selon laquelle les coutumes kabyles étaient contractuelles et conventionnelles et qu'à ce titre elles pouvaient faire l'objet de réforme, à l'inverse du droit musulman, dont la sacralité et le statut de droit révélé le soustrayaient aux velléités réformatrices du législateur français. Le spécialiste le plus avisé des coutumes berbères, Georges Marcy, a également amorcé une réflexion sur la nature et la méthodologie des *qanun* kabyles. Impressionné par la solennité des débats et les airs d'assemblée constituante que se donnaient les *tajmat* kabyles, il se contenta néanmoins de remarquer: «*La coutume est un droit d'apparence conventionnelle, mais en réalité fortement coulé dans le moule de la tradition*» (1939, p. 33). C'est dire qu'il ne vit pas en quoi la théâtralisation de l'exercice de la justice affectait directement la philosophie du système et la force contraignante des décisions prises. Louis Milliot, doyen de la faculté de droit d'Alger, qui en fut le recteur après Morand, aborda également cette question, notamment lorsqu'il publia en 1926 plusieurs *qanun* transcrits en français. Ceux-ci portaient explicitement la mention, écrite par les cosignataires, selon laquelle les décisions avaient été prises par «*l'affirmation solennelle d'un consentement unanime*» (1926, p. 411). Or Milliot, que l'on ne peut soupçonner de sympathie à l'égard des coutumes berbères, s'empressa de dissuader ses lecteurs de voir dans les mentions explicites de la dimension contractuelle et conventionnelle des délibérations des assemblées autre chose qu'une «*clause de style*». Et cela sans essayer de rendre compte des raisons d'être de ces «*clauses de style*».

Bien sûr, des dispositions circonstanciées sont édictées et des innovations instituées par cette assemblée. Mais, enfin, l'analyse du contenu des *qanun*

rédigés depuis deux siècles témoigne beaucoup plus de phénomènes d'usure et de disparition que de création. Dans la grande majorité des cas même, le seul changement dans l'énoncé de l'interdiction (puisque'il s'agit, pour les neuf dixièmes, de mesures répressives) affecte uniquement le montant de l'amende dont elle est assortie¹.

L'opiniâtreté manifestée par la *tajmat* à imposer comme convention consensuelle une pratique séculaire met en lumière la précarité de sa souveraineté et la fragilité de l'ordre communal (du village) qu'elle incarne, ordre communal sans cesse menacé de l'intérieur et de l'extérieur dans sa légitimité.

Sacré et sacré

La laïcité² et la sacralité dont il va être question dans les lignes qui suivent ne se laissent pas identifier, à l'encontre de l'idée qu'accrédita longtemps l'anthropologie coloniale, à la berbéricité pour la première et à l'islamité pour la seconde. C'est précisément pour avoir trop souvent considéré ces deux séries d'oppositions comme jumelles qu'on s'est interdit de comprendre la synthèse que les institutions maghrébines réalisèrent en leur sein entre les différents ordres de valeurs qui les parcouraient³.

L'islamité essentielle de la Kabylie doit être soulignée ici, en l'espèce : le rôle des marabouts au sein de la *tajmat*, la caution islamique qu'ils confèrent aux *qanun* en les consignant parfois en arabe et en les paraphant, et, plus globalement encore, la *sapience éminente*⁴ dont s'autorisent leurs interventions quotidiennes dans la société kabyle. Nous voudrions cependant ici privilégier un niveau de sacré que nous désignerons par l'expression sacralité laïque.

1. Bien qu'il nous soit donné pour seulement trois ou quatre villages de constater l'évolution de leurs codifications d'assemblée à partir de *qanun* écrits à de longs intervalles, la très grande homogénéité entre tous les *qanun*, à l'échelle de la Grande Kabylie, autorise sans réserve cette appréciation.

2. Les raisons du choix, du concept volontariste de laïcisme, à la place de la notion de laïcité qui aurait fait pendant à celle de sacralité, seront apparues, du moins l'espérons-nous, au fil de notre réflexion. Disons que le chiasme que recèle l'opposition entre ce qui serait de l'ordre d'un être et d'un devoir être (c'est-à-dire l'opposition d'une notion se référant à une essence, le sacré de sacralité, à celle se référant à une valeur, le laïcisme) nous aura permis d'identifier et d'explicitier la tension spécifique de la société kabyle, en illustrant un phénomène propre à toute culture, c'est-à-dire à tout système à la fois symbolique et imaginaire. À savoir le fait qu'aucune société ne coïncide jamais complètement avec elle-même, et est travaillée par une tension permanente en raison de cet inachèvement essentiel. Étant sans cesse menacée d'un relâchement du lien qui la rassemble, chaque société doit exercer sur soi un travail continu de fondation. Le titre de notre chapitre voulait justement pointer ce décalage, laïcisme et sacralité, et expliciter, ce faisant, l'un des aspects possibles de l'articulation des deux registres.

L'analyse des phénomènes évoqués ici a l'ambition d'illustrer des postulats théoriques très proches de l'anthropologie philosophique de Cornélius Castoriadis.

3. Pour une critique systématique de cette configuration épistémologique, cf. Mahé (1996 b et 1997).

4. L'expression est de Jacques Berque.

Cette formulation paradoxale indique également que nous ne visons pas, non plus, cette *couche initiale, ce sacré en rase-mottes*¹ témoin d'une religiosité antéislamique qui affleure encore aujourd'hui dans certaines croyances et pratiques quotidiennes².

Si nous dédaignons ce niveau, alors que l'anthropologie coloniale des droits berbères s'y était cantonnée en jetant son exclusive sur les archaïsmes et les pratiques juridiques «aberrantes», c'est pour une raison essentielle. Les sources qui attestent ce type de sacré dans le système judiciaire kabyle montrent bien qu'il se circonscrivait au niveau procédural, pour tout ce qui concernait la nature, l'objet et les modalités de prestation des serments, ainsi que leur efficacité et leurs effets supposés, mais n'affectait pas le contenu des règles, dont la transgression aboutissait à ces procédures judiciaires.

Dans les diverses modalités de règlements juridiques que nous avons évoquées, l'établissement de la preuve résidait essentiellement dans la prestation de serments. Lorsqu'une affaire mettait aux prises deux particuliers, le serment était d'abord déferé au plaignant et, en cas de refus de ce dernier, à la partie adverse. La prestation de serment sur le Coran ou, plus souvent encore, sur un saint vénéré de la région suffisait pour clore un conflit en faveur du prestataire. Néanmoins, compte tenu de la redoutable efficacité magico-religieuse immanente attribuée à ces serments, les plaideurs hésitaient souvent à recourir à ce procédé, comme si le seul fait d'ébranler ses puissances magiques pouvait les exposer, en dépit de leur bon droit, à des suites morbides ou néfastes. Les traditions hagiologiques kabyles contiennent de nombreuses anecdotes témoignant des châtements magiques qu'infligèrent à des parjures des saints kabyles sur la tombe desquels le serment avait été prêté. Ainsi du récit rapporté par Servier (1962) selon lequel plusieurs Kabyles furent pétrifiés sur place pour avoir parjuré sur la tombe d'un des plus grands saints du pays. Mais le piquant de l'histoire, c'est que les intéressés avaient pourtant utilisé un subterfuge pour pouvoir parjurer sans risquer de s'exposer à la vindicte du saint. Ils jurèrent, en effet, que la terre qu'ils foulaient leur appartenait, ce qui était faux, mais tout en ayant pris soin de remplir leurs chaussures de la terre de leurs propres champs.

Plus couramment, les plaideurs requéraient des témoins dans leur parentèle. Mais, alors, le fait juridique et l'objet du conflit étaient éludés et les cojureurs témoignaient uniquement de la respectabilité et de la

1. Dans «Quelques problèmes de l'islam maghrébin», Jacques Berque esquisse une typologie remarquable de ces niveaux du sacré. L'idée de niveau à laquelle nous nous référons ne correspond pas à la sienne, en ce sens que le sacré que nous visons ne se laisse pas repérer à un étage ou à un palier (pour reprendre les images de Gurvitch), mais les parcourt tous.

2. L'anthropologie coloniale s'était focalisée sur ces manifestations de religiosité berbère préislamiques. Depuis une dizaine d'années, et après un silence de trois décennies, un regain d'intérêt des chercheurs pour ces matières a tendance à faire croire à un renouveau de ces pratiques, alors qu'elles n'avaient jamais cessé. Cf. notamment, pour la Kabylie, Jean Servier, *Les Portes de l'année, op. cit.*

bonne foi du «suspect». Sans invoquer d'éléments objectifs ou d'alibis susceptibles de disculper l'intéressé, les cojureurs se bornaient à jurer sur sa crédibilité. C'est dire que l'efficacité judiciaire du serment des cojureurs dépendait alors non d'un principe magique immanent, mais de la force sociale étalée par l'aréopage de cojureurs. Cette institution a été l'objet de nombreuses études, (cf., notamment, Marcy, 1939 et Bousquet, 1955); l'étude la plus pénétrante du serment des cojureurs reste encore celle de Berque (1953).

En tout état de cause, même si la justice des hommes a pu sanctionner d'éventuelles transgressions d'un ordre sacré spécifique, et des délits préjudiciables à la seule population de cet «invisible» (ce qui est probable, mais dont nous ne saurons jamais rien), la disparition de ces dispositions n'aura aucunement altéré la dimension sacrée des procédures judiciaires encore attestées il y a moins de trente ans, et dont la matière, les enjeux et les protagonistes étaient tout ce qu'il y a de plus humains¹.

Au contraire, le sacré qui nous intéresse sourd des dispositions et de la matière même des *qanun* et s'inscrit au revers des règles les plus profanes. Son origine est à rechercher non pas dans une perspective génétique, soit en amont, du côté d'un droit berbère primitif, soit en aval, comme résultat de l'influence de l'islam, mais au cœur même de la *tajmat*, qui édicte les *qanun* et dont le rôle est, justement, de faire advenir cet espace sacré et d'en définir les contours: la *herma* du village.

Dans notre présentation critique des interprétations du système juridico-politique kabyle, nous avons déjà vu comment la contradiction entre l'hypothèse d'un droit pénal – qui est celle de Hanoteau et de Letourneux ainsi que de Masqueray – et celle du système vindicatoire de la théorie segmentaire étaient solidaires de la conception et de la définition du village kabyle proposées dans les deux perspectives: à savoir, pour les premiers, l'idée qu'un village kabyle est seulement un territoire et, pour les seconds, qu'il est uniquement un groupe de parents. En montrant que, loin d'être exclusives l'une de l'autre, ces deux dimensions de la territorialité et de la parenté se conjuguent dans la définition d'un village kabyle, nous pensons être parvenu à mieux cerner la nature de la sacralité de l'espace et la sacralité de la personnalité morale du village. C'est-à-dire que l'assemblée villageoise, dont la vocation est de promouvoir cette personnalité morale, peut cautionner l'éthique de l'honneur du système vindicatoire dans lequel s'affrontent les lignages, du fait,

1. *Ibid.* La plupart du temps, les situations évoquées par Servier mettent aux prises des paysans en conflit pour des questions de bornes de champs déplacées, d'empiètement, etc. Or, il convient de souligner que si, par le passé et à l'instar de l'Antiquité grecque et romaine, ce type de délit représentait une transgression très grave de l'ordre sacré, du fait de la sécularisation des représentations dans la Kabylie contemporaine, ce genre de délit n'a plus du tout cette dimension. En revanche, et comme nous le voyons dans les lignes qui suivent, la sacralité de la *herma* du village n'a pas été altérée par ce mouvement de sécularisation des représentations et de déprise du magico-religieux en général. Ce qui prouve bien que cette sacralité n'est pas rabattable sur ces autres niveaux.

précisément, de la dimension lignagère de l'identité du village. À l'inverse, la même assemblée est fondée à s'opposer aux lignages et à faire prévaloir l'intérêt supérieur du village en tant que celui-ci se définit également par un espace commun qui transcende les appartenances lignagères. Dans ce sens, la *herma* du village, dont l'assemblée sanctionne les empiètements, est placée au-dessus de toutes les *herma* des groupes particuliers qui s'effacent devant elle.

La sorte d'épure de l'organisation villageoise que nous nous sommes efforcé de reconstituer dans les pages qui précèdent nous a permis de dégager quatre niveaux de valeurs ou plutôt quatre systèmes symboliques : l'éthique de l'honneur gentilice du système vindicatoire, celui de l'ordre islamique, celui lié à un système mythico-rituel magico-religieux et, enfin, celui afférent à l'esprit municipal et au civisme. Il nous reste maintenant à analyser comment chacun de ces niveaux a été affecté de façon spécifique par les bouleversements historiques entraînés par la colonisation française et depuis l'avènement de l'État algérien indépendant.

Livre II.

Considérations préliminaires «Le mythe» et «la politique» kabyles de la France

Le «mythe» kabyle

Le réel ne se laisse pas défaire de sa représentation, s'imprime à son revers. Même quand elle se veut décalque de la réalité, selon l'illusion objectiviste, la représentation est en chiasme sur le réel. Quand cette représentation est mythique et se retranche dans une certitude donnée de toute éternité, la dette du sens est totale. L'hétéronomie du rapport au réel devient absolue ; la réalité, c'est le mythe.

Les représentations stéréotypées et l'imagerie coloniale de la société kabyle, dont nous avons déjà fait état, ont suscité une croyance proprement mythique. De nombreux auteurs ont avant nous désigné ces représentations sous le nom de mythe kabyle, mais sans, à notre sens, prendre pleinement la mesure de ce que ce caractère mythique implique quant à la nature de l'adhésion des sujets à ces représentations¹. Pour preuve, les analyses

1. Charles-Robert Ageron (1968) donne l'analyse la plus documentée du mythe kabyle de l'Algérie coloniale tout en présentant un véritable florilège de la littérature qu'il a inspirée. Camille Lacoste-Dujardin (1984), qui, en tant spécialiste de la littérature orale kabyle, préfère parler d'imagerie plutôt que de mythe, envisage uniquement l'instrumentation de ces stéréotypes dans la politique coloniale, dans «Genèse et évolution d'une présentation géopolitique: L'imagerie kabyle à travers la production bibliographique de 1840 à 1891». En fait, la plupart des travaux consacrés à cette question se sont inscrits dans cette optique, ainsi de Mahfoud Kaddache (1972), «L'utilisation du fait berbère comme facteur politique dans l'Algérie coloniale». Les études de Fanny Colonna (1976), «Du bon usage de la science coloniale» et, surtout, les développements de son ouvrage consacré aux *Instituteurs algériens* (1975) s'inscrivent également dans cette perspective, mais elle met au jour un aspect ignoré avant elle: la façon dont, par le biais de l'école coloniale, le mythe s'est diffusé dans la société kabyle elle-même, car, à l'époque de la mise en œuvre de la scolarisation, ce sont d'abord les indigènes qu'il faut convaincre. Pour mesurer en profondeur et en extension cet aspect du problème, on manque néanmoins d'une étude du contenu des manuels scolaires, les sondages que nous avons effectués nous permettent de témoigner de la longévité du mythe kabyle, ainsi dans les nouveaux programmes de 1920 destinés aux élèves d'Algérie. Sur l'emprise de cette mythologie dans le colonat européen, deux ouvrages de Victor Trenga, un essai, *L'âme arabo-berbère* (1913) et une fiction, *Berberopolis. Tableaux de la vie nord africaine en l'an 40 de la république berbère* (1922), présentent de façon condensée et systématisée l'ensemble des éléments du mythe kabyle. Dans ce second livre, Victor Trenga a voulu, de façon humoristique et extrêmement raciste, montrer aux tenants du mythe kabyle que leurs fantasmes risquaient d'aboutir à une indépendance nationale algérienne au profit des Berbères. Envisageant un seul «mythème», et d'un point de vue uniquement littéraire, Jean Dejeux (1984) a consacré une longue étude à un héros berbère: «De l'éternel méditerranéen à l'éternel Jugurtha, mythes et contre-mythes».

Pour un aperçu plus vaste de l'opposition ou de la distinction entre Arabes et Berbères, on peut consulter Norris (1982), *The Berbers in Arabic Literature*, mais en dépit du programme annoncé dans le titre, l'étude se borne à quelques auteurs et, surtout, à la situation mauritanienne,

consacrées à cette question s'épuisent à repérer l'instrumentation du mythe dans les luttes politiques et idéologiques coloniales. Ainsi, les auteurs s'emploient à débusquer les visées de politique coloniale tapies derrière le mythe. L'exaltation et la fantasmatisation du Kabyle ne seraient intelligibles, dans cette perspective, que dans le cadre de projets politiques et idéologiques antérieurs au mythe¹. Ainsi de la volonté de diviser Arabes et Berbères selon l'adage que Machiavel prêta à l'Empire romain : *divide ut imperes*. Plus rarement, certains auteurs se sont avisés d'un autre aspect idéologique du mythe : celui de permettre aux colonialistes de trouver le bon sauvage à la mesure de leur idéal assimilationniste. Crédités de toutes les qualités déniées aux Arabes, les Kabyles ont ainsi pu faire l'objet d'une politique d'assimilation et de francisation, notamment par l'école.

Nous ne nions pas, évidemment, cet aspect de la question, qui est central. Mais nous voudrions attirer l'attention sur le fait que cette analyse en termes d'idéologie, qui ne voit dans le mythe kabyle que des discours et des représentations destinés à voiler et à masquer des pratiques politiques et idéologiques inavouables, est loin d'épuiser la question et de pouvoir rendre compte des multiples bourgeoissements de la mythologie kabyle dans les situations les plus inattendues. C'est dire que le mythe, pour étayer les projets les plus délirants, n'a pas pour autant la flexibilité de l'idéologie.

Ainsi, pour des individus dont le rapport à la société maghrébine est biaisé systématiquement par le prisme déformant de cette mythologie – les administrateurs civils ou militaires au même titre que les colons européens ou le clergé catholique –, au-delà des buts politiques et idéologiques qu'ils poursuivent – diviser pour régner, assimiler, franciser, christianiser les Kabyles, etc. –, la nature de leur adhésion à ces représentations mythiques et la logique proprement symbolique inscrite dans la trame de leurs discours multiplient les contraintes en termes de surenchère et diminuent d'autant leurs marges de manœuvre dans le sens d'un rapport instrumental à l'égard de ces représentations et dans le but qu'ils sont susceptibles de leur assigner².

Au plus fort des luttes symboliques et politiques opposant civils et militaires pour l'extension de leurs zones d'administration respectives, l'enjeu

qui est de ce point de vue complètement marginale. L'étude de Chantal de La Véronne (1972), «Distinction entre Arabes et Berbères dans les documents d'archives européennes des XVI^e et XVII^e siècles concernant le Maghreb», souligne, à juste titre, la confusion qui régnait en matière d'ethnonymes. Enfin, Fodil Cheriguen (1987) «Barbaros ou Amazigh: ethnonymes et histoire politique en Afrique du Nord», envisage la question au moment de l'imposition des noms. Sur la projection du mythe kabyle sur d'autres groupes berbères, on peut encore citer, pour la Tunisie, l'étude de Gianni Albergoni et de François Pouillon (1972): «Le fait berbère et sa lecture coloniale; l'extrême Sud tunisien» et, pour le Maroc, Belhoucine (1981), «Les Berbères et la colonisation: mythes et réalités», ainsi que Lazreg (1983), «The Reproduction of Colonial Ideology: the Case of the Kabyle Berbers».

1. Ce fut particulièrement le cas dans le cadre de ce qu'on appela «la décolonisation de l'histoire» qui dura en Algérie jusqu'à la fin des années 70. Sur cette question Gérard Chaliand (1976) dans *Mythes révolutionnaires du Tiers monde* analyse, non sans une certaine acrimonie, les conséquences qu'entraînèrent en Algérie les *Illusions du fanonisme*.

2. Sur ce point, les analyses d'Ageron (1968) sont particulièrement probantes, cf., pp. 267-285.

demeurant, pour les protagonistes, la séduction des hommes politiques, la levée de leurs hésitations et leur adhésion à la mise en œuvre d'une politique, les polémistes n'ont eu d'autre recours, pour emporter les convictions, que celui d'une surenchère sur les vertus mythiques des Kabyles et les façons de les associer à l'œuvre entreprise par la France. Se situant d'emblée dans la mythologie, ils sont condamnés à y rester. Au lieu d'infléchir des positions intenable, dans un souci de réalisme politique et de crédibilité, surtout lorsqu'il s'agissait pour eux de convaincre les instances métropolitaines a priori ignorantes des réalités coloniales, les tenants du mythe kabyle de quelque bord qu'ils fussent sont acculés à la surenchère¹. Ainsi, en 1871 par exemple, les partisans de l'extension du régime civil à la Kabylie ont-ils pu invoquer «*l'arabisation des Berbères*» qu'aurait accomplie l'administration militaire afin d'expliquer l'insurrection de la même année ! L'administration civile, succédant à celle des militaires, ira même jusqu'à changer le nom de ses services : les bureaux des affaires arabes devenant les bureaux des affaires indigènes afin de ne pas froisser les administrés. Dans le même temps, les généraux français, qui considéraient que les coutumes kabyles étaient foncièrement positives et plus proches de notre code civil que du Coran, expliquaient que les Kabyles s'étaient révoltés à cause du décret de naturalisation collective des juifs d'Algérie!²

Prise dans la trame du mythe kabyle, la *pensée sauvage*³ des polémistes n'a d'autre issue, pour emporter la conviction et rallier les partisans à leurs positions, que d'affiner sans cesse, de formaliser et de systématiser leurs propres recensions du mythe kabyle. Ainsi, par exemple, chez l'abbé Raynal, en 1826⁴, ce n'était encore que fadaïses et niaiseries sur le bon sauvage de Barbarie et l'opposition Arabes/Berbères n'était pas encore systématique. La description de l'«Arabe» affleurant en quelque sorte en négatif par rapport à celle du Berbère, les seuls discriminants se réduisaient, chez cet auteur, à deux couples d'opposition binaires : nomadisme des Arabes contre sédentarité des Berbères et fanatisme religieux contre tiédeur de la croyance.

1. Cette perspective est particulièrement illustrée par certains épisodes de l'œuvre apostolique du cardinal Lavignerie ou par la lutte entre tenants du régime militaire et partisans du régime civil qui, lors des procès des insurgés de 1871, se renvoyaient les clichés les plus aberrants du mythe kabyle pour justifier des positions inconciliables. Sur cette question, cf. la déposition des témoins dont Léon Duchesne de La Sicotière (1875) présente le procès-verbal dans *Assemblée nationale, année 1872, Rapport fait au nom de la commission d'enquête sur les actes du gouvernement de la défense nationale*.

2. Nous renvoyons aux développements que nous consacrons à cette question dans ce livre.

3. C'est exactement à la logique et aux processus cognitifs que Lévi-Strauss prête à la pensée sauvage que nous pensons. En effet, le mythe kabyle des Européens procède exactement des mêmes oppositions binaires s'agglomérant les unes aux autres. La rationalité n'est pas exclue de ce mode de pensée et l'exigence de déterminisme est encore plus impérieuse que dans la pensée scientifique, compte tenu qu'à chaque fait ou trait social est assignée une explication immédiate dans le cadre de ce système d'oppositions binaires.

4. Abbé Raynal (1926), *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans l'Afrique septentrionale*.

Mais, au fil de la conquête de l'Algérie, cette description s'étayera rapidement sur de nombreuses autres oppositions et deviendra un véritable catalogue, une liste méthodique et détaillée, comme chez Warnier ou Sabatier, tous deux pourtant administrateurs civils en Kabylie.

Apocryphe, le mythe kabyle l'est presque, car, bien avant ses versions systématiques à partir des années 1860 et à l'époque où régnait la plus grande confusion autour des noms ethniques et de tribus, l'ensemble du savoir produit sur le Maghreb, des simples relations de voyage aux écrits à prétentions scientifiques, recèle les oppositions binaires fondamentales sur lesquelles s'articulera le mythe kabyle : opposition Arabe/Berbère, nomade/sédentaire, sémitisme/origine nordique, voire européenne, tyrannie et oligarchie/démocratie et anarchie.

Dans les chapitres qui suivent, nous examinerons dans le détail les diverses entreprises politiques ponctuelles qui se sont autorisées du mythe kabyle, mais il s'agit, pour l'instant, de souligner qu'au-delà de cet aspect la résonance du mythe kabyle dans l'imaginaire social du colonat européen débordait largement sur ces aspects instrumentaux et que ces représentations obéissaient à une logique proprement symbolique, subissant des inflexions, des torsions et des renversements au-delà de la simple dimension idéologique des luttes dans lesquelles il était pris.

En tant que tel, le mythe kabyle n'a pas réellement de promoteur, et son extension découragerait toute tentative d'en reconstituer une généalogie. En outre, comme nous l'avons déjà suggéré plus haut, les catégories dont procède le mythe kabyle ne sont pas sans rappeler certains aspects du discours indigène, en particulier l'une de ses versions savantes. La construction théorique d'Ibn Khaldoun, dès le XIV^e siècle, affirmait la polarité de la sédentarité et de la bédouinité – et de toutes leurs qualités spécifiques – dans le lien social au Maghreb et dans l'alternance entre grandeur et décadence des constructions politiques¹.

Non seulement le mythe kabyle n'a pas la flexibilité de l'idéologie, mais son imperméabilité aux désaveux explicites de la réalité dépasse de loin tout ce qu'on peut connaître comme phénomènes comparables dans le domaine de l'idéologie. Ainsi des insurrections successives qui secouèrent la Kabylie durant le XIX^e siècle. Il faut voir aussi le peu de cas que pouvaient faire des administrateurs gagnés au mythe kabyle, comme Renoux, Sabatier et Warnier, d'enquêtes réclamées par eux pour attester du bien-fondé de leur politique et qui les désavouaient totalement². Dans le même sens, l'agitation et les protestations maintes fois réitérées des Kabyles contre les clercs qui venaient faire du prosélytisme chrétien dans leurs villages n'eurent pas plus d'effet sur le zèle missionnaire des prélats convaincus que l'islam n'était en Kabylie qu'un vernis. Si la connaissance du Maghreb s'affina à la faveur de la

1. Cf. *Les Prolégomènes* d'Ibn Khaldoun.

2. Nous revenons sur cet épisode dans notre présentation des politiques d'administration locale pratiquées durant cette période.

progression de la colonisation française, les contraintes d'une pensée sauvage l'emportèrent sur l'observation de la réalité, et même sur le travail scientifique. La connaissance se systématisa, non que l'épreuve de la réalité fit voler en éclats le mythe, mais parce qu'on constituait en système binaire des bribes de connaissance¹. Ainsi, plutôt que d'atténuer les oppositions et les catégories initiales, d'en réviser la pertinence, on en produisait de nouvelles censées affiner le savoir, tout en les faisant converger afin qu'elles se recouvrent. Quasi automatiquement, les nouvelles oppositions s'aggloméraient aux précédentes. Des deux ou trois catégories initiales, on passait alors à une vingtaine : Arabe/Berbère ; nomade/sédentaire ; sémitisme/origine nordique, voire européenne ; tyrannie et oligarchie/démocratie et anarchie ; oppression de la femme/liberté de la femme ; fatalisme/volontarisme ; fanatisme religieux/tiédeur de la croyance ; paresse et fourberie/goût du travail et orgueil ; esprit rêveur et exalté/esprit positif et posé, etc.

«La politique kabyle» de la France

Nous avons suggéré, dans le précédent chapitre, que la politique de la France en Kabylie n'a pas entretenu à l'égard du mythe kabyle un rapport de type instrumental. C'est-à-dire que le mythe ne fut pas à la politique qu'il inspira une idéologie au sens strict dans lequel Marx formalisa leurs rapports.

Une analyse de Fanny Colonna semble faire coïncider l'élaboration d'une *politique berbère effective*² avec l'avènement d'une ethnologie savante de grande valeur, suggérant ainsi que le type de savoir ethnologique mobilisé pour la mise en œuvre d'une politique fut choisi en fonction d'un critère de légitimité académique. Comme si ce savoir allait avoir à couvrir de respectabilité une politique plus ou moins honteuse d'elle-même. Pour Fanny Colonna, une politique berbère n'avait pu être mise en œuvre qu'en s'autorisant de la légitimité très forte dont bénéficiait, dans les études berbères, l'œuvre d'un savant éminent, Émile Masqueray. Colonna commence par construire une rapide périodisation de l'ethnologie berbère en Algérie. Dans l'ensemble des savoirs disponibles, elle distingue trois types de connaissances : (a) celles des militaires, (b) celles d'un universitaire et (c) celles redevables à des institutions marginales d'un point de vue scientifique, le corps enseignant du second cycle³ ou des médersas⁴. Au terme de cette périodisation, elle

1. Évidemment, le mythe kabyle eut ses apostats et ses détracteurs. Ainsi, Masqueray, qui s'impliqua pourtant personnellement dans la politique scolaire mise en œuvre en Grande Kabylie, était loin de partager les fantasmes kabylophiles de l'administrateur Camille Sabatier, avec lequel il coopéra dans cette situation. Même Hanoteau et Letourneux ont souvent mis en garde leurs lecteurs contre certaines formulations «exagérées» du mythe kabyle.

2. Colonna (1976), «Du bon usage de la science coloniale», p. 231.

3. On doit également à Colonna une analyse de l'œuvre de l'un de ces ethnologues-professeurs, Joseph Desparmet, dont le peu de reconnaissance obtenu dans le champ intellectuel de l'époque, en dépit de la valeur scientifique de ses travaux, découle directement de son statut déprécié d'enseignant. Colonna a tiré de l'ensemble des écrits de Desparmet la matière d'une réflexion originale sur la littérature orale comme savoir.

4. Il s'agit, bien sûr, des médersas mises en place par la France pour former le personnel du culte et celui de l'administration judiciaire musulmane.

s'avise que seul le second type de savoirs, dont Émile Masqueray est l'unique représentant, bénéficiait, dans le champ intellectuel, d'une légitimité susceptible de fournir un point d'appui à une politique berbère. En toute rigueur, l'analyse de Colonna est sans faille et nous y adhérons pleinement dans le sens où, effectivement, la seule politique berbère appliquée à l'échelle de l'Algérie¹ est cette entreprise de scolarisation privilégiée, par sa précocité et son intensité, dans le cadre de laquelle Émile Masqueray non seulement fut requis en tant que scientifique, mais aussi en tant que fonctionnaire colonial, puisqu'il fut officiellement chargé par l'État français² de choisir l'emplacement des écoles et de procéder à la consultation des populations dont les villages avaient été pressentis pour la construction d'écoles.

Pourtant, nous envisagerons dans les chapitres suivants un certain nombre de régimes administratifs d'exception circonscrits à la Kabylie et dont Fanny Colonna ne fait pas état. En dehors de la sur-scolarisation relative de la Kabylie, voici, énuméré de façon télégraphique et avant d'en examiner le détail dans la suite de ce livre, l'ensemble des volets d'une politique qu'on ne peut qualifier autrement que kabyle: 1857, mise en place par les militaires de l'organisation administrative dite kabyle; atténuation du séquestre foncier intervenu après l'insurrection de 1871 et facilité de rachat des terres séquestrées; régime d'imposition privilégié entre 1858 et 1918: la *lezma* kabyle; administration de la justice durant toute la période coloniale et pour les affaires de statut personnel, selon les coutumes kabyles; représentation politique séparée (Arabes/Kabyles) et disproportionnée en faveur des Kabyles au sein d'instances coloniales éligibles par les indigènes: les délégations financières de 1898 à 1947; politique des centres municipaux en Grande Kabylie de 1945 à 1958³.

En dépit de la réalité des faits que nous venons de rappeler et des travaux de Charles-Robert Ageron qui mettent au jour de nombreux aspects de cette politique, plusieurs auteurs continuent de nier que la France ait eu une politique kabyle. Deux de ces auteurs nous retiendront un moment. Il s'agit de Jeanne Favret, dans un article intitulé «Traditionalisme par excès de

1. Nous devons néanmoins préciser que cette politique berbère fut mise en œuvre massivement en Grande Kabylie, beaucoup moins dans les Aurès et à peine au Mzab. Tous les autres foyers de berbérophonie d'Algérie ayant été écartés, à savoir aussi bien le massif du Chenoua et les ksours du Touat et du Gourara peuplés de Berbères sédentaires, que, bien évidemment, les zones de nomadisme berbère, comme le Sahara des Touaregs.

2. Il importe, en effet, de souligner que, pour éviter les obstacles que n'aurait pas manqué de dresser le gouvernement colonial d'Alger, l'entreprise de scolarisation fut directement mise en œuvre par les autorités métropolitaines et que Jules Ferry s'occupa personnellement de cette politique, secondé en cela par Ismaël Urbain. Nous avons plus loin souligné comment ces modalités pratiques de la scolarisation – i.e. l'opposition de la métropole et du gouvernement d'Alger – ont affecté l'attitude des Kabyles à l'égard de l'école et ont partiellement contribué à faciliter l'acceptation de l'institution.

3. Dans les chapitres qui suivent, nous consacrons évidemment de longs développements à toutes ces questions.

modernité»¹, et, dernière contribution en date au débat, un article de Slimane Hachi paru dans le troisième numéro spécial d'*Études et débats de la revue libre du mouvement de revendication culturelle berbère de Tizi Ouzou*. Ce dernier article, «Note sur la politique berbère de la France»², dont la provenance n'est pas indifférente, témoigne, par le radicalisme des positions défendues et le manque de sérénité de l'auteur à l'égard d'analyses divergentes, de l'importance des enjeux que représente de nos jours encore la connaissance de ces épisodes de l'histoire coloniale de la Kabylie³.

Sur cette question encore objet de si âpres polémiques, des précisions qui ne soient pas simples ergotages éristiques sont indispensables. Nous affirmons que toutes les controverses autour de l'existence ou de l'absence d'une politique kabyle résident dans un problème de vocabulaire. Le voici donc.

Tout d'abord, l'usage du concept *politique* – sous-entendu kabyle ou berbère – tantôt intervient pour désigner un projet conséquent, mûri dans les arcanes du pouvoir, mis en œuvre par l'État et assumé comme tel, tantôt, et la différence est très importante, le concept *politique* qualifie des pratiques plus ou moins systématiques d'administrateurs coloniaux, civils ou militaires, qui agissent de leur propre chef ou sur la base de conseils officieux, mais jamais mandatés par leurs supérieurs hiérarchiques immédiats ou lointains⁴.

C'est uniquement à partir de la première acception du mot que Fanny Colonna construit son analyse pour conclure conséquemment que la politique berbère, en fait la sur-scolarisation privilégiée des régions berbérophones, fut éphémère et constitua la seule politique impulsée avec une réelle volonté politique pour obtenir des effets durables.

En revanche, Slimane Hachi et Jeanne Favret utilisent le mot politique dans les deux sens que nous avons précisés. En outre, le malentendu dans l'analyse de ces deux auteurs, nous le verrons en détail un peu plus loin, est redoublé par le fait que c'est au regard de l'idée qu'ils se font de ce qu'aurait dû être une politique berbère, notamment au regard de celle qui fut menée au Maroc, qu'ils nient que la France en ait eu une en Kabylie. Cette attitude nous semble stérile d'un point de vue scientifique, puisque ces deux auteurs montrent ce que n'a pas été la politique berbère de la France en Kabylie à la lumière de ce qu'elle fut au Maroc, et cela sans pratiquement envisager en quoi la politique coloniale a consisté en Kabylie.

1. Cf. Jeanne Favret (1967).

2. Cf. Slimane Hachi (1983).

3. Slimane Hachi s'en prend de façon très polémique aux analyses d'Yves Lacoste (1984) en s'employant à nier que la politique coloniale de la France en Kabylie puisse permettre de comprendre quoi que ce soit à la situation de la Kabylie contemporaine, et surtout pas au sujet de l'avènement de la revendication culturelle berbère dans cette région, cf. pp. 86-93.

4. Il ne faut, en effet, jamais perdre de vue qu'en dépit du caractère oppressif du système, la principale caractéristique de l'appareil colonial fut la sous-administration des populations locales, surtout en zone rurale. De sorte que les administrateurs avaient une marge de manœuvre considérable dans leur circonscription. C'est dire qu'en matière d'histoire coloniale on doit accorder une attention toute particulière aux différences régionales et qu'on ne saurait faire l'économie de l'histoire des administrations locales. De nombreux régimes d'exception appliqués en Kabylie doivent être compris dans cette perspective.

Politique kabyle ou berbère ?

Si la capacité des chercheurs à faire la différence entre Kabyles et Berbères n'est évidemment pas en cause, on doit quand même regretter leur manque de rigueur dans l'emploi des deux ethnonymes qu'ils accolent à politique : kabyle ou berbère.

C'est, cette fois, l'article de Fanny Colonna qui prête à confusion. Citons donc le passage incriminé : « Charles-Robert Ageron a posé la question : la France a-t-elle eu une politique kabyle ? On peut trouver un indice du fait que la France n'a pas eu de politique berbère en Algérie, sinon très fugitivement. »¹

Est-ce à dire que, parce que la France, contrairement à ce qu'il en a été au Maroc, n'a eu que très fugitivement une politique berbère en Algérie, on ne saurait dire logiquement qu'elle ait eu une politique kabyle, puisque les Kabyles sont des Berbères ? Évidemment, ce n'est pas ce qu'a voulu exprimer Fanny Colonna, et c'est ici le registre très étroit du mot politique qui crée la confusion. La comparaison que fait l'auteur avec la situation au Maroc nous met sur la voie. Ce que dit Colonna, qui connaît l'histoire de l'administration coloniale en Kabylie, c'est qu'hormis la politique berbère en matière de scolarisation, dont elle montre qu'elle a été mise en œuvre dans les Aurès, en Kabylie et au Mزاب, la France n'a pas eu de politique berbère en Algérie assumée publiquement en tant que telle, comme elle le fit au Maroc avec les dahirs de 1913 et, surtout, de 1930. C'est-à-dire une politique pensée et impulsée de la métropole avec des moyens importants pour obtenir des effets durables et prévisibles².

Malheureusement, le sens tellement étroit donné au mot politique oblitère quelque peu la perspective théorique audacieuse par laquelle Fanny Colonna avait pu analyser la *coïncidence historique* de la politique berbère de la France et de l'avènement d'une ethnologie académique de grande valeur. Tout se passant comme si les multiples régimes d'exception dont a fait l'objet la Kabylie, souvent éphémères et dérisoires, ne pouvaient être considérés comme politiques. Pourtant, la réflexion de Colonna sur les problèmes de légitimité qui traversent le champ intellectuel et sur la façon dont le savoir ethnologique au regard de ce critère de légitimité pouvait infléchir la politique du moment et, inversement, comment les besoins coloniaux pouvaient informer les problématiques scientifiques, aurait eu tout à gagner à intégrer ces multiples régimes d'exception. Précisément, compte tenu de la fécondité de la problématique initiée par Colonna, nous nous contenterons ici de pousser plus avant son analyse. Car si, comme elle le montre, une ethnologie à forte légitimité scientifique accompagna une politique berbère officielle et publique – la scolarisation prioritaire des Berbères –, une ethnologie, sinon de moindre valeur, affectée d'un très faible coefficient de légitimité scientifique

1. *Op. cit.*, p. 231.

2. Notons que, dans le cadre d'une thèse de doctorat sur les *Instituteurs algériens 1883-1939* (1975), Fanny Colonna avait déjà longuement analysé la sur-scolarisation de la Kabylie et sa réussite dans un chapitre au titre suggestif : *Le miracle kabyle*, cf. p. 103.

ou académique, celle des officiers de la conquête, par exemple, inspira une politique kabyle qui ne dit pas son nom, comme si elle avait été honteuse d'elle-même¹. C'est le cas de l'organisation administrative mise en place en 1857 sur la base d'études ethnologiques réalisées par des militaires, c'est aussi le cas des mesures administratives des premières années du régime civil, notamment par Camille Sabatier, comme c'est le cas de la plupart des mesures d'exception que nous avons recensées plus haut et que nous exposerons dans les chapitres suivants.

Il nous reste, enfin, à évoquer le dernier obstacle ayant empêché de nombreux auteurs d'apprécier l'effectivité et les effets des politiques coloniales de Kabylie : le cas de la politique berbère menée dans le cadre du Protectorat du Maroc. On l'a vu, Slimane Hachi et Jeanne Favret nient le fait que la France ait eu une politique berbère en Kabylie en regard de ce qu'ils s'imaginent qu'elle fut au Maroc. Ainsi Jeanne Favret écrit-elle : « *Il n'y a pas eu, en effet, de politique berbère en Algérie, c'est-à-dire d'exaltation des modes d'organisation et des valeurs berbères au détriment des valeurs modernistes.* »²

Cette affirmation appelle deux remarques. Premièrement, si la politique berbère au Maroc avait été ce qu'elle pense – cette *exaltation des modes d'organisation communautaire* – au-delà de l'intérêt historique certain de la comparaison avec celle qui a été menée en Algérie, que nous importe leurs différences dans l'examen de leurs effets respectifs. D'autant, encore une fois, que l'analyse de Favret envisage, pour rendre compte de cette *relative réussite économique des Kabyles et du traditionalisme par excès de modernité*³ propre à cette région, uniquement la sur-scolarisation relative dont elle a fait l'objet par rapport au reste de l'Algérie. Est-ce légitime, d'un point de vue scientifique, d'ériger la politique berbère au Maroc au statut de mesure-étalon de celle qui a été menée en Algérie, pour ensuite nier cette dernière pour vice de forme et comme non conforme au modèle, et, enfin, faire l'économie d'un examen approfondi de ce que fut réellement cette politique coloniale en Kabylie ?

1. Alors même qu'au plus fort des luttes opposant les militaires et les civils pour l'extension de leurs zones d'administration respectives, lors des procès de l'insurrection de 1871, les colons s'évertuaient à démontrer la responsabilité du « régime du sabre » dans le soulèvement en stigmatisant l'arabophilie des officiers dont ils prétendaient qu'ils auraient arabisé la Kabylie, il eût été aisé aux militaires de prouver le contraire en évoquant l'organisation kabyle qu'ils avaient mise en place. Pourtant, si les administrateurs militaires se défendirent âprement contre toutes les attaques des colons, ils restèrent muets sur ce point. Comment donc comprendre ce mutisme sinon par le fait que la politique kabyle qu'ils menèrent n'avait pas été agréée par le pouvoir métropolitain, alors en pleine crise politique. En outre, Paris n'aurait jamais pu couvrir les initiatives des militaires (les « capitulaires » de Sedan), car ces derniers avaient été envoyés en Algérie pour faire triompher la raison cartésienne à la force des baïonnettes et non pour faire une politique indigène expérimentale.

2. *Op. cit.*, p. 91.

3. *Idem*, p. 89.

La deuxième remarque est également une question qui contient sa propre réponse. La politique berbère menée par les autorités françaises du Protectorat au Maroc a-t-elle vraiment été cette *exaltation des modes d'organisation et des valeurs berbères*? Cette politique avait essentiellement deux objectifs. Le premier était de soustraire les populations berbères à la juridiction musulmane du sultan du Maroc en instituant des tribunaux coutumiers statuant selon les coutumes berbères¹. Le second était de former des élites politiques locales francisées. La politique berbère au Maroc eut des effets strictement inverses, et le collège d'Azrou, qui devait former le personnel judiciaire nécessaire à la réforme ainsi que les futures élites politiques de la région, devint l'une des premières pépinières de militants nationalistes du pays.

Au total et si la culture berbère marocaine a fait l'objet d'une certaine folklorisation – folklorisation dont Colonna a montré dans d'autres contextes qu'elle avait été *une arme absolue contre les particularismes*² –, il ne s'agissait pas pour autant de fonder un Berbéristan. Il nous semble donc excessif de parler, pour le Maroc, d'une exaltation des modes d'organisation et des valeurs berbères, alors que, pour reprendre un jugement sans détour de Jacques Berque, la politique du Protectorat *s'inspirait purement et simplement d'une visée de parc national. Ces tribus seraient nos séquoias*³.

À l'inverse, comme ce livre essaiera de le montrer, les diverses mesures de politique coloniale mises en œuvre de façon spécifique en Kabylie se sont inscrites dans des projets les plus variés inspirés autant par des visées séparatistes, par le souci folklorique de cultiver un particularisme culturel, mais aussi souvent par des idéaux assimilationnistes. Si bien qu'au bout du compte les effets de ces politiques ont été les plus divers⁴, et, alors que la politique berbère au Maroc a purement et simplement produit du nationalisme marocain, en Kabylie, la politique coloniale d'exception a autant concouru à rassembler Arabes et Kabyles dans leur lutte contre le colonialisme qu'elle les a séparés. Elle a, de même, produit une élite francophile et elle a, plus globalement encore, assuré en Kabylie une diffusion de la culture française inouïe dont découle partiellement, d'une part, la sensibilité politique atypique de la région à l'échelle de l'Algérie contemporaine⁵ et, d'autre part le fait que

1. On doit noter que plusieurs Kabyles qui étaient militaires ou fonctionnaires français furent requis pour encadrer cette politique du Protectorat marocain du fait de leurs compétences linguistiques en berbère.

2. Cf. Colonna (1971).

3. Cf. Berque (1962), *Le Maghreb dans l'entre-deux-guerres*.

4. De nombreux volets de cette politique d'exception ont eu des effets pratiques dérisoires, ainsi par exemple de la *lezma* Kabyle (impôt de capitation propre à la Grande Kabylie). En revanche, ils ont eu des effets énormes sur le plan des luttes symboliques, notamment par le souvenir laissé aux populations d'Algérie qu'une partie d'entre elles a fait l'objet de mesures d'exception. Nous développerons cette question plus avant dans les chapitres suivants.

5. Nous reviendrons, dans la dernière partie de ce travail, sur les divers mouvements sociaux politiques de la Kabylie de ces dernières années en tentant d'expliquer l'échec des partis islamistes ainsi que le succès des formations laïques et démocratiques telles que le Front des Forces Socialistes de Aït Ahmed et le Rassemblement pour la Culture et la Démocratie de Saïd Sadi.

les Kabyles aient été sur-représentés autant dans les mouvements syndicaux que dans les partis nationalistes de la période coloniale. Enfin, à plus long terme, la quête forcenée des particularismes de l'ethnologie coloniale et son attrait pour les choses berbères ont contribué bien involontairement à favoriser l'éclosion d'une prise de conscience berbère en mettant à la portée des intéressés une masse de connaissances sociologiques et linguistiques sur leur propre société que ces derniers se sont récemment réappropriés dans le cadre d'un mouvement de contestation politique.

C'est dire que, comme nous allons maintenant le voir en détail, il y a eu non pas une, mais des politiques kabyles.

I.

Le fracas des armes (1830-1857)

Les historiens de l'Algérie situent habituellement l'instauration du régime colonial en Grande Kabylie en 1857. Mais les généraux français avaient déjà posé de nombreux jalons à leur prise de possession de la Kabylie, plusieurs expéditions militaires ponctuelles avaient amené des tribus à se soumettre et, surtout par l'entremise de chefs de guerre indigènes que les généraux français investissaient à mesure de l'expansion militaire, l'ordre colonial disposait d'un certain nombre de relais locaux.

L'année 1857 marque, en fait, la fin d'une série d'opérations militaires de grande envergure visant la répression d'une insurrection généralisée de la Grande Kabylie aussi bien contre les troupes françaises que contre les tribus qui avaient déjà fait leur soumission et les grands chefs de guerre que les généraux français avaient investis de fonction de commandement; agha et bachagha. c'est dire qu'avant 1857 et, en fait, depuis le début de la guerre menée contre Abd El-Qader, un certain nombre de tribus kabyles avaient au moins formellement et pour certaines du bout des lèvres fait leur soumission aux généraux français. C'était notamment le cas des tribus situées le long de la frontière occidentale de la Kabylie. Ainsi des tribus de la confédération des Flissa Oumlil, dont les terres jouxtaient la Mitidja algéroise déjà investie par la colonisation européenne. De même, au cœur de la Grande Kabylie, dans toute la vallée du Sebaou, les généraux français avaient réussi à attirer à eux de nombreuses fractions de la puissante tribu des Amraoua qui avaient constitué durant toute la période ottomane la principale tribu Makhzen des Turcs en Kabylie. En effet, dès la chute de la régence d'Alger, en juillet 1830, cette tribu auxiliaire des Turcs avait complètement éclaté sous la pression conjuguée de toutes les tribus kabyles réparties sur les montagnes dominant le Sebaou. Ces dernières, dont l'expansion dans la vallée de l'oued avait toujours été bridée par les Amraoua, armés et équipés par les Turcs, profitèrent de l'effondrement de la Régence pour investir les plaines et basses collines situées en contrebas de leurs villages et chasser les Amraoua de la vallée. Ainsi démobilisés, dispersés et en fuite, les Amraoua étaient prêts à rallier celui qui leur permettrait de recouvrer leur situation d'antan. Pour les deux puissances militaires de l'heure qui se disputaient la Kabylie: l'armée française et celle de Abd El-Qader, le ralliement des Amraoua était un réel enjeu. Non seulement ces derniers possédaient une puissance de feux par leur nombre, mais, surtout, ils représentaient la seule force militaire supplétive disponible, rompue à la discipline militaire, et pourvue d'une importante cavalerie.

Une partie des Amraoua misa donc sur l'armée française, et une autre sur le khalifa de Abd El-Qader en Kabylie, Ben Salem. Dans la poursuite de la guerre, les deux belligérants utilisaient les mêmes techniques, les généraux français ne cessant de s'inspirer du système d'organisation militaire et administrative mis en place par Abd El-Qader. Celui-ci consistait à investir localement comme lieutenant (*khalifa*) un ou plusieurs grands notables et à leur déléguer le pouvoir de lever les troupes et les impôts en son nom. En Kabylie, les Amraoua constituèrent donc, dans les deux cas, un des principaux éléments du pouvoir et de la garde prétorienne de ces chefs de guerre qui, au gré de l'expansion coloniale, ne cessèrent de prendre de l'importance, d'autant que après la reddition de Abd El-Qader en 1847, ses lieutenants et leurs troupes rallièrent pour la plupart la cause française et participèrent activement aux opérations militaires de soumission des tribus encore indépendantes, ce qui leur valut de nombreuses gratifications aussi bien honorifiques (les titres d'agha et de bachagha) que matérielles (des apanages). Ainsi, par exemple, des Ou-Kaci ou des Ourabah pour la vallée du Sebaou et la Grande Kabylie, ou des Mokrani pour la Medjana.

Plusieurs séries de raisons peuvent permettre d'expliquer le caractère tardif de la conquête définitive de la Grande Kabylie. Si l'on ne doit pas minimiser l'opiniâtreté de la résistance militaire des Kabyles à l'invasion française, en fait, cette dernière ne fut pas déterminante dans l'expansion de l'ordre colonial dans cette région. En outre, l'inégalité énorme de l'armement entre les deux camps et la puissance des moyens de destruction dont était dotée l'armée française suffirent à comprendre que, quelle que soit la bravoure des Kabyles, leur détermination ne pesait pas lourd en face de canons et autres mitrailles¹. En fait, jusque dans les années 1840, le dessein de la France en Algérie n'était pas encore très clair et de nombreuses incertitudes pesaient sur la politique à adopter en Algérie. En outre, jusqu'en 1847, l'essentiel de l'effort de guerre fut porté contre l'armée de Abd El-Qader, qui menait une résistance offensive. Compte tenu que, en dehors de quelques troupes ralliées à l'émir, les Kabyles attendaient l'armée française dans leurs montagnes, sûrs de pouvoir la repousser, les stratèges français ne précipitaient pas les opérations. De surcroît, des hommes politiques français contestèrent longtemps l'opportunité de mener des campagnes militaires coûteuses pour soumettre une région que d'aucuns prétendaient pouvoir amener dans le giron de la France par des voies pacifiques². Plus sérieusement, à partir de 1850, une fois la décision politique prise de

1. Les rapports de batailles sont édifiants sur l'inégalité des pertes dans les deux camps. Cf. sur ce point les comptes rendus qui en sont présentés dans les chroniques militaires de Robin (1876, 1885, 1898, 1901 et 1905) prochainement rééditées chez Bouchène.

2. L'idée selon laquelle l'intérêt bien compris et le sens du commerce allaient ouvrir la Kabylie à l'ordre français traînait dans les milieux politiques métropolitains depuis le début de la conquête de l'Algérie. On la retrouve sous la plume de publicistes kabylophiles (Aucapitaine notamment) et même chez Tocqueville. Ces vues de l'esprit s'étaient sur le fait que, très rapidement après la capitulation de la régence d'Alger, des commerçants kabyles avaient fait

soumettre définitivement la Kabylie par des campagnes militaires d'envergure¹, des considérations de politiques intérieures françaises, et notamment la préparation du coup d'État de Louis Napoléon Bonaparte, ne vont cesser de différer les projets des militaires². Si bien qu'au lieu de la vaste campagne prévue plusieurs petites opérations militaires s'emploieront sans trop d'efficacité à résorber les soulèvements tribaux et tenter de réduire les troupes itinérantes d'insurgés dirigés par des marabouts locaux ayant décrété le jihad.

L'année 1857 marque donc la volonté des militaires de gérer eux-mêmes leurs conquêtes³.

Bien que de nombreuses tribus de Kabylie n'eussent connu le baptême du feu, sous les batteries de l'Armée d'Afrique, que lors de la répression de l'insurrection de 1871, la totalité des tribus kabyles se soumièrent une première fois aux généraux français, certaines du bout des lèvres, à l'issue de la campagne militaire qui dura de 1855 à 1857. Mais ce n'est pas seulement à ce titre que nous retenons l'année 1857 comme terme de notre premier découpage chronologique. En effet, bien que le système colonial et la domination française ne se soient établis fermement en Kabylie qu'à la faveur de la répression de l'insurrection de 1871, l'année 1857 représente un seuil sous de nombreux rapports.

Vu du côté français, c'est d'abord l'année de l'installation des militaires au cœur même du Massif kabyle, à Fort National, et c'est ensuite celle d'un

affaires avec des négociants français et même avec ceux qui avaient à charge l'intendance de l'armée de conquête. C'est avec ce type d'arguments que des hommes politiques métropolitains essayaient de freiner la conquête militaire de la région.

1. C'est en 1850 que le nouveau gouvernement de la Seconde République, adepte de l'idée coloniale, décida de multiplier les campagnes militaires en Algérie. Le général Randon obtint la direction des affaires militaires et commença à concevoir les opérations de Kabylie.

2. La thèse de doctorat de Magali Zurcher sur *La Pacification et l'organisation de la Kabylie orientale de 1838 à 1870* (1948) constitue l'étude la plus documentée sur toutes les circonstances politiques et les modalités pratiques de la conquête militaire de la Kabylie. Son exploitation systématique des archives militaires nous révèle les paramètres inattendus qui ont déterminé le déroulement et le calendrier de la conquête militaire. Ainsi de telle opération différée de trois ans pour permettre à tel général indisponible de pouvoir gagner son bâton de maréchal indispensable au rôle politique qu'il brigue en France, ou de telle autre campagne militaire brutalement interrompue par le rappel en France de celui qui la dirigeait.

3. Dans une étude consacrée aux «Rapports plaine-montagne en Grande Kabylie», Yves Lacoste (1984) a souligné les conséquences du caractère tardif de la conquête militaire de la Kabylie. Dans le but d'éclairer la singularité de l'histoire foncière de la Kabylie relativement au reste de l'Algérie et afin d'expliquer la facilité avec laquelle les Kabyles s'acquittèrent des contributions de guerre imposées par l'Armée française – contributions qui plongèrent durant près d'une décennie la majeure partie de l'Algérie rurale dans le dénuement –, Yves Lacoste démontre comment, en 1830, l'écroulement quasi instantané de l'organisation mise en place par les Turcs – notamment l'éparpillement de leur principale tribu Makhzen: les Amraouas – a permis aux Kabyles de mettre en culture les terres de plaine anciennement contrôlées par les auxiliaires des Turcs et, ce faisant, de se constituer d'importantes réserves. Quoique nous soyons plus enclins à rechercher les raisons de la prospérité relative de la région dans la diversité de ses ressources économiques et dans le fait que, dès avant 1830, les Kabyles étaient parvenus à échapper à la pression fiscale des Turcs, la démonstration d'Yves Lacoste reste tout à fait pertinente.

changement radical dans les options administratives des généraux français (rapidement dit, on passe d'un mode de gestion indirecte, par relais politiques indigènes¹, à une domination plus directe, avec la mise en place d'une administration française).

Pour la société kabyle, la défaite de l'année 1857 et l'installation des Français au cœur de la Kabylie² vont induire un bouleversement total des stratégies de résistance à l'armée coloniale, non seulement par un rajustement ou une adaptation aux nouvelles modalités de l'emprise française, mais aussi, et surtout, par l'accomplissement d'une évolution induite dès les premières expéditions militaires françaises en Kabylie durant les années 1840. L'année 1857 marque, en effet, le début d'une première recomposition des forces sociales et politiques. Alors qu'auparavant la résistance s'organisait essentiellement à partir des cadres villageois, tribaux et confédéraux, après cette date, l'élément religieux (en l'espèce, les cadres de la confrérie religieuse Rahmania) va jouer un rôle de premier plan, aussi bien dans la mobilisation pour la résistance que dans l'organisation stratégique et lors de la poursuite des combats. Autrement dit, l'année 1857 représente en Kabylie la fin de ce qu'on a appelé «l'ère des insurrections tribales»³. Ce qui ne signifie pas, évidemment, que l'élément religieux était absent auparavant, comme nous allons le voir dans les paragraphes suivants.

Au regard de la problématique engagée dans ce travail : précisément, l'évolution de la nature et de la qualité du lien social dans les communautés villageoises et du rôle qu'y jouent (1) l'éthique de l'honneur et le système vindicatoire ; (2) «l'esprit municipal» et le «civisme» promus par la *tajmat* ; (3) la dimension musulmane proprement dite et (4) le sacré magico-religieux, la période 1830-1857 possède également une grande valeur démonstrative. La guerre, qui a été durant cette période l'activité principale des Kabyles,

1. Pour être exact, et comme nous le verrons plus en détail dans ce chapitre, en Grande Kabylie, les autorités militaires françaises cessèrent dès 1854 d'investir des indigènes à des postes de commandement officiel (agha, bachagha, etc.). En revanche, et du fait de l'emprise traditionnellement plus forte des grands cheikhs dans le reste de l'Algérie, les militaires français continuèrent, jusqu'à l'avènement du régime civil dans les territoires du nord de l'Algérie, à instituer des commandements indigènes. Ainsi, en Petite Kabylie orientale, dans le Zouagha et le Ferdjoua, traditionnellement inféodés aux Oulad Achour et aux Beni Azzeddin, les généraux français ne décidèrent qu'en 1865 de se passer du service de ces relais politiques qui devenaient de plus en plus encombrants pour l'ordre colonial.

2. De façon significative, dans la littérature orale locale, la forteresse érigée par l'armée française au centre de la Grande Kabylie est appelée «l'épine dans l'œil des Kabyles».

3. Globalement, l'historiographie de l'Algérie coloniale situe vers les années 1880 la fin de l'ère des insurrections tribales, encore que l'insurrection d'une tribu du Sud oranais en 1901, connue sous le nom d'«affaire de Marguerite», soit souvent assimilée par les historiens à une insurrection tribale. Il s'agissait, en fait, d'une jacquerie paysanne encadrée par un dignitaire de la confrérie de la Rahmania. De nombreuses recherches seraient nécessaires pour apprécier avec précision la diversité des évolutions locales en matière de tactique et de stratégie de résistance armée. En l'état des sources, mis à part les résistances militaires de Abd El-Qader, à l'Ouest, et de Ahmed Bey, à l'Est, qui s'inscrivaient clairement dans un cadre politique de type étatique, il semblerait que la Kabylie offre un exemple particulièrement précoce de dépassement d'une résistance tribale *stricto sensu*.

n'a pas manqué d'affecter profondément les agencements et les importances respectives pris par les quatre dimensions, que nous venons de rappeler, dans la vie locale.

1. La suspension du système vindicatoire dans la guerre

Compte tenu de l'ordre de préséance régissant les fidélités lignagères et les phénomènes de solidarisation dans les conflits, la guerre contre l'armée française a d'abord massivement engendré l'interruption ou, plus exactement, la suspension de la logique vindicatoire et des échanges de violence internes. On se souvient, en effet, que l'opposition belliqueuse entre unités sociales de même niveau (lignages, villages, etc.) s'interrompt en cas de conflit commun contre une unité de plus grande taille et laisse la place à une solidarité indéfectible contre l'assaillant extérieur: par exemple, dans le cas d'une opposition entre deux lignages d'un même village, la situation de belligérance s'interrompt pour transformer les ennemis en alliés dans le cadre d'un conflit avec un village voisin, et ainsi de suite au niveau des villages, des tribus et des confédérations tribales. Or, la situation de guerre induite par la conquête coloniale est inédite sur deux plans: sa durée et l'ampleur de son champ d'opération. En effet, avant la conquête coloniale, nous avons vu les Kabyles suspendre partiellement leurs dissensions internes afin de se regrouper dans de vastes ensembles (tribus, confédérations tribales et *sof*) dans les luttes qu'ils soutinrent contre les janissaires turcs et les tribus makhzen à leur solde. Mais ces opérations militaires n'étaient pas des guerres de conquête, tout au plus s'agissait-il, pour les Turcs, de recouvrer des impôts ou de reprendre le contrôle des postes militaires et des plaines attenantes dont ils avaient été chassés par l'expansion ponctuelle des tribus kabyles des montagnes. En outre, non seulement ces opérations militaires étaient brèves, mais, surtout, les Turcs n'eurent jamais les moyens militaires de poursuivre simultanément des opérations dans toute la Kabylie. Bien que, lors de la conquête militaire, les colonnes expéditionnaires de l'armée française aient progressé par étapes, au gré de la résistance qu'elles rencontraient sur leur passage, globalement, de 1837 (date de la soumission de la confédération des Isser) à 1857, la pression qu'exerçaient les troupes françaises a toujours maintenu un état de guerre. Il importe donc de souligner le caractère inédit de cette situation dans l'histoire de la Kabylie: la durée exceptionnelle et la généralisation de l'état de guerre et, corrélativement, la durée de la mise en suspens du système vindicatoire qui, en temps de paix, canalise la violence.

2. L'organisation de la résistance armée: accomplissement et dépassement de la *tajmat*

Dans le même mouvement selon lequel la conquête militaire française suspendit les échanges de violence du système vindicatoire, l'esprit municipal et le civisme des communautés villageoises furent directement affectés, non pas que ceux-ci se soient mis en veilleuse, mais plutôt que la résistance à

l'armée coloniale a induit leurs dépassements tout en les accomplissant. C'est dire si les Kabyles avaient bien en vue qu'ils ne luttèrent pas seulement pour l'indépendance de leur village, de leur tribu ou de leur confédération. Ils eurent, néanmoins, de nombreuses occasions de manifester leur attachement à leur *taddart* (village). En premier lieu, dans le cadre des opérations militaires menées à l'échelle tribale ou confédérale contre l'armée française, les villages se lançaient des défis de prouesse consistant à défendre telle position ou à prendre d'assaut telle autre, autant d'exploits et d'actes de bravoure dans lesquels était uniquement en jeu la réputation de leur village. Ensuite, lorsqu'à l'issue d'une défaite la direction collégiale d'une confédération ou celle d'une tribu se soumettait aux généraux français, il n'est presque pas d'exemple¹ où les Kabyles ne reprenaient pas la lutte en tant que membres de tel ou tel village. Ce qui signifiait exactement que, s'ils s'étaient soumis en tant que membres de telle tribu ou de telle confédération, leur reddition ne les engageait pas en tant que membres de tel ou tel village.

Abd El-Qader en Kabylie

Il est un épisode de la résistance de Abd El-Qader qui constitue une véritable image d'Épinal dans l'historiographie et l'iconographie de l'Algérie coloniale. C'est celle représentant l'émir Abd El-Qader et sa suite au milieu d'une foule de représentants des *tajmat* de Kabylie. Venu solliciter le concours guerrier des Kabyles du Djurdjura, celui-ci s'était fait éconduire, et, à croire les chroniqueurs, les «démocrates kabyles» lui auraient alors dit: «Tu seras toujours le bienvenu si tu viens en hôte, mais, si tu nous parles d'impôts et de khalifas à la place du couscous blanc que nous t'offrons aujourd'hui, c'est du couscous noir (de la poudre) que tu recevras»². Par ailleurs, les historiens évoquent toujours le refus des Kabyles de s'associer à la résistance organisée par Abd El-Qader, comme si celui-ci était général et systématique, et comme si l'émir n'avait pas essuyé de nombreux autres revers dans le reste de l'Algérie. Il est donc nécessaire de faire une rapide mise au point à propos de l'accueil que réservèrent les Kabyles à Abd El-Qader.

Il est vrai qu'à deux reprises Abd El-Qader se fit éconduire en Grande Kabylie par des représentants des tribus, la première fois en 1839 et la seconde en 1845; il n'en reste pas moins que, de la même façon que dans les

1. Il est nécessaire de bien souligner que ce phénomène ne s'est produit que lors des premières opérations de conquête.

2. Il existe de nombreuses variantes dans la relation de cette scène. Certains auteurs ont imaginé un dialogue beaucoup plus long dans lequel Abd El-Qader questionnait les représentants des *tajmat* sur leur organisation politique en s'étonnant de ne pas y rencontrer d'authentiques chefs. Les représentants des villages et des tribus auraient alors renseigné l'émir effaré en lui expliquant que les chefs étaient élus et révocables et que les impôts coraniques perçus dans les villages étaient à la discrétion de leurs assemblées. Si l'on ne rencontre pas ces versions fantaisistes dans les meilleurs ouvrages d'histoire, les auteurs habituellement les plus rigoureux ne manquent pas de prendre certaines libertés dans l'interprétation de cet épisode. Ainsi, par exemple, Charles-André Julien (1964) nous parle de la résistance des «*petites républiques villageoises et démocratiques de Kabylie*», cf. p. 180.

autres régions d'Algérie, Abd El-Qader disposait d'un khalifa en Kabylie et il lui avait donné l'autorisation de lever des troupes et de poursuivre le combat en son nom. C'est en 1835 que Abd El-Qader nomma un premier khalifa en Kabylie, El-Hadj Ali Ben Sidi Sadi. Cependant, ce dernier, étant incapable d'exercer le moindre commandement, faute de partisans, se fit destituer trois ans plus tard. Le nouveau khalifa, nommé en 1838, fut Si Ahmad Tayeb Ben Salem¹ et disposait alors de trois cents fantassins et de deux mille irréguliers. Dans la foulée, Abd El-Qader investit trois aghas: El-Hadj Mohammed Ben Zamoum, pour l'aghalik des Flissa Oumlil, Belqasem Ou-Kassi, pour l'aghalik du Sebaou, et, enfin, l'année suivante, Si El-Djoudi, pour celui du Djurdjura². Certes, le khalifa et ses aghas eurent le plus grand mal à s'adjoindre les hommes des tribus de montagne et ils recrutèrent la plupart de leurs effectifs dans les contingents de l'ancienne tribu makhzen des Turcs, les Amraouas, dont les effectifs avaient été dispersés par la défaite des janissaires, en 1830. En outre, le propre khalifa de l'émir, Ben Salem, ne cessa de tourner bride selon les rapports des forces du moment. Ainsi, il se soumit une première fois aux généraux français en 1845, et, par suite d'une incursion de Abd El-Qader en Kabylie en 1846, il reprit sa place à côté de lui, pour finalement se soumettre définitivement à la France après la reddition de l'émir, en 1847. Il s'agit donc de bien comprendre que, si les tribus de montagne entendirent effectivement organiser la résistance à l'armée coloniale de façon autonome et sans s'intégrer dans l'appareil de type étatique mis en place par Abd El-Qader, celui-ci ne réussit pas moins, et pas mieux qu'ailleurs, à se constituer des alliés. En outre, Abd El-Qader n'est jamais venu combattre les Kabyles pour leur refus de s'associer complètement à ses entreprises, alors que, dans de nombreuses autres régions d'Algérie, il n'arrêta pas de mener des batailles contre des chefs indigènes comme lui insoumis à la France. Ainsi des multiples opérations militaires qu'il soutint contre le chef de la confrérie des Derqâoua (Hadj Moussa) à l'ouest de l'Algérie, contre celui de la Tidjânîya, au sud, dont il assiégea pendant six mois la place forte (Aïn Mahdi) et, enfin, contre Ahmad Bey, qui organisait pourtant dans le Constantinois le même type de résistance que lui.

On doit bien comprendre toutefois que si Abd El-Qader n'a pas réagi militairement contre la mauvaise grâce avec laquelle les Kabyles l'avaient soutenu, c'est précisément parce que le fractionnement de la résistance qu'ils opposaient à l'armée coloniale avait au moins l'avantage, pour l'émir, de rendre impossible l'avènement d'un puissant chef de guerre qui aurait pu

1. C'était un marabout dont la famille gérait le sanctuaire de Bel Keroub, au sud-est d'Alger.

2. Entre 1839 et 1847, Si El-Djoudi n'apporta quasiment aucune aide à Abd El-Qader. En fait, il avait accepté de lui le titre d'agha uniquement afin de contrer l'influence de Ben Salem en Kabylie. En 1852, après avoir combattu l'armée coloniale aux côtés de Bou Baghla et fait sa soumission à la France, Si El-Djoudi sera reconduit par les généraux français dans les fonctions d'agha du Djurdjura. Il en ira de même pour Ben Zamoum, qui, en 1844, après avoir été agha de Abd El-Qader, sera reconduit dans les mêmes fonctions, mais, cette fois, par le maréchal Bugeaud et au service de l'administration militaire.

devenir rapidement un rival ou, au moins, contrecarrer ses projets unitaires, comme l'avaient fait les dignitaires confrériques et, surtout, Ahmed Bey, qu'il combattit précisément pour cette raison¹.

3. Le début d'une recomposition du paysage religieux en Kabylie:

De l'exaltation dans le jihad à la fidélité au santon du terroir.

Dilatation, rétraction et redéploiement de l'identité islamique

L'exaltation du sentiment d'appartenance à la communauté musulmane et l'activation des réseaux de fidélité et de solidarité religieuses sont les phénomènes consécutifs à la conquête coloniale les mieux connus et les plus étudiés, à tel point qu'ils ont souvent masqué les aspects que nous essayons de mettre au jour dans ce travail. Il n'en reste pas moins que ce phénomène a suivi en Algérie des modalités spécifiques liées à la diversité des modes d'organisation religieuse selon les régions.

En Kabylie, de 1830 à 1857, les clercs interviennent à plusieurs titres, et dans des cadres militaires variés, dans la résistance. C'est d'abord en tant que promoteur du jihad que nous voyons l'encadrement religieux de Kabylie se porter aux portes d'Alger en 1830, à la tête de contingents atteignant un effectif estimé entre dix-sept mille et vingt-cinq mille hommes, la plupart étant des fantassins. Ces derniers, dont la majorité ne combattit pas faute d'organisation et de problèmes d'intendance, furent de nouveau derrière leurs marabouts et leurs chérifs à chaque fois que les généraux français entreprirent de pénétrer en Kabylie. Dans ce cas, la résistance fut beaucoup plus dispersée et les clercs apparurent aux côtés des leaders laïcs et des hommes des tribus qui constituent traditionnellement leur clientèle religieuse. Dans le même temps, d'autres clercs, sentant leur heure venue et comptant sur leur charisme, n'hésitèrent pas à se faire proclamer «*mul sa'a*» («maître de l'heure») afin de poursuivre la guerre sainte pour leur propre compte, et prirent la responsabilité des opérations et la direction des troupes qu'ils parvinrent à recruter en parcourant les tribus déjà soumises par la France ou celles qui étaient encore indépendantes. Entre 1830 et 1857, une demi-douzaine de ces zélotes obtinrent des résultats variables : soit ils se contentèrent de mener avec leur petite garde prétorienne des escarmouches contre les troupes françaises ou, plus souvent encore, de razzier les villages ayant préféré se soumettre aux Français, soit ils parvinrent à menacer réellement l'ordre colonial en mobilisant simultanément de nombreuses tribus. L'épopée de Bou Baghla,

1. En 1871, soit vingt-quatre ans après sa soumission à la France et alors que Abd El-Qader était devenu à Damas un élément essentiel du dispositif politique qu'était en train de mettre en place la France, les autorités coloniales d'Alger obtinrent très facilement de celui qu'on continuait à appeler «l'Émir» qu'il condamne publiquement l'insurrection kabyle de 1871, et même qu'il désavoue l'un de ses propres fils (Mahieddine) qui était apparu un temps au milieu des insurgés. L'émir s'exécuta, dans une déclaration solennelle de loyalisme à la France, que les généraux français s'empressèrent de faire lire sur les places publiques. Jusqu'à présent, le seul historien maghrébin à avoir contribué sérieusement à désenchanter la légende dorée de Abd El-Qader, en mettant au jour le rôle politique qu'il joua au Levant aux côtés de la France, est Abdeljelil Temimi.

qui s'acheva en 1854, après cinq années de batailles et d'embuscades, illustre ce cas.

Mais, au-delà des fracas des armes et des épopées individuelles, en Kabylie, la conquête coloniale a profondément accéléré la recomposition du paysage religieux qui s'esquissait depuis l'avènement de la confrérie religieuse de la Rahmania, à la fin du XVIII^e siècle.

Globalement, les caractéristiques dominantes de l'encadrement et des structures maraboutiques et confrériques étaient leur morcellement et leur organisation en fiefs. C'est-à-dire que la géographie religieuse chevauchait et recoupait plus la géographie tribale et villageoise qu'elle ne la contrariait, chaque village avait ses desservants religieux attirés, et le rayonnement des sanctuaires et des saints les plus prestigieux dépassait rarement l'échelle tribale ou confédérale. Dès la fondation de la Rahmania, ces marabouts et ces chérifs l'investirent et s'emparèrent de la quasi-totalité des fonctions d'encadrement, de sorte que les hommes laïcs des tribus furent confinés aux fonctions subalternes et ne franchirent que très rarement les premiers stades de l'initiation confrérique¹. C'est dire que le maraboutisme s'appretait à digérer le confrérisme et à annihiler ce que pouvait avoir de dissolvant pour l'ordre établi (le monopole du magistère spirituel exercé par les marabouts) l'avènement d'une confrérie à la vocation universaliste et «égalitariste»². Nous verrons comment, dans la période suivante (1857-1871), plusieurs facteurs contribuèrent cependant à contrarier le contrôle de la Rahmania par les structures maraboutiques traditionnelles.

Le rôle que joua l'ordre Rahmania dans l'encadrement de l'insurrection de 1871 est connu de tous et a été bien étudié, nous y reviendrons. En revanche, l'implication de nombreux *moqaddems* de l'ordre religieux dans les insurrections qui éclatèrent entre 1851 et 1854, et plus encore lors de l'insurrection de 1856-1857, n'a encore jamais été mise au jour. Or les ressorts et les modalités de mobilisation militaire de ces insurrections font bien apparaître le phénomène de recomposition de l'organisation religieuse de la Grande Kabylie. C'est-à-dire, d'une part, la sorte d'expectative dans laquelle se considéraient les simples chefs maraboutiques, d'autre part, l'engagement de ceux qui avaient opté pour la confrérie religieuse.

L'insurrection qui s'est poursuivie de façon intermittente entre 1851 et 1854 est connue sous le nom de celui qui en fut l'initiateur et le principal artisan: Bou Baghla, alias Mohammed Bou Abdallah. Celui-ci, qui se

1. Pour une grande partie de nos sources factuelles sur cette question, nous sommes redevables à Salhi (1979), qui a consacré une excellente thèse de doctorat à la Rahmania.

2. Les guillemets sont de rigueur, et nous ne parlons d'égalitarisme que relativement aux organisations maraboutiques, où les positions sont définies hiérarchiquement par des considérations statutaires liées à la naissance. En outre, si l'initiation mystique, surtout dans le cadre d'une confrérie nouvellement née, est ouverte à tous les musulmans, très rapidement, les structures se figent, les positions s'héritent et se transmettent de façon quasi successorale et, donc, les ascensions vertigineuses conduisant le simple laïc aux plus hautes dignités, extrêmement rares, deviennent alors impossibles.

présentait comme d'origine marocaine, avait fait son apparition en Kabylie vers 1849. Dès cette date, il multiplia les tentatives pour s'imposer comme le «maître de l'heure» qui allait bouter les Français hors d'Algérie. Ce fut d'abord des Aït Abbès qu'il se fit expulser par les clercs de la tribu, qui n'entendaient pas se faire ravir le magistère spirituel. Ensuite, Bou Baghla passa chez les Aït Mlikeuch, qui l'accueillirent sans réserve, au point d'accepter de se faire attribuer par lui des caïds¹.

Dans le Massif kabyle, l'agitation est, alors, permanente, et les généraux français utilisent à tour de rôle, soit des contingents des tribus soumises (Flissa El-Bahr, Aït Djennad, ou Aït Ouaguennoun), soit l'intervention de puissants marabouts ralliés pour essayer de maîtriser les tribus et les fractions insoumises (ainsi de Si El-Hadj Ali El-R'obrissi, des Flissa Oumlil, de Si Aomar Ben Mohammed, des Aït Ouaguennoun, ou de Si El-Hadj Badaoui, qui était le khodja du bureau arabe de Dellys). À ce moment-là, c'est le bachagha Belkassem Ou-Kassi, investi par la France, qui est l'intermédiaire obligé et le plus sûr appui des généraux français dans la région. Du côté du parti de l'insurrection, c'est Cheikh Seddik Ou-Arab qui rassemble ceux des Aït Iraten. Il s'emploie pour ce faire à gagner l'appui des Aït Menguellet et des Aït Yenni, qui n'ont pas encore été soumis par l'armée française. C'est là encore grâce au réseau maraboutique et confrérique que les alliances se nouent. Il obtient le ralliement de ces deux tribus grâce à un allié de taille, le cheikh de la *tariqa* Rahmania: El-Hadj Amar, qui prépare activement l'insurrection.

Progressivement, le parti de l'insurrection grossissait et la plupart des caïds nommés par la France s'étaient réfugiés dans les fortins et les bordjs de la vallée du Sebaou protégés par le Makhzen des Amraouas qu'avait réorganisé le bachagha Belkassem Ou-Kassi. Dans le rassemblement belliciste des tribus, les fidélités et les oppositions traditionnelles de *sof* sur lesquelles les généraux français n'avaient cessé de jouer depuis leur intrusion en Kabylie tendaient à s'estomper², d'une part, par la bipolarisation des positions (pour ou contre l'insurrection) et, d'autre part, par l'effet de la propagande religieuse et l'atmosphère d'exaltation sacrée qu'entretenaient périodiquement les marabouts et les chérifs. Non seulement les clercs locaux et les *moqaddems* de la Rahmania jouèrent parfaitement leur rôle dans cette mobilisation, mais encore de nombreux marabouts venant de toutes les régions d'Algérie affluaient en Kabylie. En effet, compte tenu que la majeure partie des tribus du Tell avaient été soumises, la Kabylie demeurait la région

1. Il s'agit d'El-Hadj Ali Aït Oudia pour le village de Taghalat, d'Ahmed Ou Soula pour Yaggachen, de Si El-Hadj Deha de Tiharkatine et d'El-Hadj Mahiedine d'Ighzer Ou-Guentour.

2. Le capitaine Devaux, qui était par ailleurs un excellent connaisseur de la société kabyle à laquelle il consacra un ouvrage magistral, *Les Kebâiles du Djerjera* (1859) note, désabusé, dans le rapport qu'il fit à ses supérieurs au sujet des combats de la journée du 24 août 1856: «*La guerre prend un caractère particulier. Elle n'a plus lieu de çof à çof, mais bien de soumis à insoumis.*» Cf. Robin (1898), p. 161.

où les plus ardents partisans du jihad étaient susceptibles de trouver des recrues.

Ainsi, en 1855, un marabout de Boghar avait fait son apparition, Si Kouider Titraoui. Ce dernier avait quitté sa région natale pour se mettre successivement à la disposition de Si Moussa Bou Amar (chérif qui avait combattu aux côtés de Abd El-Qader), du chérif Mouley Ibrahim, puis de Bou Baghla. Depuis l'écrasement du soulèvement général dirigé par ce dernier en Kabylie en 1854, Si Kouider Titraoui s'était installé chez les Beni Chenacha, et c'est de là qu'il reprit son bâton de pèlerin pour prêcher la guerre sainte successivement chez les Aït Yenni, les Aït Menguellet et les Aït Iraten. Cependant, comme le chérif était trop connu des Kabyles pour pouvoir se présenter comme *mul sa'a* («maître de l'heure»), fonction qui exige une sorte de virginité politique, il imposa son propre fils dans le rôle en dissimulant évidemment sa filiation. Bien entendu, l'annonce d'un rédempteur doit obéir, pour être crédible, à un certain nombre de règles implicites sur lesquelles sont édifiées les traditions hagiographiques locales. En préparant l'accueil de son fils dans les tribus qu'il parcourait, le marabout excipia donc les signes stéréotypés supposés manifester l'élection du prétendu chérif et entraîner la mobilisation des fidèles à ses côtés. C'est monté sur une ânesse que le chérif fit sa première apparition publique chez les Aït Iraten, où il fut ovationné et acclamé comme *mul sa'a*. Et le chroniqueur à qui l'on doit le récit des événements de noter avec ironie :

«On avait déjà eu en Kabylie Bou Aoud (*l'Homme au cheval*), Bou Hamar (*l'Homme à l'âne*), et Bou Bar'la (*l'Homme à la mule*); Bou Hamara (*l'Homme à l'ânesse*) était donc quelque chose de nouveau.»¹

La courte épopée de Bou Hamara, alias El-Mokhtar Ben Kouider, fut la dernière du genre en Kabylie. En effet, le marabout eut le plus grand mal à lever des troupes à cause de la mauvaise grâce avec laquelle les clercs locaux l'aidaient dans sa tâche. Il fut même prié de déguerpir de la tribu des Aït Iraten (fraction Aït Akerma) par le cheikh Sedik Ou-Arab, qui tenait à conserver tout son ascendant sur ses ouailles et ne voulait pas risquer d'être éclipsé par le chérif. Si bien que, en errant de tribu en tribu et en multipliant les petits coups de main aventureux, il fut arrêté par des soldats français et exécuté peu après.

En fait, si, depuis l'échec de Bou Baghla (1854), les Kabyles hésitaient à s'engager derrière le premier marabout venu, comme cela avait souvent été le cas depuis 1835, c'est non pas parce que leur combativité s'émoissait,

1. Cf. Robin (1898), p. 211. C'est un fait que la plupart des marabouts/chérifs qui avaient soulevé les Kabyles contre les Français étaient affublés d'un surnom se référant à leur monture. Ainsi du dernier en date, Bou Baghla, qui était parvenu à soulever les trois quarts de la Grande Kabylie et dont l'épopée fut noyée dans le sang par les généraux français qui poursuivirent les insurgés de 1850 à 1854. Robin, qui raille le nouveau chérif en suggérant qu'il n'ait eu que son surnom pour le distinguer de ces prédécesseurs, n'est pas très loin de la vérité. Il ne fait aucun doute que le choix de la monture, et donc du nom de guerre du marabout, a été déterminé par les noms de monture disponibles, c'est-à-dire, soit la jument, soit l'ânesse.

mais pour deux séries de raisons complémentaires qui ont à voir avec la recomposition de l'encadrement religieux de la région.

Le choc que représenta la déconfiture si rapide des troupes de la Régence d'Alger en juillet 1830 avait déjà profondément commotionné les Kabyles et de funestes prédictions commençaient à circuler dans le pays selon lesquelles des desseins divins voulaient éprouver les musulmans en leur imposant la domination des chrétiens. Ensuite, les premiers revers infligés aux Kabyles par l'armée coloniale au cœur même du Massif central kabyle firent vaciller la foi que les montagnards vouaient à leurs marabouts et à leurs santons locaux, réputés garantir l'inviolabilité des villages¹. Pour finir, les divers marabouts et chérifs qui se succédèrent dans le pays de 1835 à 1854 et qui s'étaient faits fort de refouler les occupants avaient tous échoué. Au gré des événements, les Kabyles avaient subi d'énormes pertes humaines et matérielles, ils avaient surtout éprouvé l'inefficacité de ces formes de lutte dispersées reposant sur le charisme d'un seul homme. De surcroît, en dehors des chérifs de circonstance qui surgissaient d'on ne sait où en prétendant prendre la tête du jihad, il existait toute une couche de clercs aisés qui surent monnayer auprès des généraux français leur influence religieuse modératrice sur les tribus agitées. En échange de quoi, prébendes et apanages avaient fait d'eux de véritables hobereaux. Ce que les hommes des tribus soumises aux impôts de guerre ne considéraient pas d'un bon œil.

C'est dans ce contexte de désenchantement et d'amertume que, progressivement, la Rahmania, dernière-née des confréries religieuses algériennes, va se substituer aux principaux leaders maraboutiques traditionnels pour poursuivre la résistance à la conquête militaire française.

Pour la période 1830-1857, nous pouvons noter deux faits marquants : c'est, d'abord, l'unité de direction de l'ordre confrérique, en dépit de la place qu'y occupe l'encadrement maraboutique traditionnel, et des effets centrifuges que cela entraîne ; c'est, ensuite, le retrait volontaire de l'ordre à l'égard des questions politiques. En effet, dans sa phase d'expansion et afin d'attirer à elle le plus grand nombre de fidèles, la Rahmania se devait de se conformer le plus possible à sa vocation spirituelle pour éviter d'apparaître se compromettre dans des affaires séculières. De sorte qu'au bout du compte, durant la période 1830-1857, la capacité de rassemblement de la Rahmania, donc sa vocation à transcender les cloisonnements politiques traditionnels (villageois et tribaux), était bridée, d'une part, par le morcellement des obédiences maraboutiques, ainsi que l'emprise que son encadrement conservait sur ses ouailles, et, d'autre part, par le désengagement prudent

1. Nous disposons de nombreuses pièces de la littérature orale kabyle qui attestent ce phénomène. Une recension quasi exhaustive des éléments de ce corpus recueillis au XIX^e siècle est présentée par Benbrahim (1982) dans *La Poésie populaire kabyle et la résistance à la colonisation de 1830 à 1962*, thèse de doctorat de troisième cycle, Paris, EHESS, 2 vol., 154 p. et 244 p. En outre, l'auteur présente une remarquable critique des sources d'où proviennent les éléments du corpus en restituant les enjeux politiques qui accompagnèrent la publication de ces productions orales.

de la confrérie des affaires politiques et militaires. Ce qui n'empêcha pas de nombreux dignitaires de l'ordre (des cheikhs et des *moqaddems*), qui étaient aussi des chefs maraboutiques disposant d'une clientèle tribale, d'engager et d'encadrer personnellement leurs ouailles dans l'insurrection de 1855-1857 en s'autorisant aussi bien de leur charisme traditionnel que de la légitimité nouvelle que leur conféraient leurs responsabilités au sein de la Rahmania. À ce titre, l'insurrection de 1855-1857 constitue bien une période charnière¹.

Enfin, un double phénomène migratoire a affecté la recomposition du paysage religieux en Kabylie. C'est, d'abord, l'exil volontaire d'un grand nombre de dignitaires religieux à l'étranger. Certains suivirent Abd El-Qader, qui, après sa reddition, en 1847, et maintes vicissitudes, alla s'établir à Damas, d'autres s'égaillèrent en Palestine, quelques-uns allèrent même finir leurs jours à Médine et à La Mecque, d'autres, encore, ne dépassèrent pas Tunis et ses environs². Deux années après la défaite de Abd El-Qader, en 1849, à l'appel d'un marabout du haut Sebaou, Cheikh El-Mahdi, de nombreuses familles religieuses allèrent grossir la première colonie kabyle de Damas. Mais cette émigration restait statistiquement très peu importante. En outre, cet exil était plus que compensé par le phénomène inverse.

En effet, après la reddition d'Ahmad Bey, à l'Est, et de Abd El-Qader à l'Ouest, aucune force majeure n'entravait l'expansion de la domination coloniale. De sorte que, pour les clercs de tous les territoires du nord de l'Algérie qui refusaient de vivre sous le régime des chrétiens, il ne restait plus que la Kabylie encore insoumise à pouvoir leur offrir un refuge. En outre, à partir de 1845, le gouvernement colonial procéda à la confiscation des

1. En se focalisant sur l'insurrection de 1871, Salhi (1979) n'a pas envisagé le rôle souterrain joué par la Rahmania lors de l'insurrection de 1855-1857. Il est vrai que, sur ce point, les archives officielles sont extrêmement lacunaires. C'est l'exploitation méthodique et systématique des chroniques militaires publiées par Robin (1884, 1885, 1901 et, surtout, 1898) qui nous a permis de nous aviser de l'importance du rôle d'un grand nombre de *moqaddems* de la Rahmania dans cette insurrection, en dépit de l'attitude officielle de non-engagement qu'a maintenue la direction de la Rahmania durant toute la durée des opérations militaires.

2. Nous sommes paradoxalement beaucoup mieux renseignés sur la communauté kabyle de Syrie que sur celle de Tunis. En effet, non seulement les délégations consulaires françaises de Syrie immatriculèrent méthodiquement les ressortissants algériens qui gravitaient autour de Abd El-Qader, mais encore plusieurs clercs kabyles fins lettrés en arabe ont rédigé des opuscules dans lesquels ils relatent l'histoire de leurs familles et mentionnent les noms des savants kabyles les plus prestigieux qui vivaient à Damas et dans ses environs. Ainsi de l'ouvrage paru à Damas au début du siècle (s.d.) *Tarikh az-Zawawa* («Histoire des Zouaoua»), par Zawawi (Ibn Muhammad al-Sa'îd al-Sharif Abu Yala). L'ouvrage que nous avons retrouvé dans une bibliothèque de Damas n'a encore jamais été cité dans les travaux spécialisés. Or non seulement l'auteur y esquisse à grands traits l'histoire des Kabyles et mentionne les noms d'une cinquantaine de savants kabyles ('ulémas) qui se sont exilés en Syrie, mais il se livre à une critique des systèmes d'organisations religieuses traditionnelles de Kabylie qui trahit une forte inspiration islahiste. À ce titre, l'ouvrage est l'une des toutes premières œuvres réformistes écrites par un Algérien. L'auteur du premier livre explicitement réformiste était également kabyle et probablement un parent du précédent, il s'agit de Zawawi (Muhammad al-Sa'îd, dit Ibnou Zekri) *Avdah al-dalâ'il 'alâ wuğûb islâh al-zawâyâ bi bilâd al-qabâ'il* («Les plus évidentes preuves pour démontrer la nécessité de réformer les zaouias en pays kabyle»), Alger, Fontana, 1321-1904.

biens *hobous* et du patrimoine des institutions religieuses. Cette spoliation, ajoutée aux destructions des établissements religieux dans la partie conquise de l'Algérie, contribua à en chasser les savants et les enseignants, qui se réfugièrent dans les zaouias, de préférence dans les zones encore indépendantes. La Kabylie en recueillera un grand nombre. Nous pouvons y voir un facteur qui a certainement dû contribuer à renforcer la vocation enseignante de la Rahmania en Kabylie, qui a recueilli les lettrés fuyant les zones contrôlées par le gouvernement colonial¹. Ainsi, les clercs furent nombreux à affluer vers cette région et contribuèrent à exacerber l'exaltation religieuse qui y régnait alors. Certains participèrent même très activement à la mobilisation des insurgés. L'extranéité étant l'un des réquisits essentiels pour réussir en tant que marabout, nombre de ces clercs se prévalurent d'une origine chérifienne et, accoutrés de la façon la plus exotique possible aux yeux des Kabyles, certains parvinrent à un réel succès. Bou Baghla, dont nous avons déjà retracé l'épopée, était l'un de ces marabouts réfugiés en Kabylie par suite de l'établissement de la domination française dans sa région natale.

4. Les premières atteintes au sacré magico-religieux

De la perte de confiance dans les génies et autres saints tutélaires des villages

Nous avons vu que le sacré magico-religieux, pour plonger directement ses racines dans des pratiques anté-islamiques et sous-tendre des rituels agraires à peine intégrés dans le système de croyance islamique, ne manque pas pour autant d'imprégner les pratiques religieuses considérées localement comme absolument orthodoxes. Ainsi du culte des saints. Or, si les rites magico-religieux du calendrier agraire païen n'ont guère été affectés par la conquête coloniale, il n'en va pas de même des saints et des génies tutélaires des villages. C'est que ces derniers étaient supposés garantir l'intégrité des villages et les protéger contre toutes sortes de fléaux. Aussi la conquête coloniale, dont ces saints n'ont pas pu prémunir les villages ni même empêcher la destruction de leur propre sanctuaire², a-t-elle produit un profond effet de désenchantement sur le rapport que les Kabyles entretenaient avec leurs saints et leurs génies tutélaires. Tout un corpus de littérature orale (poèmes, chants, etc.), recueilli au début du XIX^e siècle, témoigne de

1. Sur ce point, cf. Turin (1971), pp. 120 et 130, où l'auteur cite le témoignage d'un excellent observateur de la société kabyle, le général Daumas. Les archives militaires de Vincennes (série H 229) font également état de ces phénomènes d'exode des clercs en Kabylie.

2. La profanation et même la destruction de certains sanctuaires maraboutiques et autres édifices religieux par l'armée française constituaient un phénomène inédit dans l'histoire de la Kabylie. En effet, en dépit de l'âpreté des conflits et de la férocité des combats que les Kabyles soutinrent contre les Turcs, jamais les édifices religieux n'avaient été profanés par les combattants et encore moins détruits. Il ne fait aucun doute que les déprédations et les destructions opérées par les troupes françaises traumatisèrent profondément les Kabyles et exacerbèrent la dimension confessionnelle de la lutte contre l'armée coloniale. De même que ces profanations affectèrent directement l'image d'invulnérabilité et d'inaltérabilité dont les lieux saints étaient crédités.

l'ampleur de la désillusion des Kabyles et de leur amertume. Il ne fait aucun doute que ce phénomène a enclenché une rationalisation des croyances et des pratiques religieuses et que l'expansion de l'ordre religieux de la Rahmania, concomitante avec cette désillusion, doit être replacée dans ce contexte pour être parfaitement intelligible¹.

1. En effet, le désenchantement des Kabyles à l'égard de leurs saints protecteurs qui suivit la conquête de 1857 a souvent été noté, notamment par les auteurs s'occupant des traditions orales kabyles. De même que l'avènement de la Rahmania, l'exaltation religieuse qui suivit la conquête française ainsi que la reconstitution des forces religieuses entre confrérisme et maraboutisme ont fait l'objet de plusieurs recherches. Mais personne, à notre connaissance, n'a mis en perspective ces différentes évolutions dans une lecture historique globale à l'échelle de la Kabylie. En revanche, dans les rares travaux de synthèse qui intègrent une multiplicité d'ordres de fait, l'unité géographique choisie est l'Algérie. Or, dans ce cadre, ce sont les différences régionales qui sont masquées par la cohérence d'ensemble que tend à produire l'historien. Tout se passant, dans ce type de synthèses historiques, comme si les seuls espaces géographiques susceptibles d'être légitimement – scientifiquement s'entend – constitués en objet d'étude devaient, en sus d'une cohérence intrinsèque, présenter un surcroît de légitimité, comme celle que confère, par exemple, la dignité d'État nation, à moins que cela ne soit un particularisme ou une insularité particulièrement marqué qui expose, nous dirions presque naturellement, ces régions à des études scientifiques spécialisées. À ce titre, le cas de la Kabylie est exemplaire en ce que cette région, qui a fait l'objet d'un nombre considérable de travaux en sciences humaines, n'a jamais suscité de travaux de synthèse. La seule tentative dans ce sens demeurant celle d'un Kabyle, Saïd Boulifa, qui publia en 1925 *Le Djurdjura à travers l'Histoire*.

II. Le régime du sabre: la mise en place de l'administration militaire (1857-1871)

L'année 1871 représente, dans toute l'historiographie de l'Algérie, la ligne de partage de deux époques¹: celle durant laquelle le pays fut globalement administré par les militaires, avec les méthodes qui leur sont propres, et celle où le régime civil, jusqu'alors circonscrit à certaines grandes villes, fut étendu à l'ensemble de l'Algérie². Bien que l'administration coloniale de la Kabylie n'échût totalement au gouvernement civil qu'en 1880, nous avons choisi l'année 1871 comme terme de cette seconde période de notre découpage chronologique pour plusieurs raisons. La principale étant évidemment que cette année est celle de la plus vaste des insurrections qu'a connues le régime colonial en Algérie. Cette insurrection, qui se déroula pour l'essentiel en Kabylie, embrasa l'ensemble de cette région du 14 mars 1871 au 13 juillet de la même année. Les militaires français qui administraient alors la région ont globalement été rendus responsables de l'insurrection. Les promoteurs de l'extension du régime civil en Algérie alléguèrent au procès des insurgés³ – procès qui fut aussi celui de l'administration militaire – que les militaires avaient impulsé la réconciliation des différents leaders religieux et séculiers de Kabylie et, partant, qu'ils avaient favorisé la concertation des conjurés pour la préparation de l'insurrection, afin de prouver au gouvernement civil que la région n'était pas encore suffisamment pacifiée pour accueillir des colons et justifier l'application d'un régime administratif civil. Autrement dit, que les militaires avaient provoqué l'insurrection afin de se rendre indispensables. Dans un pays où l'essentiel de la vie politique tenait dans

1. Ainsi, dans les ouvrages majeurs consacrés par Charles-Robert Ageron (1968 et 1979) à l'Algérie coloniale ou encore dans celui de Charles-André Julien (1964).

2. En fait, le régime civil fut étendu à l'ensemble des territoires correspondant aux départements d'Oran, d'Alger et de Constantine. Les territoires du Sud et le Sahara sont longtemps restés administrés de façon spécifique par des militaires, un peu comme si ces régions, qui n'intéressaient que fort peu la colonisation rurale et le peuplement européen, avaient été concédées aux militaires par les autorités civiles comme une chasse gardée, dernier refuge pour les «grands romantiques» qu'étaient les officiers supérieurs de l'Armée d'Afrique.

3. Outre les nombreux ouvrages consacrés à l'insurrection de 1871 (cf., notamment, celui de Rinn paru en 1891 et celui de Robin en 1901), les procès-verbaux de nombreuses auditions de témoins et d'accusés ont été publiés en 1875 par Léon Duchesne de La Sicotière, sous le titre: *Assemblée nationale, année 1872, Rapport fait au nom de la commission d'enquête sur les actes du gouvernement de la défense nationale, Algérie, Versailles, Cerf, tome 1: Rapports, 912 p., tome 2: déposition des témoins, 298 p.* Cf. également la déposition devant le tribunal d'un des principaux instigateurs de l'insurrection, Si Aziz Ben Mohamed Amzian Ben Chikh El-Haddad: *Mémoires d'un accusé, à ses juges et à ses défenseurs*, Constantine, L. Marle, 102 p., 1873.

l'opposition du régime civil et du régime militaire¹, ces données sont essentielles pour comprendre l'évolution et la diversité des options d'administration locale suivies en Kabylie. Si l'année 1871 voit l'avènement du régime civil et la disparition du «régime du sabre»², la rupture entre les deux modes d'administration n'a pas été si marquée qu'on l'a souvent écrit. En l'occurrence, on ne saurait voir uniment dans le régime d'administration militaire l'équivalent de l'*indirect rule* britannique, selon une comparaison commune, et, de façon symétrique, attribuer au régime civil l'initiative d'une administration directe. En fait, surtout en Kabylie, l'histoire de l'administration locale est beaucoup plus fine et ne ressort pas de cette logique. La politique consistant à choisir des relais politiques dans la société indigène a été tentée en Grande Kabylie dès le début de la conquête jusqu'à l'année 1853. Dès lors, les généraux/administrateurs de la Kabylie ne cessèrent de rogner les prérogatives et les privilèges accordés aux élites locales, dont le pouvoir et la richesse avaient largement été induits par cette politique. Très rapidement, les fonctions d'agha et de bachagha furent supprimées. En revanche, et dans le même temps, les généraux français se donnaient les moyens de gérer eux-mêmes leur conquête sans la médiation de ces relais politiques indigènes. La période de 1857 à 1871 est précisément celle où les militaires mirent en place un mode d'administration tout à fait original³ qui, à notre sens, constitue une étape essentielle dans l'histoire de la Kabylie coloniale et permet de

1. Dans *Les Algériens musulmans et la France (1871-1919)*, Charles-Robert Ageron (1968) est l'historien qui a le mieux restitué tous les enjeux de politique coloniale masqués par la lutte des civils et des militaires pour l'extension de leurs circonscriptions administratives respectives. Les sources qu'il met au jour à ce sujet sont de toute première importance pour l'anthropologue historien en ce qu'elles permettent d'apprécier l'influence considérable qu'eurent ces conflits entre militaires et civils sur les populations locales, précisément dans leur perception de la culture française et du monde colonial. C'est dire que, loin d'entretenir l'idée d'un monde colonial cohérent et unanime dans ses projets, les Kabyles prirent très tôt conscience de l'hétérogénéité et du caractère essentiellement conflictuel et contradictoire de la culture française dont témoignait, pour eux, le spectacle de ces luttes incessantes sur le terrain. Comme nous le verrons plus loin, ce phénomène s'amplifiera avec la mise en œuvre des lois scolaires de Ferry impulsées par des fonctionnaires métropolitains contre la volonté des autorités européennes locales. C'est dire que ces dissensions intra-européennes accréditèrent très précocement en Kabylie l'image d'une France bonne et généreuse dont les objectifs étaient contrariés par des lobbies colonialistes.

2. L'expression servait à désigner l'administration militaire honnie par les colonialistes partisans de l'extension du régime civil et de l'assimilation juridique de l'Algérie au système français.

3. Charles-Robert Ageron (1968) présente rapidement la politique administrative mise en place par le maréchal Randon, en 1857, dans une section de son ouvrage intitulé: «L'organisation kabyle». Nous devons ici préciser que, quelles que fussent les velléités de certains généraux français de promouvoir au grand jour une véritable politique kabyle, les mesures qui s'inscrivent dans ce sens n'ont jamais été assumées publiquement. Ce qui n'empêchait pas les circulaires d'application et autres correspondances officielles de souligner l'opportunité de mener «une politique kabyle». Bien que, comme nous le verrons plus en détail, cette politique n'ait jamais consisté à encourager l'épanouissement de la culture kabyle.

En fait, c'est seulement dans l'archivage des dossiers concernant cet épisode de l'administration militaire en Kabylie qu'apparaît la mention de «l'organisation kabyle». Cf. notamment aux archives du SHAT la série 1H230 et 1H156a 1H60. Aux archives d'Outre-mer d'Aix-en-Provence cf. les cartons 2H50 et 8H13.

comprendre de nombreux aspects des évolutions locales. En outre, au cœur du Massif central kabyle, les administrateurs civils ne succédèrent réellement aux militaires qu'en 1880. Il s'était écoulé près d'une dizaine d'années entre l'abrogation officielle du régime militaire et la transmission des pouvoirs aux civils. De surcroît, dans plusieurs communes mixtes (qui sont des circonscriptions presque aussi vastes que nos départements français), des administrateurs civils reconduisirent largement les modes d'administration locale mis en place par les militaires, certains, comme Camille Sabatier à la tête de la commune mixte de Fort National (qui comprenait les tribus les plus densément peuplées et parmi les plus prospères de Grande Kabylie), ont même développé entre 1880 et 1885 des options politiques absolument contradictoires avec les «idéaux assimilationnistes» sous le couvert desquels les promoteurs du régime civil masquaient leur politique de colonisation rurale.

En revanche, quoi qu'en aient pu écrire les historiens de l'Algérie coloniale, si l'année 1871 représente une césure dans l'histoire du pays, c'est beaucoup moins au regard de l'expansion du régime colonial et de ses changements officiels d'option d'administration locale que sous le rapport des évolutions internes de la société algérienne. Si, jusqu'à la déflagration constituée par l'insurrection de 1871, aucune bataille ne trouble la période 1857-1871, le calme qui y règne est exactement celui qu'on observe dans l'œil d'un cyclone. Pour poursuivre la métaphore climatique, nous pourrions dire que deux séries de facteurs contribuent à «électriser» l'atmosphère de ces années.

1. Ce sont d'abord une suite ininterrompue de calamités naturelles qui engourdisent totalement les esprits et accablent les corps. Qu'on en juge : durant les années 1864, 1866 et 1867, des épizooties à répétition effectuent des coupes claires dans le cheptel pendant que des nuages de sauterelles s'engraissent en dévorant les récoltes sur pied. Doublant les calamités causées par les insectes et les virus, le climat s'en mêle, et ce sont trois années successives de sécheresse épouvantable (1865, 1866 et 1867). Enfin, trois épidémies fauchent les moins vaillants. En 1865, 1866 et 1867, c'est le choléra. En 1865 et 1869 sévit le typhus et, enfin, en 1865 et 1872, c'est au tour de la variole¹.

2. Après le double constat, d'une part, de l'impuissance des génies tutélaires et des saints protecteurs à prémunir les villages contre les fléaux qui se sont abattus sur eux (l'armée française, les sauterelles, les épizooties et les épidémies) et, d'autre part, de l'incapacité des marabouts et autres «maîtres de l'heure» (*mul sa'a*) à les rassembler pour bouter dehors les Français, les

1. On ne dispose d'aucune donnée chiffrée ventilant par région les victimes de ces épidémies qui ont affecté l'ensemble de l'Algérie et, l'on s'en doute, n'ont pas été arrêtées par les frontières. On estime, au total, entre 200 000 et 500 000 le nombre des victimes algériennes de ces épidémies. En dépit du dénuement dans lequel fut plongée la Kabylie, celui-ci dut être relativement moins terrible que dans les régions frontalières, puisque de nombreux observateurs ont témoigné du fait que de longues cohortes d'indigents venant de l'Algérois et du Constantinois se sont réfugiés en Kabylie, où, au dire des témoins, émus et admiratifs, ils furent presque toujours secourus dans la mesure des moyens dont disposaient les autochtones.

Kabyles rallient en masse la confrérie Rahmania. Certes, la spiritualité de cet ordre religieux doit certainement bien plus les aider à affronter les épreuves que le charisme magico-religieux dont ils créditent leurs marabouts de terroir. Mais c'est sans aucun doute l'unité de direction de la confrérie et son œcuménisme qui les attirent et leur laissent espérer la possibilité de s'échapper de l'horizon borné de leurs marabouts et leur font entrevoir la perspective d'un vaste rassemblement, seul capable de leur permettre de chasser les Français. L'ensemble des faits que nous venons d'évoquer, ainsi que cette recomposition du paysage religieux ont profondément affecté les communautés villageoises et l'agencement des divers éléments des systèmes symboliques qui les traversent.

1. Le code de l'honneur hors-la-loi :

*Les règlements du système vindicatoire
entravés par l'imposition de la justice pénale française*

À la différence de la période précédente (1830-1857), où c'est l'état de guerre qui inhibe la poursuite des échanges de violence du système vindicatoire, durant cette seconde période, le jeu de l'honneur commence à être bridé par l'intervention directe de l'administration militaire, qui veille à contenir le plus possible ce type de violence et à substituer sa propre pénalité à la vindicte pour les cas de crimes de sang. Cela afin d'éviter le plus possible que, par le jeu des solidarités lignagères, le moindre conflit ne s'exporte vers de plus vastes unités sociales, et ne remettent en question la *pax gallica*, que les militaires viennent à peine d'instaurer. Cependant, les moyens dont disposent les officiers/administrateurs sont alors extrêmement réduits et, comme nous le verrons plus en détail, leurs options administratives ménagent encore une grande marge de manœuvre aux Kabyles dans la résolution de leurs conflits d'honneur.

De nombreux autres facteurs se sont conjugués pour entraver le libre cours de l'honneur et réduire les stratégies de ses champions. Les disettes provoquées par les sauterelles et les épizooties, de même que les épidémies successives ont certes dû favoriser les accapareurs et les usuriers, mais certainement pas les assauts de générosité et les dépenses somptuaires si essentiels aux stratégies des hommes d'honneur. De sorte que, sous l'emprise de la nécessité, la violence symbolique, douce et censurée, qui caractérise en temps normal les comportements d'honneur, a laissé la place à la violence nue et sans fard qu'autorise la possession de la richesse matérielle. Nul doute que ces circonstances ont amplifié le phénomène de désenchantement généralisé enclenché par la conquête coloniale, dont nous avons déjà repéré des indices dans le paysage religieux.

Précisément, les progrès du confrérisme (l'adhésion massive à la Rahmania) ont sans aucun doute joué également dans la relégation de la logique de l'honneur en promouvant des valeurs œcuméniques – liées à l'identification à la communauté des croyants, seules capables d'élargir le cercle des fidélités

au-delà du tissu lignager, qui, en temps normal, rétracte et contient le déploiement de plus amples solidarités.

2. La *tajmat* en sursis

Le repli apparent de la vie politique au niveau du village.

Les tentatives de municipalisation menées par l'administration militaire

Sous le rapport de la cohésion et du dynamisme de la vie strictement municipale, entre 1857 et 1871, plusieurs ordres de faits interviennent avec des effets contradictoires.

Massivement, et du fait de la mise en place de l'administration militaire, les villages de Kabylie sont devenus les seuls espaces possibles pour maintenir une organisation politique autonome. Car, si les militaires français possèdent les moyens d'empêcher la réactivation des tribus et des confédérations tribales en tant qu'institutions politiques¹, ils ne les ont pas pour contrôler les villages et s'immiscer directement dans leurs affaires intérieures. De sorte que tout se passe comme si les villages bénéficiaient de l'anéantissement des unités politiques supérieures (tribus et confédérations tribales).

Cependant, les préoccupations des Kabyles sont plus tournées sur la situation globale du pays, et la mobilisation dans le cadre de la *Rahmania* distrait des affaires internes des villages les individus les plus entreprenants. S'il y a donc un repli réel de la vie politique sur le village, les Kabyles ont suffisamment éprouvé l'inanité d'une résistance en ordre dispersé à l'échelle de chaque village pour attendre maintenant leur salut d'une mobilisation générale que seule la *Rahmania* est capable de réaliser.

Nous sommes très mal renseignés sur les conséquences qu'entraînent dans l'organisation villageoise les calamités naturelles qui affectèrent la région entre 1857 et 1871. De même, nous ne savons pas si l'accueil et la prise en charge des indigents venus se réfugier en Kabylie à partir des années 1865-1866, attestés par de nombreux rapports et observateurs, ont été le fait des assemblées villageoises² ou celui des fondations pieuses et autres sanctuaires

1. Les rapports des administrateurs militaires nous montrent, en effet, que ces derniers possédaient tout un réseau d'indicateurs qui leur permettaient de prévenir et d'empêcher les réunions d'assemblées tribales et toute autre concertation politique à vaste échelle. En revanche, et compte tenu de l'organisation, de la discipline et de la règle du secret en vigueur dans la *Rahmania*, les dignitaires de l'ordre religieux pouvaient beaucoup plus facilement se concerter. Ainsi, bien qu'à l'époque les déplacements des Kabyles soient soumis à des conditions drastiques (permis de voyage et autorisations diverses), le culte et les démarches pieuses fournissaient aux clercs des prétextes de rencontre que les militaires ne pouvaient pas toujours empêcher, à moins de courir le risque de s'aliéner définitivement la confrérie. En effet, bien que les autorités militaires aient fermé la *zaouia* mère de la *Rahmania* du fait de l'implication personnelle de son desservant (El-Hadj Amar) dans l'insurrection de 1855-1857, les officiers français n'avaient pas encore d'opinion tranchée sur les dispositions de la confrérie à l'égard de la France. L'implication massive de l'ordre dans l'insurrection de 1855-1857 n'était pas encore avérée, et, surtout, les militaires ne désespéraient pas qu'une politique des égards en faveur des dignitaires religieux leur eût permis, comme dans d'autres régions d'Algérie, d'obtenir la paix sociale.

2. Sur l'aide apportée aux indigents par les communautés villageoises, notamment par la redistribution des impôts canoniques, nous renvoyons à la section consacrée à la fiscalité de la *tajmat*.

maraboutiques, puisque, traditionnellement, les deux types d'organisations (laïques et religieuses) pourvoient partiellement aux besoins des plus déshérités, en sus de ce que ces derniers peuvent escompter de la générosité des particuliers¹. Néanmoins, il ne semble pas que la capacité des assemblées villageoises à assumer leurs fonctions ait été trop altérée. Évidemment, le patrimoine foncier du village et les recettes que lui procure son exploitation n'ont pas été épargnés par les calamités naturelles. De surcroît, en cette période de crise économique, les dons et autres libéralités dont les Kabyles les plus riches gratifient leur village ont certainement dû tarir. Mais, en revanche, pour les mêmes raisons, on peut penser – c'est une hypothèse – que la détérioration des régimes alimentaires et l'impossibilité pour les particuliers d'acheter individuellement de la viande ont pu encourager les achats en commun de bêtes de boucherie et multiplier les occasions pour la *tajmat* d'organiser des *timecheret*. *Timecheret* qui représentaient alors autant un moyen économique de consommer de la viande que l'occasion de resserrer les rangs et de célébrer la solidarité villageoise en ces temps difficiles².

3. Les prémices d'un désenchantement à l'égard du magico-religieux

Entre 1857 et 1871, les rituels magico-religieux qui accompagnent les divers moments du calendrier agricole et qui rythment la vie des communautés villageoises ont, peut-être, dû représenter l'un des aspects de la société kabyle les plus stables et les moins affectés par les bouleversements historiques. Mais l'on manque, sur ce sujet, d'observations anthropologiques et, surtout, de témoignages susceptibles de rapporter de possibles évolutions de ces pratiques. Sur cette question, deux hypothèses absolument contradictoires sont néanmoins possibles. Nous les envisagerons en gardant

1. Nous possédons, en revanche, de nombreux témoignages sur l'assistance portée à ces déshérités dans la zaouia Rahmania de Seddouk par le cheikh El-Haddad ainsi que par Mohammed El-Hadj El-Mokrani dans son fief de la Medjana, à la lisière de la Petite Kabylie. Des documents d'archives attestent même que ce dernier s'endetta en gageant une partie de son patrimoine pour acheter du blé et enrayer la famine qui sévissait chez ses «administrés». Mokrani avait, en effet, été investi des fonctions de bachagha par les Français, comme son père le fut avant lui pour avoir aidé personnellement les militaires français lors de la campagne de 1838 contre Abd El-Qader. L'un des ressorts du soulèvement de Mokrani réside, précisément, dans cette question. En effet, l'intéressé avait souscrit des emprunts avec l'assurance de Mac-Mahon que le gouvernement d'Alger lui rembourserait sa mise. Or la défaite de Sedan et les bouleversements politiques français amenèrent au pouvoir des civils qui ne furent pas disposés à tenir les engagements des «capitulaires», comme on appelait alors les militaires vaincus à Sedan. Mokrani fut le premier à proclamer l'insurrection en mars 1871, soit plus de trois mois avant que le cheikh de la Rahmania ne se décide à proclamer le jihad.

2. Sur la nature de la *timecheret*, voir plus haut les développements que nous consacrons à cette institution. Il convient de noter qu'à l'époque considérée les groupes de familles appelés *adrum* et *takarubt* pouvaient également eux-mêmes organiser des sortes de *timecheret*. Autrement dit, des agapes dont le cercle des commensaux était limité aux membres de l'unité considérée. Comme nous le verrons dans la suite de ce travail, la disparition de ces petites *timecheret*, qui étaient le signe d'une certaine autonomie des groupes lignagers, est concomitante avec ce que nous appellerons ici la municipalisation des villages.

à l'esprit que la diversité des situations locales, que nous espérons avoir suffisamment établie dans nos développements antérieurs, ménage la possibilité d'évolutions différentes et donc implique que, malgré l'exclusivité abstraite de chaque hypothèse, chacune, considérée comme idéal typique, conserve sa validité.

1. Compte tenu de la succession des calamités naturelles qui se sont abattues sur la région, on peut émettre l'hypothèse que ces circonstances, qui ont précarisé l'activité agricole, ont raidi les attitudes, conduit les agriculteurs à un respect sourcilieux de leurs rites agraires et à multiplier les rites propitiatoires et prophylactiques.

2. Inversement, on peut également considérer que les épidémies, les épizooties, les sécheresses (et donc les famines) et, enfin, la conquête coloniale, avec la cohorte de suites tragiques qu'implique la guerre, en éprouvant simultanément si violemment les communautés, ont lézardé et fait finalement imploser l'univers mythico-rituel qui sous-tend les pratiques rituelles et que celles-ci ont pour vocation de reproduire. On pourrait ainsi comprendre, dans cette perspective où le cataclysme naturel jouant dans certains contextes le rôle que la révolution politique joue en d'autres (Bourdieu, 1971, p. 330), le glissement du magico-religieux au religieux proprement dit et, qui plus est, d'un religieux radicalement spiritualiste et éthique. Sous ce rapport, la confrérie Rahmania étant en effet bien mieux disposée à satisfaire la nouvelle demande de biens de salut que les structures maraboutiques engluées dans la gestion et la reconversion de la baraka en biens matériels.

De fait, l'évolution des dispositions des Kabyles à l'égard de leurs santons de village et de leurs génies tutélaires, sur laquelle nous sommes beaucoup mieux renseignés que sur les pratiques agraires et magico-religieuses en général, semble corroborer la deuxième hypothèse que nous venons de présenter. Puisque la vocation principale de ces santons et de ces génies était la protection du village, leur impuissance à le prémunir contre la conquête militaire et les multiples profanations dont elle procéda engendra un phénomène qu'on peut qualifier de désenchantement.

4. Du maraboutisme au confrérisme

L'accélération de la recomposition des forces religieuses autour de la Rahmania et l'exacerbation de la confessionnalisation de la résistance à l'armée coloniale

La recomposition du paysage religieux que nous avons notée dans la période précédente ne cesse de s'accélérer et de se cristalliser durant la période 1857-1871. Bien que la scène de ces changements et les enjeux politiques qu'ils recouvrent se déroulent au sein de la confrérie Rahmania, l'ensemble du processus n'en a pas moins directement affecté la qualité du lien social à l'intérieur des communautés villageoises. La question pour les clercs n'étant plus seulement d'asseoir ou d'affermir leur contrôle sur leur village ou leur tribu clients, mais, plutôt, d'obtenir des responsabilités au sein de l'ordre confrérique. De même que les «simples kabyles» (les laïcs) ont

plutôt les yeux tournés vers la Rahmania, à laquelle ils s'affilient en masse, que vers leurs petits villages et leurs assemblées¹.

En dehors du contexte général de l'époque que nous avons décrit, deux phénomènes majeurs nous semblent avoir contribué à exacerber l'exaltation religieuse et le succès de la Rahmania durant cette époque. D'abord, le début de la mise en œuvre par le clergé catholique d'une politique religieuse des plus maladroites et inopportunes et, ensuite, un changement de direction à la tête de la Rahmania.

5. Le prosélytisme chrétien entre 1863 et 1871

L'idée de convertir les Algériens au christianisme apparaît dès la création de l'évêché d'Alger, en 1838. Le premier évêque se crut investi de la mission de reconstituer l'Église d'Afrique telle qu'elle était à l'époque de saint Augustin. Cependant, les autorités militaires qui administraient l'Algérie s'opposèrent constamment à ses projets, préssentant les difficultés et les troubles que pourrait provoquer le prosélytisme chrétien².

Les premières tentatives de conversion ont été rendues possibles par deux facteurs. La première est la fondation de l'archevêché d'Alger, en 1867, et la nomination à la tête de l'institution d'un bouillant prélat, le cardinal Lavignerie, qui était alors au clergé ce que le maréchal Bugeaud était à l'Armée d'Afrique. La seconde raison qui a rendu possible les débuts du prosélytisme chrétien réside dans le succès et la diffusion croissante du mythe berbère créé par les Européens³. En effet, selon les représentations stéréotypées et totalement fantaisistes de ce qu'on appela principalement le mythe kabyle, l'islam était réputé n'être, pour ces indigènes, qu'un vernis superficiel, et ces «tièdes

1. Les archives françaises ne contiennent aucune donnée statistique sérieuse sur les effectifs de la Rahmania à cette époque. Les historiens qui ont travaillé sur l'insurrection de 1871 estiment entre un tiers et un quart la proportion de la population masculine majeure kabyle de Grande Kabylie à avoir adhéré à la Rahmania. Dans une thèse consacrée à cette confrérie, Salhi (1979) ne se risque à présenter des statistiques qu'à partir de l'année 1884, et sur la base d'enquêtes accomplies par les autorités coloniales.

2. Il nous semble que dans «Le problème de la conversion des musulmans d'Algérie sous le Second Empire», Marcel Emerit (1960) met trop l'accent sur l'anticléricalisme des généraux afin d'expliquer leur opposition aux prélats sans tenir compte suffisamment des considérations pragmatiques de politique coloniale qui ont joué en la circonstance.

3. Sur la convergence entre prosélytisme chrétien et «mythe kabyle», les travaux d'Ageron (1968) constituent la meilleure étude. Il aurait été fastidieux de recenser tous les «mythèmes» du «mythe kabyle» et toutes les hypothèses fantaisistes qui avaient cours sur les Berbères. Pour donner un aperçu du caractère consternant des clichés qui étaient largement diffusés à l'époque, aussi bien chez les savants que dans le sens commun des Européens, on peut citer le cas des tatouages berbères de type cruciforme qui passaient pour des preuves de l'origine chrétienne de ces populations!

L'aspect le plus intéressant de l'histoire de ces stéréotypes et de ces clichés ne manque pas d'être celui de leur diffusion au sein même des populations concernées, notamment par le biais de l'école (sous forme de clichés dans les manuels scolaires) et de la propagation de la culture et des livres français sur l'Algérie. Nous évoquerons plus loin cette question dans le cadre de l'examen des conditions et les modalités de la réappropriation par les intéressés du «savoir» sur leur propre culture produit durant la colonisation.

musulmans» auraient été, à en croire Lavigerie, presque impatients de recevoir les Évangiles. Ces fantasmes s'étaient sur un ensemble de discours pseudo-scientifiques et pseudo-historiques largement partagés par les Européens. Ainsi, non seulement les Berbères seraient de tièdes musulmans, mais encore il aurait suffi de gratter un peu le vernis que constituait l'islam pour découvrir dans leurs pratiques religieuses la trace du christianisme, étant entendu que les Berbères avaient tous été christianisés à l'époque de l'Afrique romaine!¹

L'abbé Creuzat, un jésuite installé à Fort National, au cœur du Massif kabyle, fut le premier à entreprendre des démarches dans les tribus de la région. Pendant quelques mois, les populations qui profitaient de la naïveté du curé et de quelques hardes que celui-ci distribuait pour les amadouer lui faisaient des promesses en échange de ses libéralités. Enhardi par l'espoir que lui donnaient quelques drôles, le curé entreprit de faire constater le succès de son apostolat aux autorités militaires qui n'avaient cessé de le dissuader de faire du prosélytisme. Rendu sur place en compagnie d'officiers français, le clerc fut ridiculisé de façon assez scabreuse². Mais, aveuglé par sa mission et par le mythe kabyle, l'abbé Creuzat s'était persuadé d'avoir eu affaire à des voyous et ne désespérait pas de ramener ceux qu'il considérait comme d'anciens chrétiens dans le giron du christianisme. Il continua donc son apostolat avec aussi peu de réussite³.

L'avènement de Lavigerie à l'archevêché rendit espoir aux clercs, et Creuzat fut chargé par le cardinal de reprendre ses tournées. Parallèlement, dans l'Ouest algérien, Lavigerie venait de recueillir dans l'une de ses fondations 1 753 jeunes orphelins algériens dont un certain nombre avaient été en vain

1. Non seulement cette affirmation était globalement fautive, mais elle l'était en particulier pour la Kabylie sur laquelle le cardinal Lavigerie concentra ses efforts. En effet, la colonisation romaine et la christianisation avaient à peine mordu sur les marges de cette région. Sur la question âprement controversée de l'extension de la romanisation en Afrique du Nord, cf. Marcel Benabou (1976), *La Résistance africaine à la romanisation*, et sa critique par Philippe Leveau (1984), dans «La fin du royaume maure et les origines de la province romaine de Maurétanie césarienne»; Philippe Leveau (1986), «Occupation du sol, géosystème et systèmes sociaux. Rome et ses ennemis des montagnes et du désert dans le Maghreb antique». Claude Lepelley (1979) dresse un bilan érudit de l'extension de la romanisation et du christianisme dans *Les Cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire* et, enfin, Paul-Albert Février (1990) présente une bonne synthèse de l'état de la recherche sur ces questions dans *Approches du Maghreb romain*.

2. Les villageois, qui ne s'attendaient certainement pas à ce que l'abbé Creuzat se rende chez eux en compagnie de militaires, l'avaient convié dans leur village en lui préparant un tour pendable par lequel ils espéraient se débarrasser définitivement de lui. Ils invitèrent le clerc à s'asseoir sur une banquette recouverte de paille qui dissimulait une couche d'excréments. Le clerc prit place. Pour les militaires, qui s'empressèrent de colporter la mésaventure du jésuite, la démonstration éclairait les dispositions réelles des Kabyles à l'égard du prosélytisme chrétien. Cependant, en tant que représentants de l'autorité française, les officiers présents prirent des mesures disciplinaires à l'encontre des auteurs de la plaisanterie.

3. L'abbé se rendit successivement dans la tribu des Aït Frah, dans celle des Aït Boudrar et des Aït Yenni. Des notables de cette dernière tribu, exaspérés par la propagande de Creuzat, mirent en garde les autorités militaires contre les réactions violentes que ne manquerait pas de provoquer le clerc si on le laissait ainsi continuer son apostolat.

réclamés par leurs proches parents aux autorités militaires. Lorsqu'on apprit que le cardinal avait baptisé les enfants, l'affaire faillit tourner à l'émeute dans de nombreuses régions d'Algérie. Les Kabyles s'en émurent également. Enfin, l'atmosphère s'électriza en Kabylie lorsque le cardinal Lavigerie, qui ne reculait devant aucun moyen, fit fabriquer des fausses demandes d'évangélisation qu'il présenta comme des requêtes qui lui auraient été adressées par des *tajmat* de Kabylie. Des enquêtes furent ordonnées par l'autorité militaire, et les prétendus demandeurs furent informés de la démarche qu'on leur attribuait. Une profonde agitation en résulta en Kabylie. Le 12 juin 1868, la population de la tribu des Aït Menguellet envisagea de lapider un *amin* qui aurait écrit aux jésuites¹. On imagine les effets que produisit cette politique religieuse et particulièrement l'émoi qu'elle suscita chez les populations kabyles, qui ne cessaient de s'affilier à la confrérie de la Rahmania².

6. Les politiques d'administration locale de 1857 à 1871

Le dernier élément qui a affecté les communautés villageoises, et le plus important, est sans aucun doute la mise en place de systèmes d'administration locale qui reprenaient le modèle autochtone dans certains de leurs principes.

1. Cf. à ce sujet, la correspondance du docteur Vital avec Ismaël Urbain (1958), p. 262. On y apprend qu'en 1868, «à l'un des derniers marchés de la tribu des Aït Menguellet, 10 000 Kabyles s'étaient réunis pour découvrir, s'il y en avait, les auteurs des ouvertures faites au cardinal Lavigerie. Un individu de la tribu des Beni Boudrar a été en effet reconnu comme l'un des écrivains et l'on a agité au milieu d'un affreux tumulte la question de la lapider séance tenante». Il est cocasse de lire dans un livre consacré à l'apostolat des pères Blancs en Kabylie par Valande (1929), p. 3: «Jamais les séditions indigènes, assez nombreuses pourtant, n'eurent leur origine dans un excès de zèle confessionnel (des pères Blancs). Au lieu de simuler de fausses inquiétudes à l'égard des démarches de nos missionnaires, on ferait peut-être mieux de surveiller l'activité suspecte de certaines missions méthodistes étrangères, qui, en Kabylie notamment..., se permettent des discours et des commentaires assez peu compatibles avec la prépondérance française». De fait, les pasteurs protestants, auxquels Vanlande consacre plusieurs chapitres vengeurs, hasardèrent quelques tentatives de prosélytisme en Kabylie. Le seul établissement à avoir fonctionné jusqu'à l'indépendance algérienne que nous leur connaissons se situe aux environs de Boghni. À ce sujet, un livre d'un racisme inouï a été publié en 1985 par un de ces missionnaires, Charles Marsh. Les Kabyles y sont décrits comme des créatures de Satan, et le titre du livre indique assez bien les difficultés rencontrées par ces pasteurs en Kabylie: *Impossible à Dieu*. En outre, le livre de Vanlande nous informe également de la nature particulière des dispositions des Kabyles qui fréquentèrent les institutions des missionnaires catholiques, ainsi: «Certains parents nous amènent parfois des enfants et nous demandent de leur enseigner le catéchisme en vue du baptême: en réalité, ils ont découvert là un moyen économique de leur faire donner des leçons particulières de français qui leur permettront de solliciter un emploi dans l'administration!» Et l'ecclésiastique revenu de sa berbérophilie d'écrire, dépité: «Quelle différence entre ces Berbères et les paysans de chez nous auxquels on a prétendu les comparer! Physiquement, sans doute, ils présentent quelques analogies. Mais quelle obscure rapacité! Pas un rayon d'idéal. Tout pour la matière...» Notons que cette dernière proposition sur le matérialisme des Kabyles est une pièce centrale du mythe kabyle des Français.

2. À plusieurs reprises, le général Hanoteau rapporta à ses supérieurs l'inquiétude que provoqua cette politique religieuse en Kabylie. En revanche, nous n'avons pas cru nécessaire de développer l'hypothèse classique qui attribue le ressentiment des Algériens au décret de naturalisation collective des juifs d'Algérie. Ce qui aurait constitué le détonateur de l'insurrection de 1871. Plusieurs historiens dont Charles-André Julien (1964) et Charles-Robert Ageron (1968) ont établi l'inanité de cette hypothèse de façon suffisamment probante.

Mais, avant de détailler leur fonctionnement, il convient de souligner qu'à l'échelle de la Grande Kabylie la politique d'administration locale était loin d'être uniforme. C'est-à-dire que non seulement cette politique ne fut pas mise en œuvre dans tous les cercles militaires qui découpaient administrativement la région¹, mais encore que cette politique ne fut pas appliquée uniformément dans les cercles où elle fut poursuivie. Bien plus, en dépit de l'homogénéité formelle des structures administratives, la nature de la politique conduite dépendait largement de l'administrateur ayant la charge de la circonscription, et comme celui-ci y faisait à peu près ce qu'il voulait, au bout du compte, les modes d'administration locale étaient extrêmement variables selon les cantons. Il importe de ne jamais perdre de vue cet aspect de l'administration locale des zones rurales de l'Algérie coloniale. D'autant que l'avènement du régime civil, en 1871, ne changea pas réellement cet état de fait et que, dans les vastes communes mixtes (c'est-à-dire des communes dans lesquelles ne résidaient quasiment pas d'Européens), la politique suivie variait considérablement d'une circonscription à une autre. Une réelle homogénéisation et le début d'un contrôle sérieux de l'administration locale n'interviendront qu'au lendemain de la Première Guerre mondiale. En Grande Kabylie, une région naturelle a plus qu'aucune autre été l'objet de régimes administratifs d'exception, sous le régime militaire et, plus encore, sous le régime civil. Il s'agit du Massif central kabyle et, plus précisément encore, du territoire correspondant à la commune mixte du Djurdjura et à celle de Fort National².

Cette politique administrative mise en place par les militaires a comporté deux volets: 1. reproduire le système d'organisation villageoise locale, les *tajmat*, et 2. mettre en place des structures intermédiaires entre ces assemblées villageoises et le commandant de cercle en s'inspirant de l'organisation tribale.

1. En fait, jusqu'à l'insurrection de 1871, les militaires mirent cette politique en œuvre presque exclusivement en Grande Kabylie, à l'exception du territoire des tribus jouxtant la rive droite de l'Oued Soummam ainsi que de l'ensemble de la Petite Kabylie qui ressortissaient administrativement de la subdivision de Sétif. Pourtant, les archives militaires nous signalent un début d'application de cette politique dans ces régions. Ainsi, le 20 mars 1858, une note de service détaillée à l'usage de l'administrateur des tribus kabyles de la subdivision de Constantine lui faisait savoir: «*Les Beni Idjeur, Illoula... peuvent être assujettis aux mêmes usages que les tribus de Fort Napoléon... Je le répète, quand les tribus sollicitent leur retour au régime municipal analogue à celui des populations du Jurjura, il sera temps de le leur accorder et je me réserve de prononcer sur les demandes de cette nature. Nous aurions tort d'y établir des cadis musulmans. Tel est, mon général, le véritable sens des instructions contenues dans la dépêche du 11 janvier n° 497, faites-le bien comprendre à M. le commandant supérieur du cercle de Bougie...: laisser aux tribus nouvellement soumises leur constitution..., ne point toucher à présent à l'organisation que nous avons donnée aux autres.*» Signé Gastu.

2. La variété des situations et le fait que seule cette région ait supporté divers régimes administratifs d'exception, nonobstant la succession des régimes et les changements de politique à l'échelle de l'Algérie, ne sont pas fortuits. Dès le début de la conquête coloniale, l'originalité du Massif central kabyle exposa la région aux hypothèses et aux projets politiques les plus délirants. Cette région aux maisons jointives recouvertes de tuiles rouges et resserrées au sein de villages peuplés et industriels apparaissait aux conquérants comme la réplique des villages auvergnats. Très vite, le Massif central, qui cumulait plus que les autres cantons kabyles l'ensemble des traits spécifiques de la Kabylie (densité de population très élevée,

Dans les deux cas, bien évidemment, les autorités militaires veillèrent à filtrer l'accès aux fonctions d'encadrement afin d'écartier les individus au loyalisme français suspect. En outre, alors que les caractéristiques essentielles du système traditionnel sont sa souplesse et son absence de formalisme, les officiers administrateurs rendirent rigides autant le mode de formation de l'assemblée que ses prérogatives.

Le corps électoral villageois était déterminé de façon censitaire et seuls les contribuables imposés à la catégorie supérieure de la *lezma* – l'impôt spécial à la Kabylie qui venait d'être institué¹ – étaient électeurs et éligibles. Le renouvellement des membres de l'assemblée villageoise et des fonctions d'encadrement – *amin*, *ukil* et *tamen* – était annuel. En outre, s'étant avisés du caractère presque systématique du partage de la population des villages entre deux *sof*, les militaires obligèrent les villageois à choisir leur *ukil* dans le *sof* opposé à celui de l'*amin* qu'ils s'étaient choisi, ce qui devait garantir, selon les prévisions des administrateurs militaires, l'équilibre des pouvoirs et le caractère démocratique de l'institution².

La promulgation et la répression des délits stipulés dans les *qanun* étaient la prérogative principale de l'institution. Toutefois, lesdits *qanun* devaient être visés par l'administrateur militaire avant d'avoir force de loi. En outre, moyennant quelques concessions au sens de l'honneur kabyle et aux échanges de violence qu'il engendre, les militaires s'attribuaient presque exclusivement la répression des crimes qui ressortissent de notre droit pénal. En matière budgétaire, l'assemblée était complètement autonome, et si la recette des impôts français qu'elle était chargée de recouvrer allait directement dans la caisse de l'État colonial, elle était libre autant de la fixation de la

importance de l'artisanat, vigoureuses traditions municipales, etc.) fut considéré comme une sorte de région pilote. À ce titre et dans le cadre des représentations mythifiées qu'entretenaient les Français sur la société kabyle, la région supporta les projets politiques les plus fous, que ceux-ci s'inscrivent dans une perspective séparatiste – diviser les Berbères et les Arabes – ou assimilationniste – favoriser la francisation des Kabyles –, la culture kabyle étant réputée plus proche de la civilisation française que la culture des autres régions d'Algérie! Ainsi du baron Henri Aucapitaine, officier supérieur de l'Armée d'Afrique et auteur de plusieurs études sur la Kabylie, qui soumit en 1864 à Napoléon III un projet de colonisation rurale de l'Algérie par la transplantation de villages kabyles sur l'ensemble de la colonie! Camille Sabatier, qui fut le premier administrateur civil de la commune mixte de Fort National en 1880, mettait beaucoup d'espoir dans la fusion des races française et kabyle et attendait «*que les flancs féconds des femmes kabyles donnent une nouvelle race d'Algériens*»! Bien sûr, la plupart de ces projets furent abandonnés ou étaient uniquement invoqués dans le cadre de luttes partisans franco-françaises, mais certains furent mis en œuvre. C'est le cas de l'organisation administrative mise en place entre 1857 et 1871 ainsi que d'autres mesures d'exception sur lesquelles nous aurons l'occasion de revenir. L'ultime volet de cette question étant la politique des centres municipaux érigés en Grande Kabylie à partir de 1945, nous y reviendrons.

1. Sur la politique coloniale en matière fiscale, cf. p. 212.

2. Dans une circulaire du 13 janvier 1858, le commandant de cercle de Bougie réitère l'engagement de respecter les institutions locales que le maréchal Randon fit aux Kabyles qu'il venait de soumettre, ainsi, affirme-t-il, dans cette dépêche à propos des *amins* des *djemâ'as* de village: «*Je n'autorise même pas l'initiative du commandement (i.e. à l'amin), il doit favoriser les vœux exprimés par les populations*».

quotité des impôts locaux et des amendes que de leur affectation. En outre, elle disposait souverainement des biens du village, les *mechmel*¹. Enfin, mis à part sa compétence étendue sur les affaires internes du village, l'assemblée devait rendre des comptes aux autorités militaires et dénoncer les meurtriers ou les auteurs de menées anti-françaises.

Les djemâ'as de village

Sous le nom arabisé de *djemâ'a*, les militaires pensèrent pouvoir reconduire, en les contrôlant, les ancestrales *tajmat*. Mais la mobilisation de toutes leurs connaissances scientifiques et les calculs et les dosages savants auxquels se livrèrent les militaires pour constituer des assemblées villageoises efficaces et surtout crédibles aux yeux des intéressés ne doivent pas faire illusion. Si les Kabyles se prêtèrent au jeu – ils n'avaient guère le choix –, il faut bien comprendre que les assemblées qu'ils constituèrent à l'échelle de leur village sous la surveillance de l'administration militaire n'avaient en réalité que peu de chose à voir avec leurs *tajmat*. En fait, compte tenu du mode de fonctionnement traditionnel de l'institution, les militaires s'illusionnèrent facilement sur les résultats de leur politique. En effet, de tous temps, sur la foi des sources que nous possédons, les *tajmat* ont été capables de constituer des sortes de comités *ad hoc* ou bien de déléguer de façon plus informelle des individus pour les représenter, traiter et négocier les affaires extérieures aux villages. Ce fut le cas pendant la Régence turque d'Alger, lorsque la *tajmat* déléguait des notables et des marabouts du village pour négocier des accords, obtenir des permis de voyage, etc., comme cela sera le cas dans l'Algérie indépendante pour traiter des affaires du village avec les responsables officiels des municipalités (assemblées populaires communales). Ainsi, les villageois n'eurent pas de difficulté à constituer des sortes de doublets de leurs institutions traditionnelles. Doublets qui auraient précisément pour fonction de donner le change aux administrateurs militaires et de constituer leurs interlocuteurs officiels.

Toutefois, la cohésion et la concorde civile des villages kabyles n'étaient pas toujours assez fortes pour permettre aux intéressés de réaliser ce type de riposte contre les velléités administratives des autorités militaires. Dans ces conditions, les officiers français choisissaient les candidats à l'élection de façon autoritaire.

1. Les militaires connaissaient parfaitement l'existence du patrimoine foncier propre de la *tajmat*, mais ils n'avaient aucun moyen d'exercer le moindre contrôle sur ce chapitre, car les lois foncières coloniales n'avaient pas encore été promulguées et l'enchevêtrement des statuts fonciers apparaissait alors comme inextricable. Les opérations de délimitation et d'immatriculation des terres, pourtant indispensables pour la mise en œuvre du code forestier de 1851 et des grandes lois foncières coloniales de 1863, 1866 et 1873, furent achevées en Kabylie vers les années 1900-1902. Bien évidemment, on procéda en priorité à la délimitation des terres de plaine convoitées par les colons. Si bien que la colonisation rurale commença en Grande Kabylie grâce aux séquestres fonciers réalisés dans le cadre de la répression de l'insurrection de 1871, séquestres rendus possibles par l'immatriculation et l'identification précoce des terres de plaine. En revanche, en région montagneuse, les lois foncières ne touchèrent que très tardivement le finage des tribus.

Dans tous les cas, les assemblées constituées officiellement n'en demeuraient pas moins aux ordres de la *tajmat* occulte, qui continuait, dans l'ombre, à diriger les affaires du village et à souffler aux membres de l'assemblée fantôme la conduite à tenir.

Pourquoi donc accorder tant d'importance, dans ce travail, à un épisode de l'administration coloniale somme toute assez court – de 1857 à 1871 – et, surtout, qui affecta si peu les institutions traditionnelles? Certes, le contenu même de l'institution ne fut guère touché par cette politique. En revanche, cette épisode impulsa des changements considérables, autant dans le rapport que les Kabyles entretenaient avec leurs propres institutions que dans les modalités de leur fonctionnement pratique.

Nous n'avons aucun moyen de savoir si les Kabyles de ce milieu du XIX^e siècle se posaient la question de savoir pourquoi et dans quel but leurs premiers vrais conquérants s'employaient à maintenir leurs institutions traditionnelles après les avoir réduits à leur merci et, s'ils se posaient cette question, quelles étaient les réponses qu'ils pouvaient induire. En revanche, il nous semble évident que (1) la promotion à la légalité coloniale de leurs institutions et (2) leur objectivation et leur systématisation dans un corpus de règles rigides et écrites ont profondément affecté leurs rapports à leurs propres institutions, même si ces objectivations et ces systématisations procédaient par de nombreux travestissements. Évidemment, comme leur culture politique spécifique ne connaissait que la règle de l'unanimité, il est certain que l'alchimie de la représentation politique obtenue par des élections au principe majoritaire a échappé aux Kabyles contemporains, et il ne s'agit pas de voir, dans les élections de 1857, une première expérience du régime représentatif et de la démocratie de type moderne. Mais il est certain que la sanction politique légale de leurs propres institutions par le colonisateur a conféré à ces dernières un surcroît de légitimité. Il nous semble que l'aspect le plus important de cette expérience administrative consiste dans l'objectivation par l'écrit des *qanun* publiés par les assemblées. De fait, à partir de 1857, les transcriptions des *qanun* ne cesseront de se multiplier. Dans un premier temps, à l'instigation des administrateurs et, ensuite, spontanément, d'abord en langue arabe¹, puis, à la faveur de la scolarisation précoce de la région, en langue française, dès la première décennie du XX^e siècle.

En outre, et pour nuancer une appréciation précédente sur la nature réelle de l'institution mise en place par les militaires, les *djemâ'as* officielles, bien

1. Si la plupart des *qanun* transcrits en langue arabe et présentés dans les ouvrages consacrés à la Kabylie l'ont été à la demande des administrateurs, notamment dans le cadre de la vaste enquête par laquelle Hanoteau et Letourneux colligèrent l'ensemble des coutumes kabyles, il n'en reste pas moins que des transcriptions spontanées se pratiquaient avant la colonisation française et que le phénomène se généralisa ensuite. De nombreuses sources l'attestent. Nous y reviendrons.

qu'elles fussent inféodées à la *tajmat* clandestine, ne remplissaient pas moins les offices pour lesquels elles avaient été constituées. De vrais problèmes étaient débattus et, à de nombreuses reprises, les autorités militaires durent informer les administrateurs, par voie de circulaires, de la conduite à suivre à l'égard des questions rencontrées par les *djemâ'as*. Ainsi de la question, épineuse entre toutes, de la répression de certains crimes de sang et autres conflits d'honneur. Dans ce sens, une circulaire émise par le commandant de cercle de Fort National¹ intitulée: *Nomenclature dans le but de distinguer les affaires qui sont du ressort de l'autorité française de celles qui sont du ressort des djemâ'as* enjoignait les administrateurs de considérer qu'«... il n'y a ni crime ni délit lorsque l'homicide, les blessures et les coups ont eu lieu pour repousser pendant la nuit l'escalade ou l'effraction des clôtures, murs et entrées de maison, ou pour se défendre contre les auteurs de vols ou de pillages exécutés avec violence...»

On voit très nettement, dans ce texte, qu'en sus d'actes qui selon le droit pénal français, relève du principe de légitime défense, les auteurs de la circulaire ont exactement reconnu à la *djemâ'a* officielle les mêmes droits traditionnels selon lesquels les *tajmat* reconnaissent aux particuliers ce que nous avons appelé une légitime défense de l'honneur.

Néanmoins, à la faveur du renforcement de l'emprise administrative du régime militaire, les officiers réduiront les prérogatives des assemblées, notamment en matière pénale. Ainsi, alors que la circulaire émise par le Bureau arabe de Fort Napoléon reconnaissait quasiment le même droit de «légitime défense de l'honneur» que celui que ménageaient traditionnellement les *qanun*, les officiers français se mirent à restreindre de plus en plus cette idée de légitime défense. Et, surtout, suspectant le fait que tous les crimes de sang leur étaient présentés comme des cas de légitime défense, les officiers se mirent très tôt à accomplir leurs propres enquêtes criminelles. Or si, dans le meilleur des cas, les assemblées villageoises et leurs représentants étaient disposés à collaborer avec les administrateurs militaires pour les affaires purement civiles ou contractuelles qu'ils avaient à juger, ils ne l'étaient pas du tout pour les crimes de sang qui relevaient de près ou de loin de l'honneur du groupe. Le mutisme et les faux témoignages que provoquèrent chez les Kabyles les enquêtes des administrateurs militaires amenèrent rapidement ces derniers à durcir leur attitude et à suspecter systématiquement la bonne foi des assemblées villageoises. Aussi les militaires tendaient-ils de plus en plus à substituer leur propre justice à celle des assemblées. En retour, celles-ci tendaient, de leur côté, à cacher de plus en plus aux administrateurs leurs activités occultes. La *djemâ'a* légale continuait en façade d'administrer les affaires du village et de correspondre avec les autorités militaires, tandis que les vraies décisions étaient prises à l'insu de l'administration par une *tajmat* clandestine. Cette dernière était composée soit par les mêmes individus que la *djemâ'a*, soit par un comité

1. Circulaire datée du 20 février 1858.

clandestin qui doublait la façade publique de l'institution. Celle-ci étant, en fait, aux ordres de l'assemblée clandestine. C'est dans ce contexte particulier que Hanoteau et Letourneux firent procéder, par l'intermédiaire des administrateurs en poste en Kabylie, à la vaste collecte des *qanun* kabyles qui devait aboutir à la publication de *La Kabylie et les coutumes kabyles* en trois gros volumes. Ouvrage qui, comme on le verra plus loin, servira de véritable code civil dans l'administration de la justice en Kabylie par les juges de paix français. En 1863, un officier français, le baron Aucapitaine, livra à la *Revue africaine* l'un des premiers *qanun*. Il lançait déjà l'idée qu'«*il sera facile, avec le temps, de calquer les kanouns municipaux sur notre code, dont nombre d'articles se prêteraient parfaitement aux coutumes berbères et, à ce point de vue, la grande supériorité des kanouns est de ne participer en rien de la religion à laquelle la loi musulmane est indissolublement liée.*» (Aucapitaine, 1863, p. 180).

Les amin el-oumena

Dans la perspective d'une administration plus directe et plus conforme aux lois françaises, l'administration militaire n'a cessé de rogner les prérogatives et les circonscriptions des chefs indigènes qu'elle avait elle-même investis de fonctions politiques de commandement. Ainsi des aghas et des bachaghas, dont les dernières promotions en Grande Kabylie datent de l'année 1853¹. La mise en place de l'organisation dite kabyle, en 1857, accéléra la suppression des grands commandements indigènes. Cette année là, les militaires supprimèrent le bachaghalik du Djurdjura, aux mains de Si El-Djoudi, qui avait été installé dans ces fonctions en avril 1852, après avoir fait sa soumission à la France et participé aux opérations militaires contre Bou Baghla. En 1858, ce fut au tour de l'aghalik des Flissa Oumlil d'être démantelé, puis, en 1859 et 1860, ce furent, respectivement, l'aghalik de Taourga et celui des Amraouas qui furent supprimés. Enfin, il faut attendre 1864 pour que les militaires s'en prennent au bachaghalik du Sebaou, qui constituait le dernier commandement indigène de Grande Kabylie².

1. Les archives militaires relatent ainsi la mésaventure de trois notables de la tribu des Aït Iraten, qui, s'étant autorisés de l'ascendant qu'ils prétendaient avoir sur leur tribu, étaient partis en décembre 1854 pour Alger se faire officiellement investir du titre de caïd. De retour chez eux, ils se firent dénigrer par leurs «administrés», qui refusèrent même de rembourser l'argent que les notables avaient avancé sur leurs fonds propres pour payer la contribution de guerre dont la tribu avait été imposée pour l'aide qu'elle avait apportée à l'insurrection de Bou Baghla.

2. Le caractère plus tardif du démantèlement des commandements de Taourga, des Amraoua et, surtout, du Sebaou s'explique très aisément. En fait, ces commandements indigènes étaient installés dans des plaines peu peuplées, aussi, ils constituaient davantage des postes d'observation et de stationnement de troupes supplétives que des structures administrant les tribus. Comme l'organisation de 1857 ne fut pas directement mise en œuvre dans ces territoires, les militaires purent supprimer progressivement ces commandements indigènes afin d'éviter de heurter trop brutalement leurs détenteurs. Évidemment, les intéressés qui, de la dignité d'agha ou de bachagha, étaient passés quasiment au statut de fonctionnaires de l'armée française, furent les premiers à rejoindre le camp de l'insurrection en 1871.

Pour autant, les militaires français n'avaient pas complètement écarté l'idée de relayer leurs pouvoirs par des instances supérieures à mi-chemin de leurs propres rouages administratifs (les officiers des Bureaux arabes) et les représentants des assemblées de village. Toutefois, ils reculèrent devant l'idée de ressusciter des assemblées tribales et préférèrent instituer des sortes de chefs de tribu choisis parmi des hommes suffisamment compromis aux yeux des Kabyles pour pouvoir être sûrs de leur loyalisme. Les chefs en question portèrent le titre d'*amin el-oumena*. Bien que les prérogatives que leur conférait ce titre n'aient rien de traditionnel : ils étaient, en fait, de simples agents de police et de renseignement, les *amin el-oumena* avaient le redoutable pouvoir de distribuer les précieux documents de voyage et autres permis de commercer à leurs administrés¹. Non seulement cet office assurait un enrichissement rapide à son détenteur, mais il lui conférait un réel pouvoir en lui permettant de favoriser qui il voulait et, inversement, d'étouffer économiquement ses ennemis².

Paradoxalement, cette fonction, qui ne correspondait à rien de précis, induisit beaucoup plus de bouleversements dans les communautés villageoises que les *djemâ'as* officielles. Une compétition politique acharnée se livra pour obtenir les faveurs de ces *amin el-oumena*. Les *sof* s'en mêlèrent, et un climat délétère résulta des oppositions et des regroupements partisans. La cohésion des communautés villageoises fut mise à mal.

En 1862, les dysfonctionnements que provoquèrent en partie les *amin el-oumena* conduisirent le colonel commandant la subdivision de Dellys, dont le cercle de Fort National faisait partie, à élaborer un projet qui redistribuerait les pouvoirs en garantissant davantage la stabilité et les prérogatives des *djemâ'as* de village. Son projet, qui reprenait les grands axes de l'organisation mise en place par Randon, en systématisait les options. Il prévoyait la reconnaissance de la personnalité civile de la commune projetée à l'échelle du village, la possibilité pour elle de gérer son patrimoine, d'acquérir, de vendre et d'agir en justice. En outre, l'*amin* serait devenu un maire dont les *tamen* seraient les adjoints³. La désignation du conseil municipal serait obtenue par voie d'élections, et le mandat serait porté à trois ans contre un an seulement dans le système qui était en vigueur. Comme beaucoup d'autres projets, celui-ci ne fut pas agréé. C'est que le gouvernement d'Alger avait d'autres objectifs que la municipalisation de la Kabylie, et tous les militaires n'y étaient pas favorables. D'autant que la plupart des officiers, plus lucides

1. Devaux (1858) évaluait à environ à 12 000 le nombre de commerçants itinérants durant les années 1840. De leur côté, Hanoteau et Letourneux (1873) estiment entre 8 000 et 10 000 le nombre de passeports délivrés annuellement durant cette époque.

2. Nous avons suffisamment évoqué l'importance du commerce et de l'artisanat pour ne pas insister sur les enjeux que représentent la délivrance des permis de voyage et les patentes de commerce. En outre, les tribus avaient plus que jamais besoin de ces permis car le commerce avait été quasi interrompu durant les années de guerre et de blocus commercial exercé par l'armée française.

3. Le projet figure dans les archives du Bureau arabe de Fort National. Cf. aux archives d'Outre-mer, mi 71 M10M/291-295.

que le commandement général, s'inquiétaient davantage de la propagande et de l'action occulte de la Rahmania. Dans ce sens, la sur-représentation des clercs dans les plus hautes fonctions de l'organisation administrative avait alarmé les généraux français, et ceux-ci ne manquèrent pas d'en écarter le plus possible lors des renouvellements annuels des assemblées villageoises. Pourtant, paradoxalement, les marabouts et les chérifs étaient encore très nombreux à occuper les fonctions *d'amin el-oumena*¹.

7. L'insurrection de 1871

Le désastre de Sedan sonna le glas du régime militaire en Algérie. Les colons d'Algérie accueillirent avec enthousiasme l'avènement de la république en France. Ils pensaient qu'elle allait favoriser l'assimilation juridique de l'Algérie et donc lever pour eux les obstacles à l'expansion agraire coloniale. La fin de l'empire plongeait l'Algérie dans un profond désordre et l'arrogance des colonialistes n'eut plus de bornes. Les officiers en uniformes («les capitulards» de Sedan) étaient pourchassés par les civils lors des manifestations de rue. Le spectacle que les Européens offraient aux Algériens musulmans fit vaciller l'ordre colonial. Seul le *péril indigène* avait justifié jusqu'alors les prérogatives de l'armée dans l'Algérie coloniale. Les civils d'Algérie qui se faisaient fort de maintenir seuls l'ordre colonial allaient vite déchanter. Il ne fait plus aucun doute pour de nombreux analystes que, dans les circonstances du déclenchement de l'insurrection de Kabylie, les officiers qui administraient la Kabylie avaient précipité la concertation des leaders indigènes mécontents², ce qui aurait été une façon de rappeler qu'on avait encore besoin d'eux et, surtout, de se venger des humiliations que les

1. C'est, pour nous, un paradoxe dans la mesure où la fonction *d'amin el-oumena* avait été instituée par les militaires français pour se ménager des relais politiques fidèles. On comprend donc mal comment des clercs ont pu être choisis pour occuper ces fonctions à une époque de fermentation religieuse aussi forte. En outre, l'engagement de ces *amin el-oumena* dans l'insurrection de 1871 ainsi que leurs procès feront apparaître qu'ils occupaient tous des fonctions importantes dans l'ordre de la Rahmania. On peut toutefois faire l'hypothèse que les intéressés ont joué un double jeu ou bien encore qu'ils sont parvenus à flouer les généraux français. À partir du dépouillement des archives militaires et de celles du Bureau arabe de Fort National, Robin (1901) présente un tableau complet récapitulant les noms et le montant des contributions de guerre imposées à titre nominatif aux *amin el-oumena* impliqués dans l'insurrection.

2. Pour étayer cette appréciation du rôle des militaires français dans la genèse de l'insurrection de 1871, les historiens s'appuient sur deux démarches de médiation accomplies par les militaires pour réconcilier ceux qui allaient devenir les leaders de l'insurrection. La première médiation aurait abouti à réconcilier, le 17 décembre 1870, les chefs des deux *sof* des Mokrani, celui du bachagha Mohamed et celui de 'Abdesslam. La seconde médiation suspecte a eu lieu les 8, 9, et 10 janvier 1871, en présence du bachagha Mokrani, les officiers français auraient alors réconcilié Ben Ali Chérif et El-Haddad. Sur ces développements, cf. Julien (1964), pp. 480-481, et, de façon plus détaillée, Rinn (1891) et Robin (1901). On peut également consulter les sources de première main dans les minutes du procès des accusés publiées par La Sicotière (1873) sous les auspices de l'Assemblée nationale française.

civils leur avaient infligées¹. En outre, en dehors de plusieurs entrevues suspectes entre les autorités militaires et ceux qui allaient devenir les chefs de l'insurrection depuis que les Européens demandaient l'extension du territoire civil, les officiers français n'avaient pas caché aux chefs indigènes qu'ils avaient investis que l'avènement du régime civil signifiait la fin des privilèges dont ils disposaient et la réduction des franchises administratives qu'accordaient les militaires aux Algériens selon leur mode d'administration indirecte.

L'insurrection de 1871 qui embrasa l'ensemble de la Kabylie et une partie du Constantinois a été impulsée et encadrée par deux types d'organisations et de leaders distincts, les uns laïcs, les autres religieux : les Ouled Mokrani et la confrérie Rahmania. Les premiers déclenchèrent l'insurrection et l'encadrèrent seuls durant vingt-cinq jours, du 14 mars au 8 avril, jour où le cheikh de la confrérie religieuse, Mohammed Chérif Amzian El-Haddad, décréta la guerre sainte. Si la mort du principal leader des Mokrani, El-Hadj Mohammed Mokrani, le 5 mai 1871, affecta peu le cours de l'insurrection, la reddition du chef religieux, le 13 juillet 1871, amena la soumission de la plupart des tribus kabyles qui s'étaient soulevées à l'appel pour la guerre sainte. De sorte que, à partir de cette date, seul le frère de Mohammed Mokrani, Bou Mezrag, qui avait pris la succession de son aîné, poursuivit les hostilités avec un dernier carré d'irréductibles. L'épopée de Bou Mezrag s'acheva définitivement le 20 juin 1872 par son arrestation dans une oasis du Sud algérien.

La bipolarité de la direction de l'insurrection a été soulignée, à juste titre, dans l'historiographie du mouvement. Néanmoins, il nous semble que la plupart des historiens ont accordé bien trop d'importance à cet aspect de l'insurrection, ou, plutôt, qu'ils ont eu tendance à confondre les mobiles et les stratégies particulières des deux leaders de l'insurrection, Hadj Mohammed Mokrani et cheikh El-Haddad, avec les ressorts qui ont réellement ébranlé les insurgés. À tel point qu'un historien qui a consacré une œuvre majeure à cette question a cru pouvoir qualifier l'insurrection menée dans le cadre de la confrérie religieuse de guerre démocratique et assimiler celle impulsée par les Mokrani à une guerre aristocratique². S'il convient évidemment de faire la part des stratégies particulières des deux types de leaders, il ne faut pas perdre de vue que, d'une part, sur le terrain, les opérations militaires des insurgés étaient toujours dirigées par

1. Cf. à ce sujet Robin (1901) et Rinn (1891). Les analyses des deux auteurs, qui étaient pourtant des officiers supérieurs de l'armée d'Afrique, expriment cette appréciation clairement, mais en filigrane. Le rapport d'enquête que La Sicotière (1875) présenta à l'Assemblée française est beaucoup plus explicite sur ce point ; il est, en outre, largement étayé sur des témoignages dignes de foi.

2. Il s'agit de Charles-André Julien dans son *Histoire de l'Algérie contemporaine (1827-1871)*. Cf. p. 485 : «La confrérie ne défendrait pas, au nom de la guerre sainte, les intérêts des nobles d'épée, mais lutterait pour l'indépendance avec l'appui du peuple kabyle. La guerre aristocratique faisait place à la guerre populaire où Mokrani n'allait plus jouer le rôle principal.»

l'encadrement traditionnel des tribus et, d'autre part, que la lutte des tribus soulevées par Mokrani ou par El-Haddad était également sous-tendue par des idéaux religieux et avait comme objectif de bouter les Français hors de leur territoire¹. En revanche, un aspect majeur de l'insurrection n'a pas suffisamment été souligné, il s'agit du fait que seuls les établissements religieux de Kabylie affiliés à la Rahmania se jetèrent dans le jihad après sa proclamation par le chef de l'ordre, alors que les établissements Rahmania implantés hors de la Kabylie ne suivirent pas le mouvement.

La volte-face de Hadj Mohammed Mokrani

Jusqu'à sa dissidence en 1871 et depuis le début de la conquête de l'Algérie, la famille des Mokrani avait fourni les plus sûrs alliés de la France dans la région de la Medjana, à la lisière orientale de la Petite Kabylie. Implantés depuis des lustres dans cette région, les Mokrani constituaient une sorte de noblesse d'épée. L'influence et la puissance de la famille, loin de diminuer à cause de son rôle aux côtés des Français, avaient, au contraire, considérablement augmenté du fait des prérogatives et des apanages que leur concédèrent les généraux français, trop contents de pouvoir se décharger sur des alliés aussi prestigieux que les Mokrani. En 1838, le père de celui qui allait devenir le leader le plus connu de l'insurrection de 1871 reçut des militaires français la charge officielle de bachagha grâce à l'aide qu'il procura à l'armée coloniale lors des opérations militaires contre Abd El-Qader dans les Bibans. À sa mort, en 1853, la charge de commandement revint à un de ses fils, El-Hadj Mohammed Mokrani, qui continua tout autant que son père à servir les intérêts de la France. Cependant, progressivement, l'autorité militaire avait rogné ses prérogatives et son territoire de commandement. D'alliés, les Mokrani se transformaient insensiblement en fonctionnaires. Ainsi, dès 1845, le gouvernement d'Alger décidait de placer directement le bachagha de la Medjana sous les ordres du commandant de cercle de la région. De même, le territoire et les prérogatives du bachagha étaient réduits de façon drastique. En outre, les militaires multiplièrent les empiétements : privation des ressources fiscales qui avaient été accordées à la famille, suppression des corvées dont ils bénéficiaient, etc. Il semblerait que l'élément majeur qui ait déterminé la volte-face du bachagha Mokrani réside dans une affaire de créances non soldées. Durant les années de famines et d'épidémies diverses de 1863 à 1866, Mokrani engagea ses propres fonds pour l'achat de grains de semences destinés aux tribus qu'il avait dans sa circonscription, avec l'assurance du maréchal Mac-Mahon d'être remboursé de ses dépenses par l'État français. Il avait avancé 500 000 francs. Or la chute de Mac-Mahon dans la tourmente de la guerre de 1870 le priva de tout soutien. Il fut alors obligé d'hypothéquer tous ses biens et s'entendit dire par le général Augeraud : «*C'est un gouvernement révolutionnaire qui s'est substitué au*

1. Le corpus de chants et de poésies kabyles présenté par Melha Benbrahim Benhamadouche (1982) dans sa thèse de doctorat corrobore complètement notre analyse.

gouvernement de l'empereur, ce sont des civils qui gouvernent l'Algérie, nous ne pouvons rien faire»¹. Il s'agit donc de bien comprendre que, si la dissidence de Mokrani entraîna celle de ses «administrés», ces derniers n'avaient pas du tout les mêmes raisons de se révolter contre l'ordre colonial que les Mokrani. Il nous semble donc vraiment artificiel d'opposer la lutte menée dans le cadre de la Rahmania à celle impulsée par Mokrani et plus encore de qualifier la première de démocratique et la seconde d'aristocratique, d'autant, comme nous allons le voir maintenant, que l'engagement des El-Haddad et, en particulier, celui de Si Aziz, fils du chef de l'ordre religieux de la Rahmania, est loin d'être univoque.

La Rahmania dans l'insurrection

Le 8 avril 1871, cheikh El-Haddad proclama le jihad à partir de son sanctuaire de Seddouk, qui était la zaouia-mère de tous les établissements religieux affiliés à la confrérie de la Rahmania. Aussitôt, 150 000 Kabyles se soulevèrent². Mais des sept branches de la confrérie Rahmania³ seule celle de Kabylie (Seddouk) dirigée directement par El-Haddad répondit au jihad proclamé par le cheikh de l'ordre. Parmi les zaouias Rahmania kabyles, celles implantées à la périphérie immédiate du Massif central kabyle étaient les plus étroitement solidaires de celle de Seddouk, ainsi de celle des Illoula Oumalou et de celle des Aït Idjeur⁴. L'engagement des clercs fut si total que, sur les soixante-treize dignitaires de la Rahmania⁵ de Grande Kabylie

1. Selon Warnier (cité par Julien (1964), p. 478), qui faisait partie de la commission du séquestre de 1871.

2. Les sept branches de la Rahmania étaient alors Seddouk, Tolga, El-Hamel, Constantine, Termacine, Khanga-Sidi Nadji et Kheiran.

3. Seuls quelques *moqaddems* Rahmania du Sud algérien aux confins de la frontière tunisienne suivirent l'appel au jihad et il semblerait que ce fait s'explique largement par les relations privilégiées entretenues entre les affiliés kabyles.

4. Par-delà la simple proximité géographique, il nous semble qu'un élément géopolitique essentiel a déterminé l'engagement particulier de ces zaouias aux côtés de celle de Seddouk. En effet, les Aït Idjeur et, plus encore, les Illoula Oumalou étaient des tribus dont l'encadrement maraboutique était directement menacé par la zaouia du marabout de Chellata, Ben Ali Chérif, qui se trouvait être le concurrent le plus menaçant des El-Haddad. Aussi les marabouts de ces deux tribus s'allièrent étroitement à El-Haddad. Politiquement Ben Ali Chérif rivalisait directement avec le fils de cheikh El-Haddad, Si Aziz, et, au niveau de la compétition pour le magistère spirituel des âmes, la zaouia de Chellata représentait également la concurrence la plus sérieuse de la zaouia Rahmania. En effet, mis à part des franchises et des facilités accordées par les autorités coloniales à Ben Ali Chérif en tant qu'il était le meilleur allié de la France dans la région, la zaouia du marabout de Chellata possédait une grande réputation et un vaste rayonnement qu'elle devait uniquement à la qualité de son enseignement. Nous verrons plus loin que, malgré toutes les compromissions des gestionnaires de l'établissement avec les autorités coloniales, la zaouia réussit à maintenir très longtemps un enseignement religieux de qualité qui attirait les clercs de toutes les régions d'Algérie.

5. Ce chiffre est avancé par Robin (1901), qui ventile comme suit la distribution des *moqaddems* : onze pour le cercle de Dellys, vingt-quatre pour le cercle de Tizi Ouzou, vingt-neuf pour le cercle de Fort National et neuf pour celui de Dra El-Mizan. Une étude récente de Salhi (1979) dresse un tableau détaillé résumant la situation précise de la plupart de ces dignitaires religieux, cf. pp. 183-187.

impliqués dans l'insurrection, soixante d'entre eux furent condamnés personnellement et frappés d'un séquestre nominatif sur leurs biens propres lors du procès des insurgés¹. Bien que nous ne devions pas perdre de vue qu'une bonne partie des tribus du Constantinois se lancèrent dans l'insurrection à la suite de Mokrani, il reste à rendre compte du fait que seuls les adeptes kabyles de la Rahmania répondirent à la proclamation du jihad par le cheikh El-Haddad. Or, comment comprendre ce phénomène sinon en faisant l'hypothèse que la solidarisation confrérique a été contrariée par d'autres réseaux de fidélité. Certes, une connaissance plus fine de la géographie religieuse et, en particulier, de l'aire exacte de rayonnement des différentes branches de la confrérie permettrait sans doute de projeter quelque lueur sur les raisons pour lesquelles les solidarités confrériques étaient ainsi cloisonnées. Cependant, cette perspective fait resurgir à un autre niveau la même question : pourquoi l'obédience particulière de la zaouia de Seddouk était circonscrite à l'ensemble des zaouias de Kabylie ou bien pourquoi les autres obédiences circonscrivaient ainsi la Grande Kabylie. Aussi, et sans que l'on soit en mesure d'élucider davantage notre observation, il n'est que de constater que la Grande Kabylie présentait une cohérence et une individualité suffisamment marquées pour étayer de multiples autres fidélités ou, inversement, susciter une manière de patriotisme.

Les El-Haddad et la zaouia de Seddouk

L'ascension de la famille des El-Haddad est tout à fait typique pour illustrer le processus de recomposition des forces religieuses en Kabylie et plus globalement encore le phénomène de sanctification de lignages laïcs. En effet, l'origine cléricale des El-Haddad ne remonte qu'au père de celui qui fut le cheikh de la confrérie de la Rahmania. Avant cela, la famille exerçait de père en fils les fonctions de forgeron, profession qui conférait anciennement un statut particulier à ceux qui l'exerçaient². Ancien laïc dont le groupe avait émigré de son village d'origine, le père du cheikh El-Haddad gagna progressivement un statut de clerc en fondant une école religieuse dans le village où il s'installa³. L'école prospéra et ses enfants qui y furent scolarisés allèrent parfaire leur formation dans d'autres établissements religieux

1. Comme nous le verrons plus en détail dans la section suivante, la répression de l'insurrection de 1871 fut poursuivie selon deux principes juridiques, celui de la responsabilité individuelle des insurgés et celui de la responsabilité collective. De sorte que les insurgés et les leaders les plus en vue furent frappés d'un double séquestre sur leur patrimoine, un séquestre individuel sur leurs terres et un autre, collectif en tant que membre de telle tribu insurgée.

2. Crédités de pouvoirs occultes à cause de leur maîtrise du fer et du feu, les forgerons occupaient anciennement une place à part dans la société kabyle. À la fois redoutés et méprisés, les forgerons constituaient, comme les *aklan* et les bouchers, un groupe statutaire à peine moins rigide qu'une caste. La seule société berbère contemporaine où ce statut marginal s'est maintenu est la société touarègue.

3. Il est important de noter que la famille des El-Haddad avait exercé les fonctions de forgerons dans une tribu composée pour une grande partie de fractions maraboutiques. Il s'agit de la tribu des Beni Mansour, sise sur la rive gauche de l'oued Sahel/Soummam non loin des pentes du versant sud du Djurdjura.

prestigieux de Kabylie. Celui qui devint cheikh de la *tariqa* Rahmania alla même accomplir son pèlerinage à La Mecque, puis il poursuivit son cursus d'étudiant à la célèbre mosquée du Caire, el-Azhar, et reçut l'initiation soufie de grands mystiques d'Orient¹. Lorsqu'il revint dans sa région natale, l'ordre religieux des Rahmania était en pleine expansion. Quand, à cause de l'implication dans l'insurrection de 1857 du cheikh de l'ordre, El-Hadj Amar, la zaouia mère des Aït Smaïl fut fermée, des problèmes de succession se posèrent au sein de l'ordre confrérique. Si bien qu'après quelques flottements et quelques remaniements engendrés par la contestation des affiliés à la confrérie, la direction de la Rahmania échut finalement au cheikh El-Haddad en 1860. Il n'est pas indifférent de souligner que la phase d'expansion optimale de la confrérie religieuse en Kabylie, c'est-à-dire l'époque où la confrérie affilia le plus grand nombre de laïcs et parvint au summum de son emprise sur la société kabyle, correspond exactement à la période durant laquelle le cheikh El-Haddad en assumait la direction. Comme si seul un cheikh d'origine laïque dont la sanctification récente de la famille était notoire et attestée par son nom aurait permis d'accréditer pleinement la vocation œcuménique et égalitariste de la confrérie chez les laïcs et par là aurait permis de réaliser la plus vaste mobilisation religieuse en Kabylie. On ne doit certes pas oublier que les circonstances historiques précises – l'achèvement des opérations militaires de la conquête de la Kabylie en 1857 – ont fortement concouru à réaliser ce consensus et ce rassemblement autour du cheikh El-Haddad.

Nous avons signalé plus haut qu'entre le déclenchement de l'insurrection par Mokrani et la proclamation du jihad par Cheikh El-Haddad, vingt-cinq jours s'étaient écoulés durant lesquels les Kabyles, qu'ils soient ou non affiliés à l'ordre de la Rahmania, soit étaient déjà entrés en dissidence, soit s'apprêtaient à le faire. C'est que le chef de l'ordre hésita longtemps avant de se lancer personnellement dans la guerre. Plusieurs historiens soutiennent même que le cheikh de l'ordre ne se résolut à proclamer le jihad que pressé par son fils, Si Aziz². Sans entrer dans le détail des oppositions, des intrigues et des stratégies individuelles des principaux leaders du moment, il importe néanmoins d'évoquer la situation particulière de la famille des El-Haddad alors en pleine ascension.

1. Sur le cheikh El-Haddad et le rôle de la confrérie Rahmania en 1871, nos sources sont : Mahmoud Bouayed (1966), «Un texte du Cheikh Mohamed Ameziane El-Haddad», du même (1977) «La participation de la famille Al-Haddad à la révolte de 1871 vue par le Bâsh-Agha Benali Shérif»; du propre fils du cheikh, «Si Aziz ben Mohamed Amzian ben Chikh El-Haddad (1873) *Mémoires d'un accusé, à ses juges et à ses défenseurs*»; de Louis Rinn (1891) «Deux documents indigènes sur l'histoire de l'insurrection de 1871» et *Histoire de l'insurrection de 1871*; de Nil Robin (1901) *L'Insurrection de la Grande Kabylie en 1871* et, enfin, la thèse de doctorat inédite de Mohamed Brahim Salhi (1979), *Étude d'une confrérie religieuse algérienne. La Rahmania à la fin du XIX^e siècle et dans la première moitié du XX^e siècle*. Le cheikh Amziane El-Haddad prit le *mitaq* de la confrérie Rahmania chez le khalifa Sidi Ali Ben Aïssa de la zaouia mère des Aït Smaïl.

2. Ainsi de Robin (1901) et de Rinn (1891) dans les deux ouvrages les plus documentés consacrés à l'insurrection de 1871.

Durant ces années troubles de 1860 à 1871, personne ne pouvait prédire l'évolution politique de l'Algérie et encore moins la nature du système de domination que les Français allaient établir de façon définitive après l'insurrection de 1871. Si les El-Haddad ont globalement échoué dans leur entreprise, ils s'étaient pourtant donné de nombreux atouts pour anticiper les diverses évolutions qu'ils pouvaient imaginer probables et se ménager ainsi une place confortable dans les diverses hypothèses. Dans le cas d'un reflux des Français de Kabylie, le cheikh El-Haddad, en tant que chef de l'ordre des Rahmania, aurait été la plus haute autorité de la région. Dans le cas d'une pérennisation d'une situation mixte dans laquelle les Français se seraient contentés de gérer indirectement le pays par l'entremise de relais politiques indigènes, Aziz, le fils le plus en vue du cheikh, était en bonne position. Il s'était fait accorder avec l'aide de son père le poste de caïd dès 1864. M'Hamad, un autre fils du cheikh, avait de son côté été nommé *cadi*. Enfin, dans l'hypothèse de l'établissement d'un régime d'administration coloniale direct, que seul Aziz pouvait clairement concevoir¹, ce dernier avait de nombreux atouts pour se tailler un rôle de premier plan.

Les diverses études minutieuses et documentées sur l'insurrection de 1871 et ses préparatifs, en disséquant au jour le jour les attitudes et les revirements des principaux protagonistes et leaders de l'insurrection, nous donnent une impression d'incohérence, de précipitation et, pour le moins, d'improvisation des stratégies qu'ils adoptèrent. Il nous semble, au contraire, et compte tenu de l'aspect très évolutif de la situation politique de l'Algérie coloniale de l'époque, que l'encadrement religieux de l'insurrection fit preuve de très haute capacité d'anticipation et déploya des stratégies socio-politiques à long terme tout à fait cohérentes et sans aucun doute beaucoup plus efficaces et flexibles que celles mises en œuvre par la noblesse d'épée, les *djouads*, qui, depuis les premières incursions de l'armée française avaient accaparé les principales charges de commandement indigène.

De fait, l'insurrection encadrée par la Rahmania a duré trois mois, alors que la rébellion des Mokrani s'est prolongée jusqu'à l'arrestation du frère de Mokrani, Bou Mezrag, le 20 juin 1872, soit plus d'une année de dissidence et de guerre. C'est dire que le cheikh de la Rahmania s'est décidé à proclamer le *jihād* au dernier moment, quand il était sûr qu'il ne pouvait pas faire autrement, à moins de risquer de compromettre le crédit dont il jouissait auprès des Kabyles. C'est dire, aussi, que si les Mokrani persévérèrent longtemps dans la révolte, c'est qu'ils avaient bien compris qu'ils s'étaient fermé toute possibilité de pardon. À l'inverse, dès que la victoire militaire leur apparut impossible, les El-Haddad se résolurent à la reddition. Le cheikh Amzian fut arrêté dans sa retraite d'où il n'avait pas cherché à fuir et Aziz se constitua prisonnier. Si leur attitude se révéla un mauvais calcul

1. Il connaissait parfaitement les villes coloniales d'Algérie et même la France, où il se rendit à plusieurs reprises, notamment sur l'invitation de l'empereur Napoléon III, qui le convia à une fête grandiose organisée à son palais de Compiègne.

du fait des conséquences imprévisibles induites par l'avènement de l'administration civile en Kabylie, elle permit néanmoins à la famille de s'assurer une reconversion modeste dans l'appareil colonial. Ainsi le propre fils d'Aziz, Salah, devint adjoint indigène dans une commune mixte, pendant que ses frères et d'autres membres de la famille obtinrent des bourses d'études au lycée d'Alger. Plusieurs de ces derniers obtenant à l'issue de leur scolarité des charges administratives (Salhi, 1979, p. 175). À l'inverse des El-Haddad, l'attitude des Mokrani a été, socialement, complètement suicidaire, et la famille totalement ruinée connaîtra un déclassement sans exemple¹. On ne saurait donc considérer simplement, à l'instar de Salhi, que, pour les El-Haddad, l'utilisation des «filières de l'éducation laïque française» ait correspondu à la «recherche d'une compensation à leur déclin en tant que grande famille religieuse» (Salhi, 1979, p. 212). En effet, l'apprentissage de la langue et de la culture françaises est un investissement à long terme que la famille entreprit bien avant l'insurrection de 1871. C'est même à l'époque où cheikh El-Haddad était au sommet de sa gloire et de son pouvoir en tant que chef de l'ordre des Rahmania qu'il envoya son fils dans le giron des généraux français. Sa connaissance de la culture française et ses «bonnes manières» en firent un temps la «coqueluche» de la cour de Compiègne et lui permirent, après avoir reçu le titre de caïd, de briguer les plus hautes charges. Le malheur, pour lui, fut que les responsabilités politiques qu'il convoitait étaient déjà accaparées par Ben Ali Chérif, le puissant marabout de la zaouïa de Chellata, bien plus compromis que lui avec l'administration coloniale. En outre, les autorités militaires qui administraient alors la Kabylie n'étaient pas dupes du double jeu des El-Haddad. Soucieux de choisir des relais indigènes sûrs, mais également légitimes et crédibles aux yeux des Kabyles, ils tâchèrent d'amener à eux les El-Haddad sans toutefois leur accorder trop de franchises dans leurs commandements², mais tout en leur conférant ostensiblement des distinctions honorifiques qui les marquaient comme des alliés de la France. Inversement, lors de l'insurrection, Aziz ne cessa d'intriguer pour compromettre Ben Ali Chérif dans la révolte, afin d'égaliser ses chances avec lui pour pouvoir prétendre reprendre du service aux côtés des administrateurs français³ une fois la paix revenue.

Au sujet du rôle et la nature de l'engagement de la Rahmania dans l'insurrection de 1871, il importe donc de distinguer soigneusement les

1. Dans une «Esquisse d'une histoire de la seigneurie algérienne», Augustin Berque (1949) retrouve un descendant en ligne directe de Mokrani épicier à Alger dans les années 30.

2. Ainsi de Aziz, dont le caïdat était placé dans le bachaghalik de Ben Ali Chérif, et M'Hamed, son frère, que les officiers français affectaient comme cadî d'une circonscription à l'extérieur de l'aire d'influence de sa famille.

3. Sur ce point, la correspondance des protagonistes durant l'insurrection est explicite, non moins que celle que Aziz entretint après l'insurrection avec les autorités d'Alger depuis la Nouvelle-Calédonie où il avait été exilé pour son rôle dans l'insurrection. Cf. sur ces questions Robin (1901), ainsi que *Mémoires d'un accusé* (1873), rédigé en langue arabe par Aziz lui-même et traduit en français par son avocat.

dignitaires de l'ordre qui se soulevèrent sans calcul politique de ce genre de ceux qui, comme Aziz, espéraient seulement prouver leur capacité de mobilisation afin de négocier ultérieurement ce pouvoir sur leurs ouailles auprès de l'administration coloniale et selon les méthodes qui avaient été celles de l'administration militaire de la Kabylie jusque vers les années 1853-1854.

Au centre du massif montagneux de Grande Kabylie, cheikh Mohand El-Hocine s'était mis à affilier à la Rahmania sans en avoir été explicitement reconnu comme un *moqaddem* par le cheikh El-Haddad¹. Fort de son charisme de saint et des puissants réseaux qu'entretenait son lignage avec les autres groupes maraboutiques de la région, cheikh Mohand, comme quelques autres marabouts des environs qui se réclamaient de la Rahmania², n'était pas moins indépendant du chef de l'ordre. En outre, il n'était pas sans connaître les stratégies politiques de Aziz. Or, si ce dernier pouvait espérer reconvertir sa puissance de mobilisation en crédit politique auprès des Français, il n'en allait pas de même des *moqaddems* indépendants dont nous venons de parler. Ces derniers, à moins d'une victoire militaire, avaient tout à craindre de l'insurrection. Et, bien que leur vocation de missionnaires de l'islam et de promoteurs du jihad les portait à encadrer l'insurrection comme les pressaient leurs ouailles, ils se montrèrent particulièrement prudents, voire attentistes, durant les combats. C'est précisément le cas de trois moqaddems de l'ordre qui seront les futurs chefs de deux importantes branches Rahmania de Kabylie : Cheikh Mohammed Ou-Belqasem, Si Ali Ben Hamlaoui et Cheikh Mohand El-Hocine. La temporisation qu'il déployèrent durant l'insurrection ne saurait s'expliquer par leur volonté de se ménager un rôle futur aux côtés de l'administration coloniale. Bien au contraire, à l'inverse des El-Haddad et des Ben Ali Chérif, ils n'avaient rien à attendre de ce côté-là et n'avaient jamais rien entrepris dans ce sens³. Leur prudence est plutôt dictée par le souci d'atténuer la répression qu'ils risquaient d'encourir et qui aurait compromis le rôle qu'ils projetaient de jouer dans

1. Plusieurs sources et notamment Salhi (1979) nous assurent que cheikh Mohand avait reçu l'investiture du cheikh Mohand Ou-Ali de Takaba. «*Ses maîtres successifs sont Chikh El-Haddad, Chikh chérif de Timliline et Sidi Hend ou Tayeb*». Si nous ne contestons pas le fait que Chikh Mohand a bien été affilié à la Rahmania, il ne se comporta pas du tout comme un *moqaddem* de l'ordre et prit beaucoup de liberté avec les directives du chef de la Rahmania. En outre, ses successives stations dans les plus grands sanctuaires maraboutiques kabyles (qu'ils soient ou non affiliés à l'ordre Rahmania) correspondent à un itinéraire tout à fait balisé et convenu pour celui qui veut recueillir le maximum de *baraka*. On ne saurait donc considérer sa fréquentation des maîtres Rahmania de l'époque uniment comme une marque de fidélité à l'égard de l'ordre. Sur les dits et l'enseignement de cheikh Mohand cf. *Inna yas ccix Muhend, cheikh Mohand a dit* de Mouloud Mammeri (1990). Sur la vie de cheikh Mohand, cf. le D.E.A. de sociologie de Kamal Chachoua (1990), *L'Islam kabyle. Cheikh Mohand Oulhocine (1842-1901)*, ainsi que Genevois (1967) : *La Légende d'un saint : Cheikh Mohand Ou-Lhocine*.

2. Ainsi du cheikh Mohamed Ou-Belqasem des Aït Abbés et de Si Ali Ben Hamlaoui d'Aïn El-Eurs qui géraient tous deux une zaouia Rahmania de l'obédience de Seddouk.

3. Cheikh Mohamad Ou-Belqasem accepta néanmoins un poste de *cadi* au lendemain de l'insurrection.

la direction de l'ordre, une fois l'insurrection achevée. De fait, les deux dignitaires, tout en organisant en sous-main l'insurrection de leurs ouailles, hébergeaient ostensiblement les Kabyles opposés à l'insurrection qui se réfugiaient chez eux afin de se soustraire à la vindicte des insurgés. La vocation de neutralité de l'espace sacré de leurs sanctuaires leur permettant d'accueillir les opposants à l'insurrection sans perdre la face vis-à-vis de leurs fidèles et sans faire apparaître leur double jeu. Aussi ces deux grands marabouts échappèrent aux séquestres nominatifs de leur patrimoine que les autorités coloniales appliquèrent aux *moqaddems* les plus belliqueux et purent traverser sans encombre la période de troubles. Cheikh Mohammed Ou-Belqasem récupéra ainsi la direction de la branche Rahmania qui drainait tous les fidèles anciennement inféodés aux El-Haddad¹. Si Ali Ben Hamlaoui récupéra de la même façon la direction de la branche Rahmania d'Aïn El-Eurs (Oued Athémia). De même que Cheikh Mohand El-Hocine put se consacrer à la gestion des affaires de sa prospère zaouia au village de Aït Ahmed².

Tous les *moqaddems* qui tentèrent de se ménager l'avenir ne réussirent pas dans leurs entreprises. Ainsi Salhi cite le cas d'un grand marabout des Maatkas, Si Mohammed El-Ouanes, qui ne répondit pas aux attentes de ses fidèles et qui, ne cessant de tergiverser, fut tenu pour un renégat et fut abandonné (Salhi, 1979, p. 175).

Le procès et la répression de l'insurrection

Avant d'envisager les effets globaux de la répression de l'insurrection de 1871, la paupérisation générale induite par les contributions de guerre imposées aux Kabyles et la politique agraire coloniale qui fut rendue possible par les séquestres fonciers prononcés lors du procès des insurgés, nous voudrions évoquer ici les effets de cette répression sur l'encadrement religieux de Kabylie. Deux effets majeurs ont été induits par cette répression ;

1. Bien que le sanctuaire de ces derniers ne fût pas fermé, la famille après la répression ne pouvait que jouer le loyalisme et manifester sa fidélité à la France. Aussi les fidèles se détournèrent rapidement de la zaouia gérée par un fils d'Aziz. En outre, ce dernier rompit tous les liens de son établissement avec la Rahmania pour donner des gages de bonne conduite à l'administration coloniale comme ne cessait de lui conseiller son père, qui, depuis Nouméa, clamait régulièrement sa fidélité à la France, espérant obtenir la fin de sa disgrâce. Comme souvent, les déportés et les exilés s'étaient rachetés aux yeux du gouvernement français en offrant leurs services. Ainsi certains déportés kabyles à Nouméa aidèrent les militaires français à réprimer l'insurrection canaque de 1876. De façon comparable, Abd El-Qader, à qui l'on avait fait miroiter de hautes charges politiques dans le royaume arabe que la France conçut un moment de créer au Bilâd el-Shâm (Grande Syrie), ne cessait de multiplier les actes de loyalisme, notamment en protégeant la communauté chrétienne et les Français de Damas lors d'une révolte populaire. De même qu'en 1871, à la demande des autorités coloniales, Abd El-Qader avait condamné par lettre l'insurrection de Kabylie, et désavoué son fils (Mahiedine) qui s'était rendu en Kabylie via le Sud tunisien, espérant jouer un rôle dans l'insurrection.

2. Sur la fortune du cheikh et la prospérité de ses entreprises, cf. les deux fascicules du *Fichier de documentation berbère* rédigé par le père Genevois : *La légende d'un saint : Cheikh Mohand Ou-Lhocine* (1967) et *Un Pèlerinage à la tombe de Cheikh Mohand Ou-Lhocine* (1968).

le premier est un déclassement social vertigineux et le second est un retour au cloisonnement et à la fragmentation du paysage religieux.

Le procès des insurgés s'est autorisé de deux principes juridiques, celui de la responsabilité individuelle et celui de la responsabilité collective¹. Les sanctions prises à l'encontre des condamnés ont été la relégation en résidence surveillée, l'exil, l'internement, l'imposition de contributions monétaires pour financer les campagnes militaires qui vinrent à bout de l'insurrection² et, enfin, des séquestres fonciers pour dégager les terres agricoles nécessaires à la mise en œuvre de la colonisation rurale de la Kabylie.

Les clercs ont été doublement victimes de cette répression. En tant que membres de groupes insurgés, ils sont tombés dans le cadre de condamnations au titre de la responsabilité collective. Dans ce cas, ils durent contribuer comme leurs concitoyens au paiement de l'impôt de guerre et perdirent la partie de leurs propriétés foncières qui était incluse dans le séquestre collectif. En tant que leaders de l'insurrection, soit comme dignitaires de l'ordre de la Rahmania, soit du fait que leur magistère spirituel comme marabouts de communautés locales les amena à prendre la tête des troupes lors d'opérations militaires³, les clercs furent condamnés personnellement. Dans ce cas, les plus impliqués furent éloignés de leur groupe d'origine, soit, selon l'importance des charges qui furent retenues contre eux, par un exil à l'étranger, soit par une relégation dans une résidence surveillée, soit par un simple emprisonnement ou par une condamnation aux travaux forcés dans un bagne d'outre-mer. Au niveau financier, ensuite, les condamnés étaient justiciables de fortes amendes et, en sus, d'un séquestre nominatif sur leur patrimoine mobilier et immobilier.

1. Il convient de souligner que le principe de la responsabilité collective était une mesure d'exception qui était une entorse au droit français. Si ce principe avait été jusqu'alors appliqué de façon informelle par les officiers français comme une sorte de loi de la guerre dans le cadre de la répression des insurrections ou lors de la conquête, il était cette fois invoqué par des magistrats dans l'enceinte d'un tribunal avec jury populaire. De surcroît, ce jury était composé d'Européens d'Algérie tout à fait intéressés par les séquestres collectifs requis par les procureurs de la République.

2. Au sujet de l'impôt de guerre payé collectivement par les insurgés, le gouverneur général de l'Algérie, l'amiral de Gueydon, affirma que les Kabyles se donnaient «*l'apparence de la misère*» mais qu'ils possédaient «des millions enfouis dans le sol» (...). «*Ce n'est donc pas légèrement que j'ai frappé de 10 millions d'impôt de guerre la seule Grande Kabylie. Le résultat a prouvé que j'aurais pu exiger davantage, car, en trois mois, les dix millions de francs ont été versés en monnaie métallique*» (cela représentait dix fois le montant annuel des impôts ordinaires). Nous reviendrons plus loin sur les raisons pour lesquelles les Kabyles s'acquittèrent si facilement de cette contribution de guerre.

3. Traditionnellement dans tout le Maghreb, les marabouts et autres clercs ont toujours encadré leurs ouailles lors des guerres qui revêtaient un caractère confessionnel, ainsi contre les Portugais, les Espagnols ou les Français. Drapés dans des burnous d'apparat, on les voyait alors à la tête des troupes caracoler sur leurs montures, précédés d'un orchestre et entourés des thuriféraires, des porteurs d'étendards et d'oriflammes aux couleurs de la zaouïa ou d'une confrérie religieuse.

Le déclassé social des clercs

Compte tenu de la double répression – au titre de la responsabilité collective et de la responsabilité individuelle – dont furent victimes les clercs de Kabylie impliqués dans l'insurrection de 1871, l'encadrement religieux de la région subit massivement un déclassé social vertigineux. Les amendes et les séquestres dont ils furent frappés les ont étouffés économiquement et la relégation, l'exil ou l'emprisonnement les ont coupés de leurs ouailles et des établissements religieux qui assuraient leur rayonnement et leur prospérité.

Cependant, tous les clercs de Kabylie ne se sont pas lancés à corps perdu dans l'insurrection; en outre, parmi ceux qui y ont participé, un certain nombre parvint à recouvrer leur ancien statut.

Au rang des premiers, nous pouvons citer les Aït Ou-Ameur, qui furent en Grande Kabylie les clercs les plus fidèles à la France. Ainsi les deux membres les plus en vue de cette grande famille maraboutique parvinrent à réaliser une reconversion exemplaire dans le cadre de l'administration française. Si Moula, fin lettré en arabe et spécialiste en droit musulman, fut l'informateur privilégié de Hanoteau et de Letourneux lorsque les deux auteurs rédigèrent *La Kabylie et les coutumes kabyles*. Nommé caïd de la tribu des Aït Iraten dès avant l'insurrection de 1871, il conserva ce poste et assura le caïdat dans plusieurs autres tribus. Son frère Si Zin commença comme interprète judiciaire et succéda à son aîné comme caïd des Aït Iraten avant de devenir délégué financier à la section kabyle au début du XX^e siècle¹.

Parmi les dignitaires les plus compromis dans l'insurrection, nous avons cité le cas de trois *moqaddems* de l'ordre de la Rahmania et de l'obédience de Seddouk qui seront les futurs chefs de deux importantes branches Rahmania de Kabylie: cheikh Mohammed Ou-Belqasem, Si Ali Ben Hamlaoui et cheikh Mohand El-Hocine. De ces trois dignitaires, les deux derniers se contentèrent, après l'insurrection de 1871, de gérer paisiblement leurs sanctuaires et, le premier, cheikh Mohammed Ou-Belqasem, accepta de surcroît un poste de cadi.

Le bachagha Ben Ali Chérif, pour atypique que soit son cas, est également parvenu à pérenniser remarquablement son pouvoir et son statut économique, puisqu'il fut complètement innocenté et reconduit dans ses fonctions de commandement lors du procès des insurgés².

1. Les délégations financières furent créées en Algérie en 1898. L'institution qui consacrait le principe de l'autonomie financière de l'Algérie était la plus haute instance politico-économique éligible du pays. Bien que les délégués indigènes n'y avaient qu'un pouvoir très restreint de consultation et de proposition, le poste de délégué financier était la plus haute attribution à laquelle pouvaient parvenir les Algériens musulmans. La section kabyle comportait six membres et la section arabe quinze. Nous reviendrons sur cette institution dans les chapitres suivants.

2. Ch.-A. Julien (1964) invoque sans hésiter la raison d'État dans la distribution des sentences et des acquittements des insurgés, cf. p. 497. Si le bachagha Ben Ali Chérif avait révélé sa conviction que les insurgés croyaient sincèrement agir à l'instigation et avec l'appui des officiers et s'il avait fait état des encouragements qu'il avait reçus dans la réconciliation avec El-Haddad organisée par les généraux à Akbou, il eût porté un coup décisif au prestige de l'armée, que le

Il y eut par ailleurs plusieurs cas de dignitaires religieux dépossédés lors de la conquête de l'Algérie¹, notamment de *moqaddems* de l'ordre Rahmania, qui sont parvenus à reconstituer leur patrimoine foncier par le biais des collectes, des offrandes des fidèles, ou encore par le travail gratuit de leurs ouailles sur leurs terres. D'autres encore se sont enrichis par la pratique de l'usure. Même à l'issue des opérations de séquestres fonciers et du recouvrement des impôts de guerre, certains dignitaires parvinrent à se renflouer rapidement².

La fragmentation du paysage religieux

Au-delà de la paupérisation massive et de la perte d'influence des clercs, l'effet le plus important de la répression de l'insurrection de 1871 nous semble avoir été une sorte de régression historique des organisations religieuses en Kabylie. En effet, la caractéristique majeure du paysage religieux durant la période allant de 1857 à 1871 a été l'unité de direction de la confrérie religieuse de la Rahmania³. L'année 1871 marque le retour à une

gouverneur général d'Algérie qui était aussi un militaire voulait préserver à tout prix. Le gouvernement ne pouvait donc pas marchander le prix du silence du bachagha. Il suffisait souvent à un inculpé de rejeter la faute sur les militaires afin que les jurés (Européens d'Algérie) l'acquittent. Le procès-verbal de l'audition des principaux témoins et acteurs de l'insurrection, ainsi qu'un important rapport d'enquête ont été rassemblés dans une publication législative officielle : *Actes du gouvernement de la défense nationale (du 4 septembre 1870 au 8 février 1871)*. Le rapport d'enquête rédigé par La Sicotière, bien que très mesuré sur le partage des responsabilités, témoigne abondamment de l'intelligence des insurgés qui surent utiliser l'opposition entre l'administration civile et l'administration militaire (cf. p. 191). Cf. la déposition particulièrement machiavélienne que le propre fils du cheikh El-Haddad fit au procès : Cf. *Mémoires d'un accusé*, par Si Aziz ben Mohammed Amezian ben Cheikh El-Haddad (1873). C'est dire que, lors du procès, une fois le péril passé, le mythe kabyle retrouvait sa force. Car comment expliquer autrement la révolte de populations rebelles à l'islam, chrétiennes en puissance et hostiles par esprit démocratique à l'aristocratie indigène, sinon par l'influence maléfique de «l'arabomanie» militaire qui les avait contaminées ? Sur ce point, cf. Ch.-A. Julien (1964), p. 495.

1. Soit que leurs biens aient été razzifiés par Abd El-Qader en 1845 (cf. à ce sujet Salhi, (1979) p. 109), soit par les généraux français lors de la répression des multiples insurrections qui précédèrent celle de 1871.

2. Sur ce point également, l'étude de Salhi (1979) fournit de nombreux exemples. Ainsi, pour la vallée de la Soummam, le cheikh Ousahnoun installé dans la tribu des Aït Oughlis a pratiqué la *rahmia* «à grande échelle» (cf. p. 110). Cheikh Mohand Ou-Ali Ou-Sahnoun (Issahnounene) fut l'un des principaux lieutenants du cheikh El-Haddad, ses héritiers parviendront grâce à tout un réseau d'alliances familiales à s'établir dans la vallée de la Soummam chez les Aït Oughlis et à y fonder dans le village d'Imaliouene une zaouia prospère. De là, ils restaureront la zaouia mère de leur village d'origine à Issahnounene dans le Massif central kabyle. Une autre zaouia ruinée par le séquestre que lui valut son engagement dans l'insurrection parvint à se renflouer et à prospérer, il s'agit de la zaouia de Sidi Ahmed Ou-Driss (Aït Idjeur). Dans ce dernier cas comme dans le précédent, les propriétés et la fortune de l'établissement proviennent de l'influence que les clercs sont parvenus à avoir dans la vallée de la Soummam (spécialement dans les Aït Oughlis, les Fenaïa, à Tifra et dans les environs d'Akbou).

3. En effet, bien que la plupart des établissements religieux affiliés à la Rahmania durant la période 1830-1857 aient formellement déclaré leur obédience à la zaouia mère des Aït Smaïl, nous avons vu comment les tendances centrifuges induites par la mainmise des grandes familles maraboutiques traditionnelles sur l'ordre religieux contrariaient fortement le rassemblement et l'unité des adeptes autour du cheikh de l'ordre.

organisation en fiefs et à une fragmentation des aires d'obédience confrériques comme maraboutiques. Dans la nécessité, d'une part, de se renflouer économiquement et, d'autre part, de donner des gages de loyalisme à l'administration française afin d'obtenir le droit de poursuivre leurs activités, la plupart des marabouts se contentèrent chacun de son côté, et dans une sorte de quant-à-soi frileux, de gérer leurs établissements comme un commerçant son fonds de commerce. De sorte que, si tous n'abandonnèrent pas leur mission pédagogique (d'enseignement coranique), la grande majorité se contenta de reconstituer le patrimoine des établissements en assurant un magistère spirituel minimal et en se gardant de se mêler de politique¹.

1. Sur cette question, l'étude de Salhi (1979) propose des tableaux synoptiques détaillés de la situation de l'ensemble des zaouias Rahmania : mentionnant le nombre de leurs adeptes, celui des étudiants, ainsi qu'une évaluation de la valeur du patrimoine et des recettes de l'établissement.

III.

De la mise en œuvre de la colonisation rurale à son échec (1871-1900)

L'année 1871 est donc d'abord celle de la vaste insurrection qui embrasa toute la Grande Kabylie et une grande partie du Constantinois. Dans le cadre de la répression de cette insurrection, l'année 1871 marque le début d'une dépossession foncière systématique des indigènes et, de façon concomitante, la mise en œuvre de la colonisation rurale européenne. Au plan politique, cette année voit le triomphe des partisans du régime civil et la relégation des militaires. L'extension du régime civil à l'ensemble des territoires du nord de l'Algérie se traduit donc par des changements considérables des politiques d'administration locale. Les cercles militaires disparaissent au profit de circonscriptions plus étroites : les communes de plein exercice (C.P.E.), pour les régions qui accueilleront le minimum de populations européennes pour pouvoir former un corps électoral et un conseil municipal identiques aux communes françaises, et les communes mixtes (C.M.), pour les régions où l'élément européen est quasi absent. Ces deux modes d'administration ont induit des effets spécifiques extrêmement importants qui ont redoublé les différences d'évolution résultant de la simple présence ou absence de populations européennes parmi les Kabyles. En outre, plusieurs régimes d'exception ont marqué la politique coloniale en Kabylie durant cette période.

C'est d'abord en matière de politique judiciaire l'institution de justices de paix où les magistrats français règlent toutes les affaires qui concernent le statut personnel des Kabyles (mariage, divorce, succession) en fonction des coutumes kabyles consignées et colligées par Hanoteau et Letourneux dans trois *in quarto*. La politique fiscale en Kabylie trahissait également des visées particularistes qui eurent, certes, plus de conséquences au niveau symbolique que matériel, nous l'examinerons donc. Enfin, à partir de 1871, pour répondre aux pressions des partisans de la colonisation agraire, tout un arsenal juridique de lois foncières et autres codes forestiers commencèrent à être mis en œuvre afin de favoriser la mobilité des patrimoines fonciers des indigènes et de faciliter les achats et les ventes de terres aux Européens¹. L'avènement du régime civil autorise également l'une des rares politiques réellement conforme aux idéaux

1. Comme nous l'avons signalé rapidement plus haut, l'application des lois foncières sera progressive et particulièrement tardive en Grande Kabylie. En effet, compte tenu que, pour appliquer ces lois, il fallait préalablement délimiter les propriétés et démêler le véritable écheveau que constitue l'enchevêtrement des divers statuts juridiques fonciers indigènes : propriétés individuelles, collectives, terrains de parcours, communaux, biens de mainmorte gérés par des fondations pieuses (les habous), etc. Or, les commissaires délimitateurs officièrent évidemment en priorité dans les régions où la qualité des terres avait excité l'intérêt des

assimilationnistes au nom desquels avait été réclamée la disparition du régime militaire: la scolarisation. Pour les lois Ferry, la Kabylie représentera un véritable laboratoire d'expérimentation. En effet, la scolarisation fut mise en œuvre en Kabylie dans des proportions nulle part atteintes dans le reste de l'Algérie, villes y compris. Sa précocité et son ampleur ont, l'on s'en doute, produit des effets majeurs qui ont affecté massivement l'ensemble de la société kabyle, sa structuration sociale et sa culture. Bien que le gouvernement colonial renonçât progressivement à privilégier scolairement la Kabylie, la région conservera longtemps une longueur d'avance sur le reste de l'Algérie et produira, de façon disproportionnée à son importance démographique, un nombre considérable d'élites culturelles. Enfin, l'avènement de la III^e République, la Constitution de 1875 et, surtout, les lois scolaires promulguées par Jules Ferry en 1881 et 1882 impulsent également un anticléricalisme militant qui eut des effets massifs sur la situation de l'islam algérien. L'année 1880 est celle d'une offensive contre l'islam qui se traduit par la fermeture autoritaire d'un grand nombre de zaouias et l'achèvement de la destruction du système d'enseignement traditionnel en langue arabe.

Le second terme de la période, 1900, ne présente pas moins de pertinence. Pour la société coloniale européenne, c'est surtout la création des délégations financières, institutions qui consacrent le règne politique des colons en reconnaissant l'autonomie financière de l'Algérie. C'est ensuite l'occasion de dresser le premier bilan de la petite colonisation rurale officielle mise en œuvre par le gouvernement général d'Algérie. Or, ce bilan est largement négatif, et l'on constate, dès les premières années du XX^e siècle, que la colonisation rurale est un échec, surtout en Grande Kabylie, où la plupart des paysans dépossédés dans le cadre du séquestre foncier de 1871 ont récupéré leurs terres en les rachetant aux colons tributaires de parcelles dans le cadre de la colonisation officielle. En dehors des bouleversements ayant affecté les communautés locales (scolarisation et colonisation rurale notamment) le début du XX^e siècle représente globalement, sous de nombreux rapports, un seuil historique pour la société kabyle. De nouvelles formes de résistance apparaissent. Du côté des exclus marginalisés par le système colonial, c'est d'abord la généralisation du banditisme ; du côté des premières élites francisées, c'est l'avènement d'une presse et d'un mouvement associatif résolument modernistes: les jeunes Algériens. Les élites arabisantes ne sont pas en reste et, à la veille du voyage en Algérie en 1905 de Mohammed Abduh, célèbre promoteur égyptien du réformisme islamique, un lettré kabyle, Ibnou Zekri, est le premier Algérien à publier en langue arabe une étude à la fois analytique et programmatique sur la situation de l'islam et la nécessité de le réformer. De façon concomitante à ces trois phénomènes et tirant d'eux sa substance, une

colonisateurs. Aussi, à l'échelle de l'ensemble des territoires du nord de l'Algérie, la Grande Kabylie fut la région où ces opérations furent achevées le plus tardivement, entre la fin du XIX^e siècle et le tout début du XX^e siècle, à cause de l'exiguïté des terres. Ce qui n'aura pas empêché malgré tout de réaliser les opérations de séquestres de 1871 dans les terres de plaines et leur attribution à des centres de colonisation officiels pris en charge par le gouvernement colonial.

opinion publique indigène se constitue progressivement en Algérie et s'affirmera politiquement avec force au sujet de la conscription des indigènes lors de la Première Guerre mondiale.

1. La politique foncière et la colonisation agraire :

Le caractère tardif de la colonisation agraire en Grande Kabylie

Les premiers allotissements de terres aux Européens dans le cadre de la colonisation officielle ont été effectués juste après la campagne militaire de 1857, au terme de laquelle les généraux français avaient obtenu la soumission formelle de toutes les tribus de Grande Kabylie. Toutefois, la précarité de la situation dissuada les autorités d'Alger d'entreprendre une colonisation de grande envergure, surtout au cœur de la Grande Kabylie. En outre, les militaires qui administraient la région étaient unanimement défavorables à la venue des colons et contrecarraient activement les lobbies colonialistes qui ne pensaient qu'à l'extension du régime civil partisan de la colonisation agraire. Le gouvernement d'Alger se borna donc à créer quelques périmètres de colonisation officielle dans les plaines et basses collines occidentales proches de l'Algérois¹.

C'est grâce aux séquestres fonciers réalisés dans le cadre de la répression de l'insurrection de 1871 que la colonisation agraire est mise en œuvre de façon systématique en Grande Kabylie.

La colonisation rurale après l'insurrection de 1871

Dans l'Algérie coloniale, l'enjeu le plus important opposant les tenants du régime civil à ceux qui étaient partisans de l'administration militaire était, au-delà de leurs divergences en matière de politique administrative, la question de l'extension des territoires à livrer à la colonisation rurale européenne. La répression de l'insurrection, en signant la fin du régime militaire, permit aux «colonialistes» de réaliser leur programme. Comme nous l'avons dit précédemment, c'est au double titre de la responsabilité individuelle et de la responsabilité collective que les terres des insurgés furent séquestrées. Cette double responsabilité, aberrante au regard des principes juridiques du droit français, permettait, en fait, de dégager de façon arbitraire les terres les plus convoitées par la colonisation officielle. En effet, la géographie de l'insurrection et celle de la colonisation officielle mise en œuvre à partir des séquestres opérés dans le cadre de la répression sont loin de se correspondre. C'est ainsi que lorsque le gouvernement colonial convoitait des terres pour ériger des centres de colonisation, si ces terres appartenaient à des tribus qui ne s'étaient

1. Ces premières tentatives de colonisation agraire furent circonscrites aux plaines et aux basses collines occidentales qui prolongent la Mitidja algéroise. Elles se soldèrent très rapidement par un échec, tant à cause des conditions sanitaires déplorables (le paludisme était endémique dans ces régions) qu'à cause du manque de préparation, de moyens et de compétence des Européens qui avaient reçu des parcelles de terres. En outre, entre la fin de l'insurrection de 1857 et le début de celle de 1871, à plusieurs reprises, des Kabyles avaient fait des razzias dans les fermes coloniales, ce qui avait largement contribué à décourager la colonisation privée.

pas particulièrement impliquées collectivement dans l'insurrection, les initiateurs de la colonisation rurale – privée et officielle – qui étaient parties prenantes au procès des insurgés¹ pouvaient toujours obtenir au titre de la responsabilité individuelle le séquestre des terres de particuliers propriétaires des parcelles convoitées. Les propriétés des communautés particulièrement actives lors de l'insurrection, qui furent séquestrées au titre de la responsabilité collective, ne firent pas toujours l'affaire de la colonisation européenne. Ce fut surtout le cas des terres des tribus de la majeure partie du littoral de la Grande Kabylie et surtout de celles du Massif central et du Djurdjura, tant à cause de leur morcellement et de leur exigüité que du fait de leur caractère montagneux qui les rendait difficilement accessibles et exploitables selon des techniques modernes. Dans ces cas-là, comme les terres séquestrées ne pouvaient supporter la création de centre de colonisation officielle et ne trouvèrent pas non plus, par la suite, d'acquéreurs privés, le législateur colonial ménagea diverses formules légales. La première consista à permettre aux «anciens» propriétaires de récupérer leurs terres moyennant le paiement d'une soulte de rachat qu'on fixa environ au cinquième de leur valeur présumée. La majeure partie des terres séquestrées dans les régions montagneuses revint ainsi à ses premiers propriétaires. Ces rachats de terres furent massifs et coûtèrent aux insurgés 63 millions de francs². La seconde solution concernait les périmètres dont la surface ne permettait pas de créer un centre de colonisation, mais dont la qualité agronomique était susceptible d'intéresser la petite colonisation privée. Dans cette perspective, le législateur concéda temporairement la possibilité aux premiers propriétaires de cultiver les parcelles séquestrées moyennant le paiement d'un loyer au bénéfice de l'État colonial. Dans tous les cas, hormis les endroits où des centres de colonisation furent érigés, les opérations de

1. Pour comprendre à quel point la répression de l'insurrection de 1871 s'inscrivait délibérément dans le cadre des projets de la colonisation rurale européenne, nous devons souligner que c'est un jury populaire composé de colons – donc des gens intéressés au premier chef par les séquestres fonciers – qui a condamné les insurgés de 1871.

2. Il nous semble que Yves Lacoste (1984), qui a consacré un long travail à la politique foncière coloniale en Grande Kabylie, exagère quelque peu un des facteurs de ce qu'il a appelé un adoucissement de la répression. Selon lui, la possibilité qui fut offerte aux Kabyles de pouvoir racheter leurs terres ne peut se comprendre complètement qu'en ayant en vue l'opposition des militaires au régime civil. La volonté des militaires de contrarier l'extension de la colonisation demandée par les civils permettrait ainsi d'élucider le paradoxe selon lequel «*c'est dans cette Kabylie où pourtant l'insurrection avait été la plus grave et les combats les plus rudes que les conséquences de la défaite de 1871 furent, en fin de compte, les plus limitées*» (p. 502). Et l'auteur de conclure que, s'il n'y pas eu de développement de la colonisation agraire en Grande Kabylie, «*cela est sans doute à mettre en rapport avec cette politique kabyle*». (...) «*On ne dispose pas de texte qui exprimerait avec clarté l'idée qu'il est préférable de ne pas relancer la colonisation dans les plaines de Kabylie et de les laisser aux notables kabyles. Mais on peut penser que les choses se sont passées ainsi sauf dans le cas de Basse Kabylie, qui est devenue une annexe de la Mitidja*» (p. 513). Ce que Yves Lacoste désigne sous le nom de Basse Kabylie correspond dans notre découpage à la région des plaines et basses collines occidentales. Si nous n'écartons pas complètement ce facteur, il nous semble que le rachat spontané des terres par leurs anciens propriétaires aux colons privés comme à ceux qui ont obtenu leurs parcelles dans le cadre de la colonisation officielle prouve suffisamment que l'échec de la colonisation rurale en Grande Kabylie peut s'expliquer sans ce type de paramètres politiques.

délimitation des séquestres collectifs et nominatifs prirent plusieurs années¹. Dans l'intervalle, on concéda donc aux Kabyles la possibilité de cultiver leurs terres contre le paiement d'un loyer à l'État². Toutefois, au fil des ans, comme l'échec de la petite colonisation privée devenait patent en Kabylie, de nombreux Kabyles expropriés recouvrèrent leurs terres en les rachetant soit à l'État colonial, soit directement aux colons européens qui les avaient acquises, mais qui avaient rapidement renoncé à les exploiter.

En ce qui concerne la colonisation agraire, la situation de la Kabylie est atypique dans l'ensemble de l'Algérie. Cinq caractéristiques majeures apparaissent à une première lecture globale du bilan de la colonisation agraire en Kabylie. Premièrement, son caractère tardif, qui est lié évidemment au fait que la conquête militaire est intervenue beaucoup plus tard en Kabylie que dans le reste des territoires du nord de l'Algérie. Deuxièmement, sa faible importance statistique, tant du point de vue de la surface des périmètres de colonisation et du nombre d'exploitants européens par rapport à la totalité de la surface agricole utile aux mains des indigènes que du pourcentage réellement cultivé des terres coloniales. Troisièmement, le pourcentage élevé de concessions et de lotissements attribués aux Européens dans le cadre de la colonisation officielle par rapport à la colonisation spontanée et privée. Quatrièmement, l'échec global et rapide de cette colonisation. Et, enfin, cinquième caractéristique, la plus discriminante, le rachat massif et précoce par les Kabyles des terres détenues par les colons européens. Bien sûr, à l'intérieur même de la Kabylie, les situations peuvent être très variables. C'est ce que révèle la liste des centres de colonisation que nous présentons³. Afin de ne pas surcharger notre exposé, nous nous contenterons de commenter un tableau d'ensemble en suivant notre découpage régional habituel, par région naturelle.

1. Évidemment, le calendrier du processus de délimitation et d'immatriculation des terres fut mis en œuvre en premier lieu sur les plaines où l'État colonial voulait créer au plus vite des centres de colonisation. De sorte que dès 1873 ces opérations cadastrales furent achevées dans la vallée du Sebaou ou dans celle de la Soummam, alors que, dans le Massif central, dans le Djurdjura et dans la chaîne côtière, ces opérations de délimitation s'achèveront seulement dans les dernières années du XIX^e siècle. Il importe donc de souligner les différences de rythme d'application des lois foncières selon les régions. Différences qui sont trop souvent masquées dans l'historiographie de l'Algérie coloniale, ce qui empêche de bien prendre la mesure de la diversité des situations locales autant à l'échelle de l'Algérie qu'à l'intérieur d'une même région.

2. Ainsi, bien que la presque totalité des riches terres de la plaine du Sebaou (appartenant anciennement aux Amraoua) aient été séquestrées, les Kabyles eurent la possibilité de continuer à exploiter les vastes étendues qui n'avaient pas été constituées en périmètres de colonisation.

3. Sur la diversité des situations selon les régions, autant au point de vue du montant des séquestres, de l'ampleur de la colonisation et de celle des rachats par les indigènes, nous renvoyons aux deux séries de tableaux joints en annexe à ce travail. L'annexe n° 1 présente le détail des contributions de guerre et des séquestres infligés à chaque tribu. Dans l'annexe n° 2 nous consacrons une notice succincte à tous les centres de colonisation officielle créés en Kabylie en mentionnant les tribus sur le territoire desquelles a été créé le centre de colonisation, les superficies des terres séquestrées, ainsi qu'un bilan rapide de la colonisation européenne et de l'ampleur du phénomène de rachat de terres par les Kabyles. Une présentation selon notre découpage régional habituel permet une parfaite visibilité de la diversité des situations.

**Tableau de la situation globale des régions
au lendemain de l'insurrection de 1871**

C'est dans les plaines et les basses collines occidentales ainsi que dans la vallée de la Soummam que la colonisation rurale est la plus massive. Alors que la première région ne regroupe que 9,2% de la population de l'ensemble et la seconde 12,6%, les deux régions accueillent la moitié des périmètres de colonisation érigés en Grande Kabylie (soit, respectivement, 23,4% et 28,1%).

noms des régions	nombre de tribus	nombre d'habitants et % par rapport à l'ensemble	montant de de l'impôt de guerre et part par habitant	nombre de centres de colonisation érigés	surface des centres de colonisation et % par rapp. à l'ensemble
1. Littoral et versant nord de la chaîne côtière	22	52 937 15,1 %	1 821 350 F 34,40 F	11	5 360 ha 6,03 %
2. Haut Sebaou	17	41 240 11,7 %	1 368 390 F 33,18 F	3	4 793 ha 5,4 %
3. Vallée du Sebaou	7	16 386 4,7 %	795 410 F 48,54 F	9	11 203 ha 12,6 %
4. Massif central	33	116 309 33,2 %	3 771 488 F 32,42 F	2	4 569 ha 5,14 %
5. Plaines et basses collines occidentales	15	32 429 9,2 %	1 020 240 F 31,46 F	14	20 792 ha 23,4 %
6. Plaines entre Dra El-Mizan et Boghni	2	3 697 1 %	140 420 F 37,98 F	5	6 858 ha 7,7 %
7. Arc du Djurdjura versant nord	13	26 081 7,4 %	650 570 F 24,94 F	1	2 249 ha 2,5 %
8. Versant sud du Djurdjura	9	16 890 4,8 %	577 009 F 34,16 F	4	8 056 ha 9,06 %
		<i>estimation</i>	<i>estimation</i>		
9. Vallée de l'oued Sahel Soummam	16	44 300 12,6 %	1 200 000 F 27,08 F	9	24 989 ha 29,1 %
TOTAUX et MOYENNES	134	350 269 hab. 100 %	11 344 877 F 32,38 F/hab.	52	88 869 ha 100 %

Assez paradoxalement, les riches terres de la vallée du Sebaou, dont les habitants détiennent le record d'impôt de guerre payé par tête (48,54 F pour une moyenne de 32,38 F), n'ont pas été massivement colonisées (12,6%). C'est peut être la sous-population de la région et partant la difficulté pour les colons d'y trouver les salariés agricoles indigènes indispensables qui expliquent ce phénomène.

En outre, on ne doit pas oublier que, traditionnellement, le statut foncier des terres de la vallée du Sebaou était problématique. Plus ou moins contrôlées durant les XVII^e et XVIII^e siècles par la tribu makhzen des Turcs (les Amraouas), ces terres n'ont presque jamais été appropriées ou exploitées individuellement par les Kabyles. Aussi, ces derniers n'ont pas développé le même attachement à ces terres qu'à celles de leurs finages traditionnels. Or, c'est précisément cet attachement à leurs terres qui a conduit la plupart des Kabyles dépossédés à continuer à les travailler en tant que salariés agricoles dans les exploitations européennes privées ou dans les centres de colonisation et, plus tard, à racheter leurs anciennes terres. Ainsi dans la vallée de la Soummam ou dans les plaines et basses collines occidentales. En outre, alors que, dans ces régions, les rachats de terres par les Kabyles furent notables, dans la vallée du Sebaou, en dépit de l'échec relatif des centres de colonisation, les Kabyles furent très peu nombreux à racheter les terres. Mis à part les tribus kabyles de montagne qui exploitaient ces terres de plaines quand le rapport des forces le leur permettait, la vaste confédération des Amraoua installée dans la plaine a complètement éclaté avec la conquête militaire et ses populations se sont d'autant plus dispersées que, à l'inverse des villages de montagne, les habitations en plaines étaient traditionnellement toujours précaires (des gourbis), précisément du fait des incursions continuelles des tribus de montagne. Aussi les Amraoua, dont on a dit plus haut qu'il était un groupe composite, hétérogène et d'origine étrangère, n'ont pas développé l'attachement à leurs terres comme les habitants des montagnes. Ils se sont donc laissés dépossédés sans tenter de récupérer leurs biens. Pour autant, la colonisation européenne est loin d'avoir été une réussite. Ainsi, pour la partie à l'est de la vallée du Sebaou incluse actuellement dans la wilaya de Tizi Ouzou, sur environ 20 périmètres de colonisation, la plupart de petites tailles: 1 600 ha en moyenne (soit 36 473 ha), le colonat officiel passe de 817 entre 1875 et 1880 à 337 en 1901, soit une diminution de 59%. Seulement un tiers des terres sont mises en valeur par les centres; en outre, une partie de ces parcelles sont exploitées par des Kabyles, à titre d'ouvriers agricoles, de fermiers ou de métayers.

Toutefois, c'est dans les régions montagneuses que la faiblesse de la colonisation, la rapidité de son échec et surtout le caractère massif des rachats de terres par les Kabyles est réellement impressionnant¹. Au point de vue du rachat des terres séquestrées à l'État colonial, le Massif central kabyle est

1. Yves Lacoste (1984) a souligné le caractère inédit de l'ampleur de ce phénomène de rachat de terres par des paysans expropriés dans un cadre colonial.

exemplaire. Regroupant 33,2% de la population de l'ensemble, cette région n'a accueilli que deux centres de colonisation représentant seulement 5,14% de l'ensemble. La situation dans les tribus du versant nord du Djurdjura est comparable, car, regroupant 7,4% de la population de l'ensemble, la région n'a vu s'ériger qu'un seul centre de colonisation qui représente 2,5% de la superficie de l'ensemble.

Pour ce qui concerne l'échec de la colonisation européenne et le rachat de terres aux colons attributaires de parcelles, la situation est plus dénivelée. Ce n'est pas toujours dans les régions où les centres de colonisation furent les plus nombreux qu'ils réussirent le mieux. Ainsi dans la vallée de la Soummam, pourtant amplement investie par la colonisation (28,1% des terres), le phénomène de rachat s'est accompli de la façon la plus radicale. À l'inverse, c'est dans les plaines et les basses collines occidentales (23,4%) que la colonisation a le mieux réussi et où les rachats sont les moins importants.

Plusieurs facteurs peuvent permettre de comprendre le rachat massif des terres séquestrées par leurs anciens propriétaires. C'est d'abord globalement le dynamisme économique de la Kabylie et la diversification de son économie traditionnelle, en cela la géographie de l'échec de la colonisation rurale correspond étroitement au découpage par types d'économie traditionnelle que nous avons réalisé dans la première partie de ce livre.

La production artisanale et le commerce n'ayant pas encore été trop affectés par la concurrence des produits d'importation ni par celle des produits fabriqués par l'économie coloniale européenne, les Kabyles purent ainsi disposer des ressources monétaires indispensables au rachat de leurs terres. D'autre part, le désir des Kabyles d'acheter ou de racheter leurs terres s'explique, dans une certaine mesure, par le fait que ces terres étaient, avant la conquête coloniale, beaucoup moins des terres *'arch* (collectives) que des terres *melk*, c'est-à-dire appropriées privativement. Ce dernier point constitue une originalité de la Kabylie qui permet sans aucun doute de comprendre ce mouvement de rachat. En outre, la loi foncière du 16 février 1897 qui a rendu la terre *'arch* aliénable¹ a permis aux usuriers, particulièrement actifs à la suite de la paupérisation générale consécutive à la répression de l'insurrection de 1871², à obliger leurs débiteurs à solliciter cette procédure d'enquête. Selon Charles-Robert Ageron³, en 1899, 11 744 créanciers dont 7 000 musulmans avaient déjà réalisé l'expropriation de leurs débiteurs ou acquis leurs biens sous couvert de ventes à réméré (*rahnia* et *tsénia* en Kabylie). De sorte que, bien que nous ne disposions pas de sources précises,

1. La procédure d'aliénabilité des terres collectives (*arch*) nécessitait une demande d'enquête partielle de la part de la collectivité propriétaire. Or, nul doute que les Kabyles en tant que paysans sédentaires procéduriers habitués à contracter de nombreuses formes d'associations agricoles et commerciales avaient de bien meilleures dispositions pour solliciter ces demandes d'enquêtes que les habitants des hauts plateaux ou la plupart des autres ruraux.

2. La question des contributions de guerre et de la fiscalité coloniale sera examinée dans la section suivante.

3. Cf. Ageron (1968), p. 490, et également Édouard Maissiat (1937), *L'Usure en Algérie*.

il est évident que les rachats de terres n'ont pas toujours permis à leurs anciens propriétaires de récupérer leurs biens et ont aussi souvent permis l'accaparement de quelques-uns. La possibilité de racheter individuellement les terres séquestrées à titre collectif accentua sans aucun doute cette tendance à l'appropriation privative des terres anciennement *arch*¹.

2. La politique fiscale en Kabylie

La fiscalité ordinaire a été instituée en Kabylie à partir de 1845 et étendue à l'ensemble de la région au fur et à mesure de sa conquête militaire. En outre, la résistance à l'armée coloniale a également été le prétexte à l'imposition de diverses contributions de guerre sans parler du ravitaillement obligatoire de l'intendance de l'armée française en campagne. Avant d'envisager en détail la mise à sac inouïe que fut la répression de l'insurrection de 1871, nous devons mentionner que les populations de Grande Kabylie avaient déjà dû payer plus de deux millions de francs de contribution de guerre suite à l'insurrection de 1855-1857².

Les contributions de guerre

«*Les Kabyles se donnaient l'apparence de la misère mais possédaient des millions enfouis dans le sol, ce n'est donc pas légèrement que j'ai frappé de dix millions d'impôt de guerre la seule Grande Kabylie. Le résultat a prouvé que j'aurais pu exiger davantage, car, en trois mois, les dix millions de francs ont été versés en monnaie métallique*³». Ces millions enfouis dans le sol allaient rapidement devenir un des clichés de ce qu'il est convenu d'appeler le mythe kabyle. Nous en reparlerons. C'est donc par une somme représentant plus de dix fois le montant des impôts ordinaires prélevés annuellement en Grande Kabylie que l'État colonial fit financer la guerre qui vint à bout de

1. Cela étant, on oppose trop souvent indûment propriétés collectives et propriétés privées. En Kabylie, en dehors des terres situées à l'extérieur des frontières des communautés villageoises, la quasi-totalité des terres cultivées étaient *melk*. Leur exploitation indivise par les lignages ne doit pas être confondue avec la propriété collective qui concernait pour l'essentiel des pâturages ou des terres de plaines dont les communautés n'avaient qu'un usufruit précaire, compte tenu du contrôle qu'y exerçaient les tribus alliées des Turcs. Pour le reste, la plupart des terres étaient appropriées privativement par des groupes d'héritiers exploitant leur patrimoine de façon indivise à la manière des groupes de notre Moyen Âge qu'on désigne sous le nom de communautés taisibles.

2. Au grand étonnement des militaires, les Kabyles s'acquittèrent de la somme en moins de six semaines. Nous devons noter, par ailleurs, qu'à l'inverse des contributions de guerres perçues et gérées par le régime civil après l'insurrection de 1871, celles perçues en 1857 par les militaires retournèrent indirectement et partiellement aux Kabyles car l'argent servit à financer la construction de routes qui prolongèrent le réseau entrepris lors de la «campagne des pioches» de l'année 1853. Une route carrossable avait alors été construite pour relier Sétif à Bougie, une autre de Dellys à Aumale en passant par Dra El-Mizan, et, enfin, une dernière reliant Bougie à Alger en passant par Tizi Ouzou et le col des Beni Aïcha.

3. *Dixit* l'amiral de Gueydon cité par Charles-Robert Ageron (1968). Par ailleurs, cet auteur donne un montant légèrement inférieur à celui que nous avons calculé (10 238 000 F pour, selon nous, 11 344 877 F) sans que nous ne puissions savoir comment il a obtenu ce chiffre. Cf. Ageron (1968), p. 28.

l'insurrection de 1871. Globalement, en dehors de deux cas variant du simple au double¹, les tribus de Kabylie durent payer une moyenne de 32 F par habitant. Et le rédacteur du rapport de la commission d'enquête parlementaire sur l'insurrection de 1871 de dénoncer officiellement «la cupidité inextinguible» qui a motivé la répression légale de l'insurrection².

La paupérisation générale induite par cette pression fiscale et par les sacrifices consentis par les Kabyles pour racheter leurs terres engendra une multitude de phénomènes. Nous n'en envisagerons ici que deux qui ont entraîné des conséquences essentielles quant aux questions qui nous intéressent directement. En premier lieu, comme dans toutes les situations de dénuement extrême, de nombreux accapareurs et usuriers³ sont parvenus à s'enrichir en endettant leurs coreligionnaires et à se constituer des domaines fonciers en rachetant leurs terres séquestrées à l'État colonial⁴. Certes, on n'assista pas à l'émergence de propriétaires de type latifundiaire, les ascensions économiques restèrent modestes et à l'échelle des communautés villageoises. Néanmoins, les changements sociaux induits par cette paupérisation nous sont apparus plus dissolvants pour l'ordre traditionnel que ne le laisseraient deviner la faible stratification sociale de la région et la sorte de nivellement des conditions d'existence que la majeure partie des observateurs décrivent pour la Kabylie de l'époque. En effet, ce sont essentiellement les clercs en tant qu'ils ont encadré l'insurrection de 1871 qui ont particulièrement été visés par les séquestres et les impôts de guerre au

1. L'ensemble des tribus dut payer en moyenne 32 F d'impôt par habitant. Seuls ceux de la vallée du Sebaou se distinguent par le haut, avec une moyenne de 48 F par hab. et ceux des versants nord du Djurdjura, par le bas, avec 24 F par tête.

2. Cf. Léon Duchesne de La Sicotière (1875), auteur du rapport en question, p. 185, volume 1. Les poésies de l'aède kabyle Smaïl Azikhïou, contemporain des événements, sont souvent rapportées par les historiens pour suggérer l'extrême dénuement dans lequel la répression plongea la Kabylie. Sur Smaïl Azikhïou, cf. l'étude de Luciani (1899): «Chansons kabyles de Smaïl Azikhïou». Plus globalement sur tous les témoignages de la littérature orale de cette époque, cf. la thèse de Melha Benbrahim Benhamadouche, (1982) sur *La Poésie populaire kabyle et la résistance à la colonisation de 1830 à 1962*.

3. L'usure avait pris une telle importance en Algérie que l'État colonial s'en émut et créa des sociétés indigènes de prévoyance afin de soustraire les indigènes des mains de leurs coreligionnaires usuriers (loi du 14 avril 1893). Les Juifs et les Kabyles étaient alors convaincus du monopole du commerce de l'argent par la presse européenne. Pourtant, s'il est vrai que la Kabylie était une pépinière d'usuriers qui essaïmaient dans le reste de l'Algérie, notamment sous la figure du colporteur, l'usure faisait également de nombreuses victimes en Kabylie même, et il semblerait que c'est dans cette région que l'institution des sociétés indigènes de prévoyance (S.I.P.) eut le plus de succès. C'est en tout cas ce qui ressort de plusieurs études spécialisées. Cf. notamment Maïssiât (1937), que nous avons cité au sujet de l'usure, et, pour les S.I.P., cf. les rapports publiés en 1937 au CHEAM par Charavin ainsi que la notice inédite de Duplessis Kergomard (1938) sur l'«Activité des sociétés indigènes de prévoyance en Kabylie». Dans cette région, au moment de la création des S.I.P., des emprunts remboursables à la semaine arrivaient au taux de 20% par semaine et 1100% l'an !

4. Le phénomène nous semble avoir pris le plus d'ampleur dans la vallée de la Soummam et, en général, dans les régions où la réussite de la colonisation rurale induisit une forte spéculation foncière et où les fermes coloniales ont constitué des modèles rapidement imités par certains autochtones capables d'entrevoir les profits susceptibles d'être réalisés dans ce type d'entreprise.

titre de la responsabilité individuelle. Parmi les plus prestigieux de ces clercs, ceux qui voulurent continuer à se conformer à la vocation de leur état parvinrent, grâce à leur clientèle religieuse, à reconstituer leur patrimoine par le biais des *ziaras* et autres pèlerinages, sources de revenus pour eux. Mais pratiquement aucun ne fit fortune en se lançant dans une agriculture spéculative ou dans le commerce, comme le firent un certain nombre de laïcs¹. Cela aurait été, en effet, contradictoire avec leur statut et la gestion des sanctuaires religieux qui assurait la prospérité à ceux qui possédaient le plus vaste rayonnement. En revanche, nous le verrons dans la période suivante, la plupart des groupes maraboutiques les plus dynamiques assurèrent leur reconversion sociale par le biais de l'école coloniale, qui permit à beaucoup d'entre eux d'obtenir des postes dans la fonction publique et l'enseignement. C'est dire que les rapports entre les groupes laïcs et les groupes maraboutiques furent profondément affectés par la répression de l'insurrection de 1871².

Le deuxième aspect essentiel de cette répression, en particulier des impôts de guerre, est que ceux-ci conduisirent dans les maquis les contribuables récalcitrants ou trop démunis pour s'acquitter des sommes qu'on leur réclamait. De fait, c'est au lendemain de l'insurrection de 1871 que se constituent en Kabylie les premières bandes de maquisards dont les prouesses, selon les uns, et les exactions, selon les autres, tinrent en haleine l'opinion publique européenne³ et mobilisèrent simultanément plusieurs brigades de gendarmes avant d'être presque complètement démantelées au début du XX^e siècle⁴.

1. En exploitant une vaste enquête réalisée par les services coloniaux sur la situation de la Rahmania dans la commune mixte du Djurdjura en 1895, Mohamed Brahim Salhi (1979) a reconstitué l'itinéraire de la plupart des groupes maraboutiques de la région. C'est sur la foi de son travail que s'étaient nos hypothèses.

2. Au sujet de l'émotion collective suscitée en Kabylie par l'ascension de profiteurs et d'usuriers peu scrupuleux, le témoignage le plus suggestif reste l'œuvre de Si Mohand. Alors que la poésie de l'époque n'en finit pas de chanter les paradis perdus, celle de Si Mohand détonne. Celui-ci ne portait aux nues la culture kabyle que pour mieux abaisser ses contemporains qui l'avaissaient. Il stigmatisait les compromissions des uns avec l'administration coloniale et l'esprit mercantile des autres. À cause de la vie de vagabondage qu'il mena, certains ont vu en lui le type du marginal aigri; d'autres, subjugués par son talent à évoquer la Kabylie d'antan, en sont restés à l'idée du nostalgique béat. En fait, Si Mohand était bien plutôt l'incarnation d'une conscience écorchée, sa nostalgie sans complaisance n'était pas une fuite dans le rêve vers une culture mythique, mais bien une injonction à agir, une nostalgie dont sourd à chaque vers un sentiment de culpabilité gros de mises en demeure de renouvellement et d'action. Grâce aux travaux de Mouloud Feraoun (1960) et surtout de Mouloud Mammeri (1982), un corpus important de poésies Si Mohand a été sauvé de l'oubli.

3. La presse européenne tirait force manchette des bandits d'honneur kabyles. La relation des exploits des plus célèbres d'entre eux prenait quasiment des allures de feuilleton tant ils excitaient l'imagination.

4. Bien sûr, les «bandits d'honneur» ne disparaîtront jamais complètement des maquis kabyles et on en retrouve même un certain nombre à l'origine de la constitution des premières unités de l'armée de libération nationale au début des années 1950. Toutefois, c'est réellement entre 1871 et le tout début du XX^e siècle que le phénomène a pris la plus grande ampleur, précisément du fait de la violence inouïe et de la paupérisation extrême engendrées par la répression de l'insurrection de 1871. Ainsi en 1891, 1892 et 1895, c'est véritablement des expéditions

La presse de l'époque, les traditions orales quasi hagiographiques, et les études spécialisées consacrées à ce banditisme nous apprennent que ces bandits d'honneur ne s'en prenaient quasiment qu'à leurs coreligionnaires, en particulier à ceux d'entre eux qui étaient investis de fonctions administratives (président de section, de douars, caïds et gardes-champêtres). Ils détroussaient bien de temps à autre quelques commerçants mais c'était uniquement pour subvenir à leurs besoins quotidiens. Bref, ils n'exerçaient pas de justice redistributive à la façon de Robin des Bois, et l'essentiel de leurs actions visaient à défendre une certaine idée de l'honneur.

L'image et l'idée populaire du bandit d'honneur nous semblent beaucoup plus fidèles à la réalité qu'elles désignent que le concept de *banditisme social* avec lequel les sciences humaines appréhendent le phénomène. En effet, le concept de social dans l'expression banditisme social suggère l'idée d'un militantisme protéiforme et rejoint quasiment par là le portrait brossé dans les discours des leaders nationalistes qui s'emparent des bandits d'honneur pour les annexer à leurs combats politiques. Ce faisant, ce concept aplatit et travestit complètement la vocation de défenseur de l'honneur dont le sens commun crédite le personnage. En revanche, l'expression de bandit d'honneur, en accolant de façon apparemment paradoxale l'idée du banditisme à celle de l'honneur, d'une part, suggère de façon lumineuse l'envergure et l'étoffe particulière de ces maquisards et, d'autre part, témoigne remarquablement de la situation de l'honneur dans la société. Car précisément c'est l'honneur qui y est devenu hors-la-loi. En effet, non seulement les Kabyles sont anéantis par la défaite militaire, paupérisés par les contributions de guerre et les séquestres fonciers, muselés par un code de l'indigénat interdisant toute velléité de contestation et assistent à l'ascension des moins scrupuleux d'entre eux, mais encore la justice pénale française leur enlève jusqu'à la possibilité de poursuivre leurs luttes d'honneur en soustrayant à leurs vengeances légitimes les délinquants et les criminels. Comment s'étonner, de cette façon que les maquisards incarnent à leurs yeux un certain idéal de l'honneur. Certes, nous ne devons pas tomber dans les excès des quasi-traditions hagiographiques kabyles contemporaines qui ont reconstitué *a posteriori* les biographies des bandits d'honneur¹. En outre, l'idéal de l'honneur kabyle et de la virilité (*tirugza*) est, aujourd'hui comme au début

militaires qui sont organisées en Kabylie pour réduire les foyers de maquisards. Sur ces questions, cf. les travaux toujours extrêmement documentés d'Ageron (1968), pp. 228-239, et surtout pp. 552-559 et pp. 644-657. Bien qu'il soit question de la période suivante, on peut consulter également le mémoire de maîtrise de Mohamed Arab Dahmani (1977) sur le *Banditisme social et (les) révoltes populaires en Algérie (1912-1921 et 1939-1954)*, qui porte essentiellement sur la Kabylie et les Aurès.

1. Parmi les quelques recherches consacrées à la question du banditisme dans l'Algérie coloniale, une seule s'est attachée aux discours et traditions orales populaires qui entourent le phénomène. C'est celle de Jean Dejeux (1988), «Le bandit d'honneur en Algérie, de la réalité et l'oralité à la fiction». L'auteur y montre bien les libertés prises avec la réalité et les contraintes qu'imprime l'oralité à la construction des biographies des bandits d'honneur. Mais il nous semble que son étude a laissé échapper un aspect qu'elle aurait pourtant eu tout à gagner à intégrer. Il s'agit de la comparaison avec les traditions hagiographiques locales avec lesquelles les légendes sur les bandits d'honneur partagent le caractère stéréotypé, l'idée de l'exemplarité

du siècle, aux antipodes de la marginalité, de la vie de vagabondage et du célibat forcé des bandits d'honneur.

Pour bien comprendre en quoi l'explosion de ce type particulier de banditisme affecte les phénomènes et les représentations de l'honneur dans la société kabyle de l'époque considérée ici, il est nécessaire de le mettre en perspective avec la place du maquisard et du voyou dans la société kabyle d'avant la colonisation française.

Les familles kabyles et surtout les plus prestigieuses et les plus riches en honneur renfermaient presque toujours des mauvais garçons. Ce sont eux qui, dans les luttes d'honneur, se chargeaient physiquement des défis et des contre-défis périlleux que revendiquait ensuite pour son compte le chef de famille¹. C'est dire qu'il y avait une sorte de délégation du groupe à un individu qui constituait en quelque sorte son bras armé. Par ailleurs, compte tenu de l'âpreté des luttes d'honneur et de la vigilance dans laquelle se tenaient les protagonistes des conflits, il ne leur était pas toujours possible de perpétrer eux-mêmes la vengeance qui rétablirait leur honneur, soit que la famille ne comprenait pas d'individu suffisamment gaillard et habile, soit que la méfiance des ennemis empêchait tout membre du groupe adverse d'approcher sa future victime. D'où, parfois, la nécessité de recourir à des professionnels – tueurs à gages et hommes de main – qui devenaient ainsi

d'individus exceptionnels et parfois l'idée même d'une sorte d'élection signifiée dans les légendes, par la manifestation de signes convenus ou d'événements exceptionnels. Nous avons nous-même pu constater dans la Kabylie contemporaine la prégnance des catégories et de la trame du discours hagiographique traditionnel qui fonctionne comme un véritable moule à analogies pour permettre aux gens de doter de sens les biographies atypiques d'individus marginaux. Ainsi du cas d'un individu très populaire d'une bourgade de Kabylie (Boghni) qui bénéficiait auprès de la jeunesse locale d'une sorte de charisme grâce à l'activité qu'il déployait pour organiser des activités culturelles et animer les incessants débats et discussions dans le cercle de fidèles qu'il s'était constitué. Délaissant les siens et négligeant sa personne, l'individu tomba gravement malade et dut rester alité et reclus dans une petite mesure durant plusieurs mois. Refusant les visites et restant obscur sur la nature exacte de sa maladie, il laissa l'imagination de certains interpréter ce qui lui arrivait au travers du modèle local de la sainteté. C'est ainsi que nombreux furent ceux qui pensaient que l'intéressé avait un beau jour décidé de se couper du monde et qu'il avait passé une année enfermé dans une pièce à dévorer quotidiennement un ou plusieurs livres. On pense inmanquablement à la vie des anachorètes du pays. Après avoir fréquenté longuement l'intéressé et avoir noué des relations assez intimes avec lui, je lui renvoyai un jour les récits que j'avais recueillis sur sa vie. La réaction qu'il eut me dit assez bien qu'il était au courant de la question et que, malgré ses dénégations, le libertaire qu'il s'efforçait d'être s'était assez bien accommodé d'être vu au travers du modèle de la sainteté.

1. La poursuite de vengeances et de luttes d'honneur nécessitait souvent des tireurs d'élite ou des hommes à poigne n'ayant pas froid aux yeux et étant physiquement capables de traquer leurs hommes ou de monter des expéditions punitives périlleuses. Aussi, compte tenu que les leaders des groupes n'avaient pas toujours la vitalité et l'âge pour accomplir les actions requises pour la sauvegarde de l'honneur de leur groupe, c'était «le voyou» de la famille qui se chargeait du forfait que revendiquait ensuite le patriarche. Ainsi, par exemple, une fois une vengeance meurtrière accomplie par le mauvais garçon en question, le leader du groupe tirait un coup de fusil en l'air immédiatement salué par les youyous des femmes du groupe, façon, pour lui, de signifier à ses ennemis – comme à tout le village – qu'il avait restauré son honneur et qu'il assumait la responsabilité du meurtre perpétré.

provisoirement le bras armé du groupe et dont le forfait, une fois accompli, était assumé par le leader du groupe qui l'avait commandité. Ces tueurs à gages étaient précisément des maquisards souvent eux-mêmes réduits à cet état à cause de vengeances personnelles.

En tant qu'ils ne possédaient la plupart du temps ni épouse ni foyer et vivaient dans la nature, ces maquisards étaient bien loin de la définition de l'homme d'honneur¹. En revanche, en tant qu'ils assuraient la restauration du domaine d'honneur de leurs commanditaires, ces maquisards jouissaient d'un statut ambivalent fait de crainte mêlée de mépris et d'admiration respectueuse². Précisément, c'est, selon nous l'ambivalence du statut de ces bandits d'honneur qui va en quelque sorte leur permettre d'incarner les idéaux communautaires de l'honneur durant cette époque trouble des années 1871 à 1900. En effet, tout se passa comme si, entre 1871 et l'avènement

1. Nous ne devons pas perdre de vue qu'un homme d'honneur doit nécessairement posséder un domaine d'honneur qui l'expose au déshonneur. L'honneur consistant précisément à garder son domaine d'honneur contre la honte qui le menace sans cesse. Dans ce sens, un individu célibataire, sans maison ni terre est quasiment inaccessible à la honte puisqu'il n'offre aucune prise. C'est pour cela que, quelles que soient sa bravoure et son intégrité morale vis-à-vis des valeurs de l'honneur, un maquisard ne saurait incarner l'image de l'homme d'honneur.

2. Il convient de souligner que ce type de maquisard ou d'assassin à gages n'a rien à voir avec les différents types de truands proprement dits, coupeurs de routes et bandits de grands chemins qui existaient également en Kabylie. Si des reconversions ou des passages d'une catégorie à l'autre devaient certainement être fréquents, ce changement statutaire était sanctionné par l'opinion publique et un homme d'honneur n'aurait pas songé à solliciter un homme sans foi ni loi pour exercer une vengeance légitime sur un ennemi inaccessible. Il existait pourtant une catégorie de criminel au statut pour nous relativement opaque et ambigu. C'est celle que nos catégories juridiques désignent comme receleurs et qui, en Kabylie, avaient pignon sur rue. On mandait ainsi ces professionnels pour récupérer un bien volé moyennant finance et leurs offices n'avaient absolument rien d'infamant ni pour eux-mêmes ni pour leurs clients. L'aspect obscur de l'institution réside pour nous dans le paradoxe entre, d'une part, une certaine idée de l'honneur kabyle qui veut que la victime d'un vol ne soit qu'un nigaud qui n'a pas su protéger son bien et, d'autre part, qu'une victime d'un vol puisse malgré ce jugement de l'honneur sur son compte récupérer son bien en payant les services d'un tiers. La seule description juridique dont on dispose sur le recel et les receleurs se trouve chez Hanoteau et Letourneux (1893), pp. 513-514. Nous devons souligner ici le manque presque total d'études sur toutes les manifestations de déviance et en particulier sur la délinquance dans les sociétés qui relèvent traditionnellement de l'ethnologie. Certes, un regain d'intérêt s'observe depuis quelques années au sujet des phénomènes de marginalité sociale, cependant, il nous semble que les problématiques des études consacrées à ces questions ont beaucoup trop tendance soit à privilégier la «fonctionnalité» sociale de ces déviances, soit à exhumer la critique sociale que recèlent ces phénomènes et, dans les deux cas, à interpréter uniment les représentations de la déviance en termes de renversement de valeurs (ainsi des nombreuses recherches sur les mendiants et plus encore sur les magiciens et autres sorciers qui constituent tous des cas de groupes à l'existence socialement sanctionnée et reconnue d'une façon ou d'une autre). Autant de perspectives qui laissent échapper la subversion ou la marginalité qui ne sont sanctionnées par aucun système symbolique institué – à l'inverse, par exemple, de la magie intégrée comme envers de la religion ou de la figure du mendiant comme image du prophète – et qui sont impossibles à canaliser dans des formes socialement admissibles. Pourtant, toutes les sociétés produisent cette sorte de subversion et de marginalité, et il serait temps de s'inquiéter de la nature de celle des sociétés qui relèvent traditionnellement de l'ethnologie. L'élucidation de ce type de phénomène dans ces sociétés nous permettrait sans aucun doute de comprendre mieux ceux

d'une expression politique indigène au début de ce siècle, du fait du verrouillage et du dénuement de la société kabyle, les bandits d'honneur avaient été les seuls à pouvoir incarner les valeurs cardinales de la virilité et de l'honneur et, dans ce sens, il est vrai qu'ils anticipent certains aspects de l'honneur qui prévaudront durant la guerre de libération nationale¹.

La fiscalité ordinaire

L'institution d'un système fiscal propre aux indigènes d'Algérie date de 1845 et fut appliquée dans tous les territoires du Tell soumis à la France. Le mode de calcul et la distribution de ces impôts dit «arabes» variaient et étaient extrêmement compliqués. On percevait quatre sortes d'impôt, l'*h'okor* : correspondant au loyer des terres *azel*; l'*achour* : impôt sur les grains; la *zekkat*²: sur les bestiaux, et l'*eussa*, calculé globalement et réservé aux tribus du désert. Dès que les tribus de Grande Kabylie furent soumises, les autorités coloniales, plutôt que d'y appliquer le système fiscal en cours, instituèrent un régime particulier appelé *lezma*³. Rompant avec le système fiscal en vigueur dans les autres régions d'Algérie, qui s'inspirait du modèle islamique, la *lezma* kabyle, appelée administrativement «impôt de capitation spécial à la

qui surgissent dans les nôtres, compte tenu de l'extrême efficacité des sociétés «sauvages» à dissuader l'expression de la subversion, notamment par les exigences de conformisme communautaire si impérieuses dans ces sociétés, la nature particulièrement rigide des dispositifs sociaux institués pour juguler ou canaliser cette subversion et, surtout, l'extraordinaire capacité des systèmes symboliques «sauvages» à doter de sens les choses et les actes les plus inédits et les plus déroutants.

1. Le 5 octobre 1891, le conseil général d'Alger évaluait leur nombre à 900 individus et à 1300 le 10 octobre 1892. Des colonnes mobiles opérèrent de novembre 1893 à février 1894 et de nouveau en 1894. Les bandes d'Areski El-Bachir et d'Abdoun étaient les plus prestigieuses et leurs chefs ne manquaient pas de panache. Qu'on en juge. Issu d'une riche famille maraboutique des Aït Djennad, Abdoun est condamné à mort en 1884 pour un meurtre qu'il n'a pas commis. Sa peine est commuée en travaux forcés à perpétuité. Il s'évade de Cayenne trois ans plus tard, se retrouve en Amérique centrale travaille au chantier de construction du canal de Panama. Grâce au pécule amassé, il parvient à regagner la Kabylie, *via* Londres et les Antilles. Il n'a pas le temps de se venger de ses dénonciateurs qu'il est repris. Envoyé cette fois au bagne de Nouméa, il s'en évade en 1891. Il réapparaît en Kabylie et, à l'aide de son frère qui le rejoint au maquis, il liquide un à un tous les membres de la famille qui avait monté la cabale qui le fit condamner. Areski El-Bachir est né aux Aït Ghobri en 1857; il prend le maquis pour un simple vol commis en 1890. C'est à partir de là que sa carrière commence réellement. Ses cibles sont toujours choisies parmi ses compatriotes compromis avec l'administration coloniale. Ainsi de l'*amin* du village de Moknéa qu'il assassine. Sainte Marie (1984), qui a consacré une étude sur le banditisme en Grande Kabylie à la fin du XIX^e siècle évoque la fréquence des évasions du bagne de Cayenne. Ainsi, sur les trente-cinq bandits arrêtés entre 1893 et 1894, trois étaient déjà des repris de justice évadés du bagne. Selon la même source, le journal *L'Akhbar* du 19 janvier 1891 mentionne une trentaine d'évadés de Cayenne présents en Algérie.

2. Les noms de ces impôts ont été empruntés, soit au système fiscal élaboré à partir du Coran (*achour* et *zakat*), soit au système mis en place sous la régence ottomane (*h'okor* et *eussa*). Mais, en fait, l'assiette, le mode de calcul, et évidemment l'affectation des impôts institués par les autorités coloniales n'avaient rien de canonique et ne correspondaient pas du tout au modèle islamique.

3. Du mot arabe *lâzima* signifiant obligation. La taxe dont devaient s'acquitter les Européens pour pouvoir pêcher du corail sur les côtes de la régence d'Alger portait le même nom francisé: «Lisme».

Grande Kabylie», était calculée, à l'instar des systèmes d'imposition européens contemporains, selon la hauteur de la fortune et des revenus des chefs de famille.

La première mouture de la *lezma* kabyle, instituée le 18 juin 1858, prévoyait trois catégories de contribuables. Les gens «riches» (*sic*) payaient 15 francs, ceux aux ressources plus modestes, 10 francs, et ceux aux ressources moindres, 5 francs. Quant aux indigents, ils étaient exonérés d'impôt. Il apparut rapidement que ce système était non seulement beaucoup plus avantageux pour les Kabyles que le système fiscal en vigueur dans le reste de l'Algérie, mais encore qu'il ne tenait pas assez compte de l'amplitude de l'échelle des fortunes des indigènes. Aussi fut-il vite contesté. Les premiers à réclamer sa révision furent les généraux français qui administrèrent la Kabylie jusqu'en 1880. Selon eux, les Kabyles, en s'insurgeant en 1871, s'étaient montrés indignes de la confiance que la France avait placée en eux et ne méritaient plus les privilèges fiscaux qu'on leur avait octroyés. Ainsi, lors de la séance du conseil du gouvernement du 4 mai 1874, le gouverneur général de l'Algérie, le général Chanzy, déclara : «*Il faut faire cesser ce véritable privilège dont ils se sont montrés indignes*»¹. Un premier alourdissement de la fiscalité en Kabylie fut décidé par le décret du 13 juillet 1874, portant création de centimes extraordinaires aux impôts arabes pour aider le financement de la constitution de la propriété indigène. Ainsi, alors que, dans le régime commun, cette contribution s'élevait à 2 centimes par franc, elle monta à 10 centimes par franc pour la *lezma* kabyle. Comme cela se révéla insuffisant, les centimes additionnels furent doublés l'année suivante (4 centimes aux impôts arabes et 20 pour la *lezma* kabyle). Charles-Robert Ageron (1968, pp. 256-264) a parfaitement souligné l'inconséquence de cette mesure. En effet, cet impôt extraordinaire devait être affecté aux opérations de constitution de la propriété individuelle, or celle-ci était déjà une réalité en Kabylie. Si bien que les Kabyles payaient cinq fois plus cher pour une opération qui ne les concernait quasiment pas. Empressons-nous d'ajouter que le même auteur convient également que cette mesure permettait néanmoins de diminuer l'inégalité entre les systèmes d'imposition arabe et kabyle. Selon des experts, la *lezma* kabyle prélevait à peine 3% ou 4% des revenus, alors que l'*achour* et l'*h'okor* représentaient près de 13% à 14% des ressources des indigènes (*Ibid.*, p. 260).

Néanmoins, malgré les protestations plusieurs fois réitérées au conseil de gouvernement sur les privilèges fiscaux des Kabyles², la situation n'évolua pas. Il fallut attendre 1886 afin qu'un arrêté apportât une modification à la

1. Cf. les archives du gouvernement général de l'Algérie, 2 H 83, citées par Ageron (1968), p. 254.

2. En 1877, puis en 1884. En 1885, le conseil général d'Alger mit à son ordre du jour la question des impôts arabes en soulignant les franchises dont jouissaient les Kabyles. Mais, par suite d'une volonté expresse de ne pas transformer trop radicalement la *lezma* kabyle, les débats n'aboutirent à aucune décision. La *Vigie algérienne* renchérit sur l'inégalité de traitement : «*Le Kabyle ne paie que 12 à 18 francs tandis que l'Arabe voisin paie 250 à 300 francs.*» (Cf. Ageron (1968), p. 263.)

lezma en instituant, d'une part, une nouvelle catégorie de contribuables : les «très riches», qui furent imposés à 100 francs, et en augmentant, d'autre part, le quota payé par les «riches», celui-ci passant de 15 francs à 50 francs. Cette mesure souleva en Kabylie un flot de protestations, et, en 1887, la caravane du ministre Berthelot, de passage en Kabylie, fut chahutée par les mécontents. Les riches commerçants kabyles surent faire entendre où il le fallait leurs récriminations. De leur côté, les administrateurs de Kabylie déconseillèrent les aménagements proposés, du fait que, selon eux, la légèreté de la *lezma* kabyle avait été compensée par la création récente de deux impôts supplémentaires ; en 1883, l'impôt sur les patentes et, en 1885, l'impôt sur la propriété bâtie. Sous ses diverses pressions, la Cour des comptes suspecta la légalité de la réforme de la *lezma* et le Conseil d'État la suspendit. Après maints atermoiements, un décret du 30 décembre 1894 légalisa la réforme fiscale, mais il introduisit un quota intermédiaire à 30 francs. Les administrateurs de Kabylie chargés de mettre en œuvre la réforme durent trouver cette dernière catégorie à leur goût, puisqu'ils y firent entrer la plupart de leurs prospères contribuables, si bien que, au bout du compte, les nouveaux aménagements fiscaux apportés à l'assiette de la *lezma* kabyle aboutirent à un dégrèvement d'impôt¹. Jusqu'en 1912, la *lezma* kabyle comprenait donc 7 catégories de contribuables. On appréciera la rigueur du mode de calcul :

1° Les indigents ne paient rien	0 franc
2° Les individus ayant des ressources moyennes paient	5 francs
3° Ceux ayant une fortune moyenne paient	10 francs
4° Ceux ayant une réelle aisance paient	15 francs
5° Les gens moyennement riches	30 francs
6° Les gens riches	50 francs
7° Les gens très riches	100 francs

À partir de 1898, avec la création des délégations financières au sein desquelles les Kabyles étaient représentés par six élus, les revendications des contribuables allaient infléchir la politique fiscale. En effet, par des protestations plusieurs fois consignées dans les procès-verbaux de l'assemblée financière² au sujet de l'incohérence et de l'hétérogénéité de la *lezma*, les délégués financiers kabyles parvinrent finalement, en 1912, à obtenir du gouvernement colonial l'homogénéisation et l'extension de la *lezma* (de capitation) à la Petite Kabylie. La *lezma*, étendue à l'ensemble de la Kabylie, devint un impôt de quotité comprenant une taxe fixe de trois francs et une autre variable représentant environ 2,5% du revenu des propriétaires.

1. Ainsi, toujours selon Ageron (1968), à qui nous empruntons la plupart de ces données, la *lezma* ne rapporta plus que 874 000 francs en moyenne ; 816 000 francs en 1883, 858 000 francs en 1886, 994 000 francs en 1887 et 993 000 francs en 1888. Cf. p. 263.

2. Ainsi des vœux formulés en 1898, 1900, 1907 et 1910.

Entre-temps, de nouvelles taxes avaient été instituées à l'échelle de l'Algérie qui touchaient particulièrement la Kabylie, comme celle sur le tabac (créée en 1906) ou celle sur les moulins à huile. Ainsi, et sans volonté expresse du législateur, qui maintint à plusieurs reprises l'opportunité de conserver un système d'imposition spécial à la Kabylie (Ageron, 1968, p. 291), la pression fiscale exercée en Kabylie augmenta et allait rattraper le régime commun. Les entrepreneurs kabyles s'en émurent et leurs délégués financiers relayèrent les protestations. Finalement, les difficultés de gestion résultant de l'enchevêtrement des divers systèmes fiscaux, les plaintes incessantes des délégués financiers et le mécontentement des contribuables amenèrent, en 1918, les autorités coloniales à supprimer les impôts arabes et la *lezma* pour instituer un régime commun. La *lezma* kabyle avait vécu de 1858 à 1918.

Les vicissitudes des aménagements de «l'impôt spécial de capitation à la Grande Kabylie» et, de façon générale, le caractère d'exception de la fiscalité instituée en Kabylie par rapport aux populations soumises aux impôts «arabes» appellent un certain nombre de commentaires. D'abord, le nom et le mode de calcul dans les deux systèmes. *Achour*, *zekkat*, etc., pour les impôts dits arabes, et *lezma*, pour les Kabyles. Les premiers, nous l'avons dit, se réfèrent explicitement au système d'imposition inspiré par le Coran, ils sont donc fortement connotés religieusement; rien de semblable avec la *lezma*, qui renvoie à la notion profane de taxe/obligation. Ensuite, les impôts arabes se calculent au regard des productions locales (céréales, bétail, palmiers, etc.), à l'inverse, la *lezma* se réfère à la notion abstraite de niveau de richesse, anticipant ainsi, avec un siècle d'avance, sur celle des «signes extérieurs de richesse» récemment adoptée par la fiscalité française.

Le système d'imposition institué en Kabylie se révèle être un régime d'exception à deux titres: premièrement, du point de vue formel (son nom et son mode de calcul) et, deuxièmement, quant à son fond (sa quotité et son assiette).

1. Pourquoi avoir choisi de gommer, dans la fiscalité instituée en Kabylie, les connotations musulmanes présentes dans le système fiscal appliqué dans le reste de l'Algérie? Il nous semble que la réponse renvoie directement aux représentations stéréotypées sur l'identité kabyle qui ont cours à cette époque chez les Européens d'Algérie, en particulier parmi les administrateurs indigénophiles. Dans l'esprit des intéressés, la religion musulmane est réputée n'être qu'un vernis en Kabylie. Aussi convient-il de respecter l'identité particulière de cette région et de ne pas risquer de réveiller un sentiment religieux naturellement tiède. Nous avons assez souligné, dans ce travail, la part de fantasme et d'idéologie qui présida à la production du mythe kabyle pour ne pas y revenir. Notons que, en ce qui concerne les systèmes fiscaux traditionnellement en usage avant la colonisation française, la situation de la Kabylie n'était ni plus ni moins spécifique et ni plus ni moins originale que celle qui prévalait dans les autres régions d'Algérie.

Remarques sur la fiscalité anté-coloniale

En dehors des impôts dont devaient s'acquitter les tribus soumises à la tutelle de la Régence d'Alger, les systèmes fiscaux infra-communautaires étaient aussi peu canoniques les uns que les autres. Certainement, les situations variaient selon l'emprise locale des clercs, des marabouts et des autres chérifs, mais, de ce point de vue et à l'intérieur même de la Kabylie, les situations étaient extrêmement dénivelées. Dans toutes les régions d'Algérie, en sus du système d'inspiration coranique, étaient prélevées des taxes commerciales et diverses contributions qui finançaient les dépenses collectives. En outre, en Kabylie comme dans les autres régions dans lesquelles existait une organisation villageoise municipale dynamique, les recettes fiscales provenant des impôts religieux étaient souvent détournées de leur affectation canonique. Ainsi, dans la mesure où les collectivités locales prenaient en charge leurs indigents, le produit de la *zekkat*, instituée dans le Coran pour subvenir aux besoins des pauvres, pouvait servir à financer toutes sortes de dépenses publiques : l'entretien de chemins vicinaux, la réfection d'une fontaine, etc.

La situation de la Kabylie nous est apparue réellement singulière sur deux points : le premier concerne le mode de calcul des impôts extraordinaires levés par la *tajmat* pour le budget du village et le second, le mode de gestion des finances publiques.

2. Le deuxième point, où le système fiscal institué en Kabylie par la France apparaît comme un régime d'exception, concerne le mode de calcul de l'impôt. Alors que, dans le reste de l'Algérie, celui-ci se faisait en fonction des productions agricoles et de l'élevage, le législateur institua en Kabylie des catégories de contribuables tout à fait abstraites et laissées à l'appréciation (et à l'arbitraire) de l'administrateur : les «très riches», les «riches», etc. Et cela alors que l'économie agraire kabyle reposait pour une large part sur l'arboriculture fruitière et les oliveraies, qui auraient pu fournir une base simple et objective pour le calcul de l'assiette de l'impôt. Ainsi, pourquoi n'avoir pas procédé de la même façon que dans le Sud algérien, où le percepteur se fondait sur le nombre de palmiers ou, comme dans le reste de l'Algérie, pour tout ce qui concernait la production céréalières ?

En fait, de la première mouture de la *lezma* créée en 1858, qui instituait des catégories abstraites de contribuables («très riches», «riches», etc.), à sa version de 1912, dans laquelle la *lezma* devenait un impôt de quotité proportionnelle, la «philosophie» du système fiscal ne cesse de progresser en rationalité. Et, alors que les divers impôts arabes, outre leur connotation islamique, restent des impôts fonciers, le système kabyle est devenu un impôt sur le revenu. Qu'est-ce à dire ?

Si nous avons longuement détaillé l'analyse du système fiscal mis en place par la France, ce n'est pas dans un souci d'érudition historique. En outre, Charles-Robert Ageron, à qui nous avons emprunté l'essentiel de nos données, l'a fait bien mieux, et avant nous. C'est que ce versant de la politique coloniale en Kabylie illustre une fois de plus la problématique engagée dans ce travail.

Ce que nous voulons dire, c'est que le système d'imposition sur le revenu pratiqué en Kabylie est une pièce d'un dispositif, dont les autres éléments ne relèvent pas tous nécessairement d'une politique intentionnelle, qui permet de comprendre la sécularisation accélérée et globale des représentations, de même que celle des comportements économiques dans cette région. De manière moins visible que des phénomènes comme l'émigration vers la France, l'exode rural ou la dépayssannisation (dans le sens d'une dévalorisation du travail de la terre dont Bourdieu a démontré les ressorts et le caractère précoce en Kabylie), le système d'imposition qui fut pratiqué en Kabylie dès 1858, alors qu'il n'advient dans le reste de l'Algérie qu'après 1918, a nécessairement inoculé des schèmes de pensée et des *habitus* économiques profondément désenchantés (par rapport aux modes et aux rapports de production traditionnels), et proche de la rationalité instrumentale qui caractérise le mode de production capitaliste. Certainement, en dehors du mythe kabyle qui inspira les régimes d'exception que nous avons décrits, la Kabylie possédait des caractéristiques qui peuvent permettre de comprendre en quoi cette région a pu prêter le flanc à cette politique particulariste et, surtout, de comprendre comment ces diverses mesures ont pu induire des effets durables qui ont pérennisé son originalité. Nous devons insister sur le fait que nous ne prétendons pas que les diverses mesures d'exception qu'a constituées la politique kabyle ont visé de quelque manière que ce soit à pérenniser une Kabylie traditionnelle ou à favoriser son épanouissement dans la modernité¹. C'est de politique coloniale dont il s'agit ici ! Et il n'est aucune puissance coloniale à avoir pratiqué le philanthropisme.

En matière de politique fiscale, nous voyons deux aspects de la société kabyle qui l'ont exposée aux fantasmes et aux projections imaginaires des administrateurs kabylophiles et qui, en se conjuguant avec les effets spécifiques et intrinsèques des politiques conduites, leur ont impulsé des effets durables et congruents. Il y a en premier lieu, et de façon générale, l'importance de l'économie marchande en Kabylie et, deuxièmement, l'intensité de la monétarisation des échanges comme de la fiscalité traditionnelle.

Nous l'avons vu ailleurs, l'économie de la Kabylie est atypique pour une région rurale. Le commerce et l'industrie ont toujours pris une place importante dans l'économie traditionnelle kabyle, du fait de la densité démographique de la région et de l'exiguïté des terres cultivables. Or, si les industries locales se sont rapidement effondrées sous l'effet des mécanismes économiques coloniaux, le commerce n'a cessé de se développer. En outre, la précocité et l'intensité exceptionnelle de l'émigration ouvrière dans cette région ont très rapidement pallié l'effondrement de l'artisanat local

1. Les seuls volets de la politique kabyle où l'administration s'est réellement montrée soucieuse de respecter et même de favoriser dans certaines limites l'épanouissement de valeurs et d'institutions kabyles ont été le fait de quelques administrateurs kabylophiles agissant quasiment à l'insu du gouvernement général d'Alger, ainsi de Camille Sabatier à la tête de la commune mixte de Fort National de 1880 à 1885, et, surtout, la politique des centres municipaux entre 1945 et 1958, conçue et mise en œuvre, cette fois, directement par le pouvoir central.

et procuré des ressources monétaires qui ont encore davantage exacerbé l'extraversion traditionnelle de l'économie kabyle.

Le souci de justice sociale sur lequel reposait le mode de calcul de la *lezma* ne valait que pour la Grande Kabylie. En effet, plusieurs autres genres de *lezma* avaient été pratiqués en Petite Kabylie et dans les régions frontalières. Ainsi de la *lezma des feux* et de la *lezma fixe* prélevées dans certaines communes: Bougie, Akbou, Guergour, Oued Marsa et Soummam. Mais ces impôts déclarés «fixes» et forfaitaires fluctuaient, en fait, de 0,65 franc à 3,99 francs! Non seulement ces *lezma* ne connurent pas les aménagements réalisés pour «l'impôt spécial de capitation de la Grande Kabylie», mais encore leurs modes de calcul étaient arbitraire et hétérogènes, puisqu'il y avait six taux d'impôt différents! L'origine des disparités fiscales entre la Grande Kabylie et la Petite Kabylie renvoie à la différence de traitement dont a toujours fait preuve l'administration coloniale lorsqu'elle a voulu poursuivre des politiques d'exception en Kabylie. En effet, notamment en matière de politique judiciaire¹, scolaire², de l'octroi de franchises municipales³, ou de représentation au sein des institutions gouvernementales⁴, pour lesquelles l'administration coloniale a poursuivi avec le plus grand esprit de suite une politique kabyle, la Petite Kabylie n'était jamais concernée. Ici encore, il nous faut revenir aux représentations stéréotypées de l'identité kabyle qui saturaient l'imaginaire collectif colonial et présidaient à l'élaboration de ces divers régimes d'exception. Brièvement, selon cette mythologie et les rationalisations pseudo-savantes sur lesquelles elle s'étayait, les populations de la Petite Kabylie seraient moins kabyles, car plus arabisées, que celles de la Grande Kabylie. Bien que nous n'ayons pas retrouvé, dans les sources concernant la mise en place du système fiscal kabyle, de référence explicite à ces idées motivant la différence de traitement en Grande Kabylie et en Petite

1. Nous envisagerons plus loin cette question. Contentons-nous ici de rappeler que les trois quarts de la Petite Kabylie étaient soumis à la justice musulmane des cadis alors que, en Grande Kabylie, ce furent des juges de paix français qui administrèrent la justice en s'appuyant sur les règles coutumières collectées par Hanoteau et Letourneux.

2. À ce point de vue, aussi, l'inégalité de traitement est flagrante. Alors que de nombreuses tribus du Massif central kabyle furent systématiquement scolarisées, la Petite Kabylie le fut aussi peu que les autres régions rurales d'Algérie.

3. C'est sans aucun doute à ce sujet que les autorités coloniales ont poursuivi le plus systématiquement une politique kabyle. Ainsi en est-il de la politique des centres municipaux esquissée en 1936, puis systématiquement mise en œuvre en 1945. Or, excepté les tribus immédiatement riveraines de l'oued Soummam, qui dé partage la Grande Kabylie de la Petite Kabylie, cette politique n'a absolument pas concerné la Petite Kabylie, alors qu'elle fut généralisée en Grande Kabylie.

4. Les délégations financières qui votaient le budget de l'Algérie étaient l'institution élue où se concentrait le pouvoir colonial. Par le système du double collège, les Européens d'Algérie bénéficiaient des deux tiers des sièges. Le tiers restant donnait aux indigènes le droit à 21 délégués. Or non seulement une représentation séparée entre Kabyles et Arabes était prévue, mais encore celle des premiers était largement supérieure en valeur relative à celle des seconds. Puisque la délégation kabyle comprenait 6 élus, alors que la délégation arabe n'en possédait que 15, alors qu'elle représentait environ 80% de la population indigène.

Kabylie, nous en avons rencontré dans de nombreuses monographies et des rapports officiels. C'est, notamment, selon ce type de considérations qu'une grande partie de la Petite Kabylie ne releva pas des coutumes berbères en matière de statut personnel¹ ou que l'institution des centres municipaux fut circonscrite à la Grande Kabylie².

S'il n'y avait eu que des différences formelles de noms ou de modes de calcul en matière d'impôt, il serait facile de justifier l'apparente diversité des systèmes en invoquant le souci du gouvernement colonial d'entretenir, selon une perspective séparatiste, la représentation d'une société algérienne hétérogène, constituée par des communautés jalouses de leur spécificité. Or, nous l'avons vu rapidement plus haut, cette différence formelle s'aggrava d'une profonde inégalité dans le pourcentage des contributions entre les impôts arabes et la *lezma* kabyle. Autant dire que ce régime fiscal privilégié constituait un manque à gagner pour le Trésor public. Ce dernier aspect ne permet donc pas de rendre compte uniment de cette politique fiscale comme d'une politique séparatiste intéressée, mais oblige à considérer également la part prise par la kabylophilie de certains administrateurs et hommes politiques.

3. Les politiques d'administration locale

Formellement, nous l'avons vu, en Kabylie, le régime administratif militaire fut abrogé et remplacé par le régime civil dès le lendemain de l'insurrection de 1871. Or la mise en place concrète des structures et des fonctionnaires civils nécessita une longue période de transition. De sorte que le rattachement total de la Grande Kabylie au territoire civil ne sera effectué que le 25 août 1880³. Durant ces dix années de transition, les administrateurs militaires continuèrent à mettre en œuvre des régimes d'exception tout en préparant l'arrivée des fonctionnaires civils⁴.

1. L'un des meilleurs spécialistes des divers systèmes judiciaires mis en place par le gouvernement colonial en Algérie, Georges Henri Bousquet, déplorait les grossières erreurs de politique indigène que ce type de considérations avait entraîné. Selon lui, l'extension de la justice musulmane en Petite Kabylie avait finalement contribué à arabiser des populations berbères, qu'il aurait été plus avisé d'administrer selon les coutumes kabyles, comme le furent les populations de la Grande Kabylie.

2. La politique des centres municipaux (1937-1958) fait l'objet de longs développements dans la suite de ce livre.

3. La transmission des pouvoirs entre administrateurs militaires et administrateurs civils ne se fera que le premier octobre 1880.

4. Le gouverneur général d'Algérie, l'amiral de Gueydon, avait préparé la création d'un département spécial «englobant toutes les populations du littoral parlant la langue kabyle». De Gueydon était alors fortement influencé par des officiers et hommes politiques tenants du mythe kabyle et il pensait pouvoir appliquer directement dans ce futur département «tout le troisième livre du code civil français». Brutalement, le gouverneur général changea d'avis et opta pour la coutume kabyle «du *qanoun* à la loi française, la lacune est bien moins considérable qu'avec le Koran». Le remplacement de de Gueydon par Chanzy coupa court au projet d'un département spécial à la Kabylie. Sur ces questions, cf. Ageron (1968), p. 282, à qui nous avons emprunté les citations de De Gueydon.

L'administration locale de 1871 à 1880

Dès le lendemain de l'insurrection de 1871, les *djemâ's* de village cessèrent d'exister légalement ; cependant, dans les faits, leurs *amins* furent maintenus et seul le régime électoral fut abandonné¹. De même l'*amin el-oumena* élu fut supprimé et remplacé par un président de *djemâ'a* fonctionnaire nommé par l'administration coloniale². Mais, comme nous allons le voir, l'organisation villageoise allait encore avoir une place dans le système administratif qui fonctionna de 1871 à 1880.

L'année suivante, en 1872, afin de gommer l'aspect militaire de l'organisation mise en place en Kabylie, les trois bureaux arabes de Fort National, Dellys et Tizi Ouzou sont remplacés par trois circonscriptions cantonales³. Une année se passe, et c'est encore une nouvelle réforme qui reconstitue l'arrondissement-cercle en Grande Kabylie, placée sous l'autorité militaire⁴. Un cercle spécial dit de Fort National réunit alors le cercle de Fort National et celui de Mekla⁵. Le cercle formait une « commune indigène » qui comprenait quatorze sections et était administrée par le général commandant la subdivision, assisté d'un adjoint civil et d'une commission municipale⁶. Chaque section⁷ avait sa *djemâ'a*, dont les membres choisis par les notables de la section, étaient en nombre égal à celui des villages et nommés pour trois ans par le général commandant la division. Le président de la *djemâ'a* de section reprenait le nom d'*amin el-oumena*. Dans chaque village, bien que le décret du 25 décembre ne fasse pas état des *tajmat* de village, les autorités militaires maintenaient l'organisation villageoise, mais l'*amin* était élu pour trois ans, au lieu d'un an dans l'organisation antérieure. Comme dans l'organisation mise en place en 1857, le collège électoral était réduit aux individus imposés à la première catégorie de la *lezma*. Depuis le début de l'insurrection, évidemment, il n'avait pas pu être question de procéder aux élections pour composer toutes ses instances. Des élections générales eurent donc lieu le 29 août 1874. Les indigènes les plus fortement imposés furent appelés à proposer un candidat parmi les individus

1. Sauf dans l'éphémère circonscription cantonale de Fort National. Le collège électoral était alors restreint à la première classe de contribuables de la *lezma*.

2. Arrêté du 11 septembre 1871.

3. Par l'arrêté du 9 janvier 1872.

4. Par le décret du 11 septembre 1873.

5. Les deux cercles reconstitués le 25 novembre pour le premier et le 22 novembre pour le second sont réunis le 25 décembre 1873.

6. La commission municipale comprenait un président : le général du cercle, le juge de paix de Fort National, l'adjoint civil, le commandant de génie, l'officier des affaires indigènes et quatorze notables kabyles, soit un par section.

7. Selon les vœux des administrateurs militaires, chaque section correspondait au territoire d'une confédération tribale ou de deux, de trois ou de quatre tribus. Bien que les frontières traditionnelles n'eussent pas encore été reconnues par les opérations cadastrales officielles, les contours des sections les recoupaient de façon pourtant assez précise. La raison en était que les officiers administrateurs étaient d'abord motivés par des considérations pragmatiques et qu'ils voulaient éviter au maximum les contestations et les problèmes qu'aurait fait naître un découpage arbitraire, autant de complication qu'ils n'étaient pas en mesure de gérer étant donné la faiblesse de leurs moyens administratifs et policiers.

retenus par les autorités militaires au regard de certaines conditions d'influence et de moralité. Les militaires avaient écarté le plus possible les marabouts. Les *djemâ'as* de village étaient donc constituées pour trois ans.

Peu de temps après, le nouveau gouverneur général d'Algérie modifia encore l'organisation mise en place par de Gueydon en précipitant le rattachement de la partie occidentale de la Kabylie au territoire civil¹. Pour autant, l'organisation interne du cercle spécial de Fort National demeura identique, si ce n'est qu'on subdivisa en deux quelques-unes des sections afin de coller davantage aux frontières topographiques². Chaque section avait sa *djemâ'a* composée de notables nommés et d'un président fonctionnaire. Un *amin* préposé à chaque village était toujours élu et, pour les territoires qui, sous le régime civil, correspondront aux communes mixtes de Fort National et du Djurdjura, les *amins* des villages continuèrent à être élus jusqu'en 1887.

Ce cercle spécial incluait alors toutes les tribus du littoral de Grande Kabylie situées à l'est de la ville de Dellys et limité par les frontières qui resteront celles du département d'Alger; c'est-à-dire jusqu'à la ligne de crêtes du massif du Djurdjura. Les tribus du versant Sud dominant Bouira et Aumale n'y étaient pas intégrées. Les quatorze sections distribuaient les tribus de la façon suivante:

1^{ere} section: Flissa el-Bahr

2^e " : Aït Djennad

3^e " : Zekhfaoua et Aït Flik

4^e " : Tigrin, Aït Hassaïn, Azzouza, Ighil n'Zekri

5^e " : Aït Ghobri

6^e " : Aït Idjeur, Illoula Ou-Malou, et Aït Zikki

7^e " : Illilten et Aït Itoughar

8^e " : Aït Bou Youssef, Aït Yahia et Aït Menguellet

9^e " : Aït Fraoucen, Aït Khlili et Aït Bou Chaïb

10^e " : Aït Iraten

11^e " : Akbil, Yattafen, Aït Bou Akkache et Aït Bou Drar

12^e " : Aït Yenni et Aït Ouassif

13^e " : Iouadhien, Aït Bou Chenacha

14^e " : Aït Chebla, Aït Irguen, Aït Ahmed, Aït Ali Ou-Illoul, Ogdal.

1. Le 11 septembre 1873, le grand arrondissement cercle de Tizi Ouzou édifié par de Gueydon est divisé en deux: les anciens cercles de Dra el-Mizan et Dellys et le district de Dellys sont rattachés au territoire civil sous le nom d'arrondissement de Dellys, et toute la partie orientale devient «le cercle spécial» de Fort National. Ce qui signifiait précisément que, dans toute la partie distraite de l'administration militaire, les assemblées villageoises ne bénéficieraient plus jamais d'une quelconque reconnaissance administrative. Ainsi, dans ces territoires rattachés au régime civil, une décision du 16 mai 1874 assimile complètement les caïds ou «adjoints de commune mixte» aux «adjoints indigènes» de commune de plein exercice. De sorte que, dans ces territoires civils, le nom de président de *djemâ'a* fut officiellement conservé pour les caïds, alors que les *djemâ'as* officielles sans être officiellement supprimées, dépérirent, aucun statut ne leur étant prévu.

2. Le cercle renfermait une quarantaine de tribus et le nombre de sections indigènes passa de quatorze en 1873 à dix-huit en 1876.

Enfin, l'arrêté du 25 décembre 1873 compléta l'organisation du cercle en précisant ses modalités de fonctionnement et les prérogatives de ces représentants. Des présidents de *djemâ'a* furent institués. Ces agents, fonctionnaires rétribués et nommés par le gouverneur général et assistés d'une *djemâ'a* par section, remplaçaient donc les anciens *amin el-oumena*. Par ailleurs, les *amin* de village continuaient d'être élus par un collège restreint, composé des habitants imposés à la première catégorie de l'impôt *lezma*¹.

La politique d'administration locale menée de 1871 à 1880 eut des incidences différentes au niveau villageois, sur la *tajmat*, et à l'échelle supra-villageoise correspondant aux *djemâ'as* de section.

Tenaillés entre la volonté d'instituer des rouages administratifs crédibles et praticables pour les Kabyles et la crainte de réveiller les vastes solidarités du tissu tribal, les militaires optèrent donc pour une voie médiane : les sections, qui ne correspondaient en fait à aucune réalité sociale. En outre, le rassemblement de deux, trois ou quatre tribus au sein de la même section attisa les compétitions politiques sans permettre d'obtenir un surcroît d'efficacité. Les présidents de section ou *amin el-oumena* se virent conférer un pouvoir que la fonction traditionnelle, à l'échelle d'une seule tribu, ne leur avait jamais octroyé. Compte tenu de la sous-administration de la région et de l'absence de personnel français, les *amin el-oumena* qui présidaient les *djemâ'as* de section avaient un pouvoir discrétionnaire pour les affaires de haute politique. La logique traditionnelle des alliances de *sof* amena ces derniers à se rassembler dans deux *sof* opposés² qui luttaient chacun de son côté pour obtenir les faveurs de l'administration militaire lors de l'application des mesures administratives intéressant le pays. Ainsi, notamment, pour la question vitale pour l'économie kabyle de l'obtention des permis de voyage et autres passeports indispensables aux colporteurs et aux commerçants kabyles qui sillonnaient toute l'Algérie. De sorte que, au niveau tribal et régional, l'institution mise en place par les Français affectait directement les équilibres politiques et la distribution des alliances de *sof*.

En revanche, au niveau de chaque village, ce système n'affectait aucunement l'auto-organisation des villageois dans leur *tajmat* car l'*amin* dont le président de section imposait quasiment l'élection, n'était évidemment pas celui que se donnaient d'eux-mêmes les villageois. Or les *amins* « officiels » n'ayant aucun pouvoir propre, les villageois purent continuer à s'organiser de façon autonome dans leurs *tajmat* en se laissant attribuer par le président de section l'*amin* qui lui convenait.

1. À ce sujet, Charles-Robert Ageron (1968), qui est le seul auteur à avoir écrit une histoire précise de l'administration coloniale en Kabylie durant cette période, a confondu les *djemâ'as* de section et les *djema'as* judiciaires. En effet, selon cet auteur, les *djemâ'as* de section furent provisoirement investies du pouvoir judiciaire par le décret du 29 août 1874 et jusqu'à l'incorporation du cercle au territoire civil. Or, en fait, ce décret qui fut applicable au seul cercle de Fort National (c'est-à-dire au territoire qui allait correspondre aux communes mixtes de Fort National, du Djurdjura, d'Azefou et du Haut Sebaou) créa bien sous le nom de *djemâ'as* de justice de nouvelles institutions que l'on ne doit pas confondre avec les *djemâ'as* de section.

2. Cf. le rapport administratif de Laburthe précité.

L'administration locale de 1880 à 1900

Le rattachement total de la Grande Kabylie au territoire civil eut des effets considérables et, surtout, extrêmement dénivelés selon les régions et le régime administratif particulier des deux types de communes instituées, les communes de plein exercice et les communes mixtes. Dans les deux cas, l'unité territoriale de base était le douar, appelé aussi «commune indigène».

De la tribu au douar

Les populations kabyles comprises dans le territoire dont nous avons tracé les frontières se répartissaient à l'époque de la conquête coloniale en cent vingt-six tribus¹. Soixante-dix d'entre elles étaient unies politiquement dans le cadre de douze confédérations tribales plus ou moins lâches. Plus qu'en aucune autre région d'Algérie, en Kabylie, le découpage du territoire en douars ou communes indigènes correspondit étroitement à la distribution des populations en tribus. En effet, la comparaison entre la division en douars et la répartition en tribus permet de se rendre compte, à l'inverse de ce qui fut largement le cas dans le reste de l'Algérie², que le second découpage reconduisait le premier en le chevauchant plus souvent qu'il ne le contredisait. De façon plus générale, on peut observer que les politiques administratives coloniales et le découpage territorial dans lequel elles s'inscrivent sont loin d'avoir eu les effets dissolvants que la majorité des études consacrées à ces questions leur attribuent.

1. Ce découpage est, en fait, une sorte d'instantané de la situation politique, car, à la faveur d'alliances ou de scissions politiques, le nombre de tribus variait. Nous avons réalisé cette recension des tribus en croisant plusieurs sources. En premier, à l'aide des sources archivistiques provenant des opérations de délimitation entreprises par l'administration coloniale pour mettre en œuvre ses politiques foncières et administratives. Ensuite, nous avons confronté ces résultats avec trois autres découpages réalisés antérieurement : celui de Carette (1848), effectué dans le cadre de *L'Exploration scientifique de l'Algérie durant les années 1842-43-44*, celui de Devaux (1859), réalisé à partir des archives de l'administration militaire, et enfin ceux de Hanoteau et Letourneux réalisés une première fois à la fin des années 1860, puis corrigé, quinze années plus tard, grâce aux enquêtes systématiques qu'ils confièrent aux militaires qui administrèrent la Kabylie après sa conquête définitive. À chaque fois que nous présentons un découpage en tribus dans les tableaux joints à notre recherche, c'est à celui obtenu de la façon que nous venons de dire que nous nous référons.

2. Nous devons quand même ajouter que les quelques travaux cartographiques consacrés aux circonscriptions administratives coloniales apportent de sérieux correctifs aux thèses des historiens qui avancent souvent rapidement que l'objectif des politiques foncières et administratives coloniales était de détruire systématiquement les cadres territoriaux existant avant la colonisation. Pour l'ensemble de l'Algérie, le D.E.A. inédit de Badjadja (1974), *Cartographie agraire de l'Est algérien*, ainsi que les études de Fontaine déjà cité, de Bendjelid, Brule et Filon (1978), ainsi que celles de Brule (1989) et de Cote (1988). On ne dispose malheureusement d'aucune étude sur la Grande Kabylie. L'excellente thèse inédite de Sainte Marie (1969) sur l'application du sénatus consulte de 1865 dans la province d'Alger ne comprend pas la Grande Kabylie, puisque cette région fut soumise à cette loi foncière bien plus tardivement que le reste de l'Algérie. En revanche, le même auteur a réalisé plusieurs autres études, mais non cartographiées, à ces questions (1976, 1977), et surtout en 1987 : «De la tribu au douar commune en Algérie centrale au XIX^e siècle». Nous lui avons emprunté de nombreuses données.

On doit, cependant, se garder d'inférer à partir de cela que le respect des unités existantes ait correspondu à une volonté politique de les pérenniser. De fait, les sources qui permettent de connaître les motivations qui ont guidé le législateur en reconduisant les ancestrales frontières tribales révèlent que c'est explicitement un souci de pragmatisme administratif qui a présidé au découpage¹. Ainsi, hormis quelques cas particuliers où les commissaires délimitateurs procédant au bornage des territoires avisaient le législateur du danger politique de reproduire certaines frontières tribales par suite de leurs traditions belliqueuses et de leur cohésion, dans la plupart des cas, et surtout dans le Massif central de Grande Kabylie, les rapports proposaient tout simplement l'érection de la tribu au rang de commune indigène ou de douar. Dans cette région, les contraintes du relief et le fait que les tribus occupaient toutes des unités topographiques aux contours fermement dessinés (versant de montagne, groupes de collines ou petits pâtés montagneux, tous séparés par un dense réseau hydrographique) étaient les raisons invoquées.

Nous pouvons pourtant observer des différences régionales significatives. C'est que non seulement toutes les régions de Kabylie ne présentaient pas ce même type de relief que le Massif central kabyle, où les unités morphologiques se distribuent en petits cantons fortement individualisés, mais, encore, la densité et les effectifs de populations n'étaient pas toujours suffisants pour permettre l'érection de la tribu en douar. C'est notamment et massivement le cas de la Petite Kabylie, mais aussi des tribus du littoral de Grande Kabylie. C'est encore davantage le cas des tribus du versant sud du Djurdjura et dans une moindre proportion celles des limites occidentales de la Grande Kabylie correspondant au territoire de la confédération tribale des Isser ainsi que de celui des Iflissen Oumlil. De sorte que si, globalement, à l'échelle de la Grande Kabylie, le nombre de douars est beaucoup plus proche du nombre de tribus qu'il le fut dans le reste de l'Algérie, 126 tribus étant devenues 116 douars, on peut constater des situations très tranchées. Ainsi pour le Massif central de Kabylie, sur un total de 35 tribus, 30 douars ont été érigés. À l'inverse, dans une région comme le Haut Sebaou, 15 tribus sont devenues 9 douars. Mais il y a encore le cas de régions où le nombre de tribus et le nombre de douars correspondent, mais à l'intérieur desquelles une tribu a pu être divisée en trois douars et, à l'inverse, trois tribus s'intégrer dans un seul douar. Pour toutes ces raisons, nous avons choisi de présenter

1. L'analyse précitée de Sainte Marie (1976) fait clairement apparaître ce fait à partir du dépouillement des archives des lois foncières. Les rapports des commissaires délimitateurs chargés de procéder aux relevés préalables à la mise en œuvre de ces politiques sont sans ambiguïté sur ce point. En outre, le simple bon sens permet sans peine de comprendre que la destructuration totale de la société indigène ait recelé des dangers bien plus grands pour l'administration coloniale que le maintien contrôlé des formes d'organisation existantes. Il est vrai que la plupart des travaux historiques qui tendaient à soutenir le point de vue inverse ont été réalisés au lendemain de l'accession à l'indépendance de l'Algérie. À une époque, donc, où les esprits étaient encore fortement marqués par la guerre d'indépendance et la puissance de destruction dont avait fait preuve l'armée coloniale.

des tableaux de l'organisation administrative de Kabylie en fonction des régions naturelles que nous avons distinguées dans notre découpage géographique de Kabylie.

Enfin, une dernière et essentielle considération a pesé sur les découpages administratifs coloniaux, c'est la présence et la densité du peuplement européen. En effet, dans les régions où existaient des localités peuplées d'Européens, le régime administratif changeait. On passait alors de la commune mixte dirigée par un administrateur nommé par le gouvernement colonial à la commune de plein exercice, au régime électif. Et, comme le territoire habité par ces Européens était trop étroit pour pourvoir au budget de la municipalité, on lui agrégeait celui des populations kabyles environnantes qui contribuaient ainsi, par leurs impôts, au budget des communes de plein exercice gérées par un conseil municipal exclusivement composé d'Européens et de citoyens français¹. Or les zones de Kabylie où se concentrait la population européenne étaient précisément celles où le relief permettait l'expansion agraire européenne, c'est-à-dire, justement, tous les territoires non montagneux. Alors que, dans les régions montagneuses, la cohérence des ensembles topographiques, la haute densité de la population et l'absence de colonat européen se conjugaient pour faciliter la reconnaissance des anciennes unités politiques en circonscriptions territoriales coloniales, à l'inverse, dans les régions non montagneuses et aux contours flous et ouverts, la faible densité numérique de population et la présence européenne autorisaient, au contraire, le législateur à découper le territoire en unités nouvelles favorables aux communes européennes et absolument irrespectueuses des anciennes divisions tribales.

Globalement, les tribus du Massif central kabylo ainsi que celles des versants nord du Djurdjura ont la plupart été érigées en douars distincts. Ce n'est pas le cas (a) des tribus du littoral kabylo, (b) de celles des versants sud du Djurdjura et plus encore (c) de toutes celles situées sur les contreforts du Massif central compris à l'ouest entre la rive ouest de l'oued Sebaou² et à l'est la Mitidja algéroise qui en constituent le prolongement naturel, au nord par la côte méditerranéenne et au sud par l'oued Isser.

Dans les cas (a) et (b), c'est à peu près uniquement la faible densité de population et leur dispersion qui ont obligé le législateur à regrouper deux et parfois trois tribus dans la même circonscription territoriale. Par ailleurs, dans aucune de ces régions, le relief ne dessine des unités topographiques tranchées ou isolées les unes des autres, de sorte que le législateur a pu

1. Sur les aberrations et les spoliations réalisées dans le cadre des communes de plein exercice à l'échelle de l'Algérie entière, l'œuvre d'Ageron (1968) est édifiante! Nous examinerons un peu plus loin quelques cas concernant deux communes de plein exercice de Grande Kabylie: Mirabeau (Dra Ben Khedda) et de Mekla.

2. Lorsque l'oued Sebaou bifurque à l'est vers la vallée qui prend son nom, cette limite est prolongée vers le nord par un de ses affluents: l'oued Bou Gdoura, qui change plus loin de nom pour s'appeler l'oued El-Hammam.

projeter des frontières sans trop avoir à se soucier des contraintes du relief. Pour ce qui est de la situation (c), l'ouverture et l'absence de barrière naturelle d'un paysage ouvert, tout en rondeurs et basses collines, se conjuguent avec une forte implantation européenne. Si bien que, une fois constituées, les communes de plein exercice (CPE) taillées sur mesure et sur le finage des tribus, le législateur colonial tronçonnait comme il le voulait le territoire restant en regroupant en un seul douar des morceaux de tribus qu'il rattachait à la CPE. Souvent, même, une tribu entrait entière dans la circonscription gérée par les élus européens.

Il nous reste encore à mentionner le cas des circonscriptions territoriales créées par l'administration coloniale, par suite de la citadinisation et de l'occupation systématique des plaines et de vallées de Kabylie. Or celles-ci, nous l'avons déjà dit, étaient peu habitées antérieurement à la conquête française et les tribus qui les surplombaient se contentaient d'y étendre leur finage quand elles le pouvaient.

Ainsi, toute la vallée du Sebaou était occupée antérieurement par la tribu makhzen des Amraouas. Mais lorsque, à la chute de la Régence d'Alger, cette tribu se disloqua et ses membres s'éparpillèrent, la plaine se dépeupla. L'éclatement et la dispersion des Amraoua résulta de la poussée des tribus installées en surplomb qui chassèrent ces derniers. Si bien que, au terme de la conquête militaire française, la plaine du Sebaou ne comptait plus que quelques petits hameaux épars. Les tribus qui, entre 1830 et 1857, avaient bien profité de la dislocation de la tribu des Amraoua pour cultiver toute la vallée, s'étaient contentées d'y installer des habitations précaires et autres azib uniquement afin de surveiller leurs cultures.

Le même phénomène se produisit dans l'autre grande plaine que compte la Kabylie, celle de la dépression Dra El-Mizan/les Ouadhias, enchâssée entre le Massif central kabyle et l'arc du Djurdjura. Une fois que furent évincés les Aklan, qui constituaient le makhzen des Turcs dans la région, les tribus des versants nord du Djurdjura (la confédération des Igouchdal) ainsi que les Maatkas se répandirent dans la plaine.

C'est évidemment dans ces régions que furent créées les bourgades européennes ainsi que les quelques centres de colonisation de Grande Kabylie. Mais, si les communes de plein exercice ainsi constituées mordaient largement sur le finage des tribus limitrophes, très peu de ces tribus furent intégrées dans ces circonscriptions. Aussi, la plupart d'entre elles furent érigées en communes indigènes (douars) distincts. Ce qui n'empêcha pas que la grande majorité de la population des communes de plein exercice provienne des tribus des douars d'alentour qui déversaient sur les localités européennes leurs ressortissants incapables de subsister dans leur tribu par suite de la confiscation de leurs terres.

1. Littoral et versant nord de la Chaîne côtière

Tribus	Douars	Centres de colonisation	Communes de plein exercice	Communes mixtes
Beni Thour	Beni Thour	Ouled Keddache Ouled Mahjoub Kouanin Touabet Dellys	CPE de DELLYS	
Beni Slyem	Beni Slyem	Beni Slyem		
Aït Ahmed Aït Zouaou Aït Zerara Tifra	Iflissen			CM de la MIZRANA
Aït Saïd Cheurfa	Ouaguennoun	Tigzirt		
Aït Ighzer	Djenad			
Izekhfaouen *	Achouba	Port Gueydon		CM de AZEFFOUN
	Azeffoun			
	Ibahrizen			
Aït Flik	Beni Flik			
Iazzouzen	Iazzouzene			
Izekhfaouen *	Ibahrizene			
Aït Hassaïn	Rouma			
Ighil n'zekri	Zekri			
Acif El Hammam	Acif El Hammam			
Aït Amor	Kebouche	Adekar		CM de la SOUMMAM
	Taourirt Ighil			
Ouled Moussa ou Idir	Tifra			
Tifra				
Iksilen	Beni Ksila			
Imzalen	Mzalla			
Aït Amran	Abrares			
Itoudjen	Ibourdjioun			
	Tassafits			
Aït Ahmed ou Garetz	Garetz			
Tigrine	Aït Abbou			
Mezzaïa	Aït Ameer ou Ali	Medala	CPE de BOUGIE	
	Aït Timsit			
	Madala			

2. Haut Sebaou

Tribus	Douars	Centres de colonisation	Communes de plein exercice	Communes mixtes	
Tifri n'ath ou Malek	Idjeur			CM du HAUT SEBAOU	
Imesdourar					
Aït Hantella	Akkadou				
El Djeur					
Alemnas	Beni Ziki				
Aït Ziki					
Illoulou	Illoula				
Oumalou					
Aït Ghobri	Beni Ghobri				Azazga Yakouren *
Aït Adas	Tamgout				Fréha *
Aït Kodhea		Tamgout			
Aafir *		Izerazen			
Aït Sidi Hamza	Makouda			CM de AZEFFOUN	
Aït Meslem *					
Atouch					
Istiten					
Aït Aïssa ou Mimoun				Djebel Aïssa ou Mimoun	CM de la MIZRANA

3. Vallée du Sebaou

Tribus	Douars	Centres de colonisation	Communes de plein exercice	Communes mixtes
Amraoua		Tamda Fréha *		CM du HAUT SEBAOU
	Mekla			CM de la MIZRANA
	Sidi Naman		Mirabeau	CPE de MIRABEAU
	Beloua Sikh ou Meddour		CPE de TIZI OUZOU	
			Guynemer (Bou Khalfa)	
Taourga		Rebeval	CPE de REBEVAL	
Sebaou		Dar Beïda		
El Kdim		Horace Vernet		
Isser El Djedian	El Djedan	Bois Sacré	CPE de	
Isser Droua			ABDO	

4. Massif Central

Tribus	Douars	Centres de colonisation	Communes de plein exercice	Communes mixtes	
Iferdioun	Beni Aïssi			CM de FORT NATIONAL	
Aït Abdel Moumen					
Aït Ameur ou Faïd					
Aït Douala					Beni Douala
Aït Mahmoud					Aït Mahmoud
Aït Yenni					Beni Yenni
Aït Fraoucen *					Ighalen
Aït Yahia *					
Aït Khelili					Beni Khelili
Ouadhia					Ouadhia
Aït Akerma					Iraten
Irdjen					
Aït Oumalou	Oumalou				
Aït Aouggacha	Ou Sammeur	Fort National chef-lieu adm.	CPE de FORT NATIONAL		
Aït ou Sammeur					
Aït Yahia	Aït Yahia	Michelet chef-lieu adm.		CM du DJURDJURA	
Aït Bou Youssef	Beni Youssef				
Aït Menguellet	Beni Menguellet				
Akbil	Akbil				
Yattafen	Yattafen				
Aït Boudrar	Iboudrarene				
Aït Ouassif	Ouassif				
Aït Bou Akkache	Bouakkache				
Aït Itsourar	Ittourar				
Aït Fraoucen	Fraoucen	Mekla	CPE de MEKLA		
Aït Bou Chaïb	Bou Chaïb			CM du HAUT SEBAOU	
Maatka *	Bou Mahni	Tizi n'Tléta			
Amechtras	Mechtras				
Ighil Imoula					
Cheurfafa	Acif Boulma				
Aït Khelifa	Tirmitine		CPE de MIRABEAU		
Aït Arif	Tala Imedran				
Ibethrounen	Betrouna		CPE de TIZI OUZOU		
Maatka *	Maatka				
Zmenzer	Zmenzer				
Ihassenaouen					

5. Plaines et basses collines occidentales

Tribus	Douars	Centres de colonisation	Communes de plein exercice	Communes mixtes
Beni Mekla		Chabet El Aneur	CPE des ISSER	
	Beni Mekla			
Irafan *	Rouafa *			
Aït Khalfoun	Beni Khalfoun	Les Issers Aïn n'Sara Palestro *		CM de PALESTRO
Ammal Ouled Medjkan		Ouled Medjkan Palestro *		
Khachna El Djebel	Khachna	Beni Amran	CPE de l'ALMA	
		Corso Tahtani		
Isser Ouled Smir	Ouled Smir	Djinet (lot de fermes)	CPE de BORDJ MENAÏEL	
	Rouafa * Raïcha			
Irafan *		Bordj Menaïel		
Arch Alemnas Aït Amrane Aït Bourouba	Ouled Chender		CPE de HAUSSONVILLIERS	
		Haussonvilliers		
Aït Chenacha	Beni Chenacha	Camp du Maréchal et Sidi Ali Bounab	CPE de CAMP DU MARÉCHAL	
Ighemrasen	Sidi Ali Bounab			
Iltaïen				
Aït Yahia ou Moussa	Tala Imedran			CM de DRA EL MIZAN
Ibouazouen				
Imkiren	M'kira			
Isser El Ouidan	Zaatra Isserville Felix Faure Isser El Ouidan Courbet Belle Fontaine	OBSERVATIONS Tous ces centres de colonisation et toutes les tribus sur le territoire desquelles ils ont été constitués sont intégrés dans des communes de plein exercice ou dans des communes indigènes (douars) selon un découpage qui rend impossible la réalisation d'un tableau de correspondance entre les frontières des diverses unités, tellement elles se chevauchent.		
Khachena de la Plaine	Souk El Had St Pierre St Paul Ménerville (col des Beni Aïcha)			
Mosbaha				
Beni Khalfoun	Palestro			
Ammal				
Sanhadja				
Beni Menade	Thiers			
	Bou Yersen Meurad			
Beni Menade				
Raïcha	Bordj Menaïel			
Rouafa				

6. Régions des plaines et basses collines s'étendant entre Dra El-Mizan et Boghni

Tribus	Douars	Centres de colonisation	Communes de plein exercice	Communes mixtes
Imzalen	Akhelindja	Tizi Reniff	CPE de TIZI RENIFF	
	Ichoukren		CPE de DRA EL MIZAN	
Nezlioua		Beauprêtre Dra El Mizan		CM de Dra El Mizan
	Nezlioua	Aomar		
Ighil Imoula		Tizi n'Tléta		
Aklan ou Abid		Bou Mahni		
		Pirette		
Aït Smaïl *		Boghni	CPE de BOGHNI	
Aït Mendes *				

7. Arc du Djurdjura. Versant nord

Tribus	Douars	Centres de colonisation	Communes de plein exercice	Communes mixtes
Aït Bou Chenacha	Kouriet			CM de FORT NATIONAL
Aït Irguen				
Aït Chebla				
Aït Ali ou Illoul				
Aït Ahmed	Ogdal			CM du DJURDJURA
Ogdal				
Illilten	Illilten			CM de DRA EL MIZAN
Frikat	Frikat			
Aït Koufi	Beni Koufi			
Aït Smaïl *	Bou Nouh *			
Aït Mendes *	Beni Mendes			
Aït Bou Gherdane	Amlouline			
Aït Bou Addou	Bou Addou			

8. Versant sud du Djurdjura

Tribus	Douars	Centres de colonisation	Communes de plein exercice	Communes mixtes
Aït M'likeuch	Beni Mellikeuch	Tazmalt		CM de AKBOU
Aït Ouakour	Ouakour			CM de MAILLOT
	Aghbalou			
Aït Kani	Tiksiriden	Maillot		
Chorfa				
M'chedellah *				
Aït Aïssi *				
Aït Yalla *	Tighremt	Bouira El Adjiba	CPE de BOUIRA	
Beni Meddour				
Merkalla	Haïzert			

9. Vallée de l'Oued Sahel/Soummam

Tribus	Douars	Centres de colonisation	Communes de plein exercice	Communes mixtes
Sanhadja				
Barbacha			CPE de	
		Oued Amizour	OUED AMIZOUR	
Oulad Tazmalt	Azerou			CM de la SOUMMAM
Oulad Amrioub	n'Bechar			
Oulad Ayad				
Beni Immel	Timezrit			
Beni Ayad				
Beni Djellil	Ihadjadjen			
Beni Messaoud	Oued			
Mezzaïa	Soummam			
Ouled Sidi Moh. Amokrane	Ouled Sidi Moh Amokrane			
Beni Messaoud Indjedamen		La Réunion		
		El Kseur	CPE de	
	Fenaïa	Il Maten	EL KSEUR	
Fenaïa				CM de la SOUMMAM
	Beni Oughlis			
Aït Oughlis		Sidi Aïch		
		Ighzer Amokrane	CPE de	
		Akbou	Akbou	
Illoula Ousammeur	Chellata			CM de AKBOU
	Ighram			
Ouzellaguen	Ouzellaguen			
	Boni			
Aït Abbas	Mouqa	Gare de Beni Mansour		CM de AKBOU
	Tigrine			
	Aït R'zine			
	Tazmalt			
Ighil Imoula	Imoula	Akbou Tazmalt		
Aït Aïdel *	Bou Hamza Tamokra Amalou			
M'cisna	M'cisna *			
Aït Aïdel *	M'cisna * Amalou *		CPE de SEDDOUK	
		Seddouk		
Aït M'likeuch *		Tazmalt	CPE de TAZMALT	
Beni Mansour	Beni Mansour	Maillot		CM de MAILLOT
M'cheddellah *		El Adjiba		
Aït Yalla *				
Aït Aïssi * Beni Mansour *		El Esnam		

Des communes de plein exercice et des communes mixtes

Plus encore que le découpage en douars, et au-delà du fait que les frontières de ces circonscriptions territoriales correspondent ou non aux frontières tribales, la distribution des douars dans des communes de plein exercice ou dans des communes mixtes a entraîné des conséquences essentielles dans l'évolution des situations locales. Car si le douar n'avait quasiment d'autre réalité que cadastrale¹, les communes de plein exercice et les communes mixtes correspondaient à des régimes administratifs extrêmement différents.

Les communes de plein exercice

Comme leur nom le suggère, les communes de plein exercice avaient les mêmes prérogatives et fonctionnaient selon les mêmes modalités que leurs modèles métropolitains. Leurs édiles se virent même conférer des pouvoirs de police sur leurs administrés indigènes que ne possédaient pas les maires des communes de France². C'est que, à l'instar de toutes les instances élues de l'Algérie coloniale, les communes de plein exercice étaient constituées à partir d'un double collège. Le premier était réservé aux citoyens français, le second aux simples nationaux qui ne disposaient pas des droits civiques normaux, autrement dit, les indigènes algériens, dont le statut personnel était régi par la loi musulmane. Aux premiers revenaient les deux tiers des sièges du conseil municipal et aux seconds le tiers restant. De même, le suffrage était universel pour les uns et censitaire pour les autres³. L'érection d'une circonscription en commune de plein exercice nécessitait donc toujours l'existence d'une communauté de colons citoyens français, si minime fût-elle. La bourgade coloniale constituait le chef-lieu de la commune de plein exercice à laquelle le législateur agrégea des douars indigènes, afin que les recettes fiscales procurées par ces derniers assurent un budget communal minimal à la municipalité aux mains de la minorité de citoyens français. Bien que toujours beaucoup moins vastes que les communes mixtes, les communes

1. En fait, le douar délimitait également la compétence territoriale de certains agents communaux, gardes champêtres ou caïds essentiellement.

2. C'est en 1880 que fut instauré et systématisé le régime de l'indigénat qui ne fut abrogé qu'en 1944. Ce régime conférait des pouvoirs disciplinaires extrêmement larges et arbitraires aux administrateurs en région de communes mixtes et aux juges de paix en communes de plein exercice (les colons obtinrent donc le maintien de ces mesures arbitraires qu'ils avaient combattues à l'époque du régime militaire). En fait, dans les communes de plein exercice, les juges de paix n'instruisaient les infractions à l'indigénat que sur la requête des élus de la commune et en particulier du maire. C'était donc en fait ce dernier qui détenait quasiment le pouvoir d'envoyer en prison ou de taxer d'une amende l'indigène qui ne lui plaisait pas. Des effractions aussi spécieuses que trouble de l'ordre public ou manque de respect aboutissaient à un arbitraire dont les études de Charles-Robert Ageron (1968) ont montré le caractère odieux, cf., en particulier, pp. 168-176 et pp. 650-672.

3. On peut dire que, en dehors de quelques aménagements institutionnels minimes, toute l'évolution politique de l'Algérie coloniale a consisté dans l'élargissement du corps électoral indigène pour l'élection d'instances où leur représentation ne pouvait de toute façon pas excéder un tiers des sièges, du fait de cette dualité entre un collège indigène et un autre pour les citoyens français.

de plein exercice parvenaient de cette façon à englober un nombre suffisant d'administrés pour obtenir un budget communal conséquent¹.

Les communes mixtes

Les communes mixtes n'avaient de communal que le nom, et c'est un administrateur, fonctionnaire nommé par le gouvernement d'Alger, qui assumait la gestion de la circonscription. De quatre à huit fois plus étendue qu'une commune de plein exercice, la commune mixte avait ceci de particulier qu'elle était toujours érigée dans les régions rurales où le colonat européen était presque absent. Compte tenu de la sous-administration chronique des régions rurales durant toute la période coloniale, l'administrateur de la commune mixte avait des pouvoirs quasi régaliens sur ses administrés et, en sus de la répression des infractions à l'indigénat qui lui revenait de droit, l'administrateur avait une marge de manœuvre extrêmement large dans sa gestion politique et administrative. Néanmoins, à l'inverse de la gestion des maires et des conseillers européens des communes de plein exercice, celle de l'administrateur n'était pas guidée par des considérations électorales et économiques².

Commentaires des tableaux du découpage administratif de la Grande Kabylie

Le découpage en tribus que nous présentons dans les tableaux précédents correspond à la situation à la veille de la conquête française. Pour le réaliser, nous avons procédé en deux temps. D'abord, nous avons croisé plusieurs sources afin de rectifier les erreurs de découpage commises dans les opérations officielles de délimitation du territoire des tribus. Nous avons ensuite réalisé une projection cartographique de ces données sur les cartes dites d'état-major (1/50 000) disponibles sur la Kabylie. À partir de ces mêmes cartes, nous

1. Charles-Robert Ageron (1968) a longuement analysé ce système et souligné le déséquilibre entre l'importance de la contribution fiscale des indigènes au budget de la commune de plein exercice et le fait que les indigènes habitant les douars de la commune ne profitent quasiment pas des réalisations communales qui n'intéressaient, la plupart du temps, que le chef-lieu habité par les Européens. Cf., en particulier, pp. 188-192 et, surtout, pp. 622-630.

2. Certes, comme toutes les administrations nouvelles qui ne bénéficiaient pas d'une longue tradition renforcée par une formation homogène conférant à leurs membres un réel esprit de corps et une éthique spécifique, le corps des administrateurs de communes mixtes comptait des «brebis galeuses» qui profitaient de leur mandat pour s'enrichir grâce à des abus de pouvoir et des concussion. Néanmoins, il semblerait que, de façon globale, les administrateurs des communes mixtes de Grande Kabylie aient été sinon toujours des fonctionnaires modèles, en tout cas des administrateurs intègres. Ainsi notamment des fonctionnaires qui se sont succédés à la tête des deux plus importantes communes mixtes du Massif central kabyle, celle du Djurdjura et celle de Fort National : Sabatier, Masselot, Rémond, Jacquot, Charavin, Piquet, Laburthe, Morizot. En outre, la plupart d'entre eux portèrent un réel intérêt à la société qu'ils administraient. Certains ont rédigé des rapports administratifs d'un teneur scientifique incontestable, ainsi de Charavin (1937), Laburthe (1946), Gissot (1949) et de Morizot (1951) Plusieurs ont même publié des études et des monographies de premier plan. Ainsi notamment de Rémond (1927) ou de Morizot (1962 et 1985), pour ne pas parler des essais du premier et bouillant administrateur civil de la commune mixte de Fort National, Sabatier, qui rédigea des articles et opuscules kabylophiles complètement délirants, ainsi de «La crise franco-kabyle» (1908).

avons confronté les divisions politiques à la distribution des populations dans les diverses circonscriptions administratives érigées sous la colonisation française (douars, centres de colonisation, communes mixtes et communes de plein exercice, pour ce qui concerne les tableaux suivants¹). Ce qui nous a permis de faire apparaître aussi bien les cas où les découpages administratifs respectent les divisions politiques traditionnelles que les cas où les frontières de celles-ci sont négligées. Enfin, la présentation de l'ensemble de ce travail selon notre propre découpage par régions naturelles nous permet de constater la diversité et, surtout, la cohérence des situations locales.

Il importe de bien prendre la mesure de la différence des situations des communautés locales entre celles qui étaient intégrées dans des communes mixtes et celles qui étaient rattachées aux communes de plein exercice aux mains de municipalités européennes. Car, au-delà des effets spécifiques liés aux deux modes de constitution des institutions communales (maire et conseil municipal élus/administrateur nommé), les deux systèmes entraînent des effets politico-économiques considérables. Ce fut notamment le cas lors de la mise en œuvre de la politique scolaire. En effet, la scolarisation eut des effets considérables sur les communautés locales, autant au point de vue culturel qu'économique. Or, la scolarisation des indigènes souleva d'énormes résistances dans le colonat européen et, dans la quasi-totalité des communes de plein exercice, les élus bloquèrent considérablement le processus en multipliant les obstacles à la construction des établissements scolaires. À l'inverse, dans les communes mixtes, les fonctionnaires appliquèrent scrupuleusement les consignes gouvernementales. De sorte que le gouvernement français renonça quasiment à faire appliquer ses propres lois qui obligeaient les communes de plein exercice à contribuer à la scolarisation des indigènes et, à l'inverse, elles portèrent tous leurs efforts sur les communes mixtes. Au bout du compte, nous pourrions observer des régions où la population indigène était scolarisée jusqu'à 50% dès le début du siècle et des régions dans lesquelles la scolarisation ne fut jamais entreprise.

Redoublant cette différence entre les deux régimes administratifs et politiques, la distribution des populations kabyles entre communes mixtes et communes de plein exercice est également extrêmement discriminante au regard de leurs situations agraire et économique. En effet, alors que l'absence de colonat européen ou l'échec de son implantation dans les communes mixtes avaient permis aux populations locales, sinon de récupérer la totalité des terres qu'on leur avait séquestrées, au moins de les cultiver à titre de métayer ou de locataire, dans les communes de plein exercice, le maintien de la population européenne s'était traduit par l'accaparement des terres des indigènes. Si bien que ces derniers étaient la plupart du temps contraints de louer leurs bras aux

1. Pour une vision panoramique et historique des divers découpages administratifs qui se sont superposés et qui ont plus souvent chevauché la distribution des populations dans les tribus depuis les premiers découpages en douars jusqu'à la réforme communale de 1984, nous renvoyons aux tableaux joints en annexe à ce livre.

exploitants européens ou d'aller se réfugier dans les grandes villes européennes pour trouver un emploi salarié ou grossir les rangs du sous-prolétariat algérien qui commençait à s'agglutiner dans les quartiers populaires ou à la périphérie des plus grandes villes. Autant de paramètres qui ont directement affecté la cohésion et le tissu social des communautés villageoises.

Enfin, au niveau des institutions villageoises proprement dites, la différence de situation entre communes de plein exercice et communes mixtes est également considérable. Dans les communes de plein exercice, les élus n'avaient cure des institutions traditionnelles. Mais les premiers administrateurs civils des communes mixtes de Grande Kabylie, en particulier celles regroupant les populations du Massif central kabyle, qui passaient pour des sortes de super-Kabyles, ont renouvelé des régimes administratifs d'exception proches de ceux institués sous l'administration militaire, qui ménageaient une large place aux institutions villageoises. Bien que, sous le rapport de la pérennisation des institutions villageoises, ces politiques n'aient pu avoir en tant que telles que des effets dérisoires, il nous importe de les évoquer, car elles ont eu, selon nous, un effet autrement important au regard de l'évolution du rapport que les Kabyles ont entretenu avec leurs propres institutions.

1. Littoral et versants nord de la Chaîne côtière

Les vingt-cinq tribus du littoral ont donné naissance à vingt-six douars. Cela ne signifie pas pour autant que les divisions tribales ont été rigoureusement respectées. Ainsi deux grandes et puissantes tribus ont été divisées en trois douars chacune¹, tandis que d'autres tribus ont été rassemblées dans un même douar². En outre, dix centres de colonisation ont été érigés sur le finage des tribus. Ainsi, bien que la tribu des Beni Thour ait été reconduite sous forme d'un douar, c'est environ les trois quarts de son territoire qui ont supporté la création de cinq centres de colonisation. Au total, c'est quand même onze tribus sur vingt-cinq que le législateur a respectées en découpant le territoire en douars.

2. Le Haut Sebaou

Les quinze tribus de la région ont donné naissance à neuf douars et, comme le montre notre tableau, le législateur a peu respecté les divisions traditionnelles en regroupant ou en séparant les tribus lorsqu'il les a distribuées en douar. Pourtant, cinq tribus ont vu leurs frontières traditionnelles consacrées par le

1. Il s'agit des Izekhfaouen, divisés en trois douars (Achouba, Azeffoun et Ibahrizene), et des Mezzaïa, divisés en Aït Ameer ou Ali, Aït Timsit et Madala, sans compter une partie de la tribu qui fut intégrée dans la commune de plein exercice de Bougie. Une autre vaste tribu, les Aït Amor, a été divisée en deux douars (Kebouche et Taourirt Ighil) et a supporté, de surcroît, la création d'un centre de colonisation, Adekar.

2. Ainsi des Ouled Moussa ou Idir et de Tifra, regroupés dans le douar de Tifra. Le cas du douar Iflissen est un peu à part, car les trois tribus que nous distinguons dans notre tableau, Aït Ahmed, Aït Zouaou et Aït Zerara, étaient traditionnellement regroupées dans la confédération tribale des Iflissen El Bahr. De sorte que le douar correspond ici presque exactement à la confédération tribale.

découpage en douar¹. Néanmoins, c'est sur le territoire de l'une d'entre ces tribus (les Aït Ghobri) qu'ont été érigés les trois centres de colonisation que comporte la région (Azazga, Yakourène et Fréha). La caractéristique la plus marquante de cette région est l'absence de communes de plein exercice. Si bien que toutes les populations de la région ont été administrées dans le cadre de communes mixtes.

3. La vallée du Sebaou

Par rapport aux deux régions envisagées précédemment, la situation démographique et administrative de la vallée du Sebaou contraste. En premier lieu, c'est au niveau de la constitution des douars que des caractéristiques différentes apparaissent. En effet, bien que la vallée ait été sous-peuplée à l'époque coloniale, quatre tribus et une vaste confédération s'y répartissaient. C'est d'abord la confédération des Amraoua, dont le finage a été complètement morcelé par les découpages administratifs. Mais les quatre autres tribus n'ont pas vu leurs frontières davantage respectées par le législateur : celui-ci a taillé sur mesure dans leurs finages de vastes périmètres qui ont servi à la constitution de centres de colonisation.

4. Le Massif central

C'est dans cette région de Kabylie que le découpage administratif en douars a le plus respecté les divisions politiques traditionnelles. À cela, les contraintes du relief et la distribution des tribus sur des petits pâtés montagneux ont fortement concouru. Au total, les trente-six tribus que compte la région ont donné naissance à vingt-neuf douars. Les quelques regroupements qu'impliquent ces chiffres correspondent à la réunion en douars de tribus traditionnellement unies dans le cadre de confédérations tribales. Ainsi des Aït Ameer Ou-Faïd, des Aït Abdel-Moumen et d'Iferdioun réunis dans le douar qui porte le nom de l'antique confédération tribale des Beni Aïssi². Une autre caractéristique de ce découpage administratif est que, même lorsque des regroupements sont effectués, les frontières des douars suivent exactement celles des antiques tribus.

5. La région des plaines et des basses collines occidentales

Cette région est celle de Kabylie qui a de très loin subi les plus profonds remodelages et les plus importants bouleversements à la suite, d'une part, d'un découpage en douars qui a totalement négligé les anciennes frontières politiques tribales, d'autre part, de l'intensité de la colonisation agraire européenne. Il n'est pas une tribu de la région qui n'ait été amputée d'une partie de son finage au bénéfice d'un centre de colonisation officielle. De fait, sur le territoire des vingt-sept tribus que nous avons incluses dans ce

1. Il s'agit des Aït Ziki, des Illoulen Oumalou, d' Afir, des Aït Ghobri et du Djebel Aïssa ou Mimoun.

2. Notons que, dans tous les cas, la préposition précédant les noms tribaux repris pour désigner les douars ont été arabisés par le législateur français. Aït Aïssi donnant Beni Aïssi, Aït Yenni, Beni Yenni, etc.

découpage régional, ce sont vingt-neuf centres de colonisation qui ont été créés. Les uns ayant gardé ce statut, les autres étant devenus des chefs-lieux de communes de plein exercice. Évidemment, au niveau administratif, le développement de la colonisation européenne a abouti à la création de nombreuses communes de plein exercice.

6. La région des plaines et basses collines s'étendant entre Dra El-Mizan et Boghni

Antérieurement à la colonisation, cette région était sous-peuplée et ses habitants, comme dans la vallée du Sebaou, étaient des vassaux des Turcs. Des six tribus de la région, quatre se répartissaient dans la plaine même, y avaient leurs habitations et leurs cultures. Les deux suivantes sont en fait des tribus des versants nord du Djurdjura dont une partie du finage qui s'étendait dans la plaine a été distraite des douars pour être affectée aux centres de colonisation et au territoire de la commune de plein exercice de Boghni. De sorte que nous n'avons pas compté les ressortissants de ces deux tribus qui continuèrent à vivre dans leurs villages de montagne. La distribution des habitants dans les deux types de communes (mixtes et de plein exercice) est équilibrée.

7. Le versant nord de l'arc du Djurdjura

Cette région, qui surplombe la précédente, présente au point de vue de l'organisation administrative le même type de situation que le Massif central. En premier lieu, les frontières des douars érigés dans cette région correspondent exactement à celles des anciennes divisions politiques en tribus. Si les treize tribus traditionnelles ont laissé la place à seulement neuf douars, c'est qu'une de ces circonscriptions rassemble en respectant leurs frontières quatre tribus¹. En second lieu, aucune commune de plein exercice et aucun centre de colonisation rurale n'a été créé dans la région.

8. Le versant sud du Djurdjura

Comme sur le versant nord, les tribus du versant sud ont vu leurs territoires transformés en circonscriptions distinctes (les douars), et n'ont accueilli aucun centre de colonisation. Mais, à la différence des versants nord, le faible dynamisme économique traditionnel des tribus des versants sud ne leur a pas permis d'amortir le choc colonial. De fait, dès les dernières décennies du XIX^e siècle, un phénomène massif de dépeuplement des villages des versants sud est attesté par les observateurs². Phénomène qui

1. Il s'agit du douar de Kouriet, qui regroupe les quatre tribus suivantes : Aït Bou Chenacha, Aït Irguen, Aït Chebla et Aït Ali Ou-Iloul.

2. Bien que nous ne possédions pas suffisamment de sources circonstanciées pour étayer nos observations, il nous a toutefois semblé que les successives insurrections qui ont soulevé la Kabylie au XIX^e siècle ont été réprimées de façon particulièrement brutale et destructrice dans les tribus des versants sud du Djurdjura. Sur ce point, cf. le détail des opérations militaires chez Robin (1884, 1885 et 1898). Ce qui, compte tenu du faible dynamisme économique traditionnel de la région, lui a été fatal.

s'amplifie rapidement au début du XIX^e siècle par la création dans la plaine de Bouira de grands domaines coloniaux où les populations allèrent s'employer comme salariés agricoles ou métayers. Considérant tous ces facteurs, l'absence à peu près totale d'école dans la région a encore creusé l'écart par rapport au versant nord.

9. La vallée de l'oued Sahel/Soummam

On observe une différence de traitement des tribus dans leur distribution en douars. Plusieurs séries de paramètres expliquent cela. À l'inverse, par exemple, du Massif central, le législateur n'a pas été bridé par le relief pour découper ses circonscriptions. C'est qu'en effet, et surtout sur les berges est de l'oued Soummam, le relief est peu accidenté: pas de gorges profondes ni aucune barrière naturelle ne délimitent clairement les tribus, comme c'est le cas en régions montagneuses. Ensuite, la vallée de la Soummam comporte une kyrielle de petites tribus mitoyennes peu peuplées que le législateur a été obligé de rassembler dans quelques grandes circonscriptions pour des raisons de viabilité budgétaire et administrative. Inversement, quelques grosses tribus (exemple: Aït Abbès et Aït Aïdel) étaient beaucoup trop vastes et peuplées pour être simplement transformées en douars. On les découpa donc en plusieurs douars distincts en respectant par ailleurs la distribution des tribus en fractions¹. Enfin, la richesse des terres de la région a tout naturellement attiré la colonisation rurale européenne. L'une des caractéristiques de la région, qui la distingue de l'ensemble de la Grande Kabylie, c'est que cette colonisation s'inscrivait autant dans les centres de colonisation officiels (on en compte 13) que dans le cadre de la colonisation spontanée et privée. Cette complexité se projette administrativement en des découpages sinueux en communes de plein exercice, communes mixtes et centres de colonisation.

Un exemple d'administration locale en commune mixte:

Le mandat de Camille Sabatier à Fort National (1880-1885)

Avant de devenir, dans les premières années du XX^e siècle, un homme politique et un ardent polémiste², Camille Sabatier fut le premier administrateur civil d'une commune mixte du Massif central kabyle: Fort National.

1. Ainsi de quatre fractions des Aït Abbès érigées en douars distincts: Boni, Mouqa, Aït R'zine et Tazmalt (le dernier douar ne devant être confondu ni avec la commune de plein exercice ni avec son chef-lieu, qui portent le même nom).

2. Camille Sabatier perdit son poste à la tête de la commune mixte de Fort National à la chute du ministère Ferry en 1885. Mais il devint immédiatement député radical aux élections de 1885 et fut nommé rapporteur du budget de l'Algérie en 1889. Malgré la dimension algérienne de son action politique, il n'oublia jamais la Kabylie. Il s'opposa ainsi fermement aux vœux des colons qui, en 1885, réclamèrent le démembrement de la commune mixte de Fort National et la création de deux communes de plein exercice (Mekla et Fort National). Bien plus tard, c'est lui également qui impulsa la création des délégations financières algériennes (en 1898) en

Le cercle spécial de Fort National fut divisé en 1880 en quatre communes mixtes¹ : celle de Fort National, qui comprenait alors 37 000 habitants, celle du Djurdjura (59 000 habitants), celle d’Azeffoun (44 000 habitants et celle du Sebaou (28 000 habitants). La commune mixte de Fort National était alors formée par la réunion de huit douars : Beni Aïssi, Beni Douala, Aït Mahmoud, Beni Yenni, Ighalen, Beni Khelili, Ouadhia et Kouriet².

L’enthousiasme réformateur de Sabatier le fit s’attaquer aux «*véritables oppresseurs de la masse kabyle*»³ qu’étaient, selon lui, les présidents de sections (*amin el-oumena* mis en place par les militaires) et qui se comportaient comme des caïds. Pour ce faire, il commença dès 1880 à soustraire de l’action des présidents de section, «*véritable féodalité indigène*», les *djemâ’as* de village en instituant de nouvelles assemblées élues au suffrage universel. Dans le même esprit soucieux d’éviter la tyrannie de la majorité sur la minorité à l’échelon du village, il imposa que l’*oukil*, manière d’adjoint de l’*amin*, soit choisi dans le *sof* opposé au précédent. Il abolit également les corvées et autres travaux obligatoires que les présidents de section avaient institués à leur profit entre 1874 et 1880. Bien plus, ignorant le découpage administratif légal en sections, il officialisa l’organisation tribale. Ainsi il décida que les secrétaires de village (*khodja*) nommés entre 1874 et 1880 par l’autorité militaire et sous la coupe des *amin el-oumena* relèvent directement de lui. Il les répartit sur les 21 circonscriptions-tribus dont les frontières avaient été reconnues par ses soins. Dans le même esprit, et afin d’anticiper la manipulation possible de ces *khodjas* par les *amin el-oumena*, il distribua aux *amins* et aux *oukils* de village des cachets «pour donner authenticité aux lettres écrites en leur nom par les *khodjas*» (*Ibid.*, p. 23). Dépourvus de leurs principales prérogatives, les *amin el-oumena* sont affectés par Sabatier à «*la surveillance des vagabonds, des marabouts, des étrangers, des cafés maures et des lieux de zerda et de ziara*» (pèlerinages et visites rituelles aux sanctuaires maraboutiques).

imposant une sur-représentation politique séparée pour les délégués kabyles dans l’ensemble de la section indigène. Par ailleurs, Camille Sabatier ne cessa de proposer des projets les plus extravagants au sein de l’Assemblée algérienne. Ainsi, à l’occasion des débats parlementaires suscités par la recrudescence de l’insécurité et du banditisme en février 1899, il persuada le gouvernement général d’Alger de la nécessité d’encadrer la population musulmane de la capitale en dotant chaque groupe ethnique d’*amins* responsables. Dans la commune d’Alger et de Saint-Eugène, on comptait alors 20709 musulmans ; 5611 Kabyles, 4770 Arabes, 2076 Biskris, 1440 Mozabites, et 5048 Maures. Mais le projet avorta.

1. À ce découpage en quatre communes mixtes s’ajouta celui en quatre cantons judiciaires. À l’intérieur de ces cantons judiciaires, trois nouvelles justices de paix furent créées en remplacement des *djemâ’as* judiciaires.

2. Parmi les quatorze tribus rassemblées en huit douars, dix étaient antérieurement regroupées en deux confédérations tribales. Celle des Aït Aïssi regroupait les tribus Aït Mahmoud, Aït Douala, Aït Ameur Ou-Faïd, Aït Abdelmoumen et Iferdioun. La seconde confédération tribale, celle des Aït Sedka, regroupait les Aït Ali Ou-Iloul, les Aït Chebla, les Aït Irguen, les Aït Bou Chenacha et les Ouadhia. De sorte que le découpage en douars ne corresponde pas à celui des tribus (huit douars pour quatorze tribus) était compensé par le fait que les tribus regroupées en un seul douar appartenaient de toute façon à la même confédération tribale.

3. Rapport de Sabatier de 1884.

La commission municipale qui était antérieurement aux ordres du président de la section communale (ou commune indigène) est complètement renouvelée, et les *amins* et les *oukils* de village élus au suffrage universel y font leur entrée. Compte tenu que la prérogative essentielle de cette commission était le contrôle du recouvrement, du mode de calcul, et de la perception des impôts, l'arrivée des représentants légitimes des villages enlève la possibilité aux *amin el-oumena* d'opérer les spoliations et les chantages auxquels ils s'étaient livrés entre 1874 et 1880.

Un autre moyen par lequel l'administration Sabatier a réduit les pouvoirs «des véritables *caïds*» qu'étaient les présidents de section a consisté à choisir les gardes champêtres, qui leur étaient adjoints, dans le *sof* opposé au leur. Or, les gardes champêtres incarnaient jusque-là l'image la plus odieuse d'un pouvoir politique indigène agréé par l'administration coloniale. Le code forestier français de 1851 selon lequel ils verbalisaient leur permettant de percevoir à peu près toutes les amendes qu'ils désiraient. En effet, compte tenu de l'inadéquation des définitions des bois, sous-bois, forêts, terrain de parcours du code forestier français, les gardes champêtres avaient toute latitude pour verbaliser à outrance. Ce dont ils ne se privèrent pas, surtout lorsque leur collusion avec le président de la section communale leur garantissait l'impunité totale et l'absence de contrôle. Sabatier, en désignant le garde forestier dans le *sof* opposé à celui du président, réduisait ainsi l'arbitraire qui avait eu cours entre 1874 et 1880¹.

L'examen détaillé de ces mesures d'exception éphémères (le mandat de Sabatier ne dura que 5 ans et son action fut circonscrite aux quatorze tribus de la commune mixte de Fort National) peut paraître disproportionné relativement à la longue durée et au territoire de l'ensemble de la Grande Kabylie qui sont l'objet de cette recherche. Or notre souci, en nous attardant sur ces questions, a non seulement été motivé par le fait qu'aucune étude systématique n'a été menée à ce jour sur ces développements historique, mais, surtout, par le fait que, en dépit de l'impact socio-économique somme toute dérisoire de ces épisodes, ces mesures d'exception ont en revanche induit des conséquences énormes sur les affrontements culturels, les luttes symboliques et les représentations entretenues par les Kabyles sur leur propre identité et sur la nature de leur organisation sociale. L'administration de Sabatier n'a rien fait de moins que de légaliser et de sanctionner de la façon la plus officielle les modes d'organisation sociale traditionnels. Cela dit, nous pouvons aisément supposer que même les instances municipales élues sous l'administration Sabatier aient pu, en certains villages, être doublées par des *tajmat* officieuses qui continuaient à régir les affaires strictement locales et à dicter aux membres des *djemâ'as* élues la conduite qu'ils devaient suivre dans leurs rapports avec l'administrateur. En revanche, compte tenu des enjeux réels que représentait la participation aux commissions

1. Sur les conséquences générales de l'application du code forestier en Kabylie et le montant des amendes encaissées, cf. Ageron (1968), pp. 103-129.

municipales – qui régissaient tout ce qui concernait le recouvrement de l'impôt et, partiellement, les questions de circulation des commerçants et colporteurs –, les villageois, quand bien même ils auraient maintenu une *tajmat* officieuse, ne pouvaient se désintéresser du rôle des représentants officiels qu'ils envoyaient siéger à la commission municipale de la section de la commune indigène dont relevait leur village.

En avril 1881, le gouvernement général d'Alger estima que les autorisations de voyager et de commercer étaient accordées en trop grand nombre en Kabylie. Aussitôt, les administrateurs de Kabylie, à la tête desquels se trouvait Sabatier (pour la commune de Fort National) et Masselot (pour la commune du Djurdjura), intervinrent pour montrer la nécessité économique du colportage pour la Kabylie. Ils eurent gain de cause et le nombre de passeports délivrés annuellement dans les quatre communes mixtes de l'ancien cercle de Fort National se maintint annuellement autour de 10 000.

C'est sans aucun doute à l'égard des *qanun* publiés par les assemblées villageoises de Kabylie que Sabatier entreprit les projets les plus audacieux et les plus étonnants. S'avisant de l'incompatibilité de certaines dispositions des *qanun* avec les lois françaises, surtout en matière de mœurs, Sabatier décida en 1883 d'organiser une consultation électorale portant sur des projets de modification des *qanun*. Le 17 juin 1883, c'est dans la tribu des Aït Yenni que Sabatier procéda à une consultation sur l'opportunité de modifier le statut des orphelins et des orphelines. Néanmoins, l'entreprise de l'administrateur se trouvait contrariée par les difficultés matérielles pour réunir tous ses administrés. Les structures en place étaient trop peu efficaces à son goût et, surtout, leur consultation nécessitait beaucoup de temps et de déplacements. En outre, il avait déjà procédé à une vaste consultation, en compagnie d'Émile Masqueray, pour sonder l'accueil que réserveraient les Kabyles de sa circonscription à l'école française et il avait eu l'occasion de prendre la mesure de l'énergie, de la diplomatie et du temps que demandaient de telles tournées. C'est dans ce contexte que Sabatier se résolut à mettre sur pied une institution qui, pour être sortie de son imagination, aurait pu avoir un certain avenir en Kabylie si on avait laissé le temps à l'administrateur de l'enraciner dans les mœurs.

L'avis que Sabatier diffusa le 5 juin 1884 aux représentants des villages pour constituer le *conseil kabyle* qu'il projetait présente un tel intérêt historique et témoigne si bien de la nature de l'engagement de certains administrateurs kabylophiles de la région qu'il est utile d'en citer un large extrait :

«Aux Amin, Oukil et Tammen

«... En plusieurs circonstances, j'ai regretté de ne pouvoir consulter, sur les diverses questions que soulevait l'administration de la Commune, les notables du pays. À deux reprises j'ai provoqué, une première fois au sujet des écoles, une deuxième fois au sujet des orphelins et orphelines, la réunion de tous les amins, oukil et tammen. Mais ces réunions très nombreuses ne sauraient être multipliées sans occasionner un dérangement notable aux représentants des villages et des kharouba. Il m'a paru dès

lors utile que vous m'indiquiez par tribu et par çof quelques notables plus particulièrement investis de la confiance générale, et auprès de qui je serai d'autant plus sûr de puiser des renseignements autorisés et de sages avis. Je me propose de les interroger surtout sur les réformes qu'il conviendrait d'apporter à tel ou tel kanoun. Comme il serait injuste que, dans cette réunion de notables du pays, la plus petite tribu ait autant d'influence que la plus grande, j'ai pensé qu'il y avait lieu de proposer la nomination des délégués proportionnellement au nombre d'habitants qui composent chaque tribu... D'autre part, afin que les deux çof aient la chance d'être représentés, chaque électeur, au premier tour, ne votera que pour la moitié des délégués à élire... Je tiens à vous dire expressément que cette réunion de notables, que je serais heureux de constituer auprès de moi, n'aura aucun caractère officiel. Elle n'aura à s'occuper que des questions dont je la saisirai et ne pourra se réunir que quand et où je la convoquerai.»¹

Des élections eurent lieu le 12 juin 1884 à l'échelle de toute la commune mixte de Fort National, 11 000 Kabyles votèrent. Les élections aboutirent donc à la création du conseil des *Iahalamen*. Cette assemblée était composée de 44 délégués, chaque tribu avait droit à entre 4 à 8 délégués, selon ses effectifs. Chaque électeur ne devant voter que pour la moitié des postes à pourvoir de manière à partager les voix des *sof*. Après trois jours de débats, l'assemblée entérinait les *qanun* rénovés. Sabatier avait proposé de fixer l'âge minimum légal du mariage des femmes à quatorze ans. Sur les quarante-deux délégués présents (deux étaient absents), trente-huit votèrent pour et quatre contre. Sur la proposition de remettre à la mariée le douaire traditionnellement versé par le mari au père de celle-ci, trente-deux délégués se prononcèrent favorablement contre huit qui se déclarèrent opposés². Enfin, sur l'abolition de la polygamie, qui était pourtant très peu pratiquée en Kabylie, seulement seize délégués opinèrent alors que quatorze votèrent contre³. Le 16 juin, après la clôture de la cession, les membres du conseil des *Iahalamen* qui s'étaient

1. Ce document provient des archives de la commune mixte de Fort National. Le texte a été reproduit dans un rapport d'un administrateur de la région, Laburthe (1946), qui retrace l'histoire administrative de sa circonscription. Il semble avoir disparu des archives d'Outremer d'Aix-en-Provence.

2. Ils déclaraient être favorables au versement du douaire à la mariée, sachant pertinemment que rien ni personne ne les empêcherait de continuer, comme par le passé, à le verser au père de la mariée, selon des rites qui sont bien davantage l'occasion pour les protagonistes d'autocélébrer leur honneur que de marchander la valeur vénale d'une femme. Et cela contrairement à l'opinion courante qui avait amené Sabatier à vouloir réformer l'institution «*par esprit d'humanité*» et avec le souci de rapprocher les coutumes kabyles des usages français. La nature et les modalités de versement du douaire (*tamant* en kabyle) ont été l'objet de nombreuses polémiques, cf. à ce sujet la critique des analyses de Hanoteau et Letourneux par Saïd Boulifa (1925). Pour une analyse du rite qui prenne en compte la diversité de ces modalités concrètes de déroulement et l'ensemble des stratégies sociales dans lesquelles le rite est instrumenté, cf. les brillantes analyses de Bourdieu (1972), pp. 143-145.

3. Il importe de souligner que, bien évidemment, l'ensemble de ces dispositions sont restées lettre morte compte tenu que pour ces matières aucun justiciable, même enferredans des conflits les plus âpres, n'aurait jamais porté son affaire devant la justice administrée par la France. Nous aurons plus loin l'occasion de souligner l'extrême rareté des recours des Kabyles devant

prêtés au jeu de la réforme des *qanun* exprimèrent le désir d'être ultérieurement réunis pour traiter certaines questions sur lesquelles ils désiraient prier l'administrateur de recevoir leurs vœux. Ils réclamaient ainsi la réforme de l'institution des cadis-notaires de Kabylie, l'installation d'un juge conciliateur dans les villages (c'est-à-dire d'un marabout), la substitution d'un agent français aux gardes champêtres indigènes, l'organisation de sociétés de crédit, la création de routes, de fontaines, etc. Et Sabatier de conclure son rapport.

«*Ces diverses propositions prouvent le parti que l'administration pourra tirer de la réunion des Iahalamen ; nul plus qu'eux n'est autorisé à nous renseigner sur les véritables besoins du pays. Laisser les vœux des Iahalamen sans y donner de suite, ce serait plus qu'un crime de lèse-Kabylie, ce serait un crime de lèse-civilisation.*»

Évidemment, Sabatier voulu faire enregistrer légalement les modifications apportées aux *qanun* afin que le juge de paix français de sa circonscription qui administrait la justice d'après les coutumes kabyles puisse les appliquer. Mais le gouverneur général d'Algérie, légaliste et procédurier, refusa la requête de Sabatier en l'engageant à déposer un projet de loi demandant l'application des *qanun* rénovés à toute la Kabylie. À quoi Sabatier répondit qu'on ne saurait étendre ces modifications qu'aux seules populations dont les délégués avaient voté la réforme. Les *qanun* rénovés restèrent donc lettre morte¹.

À la suite du départ de Sabatier, son successeur fut débordé par les tâches d'organisation ; aussi, lors du renouvellement du corps des *amins*, *oukils* et *thamens*, des rixes se produisirent. L'administration fit procéder à des enquêtes et commanda un rapport détaillé sur l'organisation mise en place par Sabatier. Les administrateurs des autres communes mixtes de l'arrondissement confièrent la rédaction d'un mémoire d'ensemble à Si Moula n'Aït Aneur, principal correspondant et informateur qui avait aidé Hanoteau et Letourneux dans la préparation de leur ouvrage *La Kabylie et*

les tribunaux des juges de paix qui administraient pourtant la justice selon les coutumes kabyles. Pour autant, malgré son aspect artificiel, cette consultation électorale recèle deux enseignements. Le premier concerne la forte résistance des délégués à l'abolition de la polygamie quand bien même ils désiraient, en manifestant ainsi leur bonne volonté, obliger Sabatier afin d'être ensuite en position de formuler leurs propres doléances, et, quand bien même, de toute façon, aucun Kabyle ne se serait avisé de porter à la connaissance de la justice française la situation matrimoniale d'un de ses coreligionnaires et, enfin, en dépit du fait que la polygamie était exceptionnelle en Kabylie. Ensuite, le second enseignement, sans aucun doute le plus significatif, réside dans l'absence de réponse réservée et d'abstention. Il aurait été, en effet, inimaginable que des hommes (d'honneur s'entend) et, par surcroît, des notables, sollicités pour donner leur opinion, ne puissent prendre parti et trancher dans un sens ou un autre la question qui leur aurait été posée, quelle qu'elle soit. Nous pouvons même gager que la nature du sujet en question est à peu près indifférente, pour peu qu'il puisse permettre à chacun de se positionner de façon non équivoque.

1. Nous verrons plus loin comment les vellétés réformatrices des administrateurs français de Kabylie jointes aux demandes sans cesse réitérées d'élus «indigènes» de Kabylie (les délégués financiers) aboutirent finalement, en 1925, à la constitution d'une commission de réforme qui impulsa directement la promulgation, en 1931, de décrets amendant certaines dispositions des *qanun* kabyles ayant trait à la condition de la femme kabyle.

les coutumes kabyles. Or, Si Moula avait plus d'une raison de dresser un bilan négatif de l'administration de Sabatier¹. En tout état de cause, le rapport de Si Moula n'Aït Ameer motiva, de la part de l'administration supérieure qui l'avait commandé, la décision brutale de faire disparaître aussitôt que possible les structures administratives officieuses mises en place par Sabatier.

Si, encore une fois, nous ne devons pas être dupe du fait que les structures mises en place par Sabatier n'avaient pas affecté les organisations traditionnelles, par le simple fait de prendre appui sur elles, il leur conféra, aux yeux des Kabyles, un surcroît de légitimité. En outre, le fait que les rapports administratifs fassent état d'une si grande mobilisation des Kabyles dans le cadre des consultations organisées par Sabatier témoigne du crédit de l'administrateur et des espoirs que les intéressés plaçaient dans les réformes qu'il envisageait.

Par ailleurs, les vœux formulés par le *conseil des Iahalamen* après que ces derniers aient accédé au désir de Sabatier de modifier certaines dispositions des *qanun* sont extrêmement significatifs, non seulement pour ce qui est des dispositions des Kabyles de Fort National à l'égard de leur administrateur, mais également sur leur état d'esprit et leurs préoccupations du moment. Car si l'organisation de sociétés de crédit et la création de routes et de fontaines s'inscrivent parfaitement dans l'optique administrative de Sabatier, il n'en va pas de même des demandes de réforme de l'institution des cadis-notaires de Kabylie ni de l'installation d'un juge conciliateur dans les villages (c'est-à-dire d'un marabout), allant complètement à contre-courant des options de Sabatier qui s'employait à évincer le plus possible les clercs de l'organisation qu'il avait instituée et à gommer la place de la religion dans la société kabyle.

Enfin, le souhait qu'un agent français remplace le garde champêtre indigène montre deux choses : d'une part, la difficulté d'instituer une fonction répressive dont l'exercice appartient à un individu soustrait au contrôle de sa communauté et dont la compétence territoriale chevauche plusieurs groupes distincts, et, d'autre part, le fait que, pour se prémunir contre une dérive partisane de l'institution, les administrés ne conçoivent pas d'autre solution que l'attribution de la fonction à un étranger.

La place des institutions villageoises traditionnelles dans l'administration locale de 1880 à 1900

À partir de l'avènement définitif du régime civil en Grande Kabylie en 1880, l'administrateur de la commune mixte de Fort National, Camille Sabatier, ne fut pas le seul à s'intéresser aux institutions villageoises kabyles et à

1. Premièrement, Si Moula n'Aït Ameer était issu d'une puissante famille maraboutique, à ce titre il était solidaire de tous les clercs que Sabatier avait écartés des fonctions éligibles de son organisation. En outre, il entretenait une profonde animosité à l'égard de cet administrateur qui avait autoritairement fermé un grand nombre d'établissements religieux pour faciliter dans sa circonscription la politique scolaire et la création des écoles républicaines. Deuxièmement, Aït Ameer était président de section d'une commune indigène, à ce titre il en voulait personnellement à Sabatier qui n'avait cessé, comme nous l'avons vu, de rogner les prérogatives de cette fonction. Le mémoire qu'il rédigea ne nous est pas connu.

s'occuper de leur ménager une place dans le système administratif colonial. De fait, le gouvernement général d'Alger commanda à plusieurs reprises de grandes enquêtes pour savoir ce qui subsistait en fait de *tajmat* traditionnelle¹ et ajuster en conséquence sa politique administrative locale. Entre 1887 et 1900, une série de mesures furent prises à ce sujet. Par ailleurs, les opérations cadastrales et d'immatriculation du statut foncier des terres et la délimitation des frontières des douars permirent la mise en œuvre de plusieurs lois foncières qui affectèrent directement les communautés villageoises en tant que telles. Ainsi du rattachement au domaine de l'État, puis aux circonscriptions communales coloniales des biens communaux des villages.

Il importe donc d'analyser les effets de ces politiques administratives et foncières sur les communautés villageoises.

La tajmat et l'administration coloniale

La chute de Sabatier en 1885 et le procès de son administration qui s'en suivit furent l'occasion pour le conseil de gouvernement de poser la question de savoir s'il convenait de restaurer ou de supprimer définitivement et partout l'élection des *amins* à l'échelle de l'ensemble de la Grande Kabylie. Au bout de deux années, en 1887, le conseil se prononça contre en arguant de la nécessité de fortifier l'autorité française en Kabylie. Autorité à laquelle les franchises communales portaient directement atteinte.

Le 20 décembre 1887 est donc décidée officiellement la suppression des *amins* et des *thamens* des villages, sous prétexte que leur institution était contraire aux dispositions de l'arrêté organique du 28 mai 1868. Pourtant, deux ans plus tard, compte tenu de la sous-administration du pays et par pur pragmatisme, le législateur revint sur cette décision et accéda aux demandes des administrateurs de Kabylie qui réclamaient le rétablissement des *amins* et des *thamens* afin de pouvoir bénéficier de relais administratifs et d'informateurs au niveau des villages². Cependant, seuls les *amins* furent rétablis en Kabylie³, avec cette réserve qu'ils seraient désormais choisis par les préfets sur proposition des administrateurs de communes mixtes. Or, non seulement les *amins* n'étaient plus élus et perdaient ainsi leur légitimité locale, mais, comme le texte de loi ne prévoyait aucun statut et aucune prérogative précise pour les *amins*, ces agents ne bénéficiaient d'aucune rémunération. Si bien que cette sorte de fonctionnariat bénévole n'attira aucun candidat et les postes ne trouvèrent pas preneurs⁴.

1. Ainsi en 1862, 1873 et en 1882. Cf. aux archives d'Outre-mer d'Aix-en-Provence le carton 8H:13.

2. L'arrêté portant rétablissement des *amins* date du 23 mars 1889.

3. Par l'arrêté du 23 mars 1889.

4. Comme nous le verrons plus loin le rôle des *amins* est rappelé à l'article 31 de l'arrêté du 5 mars 1919: «*Ces agents seront tenus de signaler au caïd tous les faits intéressant la sécurité et la santé publiques, l'assiette ou le recouvrement des impôts et la régularité des déclarations à inscrire sur les registres de l'état civil.*» Manière de fonctionnaires bénévoles, puisque le seul avantage qu'ils retirent de leurs prérogatives est l'exonération de la taxe des prestations pour eux-mêmes et leurs montures. Avec l'arrêté du 1^{er} novembre 1926, leur nomination revint au sous-préfet.

Cependant, étant donné la vigueur des traditions municipales qui perduraient en dehors de tout cadre administratif légal et surtout du fait que les administrateurs de Kabylie, qui restaient en relation avec les représentants des villages, voulaient absolument, par légalisme républicain, inscrire ces relations dans un cadre juridique, les administrateurs, à force de réclamations, finirent par obtenir du gouvernement d'Alger que fut menée une enquête pour mesurer l'emprise des institutions municipales traditionnelles et évaluer l'opportunité pour la France de doter les représentants des villages d'un statut plus conséquent que celui prévu par l'arrêté du 20 décembre 1887¹. De fait, l'enquête sénatoriale menée en 1891 enregistrait l'existence des *tajmat* et des amins de villages parallèlement aux *djemâ'as* de section et à leurs présidents. Elle prenait acte également des vœux des présidents de la commune mixte du Haut Sebaou qui réclamaient «un *amin* par village et un *thamen* par *carouba*»². Les travaux de la commission sénatoriale virent reflorir le mythe kabyle chez les républicains indigénophiles et furent l'occasion de reposer la question de fond de l'opportunité ou non de mener une politique administrative distincte en Kabylie³.

La reconnaissance de l'importance de la vie municipale en Kabylie par la commission sénatoriale n'aboutit pas pour autant à des dispositions légales et les institutions villageoises continuèrent leurs activités de façon plus ou moins officieuses et clandestines, selon les dispositions des administrateurs locaux à leur égard⁴.

1. En fait, l'enquête sénatoriale n'avait pas été diligentée uniquement dans ce but. C'est à Jules Ferry que revenait la création d'une grande commission d'enquête sénatoriale qui avait pour mission d'évaluer les situations locales relativement à tous les projets envisagés et, surtout, de recueillir, par-dessus l'administration algérienne, les avis et les doléances des administrés indigènes. La commission de 1891 avait prévu d'examiner la représentation politique des indigènes, «leur participation éventuelle aux élections législatives, leur entrée dans le Conseil supérieur de l'Algérie, la naturalisation des indigènes et en particulier des Kabyles», cf. Ageron (1968), p. 446. Sur le tollé déclenché par cette commission dans la population et la presse européennes, cf. Ageron (1968). Lors des tournées de la commission en Kabyle, c'est Émile Masqueray qui avait servi d'interprète aux sénateurs.

2. Il faut prendre garde des réponses obtenues dans le cadre de cette enquête. En effet, lorsque les présidents de section demandaient à l'unanimité le maintien des *djemâ'as*, il faut bien comprendre que ce n'était pas dans ce cas à la *tajmat* traditionnelle qu'ils faisaient référence, mais bien davantage à l'assemblée des sections instituée par l'administration française au niveau des sections des communes indigènes regroupant plusieurs tribus et qui portaient également le même nom que l'institution villageoise, *tajmat* arabisé en «*djemâ'a*».

3. Ainsi lors de la séance du 29 juin 1892, Jules Ferry demanda à la commission sénatoriale «s'il avait plusieurs politiques à suivre vis-à-vis des indigènes». Sur l'influence de Sabatier sur les sénateurs à propos de la nécessité de poursuivre une politique kabyle, cf. Ageron (1968), pp. 447-478.

4. Pourtant, deux ans après l'enquête sénatoriale, en 1893, certains administrateurs de Kabylie renouvelèrent leurs requêtes en demandant que les *amins* de village, agents bénévoles non protégés par la loi, fussent transformés en véritables fonctionnaires assermentés et autorisés à verbaliser, mais ils n'obtinrent pas satisfaction. Ainsi de Masselot, administrateur de Fort National: «Nos villages kabyles sont de vrais petites villes... il est indispensable d'y avoir une police organisée et vigilante. Je n'ai pas besoin d'insister sur l'utilité de ces agents qui en Kabylie sont placés à la tête d'agglomérations importantes et qui sont assurément nos agents de renseignement les plus indispensables...»

L'incidence des lois foncières sur le patrimoine du village

L'historiographie coloniale, en particulier sur les questions administratives et foncières, a beaucoup péché par formalisme. En effet, en considérant uniquement les dates de promulgation des lois foncières ou celles relatives aux changements de régime administratif, sans prendre en compte leur délai d'application, on a induit de profondes erreurs dans la périodisation de l'histoire coloniale. Nous avons déjà mentionné l'erreur courante consistant à situer uniment le passage du régime militaire au régime civil en 1871 et souligné que ce changement de régime administratif avait nécessité dix années de transition en Grande Kabylie. Dix années durant lesquelles un mode d'administration plus ou moins officieux, mi-civil mi-militaire, induisit des effets spécifiques. En matière d'histoire foncière, le fait de se focaliser sur la date de promulgation des lois entraîne des erreurs de perspective encore plus grandes, puisque les enquêtes préliminaires indispensables à la mise en œuvre concrète des lois foncières se sont échelonnées à l'échelle de l'Algérie sur près de trente ans. Or, le calendrier de ces enquêtes préalables a obéi à des considérations d'opportunité politique et économique extrêmement variables, selon les différentes régions rurales d'Algérie. L'ordre de priorité étant fixé essentiellement en fonction des besoins de la colonisation rurale officielle menée par le gouvernement algérien, les régions présentant des sites particulièrement convoités ont naturellement été arpentées les premières. Précisément du fait de l'exiguïté de ses terres agricoles et de leur médiocre attrait pour la colonisation européenne, la Grande Kabylie fut la dernière région de l'Algérie du Nord où furent achevées les opérations de délimitation des propriétés et d'identification de leur statut juridique foncier. Ainsi le sénatus consulte de 1863 qui visait à assigner un statut juridique précis aux différents types de propriété et d'usage foncier, corrigé par la loi de 1887¹, nécessita des opérations de délimitations qui s'achevèrent en Grande Kabylie autour des années 1900-1902².

On objecte les abus possibles, mais ils sont moins à redouter d'un amin sédentaire qui, s'il en commettait, aurait à craindre les repréailles et la déconsidération de ses concitoyens, que d'un garde champêtre de passage. Le premier est, en effet, un homme riche, un notable de la localité, le second est généralement salarié, sans fortune et besogneux. En outre, en 1892, un rapport commandé à Louis Rinn, spécialiste reconnu des affaires musulmanes, fut remis au gouverneur général d'Algérie, Jules Cambon. Ce rapport, qui réaffirmait la vigueur des institutions municipales kabyles, n'eut pas plus d'effet que les requêtes des administrateurs. En voici un court extrait: «*Les unités communales préexistant à la conquête se retrouvaient en réalité sous le décor de nos institutions. Nous avons baptisé douar ou section communale de commune mixte la tribu kabyle... Sous les sections-tribus se retrouvent les toufiq et taddert. Les sept sections communales de commune de plein exercice de Tizi Ouzou qui comprenait 29 177 habitants étaient formées de 35 toufiq composés eux-mêmes de 75 hameaux.*»

1. Il s'agit de la loi du 28 avril 1887 qui prolongea le sénatus consulte de 1863 en faisant procéder à la délimitation des tribus, à la formation des douars et au classement des terres selon la nature de leur propriété.

2. Sur ces questions, les travaux d'Alain Sainte Marie nous ont été précieux. Cf. «Mechmel et biens communaux dans la Kabylie du Djurdjura à la fin du XIX^e siècle» (1976) et surtout sa thèse de doctorat inédite: *L'application du sénatus consulte du 22 avril 1863 dans la province d'Alger* (1969).

Si l'accaparement des terres convoitées par la colonisation européenne officielle n'attendit pas toujours la fin de ces opérations de délimitation, le finage des tribus de montagne a bénéficié d'un long sursis avant de devenir justiciable des lois foncières coloniales¹. Au même titre que les parcelles des villageois, le patrimoine foncier du village, c'est-à-dire les communaux gérés par l'assemblée villageoise, a pu continuer d'être exploité exclusivement au profit de la communauté.

Une fois la distinction établie entre propriétés collectives et propriétés individuelles (*melk*) et une fois achevée la délimitation des parcelles, les arpenteurs durent encore reconnaître les *mechmel*, c'est-à-dire les biens communaux qui en Kabylie appartiennent en propre au village en tant que tel. La reconnaissance de ces communaux dans le cadre des opérations d'enregistrement et de délimitation des terres a rencontré de nombreux obstacles en Kabylie. Échaudés par les précédentes lois foncières et les spoliations qu'elles avaient induites, les Kabyles suspectèrent à raison que la reconnaissance des biens du village était le préalable d'une future dépossession au profit du domaine français. Aussi ne cessèrent-ils de fourvoyer les enquêteurs et de dissimuler les propriétés du village. Comme tous les terrains devaient quand même recevoir un statut immobilier afin d'être immatriculés, il fut souvent procédé à des répartitions fictives entre les propriétaires du village. Dans d'autres cas, le partage des biens du village fut réel et les plus malins accrurent leur patrimoine personnel. Cependant, l'existence des biens communaux étant avérée depuis longtemps, il fallut bien que chaque village se reconnaisse possesseur d'un minimum de communaux aux yeux du commissaire délimitateur. Mais ce dernier n'était pas au bout de ses peines. Car il existait (et il existe toujours) en Kabylie un régime de propriété par lequel on pouvait être propriétaire d'un arbre (ou de 10 ou de 100) sans avoir la propriété du sol sur lequel il poussait. Or, en sus des terrains proprement dits, une grande partie du patrimoine des villages était constitué par ces arbres dits *abandu*².

Ces opérations de délimitation s'échelonnèrent en Grande Kabylie entre 1880 et 1900, mais, dès 1885, la loi décréta le retour des *mechmel* à la commune indigène, c'est-à-dire, en fait, à l'administration française³. C'est dire que, depuis l'établissement de la domination coloniale jusque vers la fin des années 1880, les communautés villageoises avaient conservé la jouissance de leurs communaux.

1. Pour autant, la colonisation agraire de la région n'attendit pas la fin des opérations. Ainsi les séquestres fonciers réalisés dans le cadre de la répression de l'insurrection de 1871 prirent effet dès leurs promulgations. Néanmoins, compte tenu de l'enchevêtrement des statuts fonciers, de l'âpreté des contestations et, surtout, du fait que de nombreuses terres séquestrées n'intéressèrent pas les colons, les militaires qui administraient alors la région se résolurent à des règlements approximatifs à l'amiable qui procédaient par échanges et transferts.

2. C'était la plupart du temps des figuiers et des oliviers ou bien des frênes dont le feuillage constituait de véritables alpages aériens dont on nourrissait le bétail durant l'hiver.

3. Cette décision fut prise à la suite des débats qu'avait suscités l'administration de Camille Sabatier. Voici un extrait des attendus de la loi: *La Commission Municipale observant que la loi*

4. La politique judiciaire

Avec la politique fiscale et celle de l'assemblée des délégations financières dans laquelle les Kabyles jouissaient d'une représentation politique séparée et disproportionnée par rapport à celle des Arabes ¹, la politique judiciaire coloniale menée en Kabylie est le troisième volet d'une politique kabyle assumée en tant que telle par l'État colonial.

Les premières dispositions en matière d'organisation judiciaire de la Grande Kabylie datent de 1855. En mars de cette année-là, les premiers cadis musulmans, donc des juges administrant la justice selon le droit musulman, furent nommés dans la région. Toutefois, ceux-ci n'exercèrent jamais leurs fonctions à cause des troubles qui embrasèrent la région et, par la suite, les militaires qui administrèrent la région renoncèrent à nommer des cadis. Le 13 décembre 1866 fut organisée une première fois la justice musulmane à l'échelle de l'Algérie avec la création de justices de paix dirigées par les magistrats français assistés de secrétaires, de greffiers et d'interprètes musulmans. Le législateur excepta de cette organisation la Grande Kabylie, encore aux mains des administrateurs militaires.

Comme nous l'avons vu en présentant les politiques d'administration locales suivies en Kabylie durant cette période, dès 1871, les *djemâ'as* de village cessèrent d'exister légalement et, bien que leurs *amins* fussent maintenus, le régime électoral fut abandonné, sauf dans l'éphémère circonscription cantonale de Fort National². Le gouverneur général de l'Algérie, l'amiral de Gueydon, avait alors préparé la création d'un département spécial englobant toutes les populations du littoral parlant la langue kabyle. Il visait à l'instauration directe de tout le troisième livre du code civil français, mais il changea d'avis brutalement et opta pour la coutume kabyle: «du *qanoun* à la loi française, la lacune est bien moins considérable qu'avec le Koran»³.

En mars 1874 sont créés le tribunal civil de Tizi Ouzou et celui de Bougie qui devaient statuer selon les coutumes kabyles⁴, que Hanoteau et

ne fait aucune différence entre tous les biens d'une commune, qu'ils soient publics, patrimoniaux ou communaux proprement dits, puisqu'il ne peut y avoir qu'une seule caisse communale, comme un seul budget et un seul maire chargé de l'administration des biens communaux, la Commission Municipale de la Commune Mixte vote la mise en location dans les formes ordinaires des mehmels, dont les produits, jusqu'ici affectés aux villages intéressés, sont désormais perçus par le receveur municipal.

1. Nous présentons, dans la période suivante, l'institution des délégations financières.

2. Le collège électoral était alors restreint à la première classe de contribuables de la *lezma*. L'*amin el-oumena* élu fut supprimé et remplacé par un président de *djemâ'a*, fonctionnaire nommé (arrêté du 11 sept. 1871).

3. De Gueydon, cité par Ageron (1968), p. 182. On doit souligner que les habitants de la pentapole du Mzab situé dans le Sahara, Berbères d'une secte musulmane schismatique (le kharigisme ibadite), ont également bénéficié d'un système judiciaire spécifique adapté à leurs règlements coutumiers.

4. Un des principes cardinaux du système judiciaire colonial est qu'il ménagea toujours la possibilité pour les indigènes de se placer sous la juridiction de leur choix. C'est-à-dire que, même une fois que furent instituées en Kabylie des justices de paix statuant selon les coutumes kabyles, les justiciables avaient toujours la possibilité de réclamer que leurs litiges soient

Letourneux venaient précisément de collecter et de colliger dans trois gros octavos qui trônèrent dans les prétoires à portée de main des juges de paix français durant toute l'époque coloniale¹. Avec cette réforme, les cadis musulmans étaient définitivement exclus du système mis en place en Kabylie²; sous le nom de cadis-notaires, le législateur se contenta de mettre à la disposition des magistrats français des sortes d'adjoints indigènes dont les attributions consistaient uniquement à exécuter les jugements rendus par les juges de paix³.

Parallèlement à ces juridictions, un décret du 29 août 1874 institua des *djemâ'as* judiciaires qui officierent jusqu'en 1880 en concurrence des premières. Des circulaires d'application de la loi prévoyaient que les juges de paix français ne pouvaient connaître les contestations des Kabyles que sur la déclaration explicite des parties de vouloir se soumettre à sa juridiction. En l'absence d'une telle déclaration, la justice était administrée par les *djemâ'as* judiciaires⁴. Ces assemblées comprenaient 12 membres choisis parmi les notables de la section⁵ et avaient à connaître les infractions aux

résolus selon le droit musulman, à condition, bien entendu, que les contrats et les pièces qu'ils produisaient aient été établis selon le droit musulman. D'où les nombreux cas de figures qui constituent une bonne partie de la réflexion jurisprudentielle des magistrats français en matière de justice musulmane ou coutumière – kabyle ou mozabite – où il s'agit de savoir de quel droit ressort l'affaire considérée selon que les justiciables kabyles – demandeur et défendeur – sont nés en zone coutumière ou en zone de droit musulman, selon qu'ils revendiquent tel ou tel droit et selon la nature exacte des actes légaux qu'ils produisent pour étayer leurs réclamations. D'où il s'ensuit que les attendus des jugements rendus en première instance ou devant la chambre de révision musulmane se réfèrent davantage à ces paramètres qu'à la matière même des conflits et prennent des proportions inouïes. Le dépouillement des arrêts de la Cour de cassation en matière musulmane et coutumière est révélateur de l'ampleur des problèmes de procédure dans ces affaires. Un des cas extrêmes que nous avons relevés concerne un jugement sur la validité d'un usufruit accordée à des femmes dans la succession d'un notable des Aït Yenni. Pas moins de quatorze attendus quant à la forme motivent la décision finale. Il s'agit d'un jugement du 28 mai 1948.

1. C'est, évidemment, dans la perspective que leur ouvrage serve à l'administration de la justice, que les deux auteurs s'étaient attelés à cette œuvre gigantesque qui leur prit sept années de travail. En outre, Hanoteau, qui était général de brigade, et Letourneux, qui était magistrat, bénéficièrent de plusieurs longs congés sabbatiques afin de rédiger cet ouvrage.

2. On doit souligner par ailleurs que, à l'échelle de l'Algérie entière, les cadis furent dépouillés de l'essentiel de leurs prérogatives en matière de succession et de litiges immobiliers par le décret du 10 septembre 1886.

3. Ce sont les juges de paix de Kabylie qui réclamèrent qu'on leur adjoigne un expert. Le législateur répondit à leurs réclamations par la loi du 8 avril 1882 qui, sous le nom de cadis-notaires, affectait ces experts à chacune des justices de paix de Kabylie.

4. Celles-ci avaient été constituées uniquement dans le cercle de Fort National, c'est-à-dire globalement dans l'ensemble du Massif central kabyle. En dehors des délits prévus par la loi française ou des règlements promulgués par les administrateurs – ce qu'on a appelé à tort le «code de l'indigénat» – ces *djemâ'as* judiciaires avaient la possibilité d'infliger des amendes jusqu'à concurrence d'un montant maximum de cent francs. À partir de cinquante francs, appel pouvait être porté devant le tribunal de Tizi Ouzou.

5. Il ne faut donc pas confondre les *djemâ'as* judiciaires avec les *djemâ'as* de section qui comprenaient autant de membres que les sections comprenaient de villages – était considéré comme village le groupement d'habitats possédant sa *tajmat*. Sur ce point, cf. le rapport de

coutumes kabyles ainsi que divers délits de simple police que les autorités militaires avaient promulgués. C'est avec la transmission définitive du pouvoir des administrateurs militaires aux administrateurs civils, le 25 août 1880, que ces *djemâ'as* de justice furent supprimées et que fut institué le système judiciaire qui allait fonctionner jusqu'à l'indépendance de l'Algérie. La compétence des *djemâ'as* de justice en matière civile passa alors aux mains des juges de paix et la répression des infractions aux coutumes devenait théoriquement du ressort des administrateurs selon les prérogatives que leur conféraient les pouvoirs régaliens du régime de l'indigénat.

En matière de politique judiciaire coloniale, au risque d'imputer de façon indue une emprise que ne possédaient pas les institutions coloniales sur la société indigène, il importe de garder toujours en mémoire deux choses. La première, c'est que la compétence de ces tribunaux était circonscrite à certaines matières civiles¹ et surtout à tout ce qui concernait le statut personnel (successions, mariages et divorces). La deuxième, c'est que si, en matière civile, commerciale ou agricole, les indigènes sollicitaient régulièrement les tribunaux français, quoique dans des proportions extrêmement minimales relativement à la fréquence des résolutions selon les modes de règlement propres aux communautés locales, en matière de statut personnel, le nombre d'affaires qui atterrisaient dans les prétoires français était absolument dérisoire. Dans tous les cas, non seulement les justices de paix n'instruisaient que les conflits les plus âpres² – aucun indigène ne venait faire viser, légaliser, ou enregistrer un contrat avant d'être en conflit avec son partenaire, mais encore la plupart des litiges se réglaient selon des modalités traditionnelles au sein des communautés. Enfin, les conflits qu'avaient à connaître les juges de paix étaient seulement ceux que les procédures traditionnelles n'avaient pas pu résoudre. Autrement dit, la

l'administrateur de la commune mixte de Fort National, Laburthe (1946), p. 20. En fait, si ces deux institutions ont pu être confondues, c'est que ce furent les présidents de section (les *amin el-oumena*) qui furent de droit présidents de ces *djemâ'as* de justice. Or, les autorités militaires s'employèrent rapidement à séparer les deux organisations compte tenu des dangers que représentaient pour leur autorité des institutions qui cumulaient les pouvoirs politiques et judiciaires. Les *amin el-oumena* furent donc écartés des *djemâ'as* de justice.

1. Ainsi des contrats agricoles et commerciaux et de tous les litiges fonciers concernant les terres de statut immobilier indigène, c'est-à-dire non francisé.

2. Les plus âpres, mais paradoxalement pas nécessairement ceux qui comportaient les plus gros enjeux matériels. On est frappé, en effet par l'aspect apparemment dérisoire des enjeux de conflits juridiques qui pouvaient amener les parties à engager en frais de justice plus de dix fois l'équivalent de ce que le gagnant du procès pouvait escompter. Pour mesurer à quel point les paysans kabyles pouvaient être opiniâtres et procéduriers, il faut lire les *Mémoires* du premier avocat algérien, Augustin Ibazizen (1979) et (1985). Celui-ci, Kabyle converti au christianisme, est originaire de la tribu «phare» des Aït Yenni. Il a prêté serment en 1924 et a exercé ses fonctions à Tizi Ouzou après quelques années passées au barreau de Paris. Ses ouvrages contiennent des documents de première main et du plus grand intérêt pour la compréhension du rapport qu'entretenaient les Kabyles avec la justice administrée par les Français. Ainsi : «j'ai vu mobiliser autour d'un simple frêne deux avocats, le juge de paix avec sa suite de greffiers et d'interprètes, un huissier, un géomètre expert... les deux chicaneurs avaient dépensé chacun en frais de justice cent fois le prix du sacré frêne», cf. Ibazizen (1975), p. 232.

justice de paix n'intervenait en quelque sorte qu'en appel de procédures de règlements propres aux communautés villageoises et dans des proportions dérisoires¹.

Pour autant, la politique judiciaire menée en Kabylie a entraîné des effets non négligeables sur les questions qui nous intéressent ici. En premier lieu (1), au niveau des luttes symboliques et des affrontements culturels, le fait que les Kabyles aient été l'objet d'un régime d'exception a entraîné d'énormes conséquences, en modifiant le rapport que les intéressés entretenaient à l'égard de leur identité et de leurs propres institutions. En second lieu, (2) parallèlement à la justice coutumière dont les prérogatives étaient somme toute très limitées, l'ordre colonial s'est d'abord manifesté de la façon la plus autoritaire dans l'imposition de la justice pénale française pour tout ce qui concernait les crimes et les meurtres, ce qui a entraîné des conséquences essentielles sur les échanges de violence liés au système vindicatoire traditionnel.

1. – Dès l'institution des justices de paix statuant selon les coutumes kabyles, les justiciables ont réagi au régime d'exception qui leur était appliqué. En effet, ainsi que le leur accordait la loi coloniale, les Kabyles avaient la possibilité de se soustraire à ce régime d'exception pour être justiciables du droit musulman, à la condition que la matière des litiges en question ait initialement été placée sous l'égide du droit musulman. Ce qui, évidemment, limita fortement la possibilité de telles demandes². Néanmoins, plusieurs démarches collectives furent entreprises à l'échelle d'un certain nombre de douars de Kabylie afin d'obtenir le droit d'être justiciable de la loi musulmane. Le mouvement est nettement circonscrit et concerne uniquement la région des plaines et des basses collines occidentales, celle de la partie occidentale du littoral ainsi que la région des plaines comprises entre Dra El-Mizan et Boghni. Cette localisation n'a rien de vraiment étonnant compte tenu que les populations de ces trois régions comprenaient de nombreux groupes arabophones et que la population berbérophone – pour les deux premières régions – ne tarda pas à s'arabiser vu l'intensité des échanges qu'elles entretenaient avec l'Algérois tout proche. En outre, on doit noter que ces trois régions se distinguent fortement de l'ensemble de la Kabylie pour deux raisons qui s'avèrent déterminantes pour leurs évolutions futures. Premièrement, ce sont les régions où la colonisation rurale européenne a été mise en œuvre à la plus grande échelle et celles où elle a le mieux réussi et,

1. Dans ce sens, malgré les précautions qu'a prises Jean Paul Charnay (1965) pour évoquer *La Vie musulmane en Algérie d'après la jurisprudence de la première moitié du vingtième siècle*, son étude ne parvient pas toujours à tenir compte du fait que la majorité des conflits et des litiges qui apparaissaient dans la société indigène échappait presque toujours à l'administration judiciaire instituée par l'État colonial.

2. Lorsque les tribunaux français avaient à juger une affaire concernant un litige portant sur des conventions ou associations diverses contractées selon les coutumes kabyles traditionnelles, il n'était évidemment pas possible aux parties de demander à être jugées selon le droit musulman. Qu'il s'agisse de contrats agricoles, commerciaux, ou d'affaires liées au statut personnel pour lesquelles les Kabyles ont toujours suivi leurs us juridiques.

deuxièmement, ce sont les régions où, à l'inverse de la situation qui prévaut dans les trois quarts de la Grande Kabylie, la plus grande partie de la population est intégrée dans des communes de plein exercice gérées par les Européens. Autant de facteurs qui ont fortement contribué à niveler les conditions et à rassembler les populations pour faire bloc à l'intrusion française¹. Pour autant, si le reste des populations de l'ensemble de la Kabylie n'a pas contesté ce régime d'exception durant la période qui nous occupe maintenant, nous verrons que dans les périodes suivantes, de nombreux délégués kabyles au sein de la section kabyle de l'assemblée financière, qui constituait la seule instance élue représentative, ne cessèrent de formuler officiellement des vœux pour obtenir, qui l'abrogation des coutumes kabyles, qui leur réforme, qui l'application à la Kabylie du régime commun.

De façon plus souterraine, mais non moins importante, l'administration de la justice française selon les coutumes kabyles a également profondément affecté le rapport que les Kabyles entretenaient vis-à-vis de leurs *qanun*. Jusqu'alors, les dispositions juridiques des assemblées villageoises ne recevaient qu'exceptionnellement la sanction de l'écrit. Or, si la recension de Hanoteau et Letourneux figea la coutume kabyle en l'état où elle se trouvait lors de leurs enquêtes, ce qui suscita à plusieurs reprises les vœux de réforme des délégués financiers dont nous venons de parler, l'objectivation des coutumes juridiques par l'écrit a rapidement été imitée par les assemblées villageoises qui continuaient de façon plus ou moins officieuse ou clandestine de régir la vie des communautés villageoises et de régler leurs litiges. On imagine le bouleversement qu'induisit le phénomène dans le rapport que les Kabyles entretenaient avec leurs *qanun*, d'une part, en tant que l'écrit autorisait une réflexivité systématique inédite et, d'autre part, en tant qu'il conférait à la règle et au système dans son ensemble une légitimité nouvelle qui, à terme, allait menacer celle d'un autre type : l'islam et ses traditions scripturaires que monopolisaient les marabouts.

Lorsque nous montrerons comment, dès les premières années du XX^e siècle, ce passage à l'écrit des *qanun* s'est effectué en langue française, à la faveur de la scolarisation précoce et privilégiée de la Kabylie, il apparaîtra clairement que c'est l'ensemble des rapports des laïcs et des clercs au sein des communautés et la situation globale de l'islam dans la région qui ont été bouleversés.

1. Les douars qui ont demandé et obtenu d'être justiciables du droit musulman et non des coutumes kabyles sont les suivants. Dans le canton de Dellys, le phénomène concerne huit douars sur douze : Bouberek, Ain Moudir, El-Djedian, Ouled Aïssa, Sebaou El-Kedim, Beni Thour, Beni Slyem et Taourga. Dans le canton de Bordj Menaiel, région que certains jeunes Kabyles contemporains du Massif central désignent sous l'expression de 50/50 par référence au caractère mixte arabophone/berbérophone de la population, le phénomène a concerné trois douars sur six : Oulad Smir, Raïcha et El-Guious. Enfin, dans le canton judiciaire de Dra El-Mizan, quatre douars sur quatorze ont réclamé le droit musulman : Flissa Mkira, Nezzlioua, Ichoukrene et Akhelindja. Au risque d'anticiper quelque peu sur la suite de notre travail, il est symptomatique que ces régions soient les seules de Grande Kabylie dans lesquelles le Front Islamique du Salut a obtenu un certain succès aux élections municipales de 1991.

2. – L'imposition de la justice pénale française et sa volonté de brider les échanges de violence du système vindicatoire en substituant la prison à la vengeance ont également entraîné des effets considérables dans la société kabyle. De nombreux observateurs ont fait état de la prolifération des tueurs à gages qui suivit l'imposition de la justice pénale française. En effet, la meilleure façon d'accomplir une vengeance tout en évitant d'être accusé du meurtre est de le commanditer. Il nous semble pourtant qu'il faille largement modérer l'appréciation du phénomène. Sachant que, comme cela a toujours été le cas, le commanditaire d'un meurtre l'assume publiquement justement pour signifier qu'il a recouvré son honneur, la responsabilité du meurtre est connue de tous et les enquêteurs ne devaient pas être grands clercs pour identifier le vrai responsable du crime. Bien plus que la prolifération des assassins à gages, il nous semble que le phénomène essentiel induit par l'application de la justice française en matière de crimes et de meurtres fut de plonger dans la clandestinité les échanges de violence et certainement d'inhiber fortement la poursuite des luttes d'honneur. En effet, l'un des ressorts essentiels de ces luttes d'honneur est la publicité dans laquelle elles sont accomplies, d'abord en tant que la publicité est la seule garantie de la reconnaissance du statut d'homme d'honneur et, ensuite, en tant que cette publicité et l'opinion publique qui exerce sa casuistique sur les échanges d'honneur fonctionnent comme de puissants aiguillons pour exacerber les conflits.

5. La scolarisation en langue française et l'offensive contre l'islam

La situation de l'islam et de ceux qui en assurent le magistère spirituel a profondément été affectée entre 1871 et 1900. Avant cette période, la simple mise en œuvre des lois foncières coloniales et françaises a conduit à rattacher au domaine de l'État les propriétés foncières qui constituaient la majeure partie des sources de financement du système d'enseignement en langue arabe géré par les clercs¹. De la sorte, c'est tout le système scolaire traditionnel qui s'est effondré. Nous avons vu également que la répression de l'insurrection de 1871 a particulièrement affecté la situation économique et sociale des groupes maraboutiques.

L'avènement de la III^e République française allait permettre, pour la première fois, de donner quelque réalité aux valeurs et aux idéaux les plus généreux au nom desquels les partisans du régime civil avaient demandé son extension à l'ensemble de l'Algérie; l'assimilation à la France et précisément la scolarisation en langue française. Pourtant, c'est cette politique scolaire qui allait entraîner dans la société traditionnelle kabyle les bouleversements les plus importants, notamment sous le rapport de la place de l'islam dans la région. Dans des proportions encore plus grandes qu'en France, l'application des lois Ferry sur l'école laïque et républicaine allait

1. Il s'agit des *hobous* publics, qui sont des biens de mainmorte dévolus par le constituant à des institutions charitables ou des établissements scolaires.

s'accompagner d'une offensive généralisée contre ce qui restait encore d'établissements scolaires gérés par les clercs. Dans la politique scolaire de la France en Algérie, la Kabylie faisait figure de région pilote, nous pourrions même presque dire de laboratoire d'expérimentation. La raison du choix de privilégier ainsi la Kabylie est simple. Nous négligerons sans hésiter l'explication en termes de politique colonialiste qui invoque le principe diviser pour régner pour expliquer l'effort exceptionnel porté sur la Kabylie en matière scolaire. Car, si de nombreux régimes d'exception pratiqués en Kabylie sont partiellement justiciables de ce type d'explication, nous l'avons nous-même envisagé à plusieurs reprises, la politique scolaire est loin de relever uniquement de ce type de logique. Si le choix fut porté sur la Kabylie c'est essentiellement à cause du mythe kabyle des Français, en particulier des hommes politiques de l'entourage de Ferry, qui voulaient que les Kabyles soient plus assimilables à la culture française que les Arabes. Nous avons suffisamment évoqué les clichés de ce mythe et les raisons pour lesquelles la Kabylie s'est exposée à ces fantasmes pour ne pas y revenir. Par ailleurs, il convient de souligner qu'au vu de l'opposition qu'ont suscitée les projets de scolariser les indigènes auprès des Européens d'Algérie, très rapidement, l'État français comprit qu'il ne parviendrait à mettre en œuvre sa politique scolaire qu'en assumant lui-même l'entreprise, donc sans passer par l'administration coloniale ou par les municipalités européennes, farouchement opposées au projet. Plus précisément encore, c'est une équipe restreinte de républicains laïcistes militants de l'entourage de Ferry, qui appartenaient au ministère de l'Enseignement ¹, qui prirent en charge la scolarisation de la Kabylie, aussi bien financièrement qu'au niveau de la mise en œuvre pratique du projet. C'est dire que, redoublant l'autonomie relative de l'institution scolaire vis-à-vis de l'État ², le fait que la scolarisation ait été impulsée à partir de la France contre le gré des autorités algériennes a entraîné des conséquences extrêmement importantes. D'une part, cela a permis à la réforme d'être réellement accomplie. Ce qui n'a pas été le cas dans les municipalités européennes d'Algérie (les communes de plein exercice), pourtant théoriquement obligées d'appliquer les lois scolaires de la République. D'autre part, la perception par les Kabyles eux-mêmes de l'opposition des Européens d'Algérie à la politique scolaire a largement contribué à vaincre leurs résistances à la scolarisation.

1. Mis à part Ferry, qui s'intéressa personnellement à la question, ses collaborateurs les plus actifs furent Ismaël Urbain, Paul Bourde et Alfred Rambaud, ainsi que plusieurs recteurs d'académie. Sur ces questions, nous renvoyons encore une fois aux travaux d'Ageron (1968). Nous avons également trouvé de nombreux renseignements dans le rapport rédigé par Henri Lebourgeois (1880), *Rapport d'inspection générale de l'enseignement primaire dans l'académie d'Alger* et, surtout, dans l'étude d'Alfred Rambaud (1892) sur *L'enseignement primaire chez les indigènes musulmans d'Algérie et notamment dans la Grande Kabylie*, qui contient des extraits de correspondances de Ferry sur la question.

2. Pour une analyse sociologique des conséquences qu'entraîna la situation d'autonomie relative des institutions scolaires (primaire, secondaire et écoles normales) dans l'Algérie coloniale, nous renvoyons à la thèse de doctorat de Fanny Colonna (1975).

Antérieurement à la promulgation des lois Ferry, la Kabylie avait également été l'objet d'une sollicitude exceptionnelle en matière scolaire, quoique dans des proportions dérisoires par rapport à l'ampleur que va prendre l'école républicaine et laïque dans la région. Il s'agit de l'entreprise de congrégations catholiques: les jésuites dans un premier temps et les Pères Blancs ensuite¹. Quoique les deux types de scolarisation aient été entrepris avec des motivations apparemment contradictoires, il ne fait aucun doute qu'elles eurent des effets convergents sur l'attitude des Kabyles. Les ressorts étaient les mêmes: le mythe kabyle². Il nous importe de signaler, en outre, que les missionnaires portèrent leurs efforts dans les mêmes villages du Massif central kabyle qui bénéficièrent ensuite de la scolarisation laïque impulsée par Ferry³.

Le 11 octobre 1880, Jules Ferry, par une lettre-programme envoyée au gouverneur général d'Algérie, lança la scolarisation de la Kabylie en motivant explicitement les raisons de son choix: «*Il n'y a pas de contrée de la colonie où nos instituteurs seront plus impatiemment attendus, où les populations se montrent plus empressées à nous faciliter les moyens d'y ouvrir des écoles.*»⁴

1. Les Pères Blancs succéderont aux jésuites lorsque ceux-ci seront victimes de la loi républicaine contre les congrégations religieuses. Mis à part les écoles fondées par les clercs, nous devons souligner qu'avant les lois Ferry la scolarisation des indigènes n'avait quasiment pas été entreprise en Algérie. Toutefois, une dizaine d'écoles mixtes (pour les Européens et les indigènes) avaient été ouvertes à partir de 1850 dans les plus grandes villes d'Algérie: Alger, Constantine, Oran et Tlemcen. Pour l'histoire précise de la politique scolaire avant les lois Ferry, nous renvoyons aux travaux d'Yvonne Turin (1971).

2. Même si l'on peut dire que les deux types d'entreprises demandaient, d'une certaine manière, aux Kabyles de se convertir, la conversion exigée par les républicains était toute laïque, alors que, de leur côté, les missionnaires chrétiens envisageaient carrément une conversion au christianisme. Dit autrement et dans le cadre du mythe kabyle, si les républicains et les missionnaires pensaient tout à l'Afrique romaine, les premiers voulaient se montrer dignes de l'empire, alors que c'est plus à saint Augustin que pensaient les seconds, qui claironnaient d'ailleurs avec à propos que le célèbre théologien, tout comme saint Cyprien et bien d'autres, avaient des origines berbères. En revanche, les républicains n'ont jamais été jusqu'à évoquer les origines berbères de l'empereur Septime Sévère pour donner plus de crédit à leurs idéaux assimilationnistes.

3. C'est à partir de 1873 que les jésuites commencèrent à ouvrir des écoles en Grande Kabylie. La première fut créée à Djema'a Saharidj et une seconde à Larbaa des Aït Yenni. Les pères Blancs prirent la succession des jésuites et ouvrirent eux-mêmes plusieurs autres écoles dans la même région (Massif central kabyle), ainsi à Tagmount Azouz, Taourirt 'Abdallah, Iberkanen, Bou Nouh et Ouarzen. Ugo Colonna (1992) a souligné que la précocité de scolarisation menée par les missionnaires chrétiens a été un facteur important qui a contribué à favoriser la réussite de la scolarisation dans le cadre des lois Ferry et à vaincre les résistances locales initiales. Il nous faut quand même signaler que l'administration coloniale eut à instruire, à partir de 1879, de nombreuses plaintes de Kabyles qui supportaient mal d'être l'objet d'un prosélytisme chrétien sous couvert de scolarisation. De façon plus globale, sur les questions de l'acceptation et des résistances indigènes à la scolarisation à l'échelle de l'Algérie entière, nous renvoyons à Yvonne Turin (1971) et à Fanny Colonna (1975).

4. Ferry cité par Ageron (1968), p. 334-335. Il nous faut ajouter que l'enthousiasme qu'évoque Ferry était le seul fait des élus kabyles (des conseillers généraux tel que Si El-Hachemi Ben Si Lounis) et de quelques élites francisées que les initiateurs du projet, dont Paul Bourde et Emile Masqueray, avaient réussi à obtenir le concours.

Lors de la mise en œuvre pratique du programme, nous retrouvons deux personnages que nous avons déjà longuement évoqués : Émile Masqueray et Camille Sabatier. Le premier en tant que spécialiste du monde berbère fut requis pour choisir les villages qui devaient recevoir une école. On le nomma donc officiellement chargé de mission dans ce sens. Le second, le bouillant administrateur civil de Fort National, Camille Sabatier, ne cessa de seconder Masqueray. C'est ainsi que Masqueray, présentant les villages susceptibles d'accueillir les écoles, confia à Sabatier la tâche de réunir leurs représentants afin de les aviser du projet et de recueillir leurs réactions. Non seulement des consultations démocratiques furent organisées, mais c'est par le biais des institutions mises en place par Sabatier à l'échelle de la commune mixte de Fort National que furent réunis les représentants des villages et des tribus¹. Dans la commune du Djurdjura, l'administrateur Laperrine, qui n'avait pas procédé à la même organisation que Sabatier, ne manqua pas pour autant de réunir les notables pour obtenir leurs avis sur les projets scolaires². Les consultations réalisées auprès des *amin*, des *oukil* et des *tamen* des villages de Kabylie dégagèrent une large majorité en faveur du projet. Néanmoins, il nous semble que les résultats obtenus ont quelques peu été faussés par certains subterfuges employés. Ainsi, dans la commune mixte de Fort National, pour laquelle on dispose de suffisamment de sources sur le déroulement des opérations, il apparaît que le score réalisé (51 voix pour et 16 voix contre) a en partie été déterminé par la promesse faite par Masqueray que des *taleb*s seraient adjoints aux instituteurs français dans les écoles. Ce qui, naturellement, change tout le sens du vote.

Quoi qu'il en soit, les résultats confortèrent les initiateurs de la scolarisation et Ferry commença à mettre en œuvre le projet qui prévoyait la construction de quinze écoles en Grande Kabylie. Rapidement, il s'avéra que le refus du conseil d'Alger de participer financièrement au projet risquait de tout compromettre. Un rapport de Stanislas Le Bourgeois avisa Ferry des risques que le pouvoir d'Alger, qui s'associait au projet pour mieux le contrôler, n'empêche concrètement sa mise en œuvre³. De leur côté, Masqueray et Rambaud convinquirent Ferry de prendre seul en charge le projet, autant financièrement qu'administrativement. Ce dernier se rangea à leur avis et le décret du 9 novembre 1881 porta création de huit écoles en Kabylie. Après

1. Il s'agit du *conseil des lahalamen*. Pour mémoire, ce conseil avait été constitué par les suffrages de 11 000 votants et comprenait quarante-quatre délégués représentant la quinzaine de tribus de la commune mixte de Fort National.

2. En fait, ce fut seulement les représentants de la tribu des Itoughar et des Illilten, où Masqueray avait envisagé la fondation d'écoles, qui furent consultés. À croire le rapport de Masqueray joint en annexe à celui de Stanislas Le Bourgeois (1880), les intéressés se seraient déclarés majoritairement en faveur des écoles.

3. Le rapport de Stanislas Le Bourgeois du 6 décembre 1880 avait notamment informé Ferry que les quelques écoles arabes-françaises fondées antérieurement avaient complètement été abandonnées depuis que le pouvoir civil d'Alger avait eu la charge de les entretenir. En 1882, il ne restait alors que 16 écoles arabes-françaises pour l'Algérie entière.

maintes vicissitudes, quatre premières écoles furent construites¹ et, dès 1883, la première promotion de huit jeunes élèves kabyles fut reçue au certificat d'études. Pour bien comprendre l'importance d'un phénomène qui était encore statistiquement fort modeste, mais qui n'allait pas tarder à prendre beaucoup d'ampleur² et afin de mesurer les espoirs que suscita cette entreprise chez les «indigénophiles» français, il n'est que d'évoquer le recrutement des instituteurs. Tout d'abord, les initiateurs du projet insistèrent pour obtenir des instituteurs confirmés, pourvus du brevet supérieur ; 1 200 candidats se présentèrent, 60 furent retenus, et 8 nommés³. Les candidats reçurent pendant six mois des cours d'initiation aux mœurs et à la langue kabyles⁴. Il nous importe de souligner la qualité du recrutement des instituteurs envoyés en Kabylie, car la mission qu'ils exercèrent véritablement comme un sacerdoce suscita de nombreuses vocations d'enseignants chez leurs élèves⁵.

Parallèlement à ces établissements primaires, sept écoles professionnelles furent créées en Algérie, dont quatre en Grande Kabylie⁶.

1. C'est Masqueray qui choisit seul l'emplacement des écoles. Celles-ci furent construites sur les *mechmel* des villages – les communaux – qui venaient juste d'être rattachés au domaine communal des circonscriptions françaises. C'est dire à la fois l'intelligence de la démarche qui permettait aux Kabyles de ne pas se sentir dépossédés de leurs biens propres et l'avenir que ménageait cette idée au sens civique dans la région. En dépit de tous les facteurs que nous avons évoqués pour montrer en quoi la Kabylie s'exposait à cette politique scolaire, il est quand même nécessaire de souligner l'aspect paradoxal qui consistait à scolariser de façon privilégiée une région rurale, montagnaise de surcroît. L'acheminement des matériaux de construction et des équipements scolaires représentait des frais considérables. À tel point que la presse européenne d'Algérie s'en émut et que de nombreux articles enflammés fustigèrent Ferry et «les palais scolaires» que celui-ci faisait édifier en Kabylie, tout en moquant doucement l'utopie des hommes politiques parisiens qui s'illusionnait en plaçant leurs espoirs dans ces populations rurales.

2. En 1884, les six écoles de Grande Kabylie accueillaient 600 élèves, le chiffre passe à 800 en 1885 et ne cessera de poursuivre cette croissance pour reprendre un niveau bien plus modeste à partir des années 20 du XX^e siècle.

3. Le recteur trouvait que ce recrutement des plus méritants ne pouvait durer.

4. En outre, un arrêté du 27 avril 1882 institua une prime pour la connaissance de la langue kabyle. Mais il nous faut ajouter non seulement que cette prime existait déjà pour la connaissance de la langue arabe, mais que ni l'une ni l'autre ne bénéficièrent à beaucoup d'enseignants. Car si, en Kabylie, les instituteurs furent d'ardents partisans de la culture française, peu nombreux sont ceux qui s'initièrent réellement au dialecte kabyle. En 1885 fut créée à l'école des lettres d'Alger une chaire de dialectes berbères qui sanctionna les compétences linguistiques. On la confia à Si El-Hachemi Ben Si Lounis.

5. Ainsi de 1883 à 1906 la seule école du village de Taourirt Mimoun (Massif central) envoya 56 élèves-maîtres au Cours normal, puis à la section de la Bouzaréah. Au total, l'école avait procuré le certificat d'études à cent quinze élèves et donna quarante-sept instituteurs à l'Algérie coloniale. C'est cinq cent cinquante instituteurs que donna la Kabylie à l'Algérie en 1930. Sur «le miracle kabyle» (cf. pp. 103-107) en matière de scolarisation, cf. Fanny Colonna (1975), qui a consacré une longue recherche sociologique aux *Instituteurs algériens 1883-1939*.

6. Une école de maçonnerie fut créée à Fort National, mais ses résultats furent médiocres et l'école ferma au bout d'une dizaine d'années de fonctionnement, une école de ferronnerie à Aït Larbaa, une de menuiserie à Tamazirt, une autre mixte (ferronnerie et charpenterie) à Michelet et une dernière de maçonnerie à Akbou. Pendant la Première Guerre mondiale, cet enseignement reçut une grande extension afin de faciliter le recrutement de la main-d'œuvre pour la France. En 1916, on regroupa les établissements dits d'enseignement professionnel et on en créa quelques autres, notamment dans les communes de Dra El-Mizan, de Sidi Aïch, de la Soummam et à Azagga.

C'est sans doute la promulgation des lois Ferry sur l'enseignement laïc et obligatoire, décrétée pour l'Algérie le 13 février 1883, qui eut les effets les plus radicaux sur l'avenir de l'école française en Kabylie. En effet, jusqu'à cette date, nous avons vu que les écoles créées par Ferry étaient directement financées et administrées par le ministère de l'Enseignement métropolitain, c'est à ce titre qu'on les désignait sous le nom d'écoles ministérielles. En déléguant aux communes algériennes la gestion de tout ce qui concernait la scolarisation républicaine, la loi Ferry allait accentuer de façon irrémédiable la différence de régime, de qualité et d'ampleur de la scolarisation respectivement dans les communes mixtes (CM), administrées par des fonctionnaires nommés par l'État, et les communes de plein exercice (CPE), gérées par des municipalités de Français d'Algérie. Autant, dans les CM, les administrateurs appliquaient la loi qui leur enjoignait, non seulement d'entretenir les écoles existantes, mais d'en construire une si cela n'avait pas été fait, autant les élus des CPE négligèrent totalement leur devoir¹. Davantage même, alors que, dans la version algérienne de la loi Ferry, le principe de l'obligation scolaire avait été supprimé, les administrateurs des communes mixtes de Grande Kabylie obtinrent son rétablissement dans leurs circonscriptions².

Afin de bien comprendre la diversité des situations locales en Grande Kabylie, il nous faut insister encore une fois sur les différences d'évolutions induites par le type d'administration locale. Le paradoxe étant qu'alors que ce sont les régions majoritairement intégrées dans des CPE qui accueillirent quasiment la totalité des Européens de Kabylie et qui supportèrent seules la colonisation rurale, ce sont aussi elles qui furent le moins scolarisées. À l'inverse, dans les régions de communes mixtes, sans pratiquement aucun résident européen et aucun centre de colonisation, les populations indigènes bénéficièrent de la presque totalité des écoles créées en Kabylie³. Pour autant, les situations étaient loin d'être uniformes à l'intérieur même des différentes régions de Kabylie administrées dans le cadre de communes

1. À la fin de 1888 (le 20 décembre), l'inspecteur Leyssenne adressa au ministère un rapport détaillé. Il n'y avait en Algérie que trois écoles principales et 39 écoles ordinaires disposant d'instituteurs français et 33 écoles de sections avec de simples moniteurs indigènes. Soit, au total, 75 écoles (et 129 classes), dont la moitié était située en Kabylie. Par ailleurs, on comptait 29 classes annexées à des écoles françaises. Officiellement, on enregistrait 9 064 élèves musulmans en 1887 et 10 688 en 1888.

2. Par une décision du 16 janvier 1885. Mais, en fait, compte tenu des difficultés à faire respecter ce principe, l'obligation scolaire fut atténuée en 1887. En outre, elle ne fut réellement appliquée que dans la commune mixte de Fort National. En 1917, l'obligation scolaire devint effective pour les garçons domiciliés dans un rayon de trois kilomètres de l'école.

3. Par rapport à la scolarisation, comme sur de nombreux autres aspects discutés dans ce travail, le fossé entre régions de communes mixtes et régions de communes de plein exercice ne cessera de s'accroître. Ainsi, dans la commune de plein exercice de Tizi Ouzou, une seule école avait été créée pour une population qui comptait environ 30 000 indigènes en 1920, alors qu'à la même époque la population indigène de la commune mixte de Fort National, qui comptait environ 60 000 âmes, disposait de trente-deux écoles. Soit une différence d'un rapport de 1 à 16 entre communes de plein exercice et communes mixtes.

mixtes. Bien que nous ne disposions pas de sources chiffrées suffisamment précises sur la répartition des écoles dans les différentes régions de notre découpage, il apparaît nettement que la géographie scolaire correspond exactement aux zones de Kabylie les plus densément peuplées et possédant le système économique traditionnel le plus dynamique. Ainsi du Massif central kabyle (communes mixtes du Djurdjura et de Fort National) et de la vallée de la Soummam. Dans ces deux régions, la scolarisation a particulièrement porté sur les tribus où les deux paramètres évoqués étaient les plus marqués. Ainsi dans le Massif central kabyle – de la tribu des Aït Yenni et de la confédération des Aït Iraten – et, dans la vallée de la Soummam; – des tribus des Aït Oughlis et des Fenaïa au nord – et de la vaste tribu des Aït Abbès plus au sud¹.

Le deuxième volet de cette scolarisation, qui prit une réelle importance statistique dans la période suivante, s'accompagna partout de la fermeture autoritaire des établissements d'enseignement gérés par les clercs. Ce qui n'empêcha pas ces derniers d'investir largement l'école coloniale et d'obtenir par ce biais la possibilité d'opérer leurs reconversions selon une logique de reproduction sociale sur laquelle Bourdieu a tout dit. Pour autant, en assurant la promotion sociale d'un grand nombre de laïcs, l'école française eut des effets considérables, non seulement sur la stratification sociale des communautés villageoises, mais aussi sur les rôles et les statuts sociaux. Car si les groupes maraboutiques les plus dynamiques parvinrent à se maintenir en haut de l'échelle économique, ce phénomène de reproduction sociale s'accompagnait d'une reconversion qui affecta leur rôle et leurs statuts. Globalement, c'est un véritable phénomène de décléricalisation et de sécularisation des représentations qu'induisit l'école française en Grande Kabylie.

Conclusions du chapitre

Afin de maintenir la cohérence d'ensemble de ce livre, en dépit du foisonnement des faits qui y sont mis au jour, il nous importe maintenant, ainsi que nous le ferons en conclusion de chaque chapitre, de rassembler l'essentiel des éléments qui ont affecté de façon spécifique les quatre systèmes symboliques de la vie des communautés villageoises que notre analyse a découpés.

1. Le sens de l'honneur et le système vindicatoire : le rétrécissement de la taille des unités sociales impliquées dans les échanges de violence et le début d'un déplacement des enjeux de l'honneur.

1. Il suffit de se reporter à notre géographie économique de la Kabylie d'avant la colonisation ainsi qu'à nos tableaux présentant les divers types et mode d'habitat pour constater les correspondances avec la géographie scolaire. Toutes ces tribus cumulant, en effet, les plus fortes densités de population, une distribution de l'habitat dans de gros villages aux maisons jointives et, enfin, une économie traditionnelle non seulement extrêmement dynamique, mais aussi très diversifiée (commerce, artisanat, arboriculture fruitière et oliveraies, ainsi que céréaliculture.

Deux évolutions majeures ont affecté le sens de l'honneur et le système vindicatoire kabyle. La première (a), dont nous avons vu qu'elle s'était déjà enclenchée dans la période précédente, s'est considérablement accélérée. Il s'agit du rétrécissement des unités sociales impliquées dans les luttes liées à l'honneur consécutif à l'intervention de la justice pénale française, qui bride les traditions de vengeance. La seconde évolution (b) est à la fois de l'ordre de la réalité et de l'ordre symbolique. Elle tient aux contraintes de plus en plus pesantes que fait peser l'imposition de la justice pénale française sur les luttes d'honneur et elle résulte de l'accélération du processus de désenchantement que nous avons décrit précédemment.

a. Le rétrécissement des unités impliquées dans les luttes d'honneur

Plusieurs séries de phénomènes ont concouru à cet aspect de l'évolution. C'est d'abord, massivement et objectivement, la consolidation de la *pax gallica*, c'est-à-dire de la substitution de la justice pénale française à la vengeance des particuliers dans la résolution des crimes de sang. C'est dire que, non seulement l'imposition de la justice française pour les crimes et les meurtres obligeait les récalcitrants à régler leurs vengeances dans la clandestinité, mais encore elle empêchait que ne se produisent les vastes mobilisations partisans qu'engendraient autrefois les affaires d'honneur.

b. L'inhibition des luttes d'honneur et le déplacement de leurs enjeux

Parallèlement à ce rétrécissement des luttes d'honneur, la période 1871-1900 est aussi celle de la prolifération de ceux qu'on appela les bandits d'honneur. Au début du siècle, la réduction de ces bandes de maquisards mobilisa des escadrons entiers de gendarmes et de vastes battues furent organisées. Avec la Première Guerre mondiale et la conscription qui émurent profondément les Kabyles, les bandits d'honneur furent à la Une de l'actualité et la relation de leurs hauts faits fut l'un des premiers facteurs qui présida à la constitution d'une opinion publique en Kabylie¹.

L'évolution du statut du bandit d'honneur ne manque pas de présenter plusieurs paradoxes. Nous avons vu rapidement que, par son lieu et son mode de vie, le bandit d'honneur occupe une position bâtarde selon le système mythico-rituel kabyle formalisé par Bourdieu. Vivant dans la nature (opposé à la culture), dans l'humidité de la forêt ou dans le maquis (opposés au champ cultivé), dans la clandestinité et l'obscurité (opposés à la place publique, où chacun est exposé au regard de tous), le bandit d'honneur est

1. Mais la médiatisation du phénomène des bandits d'honneur n'a pas seulement eu comme effet de nourrir une opinion publique indigène toute récente. Les campagnes de presse savamment orchestrées autour de ce type de banditisme ont également permis au pouvoir colonial de créer une des institutions coloniales les plus iniques. Il s'agit des tribunaux répressifs mis en place par la loi du 29 mars 1902. Chaque justice de paix se voyait ainsi adjoindre un tribunal répressif, composé du juge de paix et de deux juges choisis chaque année par le gouverneur général d'Algérie. Le premier juge était choisi parmi les fonctionnaires ou notables français, le second parmi les fonctionnaires ou notables indigènes. Le ministère public appartenait à l'administrateur. Sur les mascarades odieuses que constituaient les procès instruits par des tribunaux présidés par de simples colons, cf. Ibazizen (1977), p. 284.

également dans une situation ambivalente quant à son honneur. En effet, il ne serait y avoir de l'honneur sans honte dans le sens où ces deux notions constituent chacune l'endroit et l'envers d'un même phénomène. Autrement dit, pour avoir de l'honneur, il faut également être exposé à la honte. Nous rejoignons ici entièrement l'analyse de Bourdieu sur la distinction du point d'honneur et de l'honneur, du *nif* et de la *herma*, ainsi que la modélisation qu'il propose de toutes les oppositions binaires qui organisent le système mythico-rituel kabyle. Seul le Kabyle propriétaire d'une maison, d'un champ, marié, père de famille, peut pleinement revendiquer ce statut d'homme d'honneur, précisément parce que son patrimoine matériel (maison, champs, etc.) et symbolique (l'intégrité morale de ses femmes, épouse et filles) l'expose à la honte d'une atteinte ou d'un attentat. Le célibataire peut toujours fanfaronner et multiplier les défis au point d'honneur, il reste largement inaccessible à la honte et ne peut donc, à ce titre, prétendre réellement jouer à l'homme d'honneur. Évidemment, si le bandit d'honneur est prompt à exercer une vengeance impitoyable sur ses ennemis, on voit bien que son patrimoine propre d'honneur est singulièrement rétréci et ne l'expose guère à des défis ou des attentats. Incapable de diriger personnellement son foyer, son épouse est la plupart du temps retournée dans sa famille et son patrimoine est géré par les siens. Pourtant, paradoxalement, selon l'éthique classique du sens de l'honneur, le maquisard est devenu une sorte d'homme d'honneur professionnel. Tout se passant comme si sa marginalité extrême, c'est-à-dire le fait d'être quasiment inaccessible à la honte, lui avait permis de devenir disponible pour toutes les causes d'honneur, non seulement des siens, mais de plusieurs communautés villageoises, voire d'une région entière. Comme si, étant incapable, à cause de sa clandestinité, de s'insérer dans sa communauté, il se trouvait investi par les Kabyles des régions qu'il parcourt de la mission d'incarner un sens de l'honneur kabyle supra-lignager.

Toutefois, il faut se méfier de la légende dorée construite à son sujet *a posteriori*, et il est certain que de son vivant et dans son village le maquisard est loin d'être unanimement crédité du statut et du rôle de restaurateur de l'honneur qu'on lui prête dans la légende. Mais, toutefois, l'unanimité des témoignages et le caractère quasi hagiographique de l'épopée qu'on brode autour de sa vie révèlent un changement significatif des représentations locales du modèle de l'honneur. Il a toujours existé en Kabylie ce type d'individu marginal qui, pour se soustraire à une vengeance, décidait de vivre dans la clandestinité du maquis et de louer ses services comme assassin à gages au vengeur maladroit au fusil ou incapable de perpétrer personnellement sa vengeance. Le statut du maquisard était alors plus proche du voyou que de «Robin des Bois», mais le fait d'intervenir dans les conflits d'honneur de ses clients lui assurait quand même un certain respect. Avec l'imposition de la justice pénale française, c'est comme si ces hors-la-loi (coloniale) étaient investis par les communautés de la mission de perpétuer les valeurs de l'honneur kabyle.

2. *La diversité de la situation des institutions villageoises selon les modes d'administration locale et l'ampleur des bouleversements engendrés par la colonisation rurale européenne.*

Au regard de la situation de la *tajmat*, la caractéristique essentielle de la période 1871-1900 est l'apparition d'écarts considérables entre les diverses régions de Kabylie. La diversité des développements locaux étant à rapporter essentiellement, d'une part, au régime d'administration coloniale locale – commune mixte ou commune de plein exercice – et, d'autre part, à tout un faisceau de paramètres socio-économiques, notamment à l'importance de la colonisation rurale européenne et au dynamisme économique des communautés villageoises¹. De la même façon, la scolarisation en français n'a pas manqué d'induire très rapidement des bouleversements². Il est donc extrêmement important de distinguer les régions selon ces paramètres.

Globalement, le régime de la commune de plein exercice, où les circonscriptions sont gérées par un conseil municipal composé de colons européens, implique l'existence d'une communauté européenne, donc d'une colonisation rurale, donc d'une dépossession des indigènes, donc d'une précarité économique, etc. Ensuite, l'autonomie des communes a permis aux conseils municipaux européens de mettre en œuvre la politique indigène qu'ils voulaient et, souvent, de bloquer les quelques mesures de politique coloniale indigénophile impulsées par le gouvernement d'Alger ou par la métropole. Ainsi, notamment, pour certains aspects de la politique foncière visant à réglementer la licitation des transactions entre indigènes et Européens et, surtout, en matière de scolarisation, les élus locaux européens ont radicalement ignoré les instructions gouvernementales les enjoignant de scolariser la population indigène.

La situation était radicalement différente dans les communes mixtes. Là, c'était un administrateur civil nommé par l'État qui gérait la circonscription et s'employait uniquement à appliquer les lois promulguées par l'État. En fait, les trois quarts de la Grande Kabylie connaissaient ce mode d'administration. Sachant que, pour ériger une circonscription en commune de plein exercice, il fallait qu'il y ait suffisamment de citoyens français pour former un conseil municipal, la quasi-absence d'Européens en Grande Kabylie a rendu cette politique impossible. Pour autant, la politique d'administration locale ne fut pas uniforme. Surtout en ce qui concerne la scolarisation, dont les conséquences ont été énormes dans la société indigène, on peut constater, entre communes mixtes, des écarts allant de 2 à 3 % de la

1. Compte tenu de la diversité initiale des types d'économie traditionnelle, la colonisation rurale européenne n'a pas du tout affecté les régions de la même façon. Et évidemment, les régions à l'économie la plus diversifiée se sont beaucoup plus facilement adaptées. Sur ce point, le découpage de géographie économique et la présentation des différents types d'économie traditionnelle que nous proposons plus haut.

2. Ainsi nous soulignons de nouveau comment le fait de construire les écoles sur les communaux des villages, qui venaient juste d'être rattachés aux circonscriptions administratives françaises, ménagea en quelque sorte l'avenir même de l'idée de civisme.

population scolarisée à près de 70%. À l'intérieur des communes mixtes, les écarts entre douars – circonscriptions correspondant grosso modo aux anciennes tribus – sont encore plus marqués. Au cœur du Massif central kabyle, dans la commune mixte de Fort National, bien que la situation soit globalement homogène, on compte malgré tout des douars dont la population fut systématiquement scolarisée dès les années 1883-1890 (ainsi du douar Beni Yenni pratiquement scolarisé à 80% dans les années 30) et un douar qui ne le fut jamais, Kouriet.

Cependant, au-delà des évolutions imputables à la différence entre les deux régimes d'administration locale, la Kabylie présentait déjà suffisamment de diversités régionales et micro-locales pour que les développements historiques sous la colonisation n'aient pas été uniformes. À ce sujet, en reprenant les découpages régionaux concernant la Kabylie avant la colonisation, on peut constater que celle-ci a beaucoup plus accentué les disparités, surtout d'un point de vue économique, qu'elle n'a homogénéisé et nivelé les situations. La variable économique étant un facteur essentiel dans la reproduction des communautés villageoises et de leurs institutions, il est nécessaire de la prendre en compte ici.

En revanche, il est un aspect de la politique coloniale qui a uniformément affecté les *tajmat* des villages. C'est le rattachement au patrimoine foncier des communes mixtes comme des communes de plein exercice des biens communaux des villages: les *mechmel*. Le principe juridique qui conduisit à cette politique a été arrêté en Grande Kabylie dès 1880, et le rattachement effectif des communaux aux circonscriptions coloniales est intervenu, par étape, vers la fin du XIX^e siècle, lorsque les commissaires délimitateurs eurent fini d'immatriculer les terres et de leur assigner un statut foncier définitif. La conséquence de cette politique pour les villages a d'abord été objectivement une perte de revenus qui a nécessairement grevé les budgets et limité la capacité des assemblées à prendre en charge les travaux qui leur incombaient traditionnellement. Mais la conséquence induite par cet accaparement des communaux, la plus importante à nos yeux, est le changement d'attitude des Kabyles à l'égard de leur propre village. Alors que, par le passé, les notables mettaient un point d'honneur à faire des dons et à distraire de leurs successions un petit bout de terrain ou des arbres *abandu*¹ en faveur de leur village, le rattachement des communaux aux circonscriptions coloniales locales les a définitivement dissuadé de dispenser ces libéralités. Les conditions dans lesquelles les communaux des villages ont été reconnus ont également eu des effets considérables. Ainsi, au moment même de la délimitation du patrimoine du village par les commissaires délimitateurs, les archives nous apprennent que les Kabyles étaient parfaitement informés de l'affectation aux communes des biens propres du village. Lorsqu'il ne fut plus possible de cacher l'existence des communaux

1. Nous avons dit précédemment comment ce régime de propriété très répandu, permettait aux Kabyles d'égaliser leurs successions.

aux enquêteurs, les notables des villages les démantelèrent en les attribuant aux particuliers. Bien sûr, compte tenu que chaque villageois connaissait parfaitement les limites des communaux, particulièrement les plus modestes, qui étaient les premiers à en jouir, le partage était initialement présenté comme provisoire et fictif et visait seulement à soustraire les terrains à la sagacité du commissaire délimitateur. Mais il est des provisoires qui durent, et, l'usage aidant, l'appropriation privative devenait une réalité qu'un modeste fellah aurait été bien mal inspiré de contester.

Si, avec l'accaparement des communaux, le village perdait un peu de son patrimoine et la *tajmat* de sa substance, un autre phénomène contribua paradoxalement à consolider l'emprise de l'assemblée sur les affaires de la communauté. C'est le fait que, progressivement, les groupes lignagers composant les villages perdirent de leur cohérence et éclatèrent en familles plus étroites. À cela ont concouru deux phénomènes. Le premier est ce que nous avons appelé la privatisation de l'honneur et le rétrécissement du cercle de solidarité dans l'honneur. En effet, le ciment symbolique d'un groupe lignager est la gestion collective de son capital d'honneur. Compte tenu qu'il devient de plus en plus difficile, pour la série de raisons énumérées ci-dessus, de poursuivre à vaste échelle les luttes d'honneur qui autrefois précipitaient les lignages les uns contre les autres, ces groupes perdent progressivement une partie importante de leur raison d'être et les familles qui les composent s'intègrent davantage au sein du village et de son assemblée. Le deuxième phénomène qui a corrodé ces groupes lignagers et concouru à leur plus grande intégration dans les institutions villageoises réside dans la multiplication des ruptures d'indivisions. En effet, les groupes lignagers recoupaient, non seulement des réseaux de solidarité gérant un capital d'honneur qui leur était propre, mais également des unités de production et de consommation qui cultivaient souvent un patrimoine foncier dans l'indivision et se regroupaient spatialement dans des unités d'habitat contiguës. Or, l'expansion du système capitaliste et la crise de l'agriculture traditionnelle induite par la concurrence de l'agriculture coloniale ont fortement concouru à la multiplication de ces ruptures d'indivision¹. De sorte que, assez paradoxalement, le village gagnait en cohésion ce que perdaient les lignages.

3. *L'amorce d'un processus de décléricalisation des villages.*

Le premier terme de la période 1871-1900 a accompli l'évolution de la recomposition des forces religieuses amorcé par la conquête coloniale. Alors

1. En fait, les unités d'habitat n'ont pas éclaté, mais, insensiblement, la pression démographique a conduit les nouveaux pères de famille à bâtir leur maison là où il y avait encore de la place. On bâtissait alors des pièces supplémentaires attenantes à une maison principale en mordant sur l'espace des cours traditionnelles, puis, lorsqu'il n'y avait plus d'espace, on changeait de quartier. Si bien que, de plus en plus, dans les villages de Kabylie où l'habitat est le plus concentré, les unités d'habitat par quartier ne correspondent plus que vaguement à la distribution lignagère.

qu'antérieurement les fidélités religieuses se distribuaient dans de multiples organisations maraboutiques, nous avons vu que l'insurrection de 1871 permit de réaliser le rassemblement des croyants dans le cadre de la confrérie Rahmania. Inversement, la période qui nous occupe voit la (re)dispersion des obédiences vers les anciens sanctuaires traditionnels. Du fait, d'une part, de la répression de l'insurrection qui a conduit à la fermeture autoritaire de la plupart des zaouias Rahmania, d'autre part, à cause d'un phénomène plus global de rétraction de la société kabyle, traumatisée par la défaite et la cohorte de suites funestes qui l'accompagna. De façon plus insidieuse, les autorités françaises ne cessèrent de multiplier les obstacles administratifs et policiers afin de contrecarrer l'activité des sanctuaires religieux qui furent placés sous haute surveillance. L'organisation de *ziaras*¹ et autres pèlerinages fut désormais soumise à l'accord de l'administration française, qui délivra parcimonieusement les autorisations, de sorte que les revenus des établissements religieux furent considérablement réduits.

Nous avons également mentionné comment les clercs, en tant que principaux instigateurs de l'insurrection, ont été les principales victimes de la répression exercée au titre de la responsabilité individuelle, aussi bien en matière financière (les contributions de guerre) qu'en matière foncière (le séquestre de leurs biens). Il en résulta, pour beaucoup d'entre eux, un déclassement social qui n'a pas peu contribué à affaiblir leur rôle dans les communautés villageoises. En outre, un certain nombre furent emprisonnés et déportés dans les bagnes français d'Outre-mer, sans compter, évidemment, ceux, nombreux, qui périrent les armes à la main.

Plusieurs autres facteurs contribuèrent de façon concomitante à amoindrir le rôle des clercs dans les communautés villageoises, spécialement dans les *tajmat*. Globalement, la crise de l'économie traditionnelle contribua à tarir leurs ressources habituelles et, surtout, précipita un grand nombre de clercs dans le monde du travail salarié. Leurs privilèges et leurs prérogatives statutaires traditionnels furent de cette façon passablement affectés, et seuls les plus prestigieux d'entre eux ou ceux qui officiaient encore en tant qu'agents du culte purent parvenir à maintenir leur statut distinctif. Cependant, un certain nombre comprirent rapidement qu'il fallait préparer une reconversion. Dans ces stratégies sociales, l'influence que conférait leur charisme et la mobilisation de leurs réseaux de solidarité permirent à certains de réaliser des entreprises économiques et commerciales. D'autres encore, plus fidèles à la vocation de leur état et à force de loyalisme à l'égard de l'administration coloniale, purent gérer sans trop d'entrave le sanctuaire religieux familial et son patrimoine qui leur assuraient à la fois une certaine prospérité et un relatif rayonnement au sein de leur clientèle religieuse traditionnelle. Parmi ces derniers, les plus dynamiques commençaient

1. En arabe classique le mot *ziara* signifie visite. Dans le dialecte kabyle comme dans les parlers arabes, le mot désigne autant les visites aux sanctuaires religieux effectuées par des pèlerins que les tournées des clercs dans les villages pour recueillir l'obole des fidèles.

également à assurer à leurs enfants une double scolarité, en arabe, dans le système d'enseignement traditionnel, et en français, à l'école républicaine ouverte dans leur village. De fait, la mise en place par le gouvernement colonial d'un clergé officiel ainsi que l'institution des tribunaux musulmans en matière de statut personnel offrit à un certain nombre de ces jeunes clercs la possibilité d'une réelle ascension sociale¹.

Mais, au total, en faisant la part des déclassés et des reconversions, le rôle des clercs dans leurs communautés villageoises s'était considérablement amoindri. Le déclassé social et le salariat rognèrent les privilèges statutaires traditionnels et dissolvèrent largement le charisme ou l'aura des marabouts, tandis que leurs reconversions retirèrent aux clercs le bénéfice de la légitimité que leur conférait leur office traditionnel dans la cité. En outre, les clercs qui assuraient les fonctions officielles du culte et de la magistrature durent la plupart du temps s'installer dans les villes algériennes éloignées de leurs villages, ce qui les empêchait de jouer un rôle dans les affaires de leurs communautés. Tandis que les marabouts qui avaient obtenu des autorités coloniales le droit de gérer leurs sanctuaires de façon «traditionnelle» se trouvaient la plupart du temps, du fait d'un loyalisme ostentatoire à l'égard de la France, dans une situation de porte-à-faux vis-à-vis de leurs ouailles qui subissaient le joug colonial. Évidemment, des marabouts continuèrent à assumer des responsabilités au sein des assemblées villageoises, soit du fait d'une légitimité traditionnelle inaltérée, soit, au contraire, grâce à la reconversion réussie de cette légitimité dans une ascendance presque entièrement profane. Néanmoins, il nous faut maintenant évoquer l'évolution des dispositions religieuses des laïcs et en quoi celle-ci a affecté la place de l'islam dans l'ordre de la cité.

Si, localement, différents paramètres ont agi de façon dénivelée et à des degrés variables, il est un facteur de désenchantement apparu durant cette période qui a affecté de plein fouet certaines communautés locales et qui a complètement épargné les autres : l'école coloniale. La sur-scolarisation relative dont a fait l'objet la Kabylie et l'importance des effets qu'elle a entraînés dans la société indigène sont attestées par tous les historiens et les sociologues de la période coloniale. Fanny Colonna, qui a consacré un long travail à l'école normale qui forma les instituteurs de l'Algérie coloniale, a largement fait état de la précocité, de l'ampleur et de la réussite de l'école en Kabylie dans un chapitre au titre explicite : *le miracle kabyle* (F. Colonna, 1975). Néanmoins, cette sur-scolarisation globale de la Kabylie a souvent masqué la disparité des situations scolaires à l'intérieur même de la Kabylie. Les tableaux statistiques que nous avons constitués sur la base des sources

1. En dehors du personnel du culte proprement dit, l'administration de la justice musulmane requérait des cadis, des huissiers, des greffes de tribunaux, des interprètes, etc. De surcroît, le gouvernement colonial institua trois medersas, une à Alger, une à Constantine et une autre à Oran, afin de former ce personnel. Ce système d'enseignement réclamait un personnel qui fût de plus en plus recruté dans la société indigène.

archivistiques nous permettent de reconstituer en partie la géographie de cette scolarisation¹. Globalement, seul le Massif central kabyle² et quelques zones extrêmement circonscrites de la vallée de la Soummam³ ont fait l'objet d'une scolarisation intensive et précoce. Sur tout le littoral méditerranéen kabyle de Dellys à Bejaïa, à l'exception de quelques localités, la scolarisation était des plus sommaire et à peine supérieure à ce qu'elle fut dans le reste de l'Algérie rurale. Sur les versants sud de la chaîne du Djurdjura, elle fut quasiment nulle et pas beaucoup plus importante dans toutes les régions de basses collines de la Grande Kabylie occidentale. La situation fut légèrement supérieure à la moyenne nationale, mais sans commune mesure avec celle du Massif central⁴, dans la vallée du Sebaou, dans le Haut Sebaou et dans la vallée de la Soummam. C'est dire qu'en envisageant l'appréciation du rôle de l'école dans les communautés villageoises et les conséquences qu'elle entraîna dans la vie municipale, il ne faut jamais perdre de vue l'écart des situations locales. D'autant que, comme le verrons plus loin, cette géographie scolaire recoupe bien d'autres découpages, notamment celle des régions à l'économie traditionnellement la plus dynamique et prospère, de même que celles des zones à plus forte densité de migrants, etc.

Tout un faisceau de paramètres propres à la société indigène ont concouru, d'une part, à exposer des différentes régions de Kabylie à une politique scolaire intensive⁵ et, d'autre part, à favoriser, ici, l'acceptation de l'école et, là, exacerber les résistances à son adoption et à grever sa réussite.

Cependant, il est nécessaire d'insister encore une fois sur le caractère déterminant du régime administratif en vigueur localement pour comprendre les disparités tranchées dans l'implantation des écoles. Les régions administrées dans le cadre de communes de plein exercice, c'est-à-dire par un conseil municipal européen, ont massivement été sous-scolarisées, à l'inverse des régions distribuées dans les communes mixtes gérées par un

1. Cf. Mahé (1994).

2. C'est-à-dire dans la région correspondant aux communes mixtes de Fort National et de Michelet.

3. La scolarisation fut mise en œuvre de façon conséquente dans quelques villages de la tribu des Aït Abbès et, plus systématiquement, dans l'ensemble des villages des tribus/douars des Aït Oughlis et des Fenaïa.

4. Un exemple d'école phare dans le Massif central kabyle est celle du village de Taourirt Mimoun. Entre 1883 et 1906, cette école a envoyé 56 élèves maîtres au Cours normal, puis à la section supérieure de Bouzaréah; 4 à la medersa d'Alger; elle a obtenu 115 réussites au certificat d'études et a donné 47 instituteurs.

5. Jules Ferry pouvait penser et proclamer: «*Il n'y a pas de contrée de la colonie où nos instituteurs seront plus impatiemment attendus, où les populations se montrent plus empressées à nous faciliter les moyens d'y ouvrir des écoles*», car plusieurs membres influents de son cabinet avaient été gagnés au principe d'une scolarisation prioritaire de la Kabylie. Entre Émile Masqueray et Jules Ferry, les deux principaux relais avaient été Ismaël Urbain et Paul Bourde; les deux hommes politiques, beaucoup plus victimes du «mythe» kabyle que Masqueray, ont pesé d'un poids considérable dans le choix de Ferry. Par ailleurs, les conseillers généraux kabyles avaient fait campagne dans ce sens. Ainsi de Si El-Hachemi Ben Si Lounis dans *le Petit Colon*, Ben Ali Chérif, et l'officier naturalisé Abdallah dans *L'Akhbar*. Sur l'ensemble de ces questions, la thèse de Charles-Robert Ageron présente l'étude la mieux documentée.

fonctionnaire de l'État. On retrouve pourtant des disparités aussi importantes à l'échelle de l'ensemble des communes mixtes. À ce niveau, ce ne sont donc pas des considérations politiques qui ont présidé au choix de l'implantation des écoles. En fait, la confrontation des multiples découpages géographiques que nous avons réalisés et la compulsions des archives qui laissent apparaître les motivations de cette politique scolaire montrent clairement que seules les régions de Kabylie qui étaient à la fois les plus densément peuplées, dans lesquelles l'habitat était distribué en gros villages populeux aux maisons jointives et dans lesquelles l'économie traditionnelle était la plus prospère ont fait l'objet d'une politique scolaire intensive et précoce.

4. *Le magico-religieux*

Les principaux développements qui entraînèrent un reflux du magico-religieux dans les communautés villageoises ont essentiellement trait à la crise de l'agriculture traditionnelle et à des logiques symboliques traversant le système magico-religieux.

Les activités agricoles constituent le cadre essentiel des pratiques et le support du système mythico-rituel kabyle. La crise de l'agriculture traditionnelle résulte indirectement de la généralisation de l'économie de marché et, directement, de la colonisation rurale européenne. Mais cette dernière a très diversement affecté les différentes régions de Grande Kabylie¹. En fait, la colonisation rurale s'est naturellement répandue dans les régions où la configuration du relief et la nature du sol étaient propices. C'est dire que l'ensemble du Massif central, de la chaîne côtière et de l'arc du Djurdjura ont quasiment été épargnés par la colonisation rurale. En revanche, celle-ci s'est accaparée toutes les terres de plaines et de basses collines.

Avec les séquestres collectifs des terres des tribus qui s'étaient insurgées en 1871, la colonisation officielle disposait de superficies considérables. Cependant, les opérations de délimitation des séquestres collectifs et nominatifs prirent plusieurs années. Dans l'intervalle, on concéda aux Kabyles la possibilité de cultiver leurs terres et même les riches terres des plaines du Sebaou (appartenant anciennement aux Amraoua), moyennant un loyer à l'État. Nous avons vu l'importance du phénomène de rachat des terres séquestrées.

1. Nous présentons en annexes de ce travail un panorama et un bilan complet de la colonisation agraire menée dans l'ensemble de la Kabylie par le gouvernement d'Alger. Toutefois, les monographies que nous y présentons reposent exclusivement sur les archives coloniales concernant la colonisation officielle. C'est dire que nous ne rendons pas compte de la colonisation spontanée et privée par les Européens. Néanmoins, sur la base de sources de seconde main, surtout des thèses de géographie ciblées sur ces questions, il apparaît que ce type de colonisation agraire a été très marginal en Grande Kabylie. En fait, seules d'étroites bandes de terres sur les berges de l'oued Soummam, de celles de l'oued Sebaou, ainsi que quelques périmètres aux alentours de Boghni et de Freha ont été investies de façon spontanée par la colonisation rurale privée. Partout ailleurs, la colonisation rurale a été impulsée par le gouvernement colonial.

Nous avons pu distinguer trois types de situations extrêmement tranchées sous le rapport de l'état de l'agriculture traditionnelle. Il y a, premièrement, des régions où les habitants ont été massivement et définitivement spoliés de la plus grande partie de leur finage; deuxièmement, des régions où le séquestre foncier fut également considérable, mais dans lesquelles les Kabyles parvinrent à racheter leurs terres du fait de l'échec de la colonisation européenne; troisièmement, des régions dans lesquelles, malgré l'ampleur initiale du séquestre, la colonisation ne fut quasiment pas mise en œuvre, et les Kabyles parvinrent à racheter immédiatement leurs terres à l'État colonial ou à les louer.

Ces trois configurations ont entraîné des conséquences différentes quant aux rapports des Kabyles à leurs terres, à leur exploitation et, partant, à l'importance des pratiques rituelles du calendrier agraire sur lequel s'étaye l'essentiel du magico-religieux.

Dans le premier cas – une dépossession radicale et définitive –, les anciens propriétaires n'avaient d'autre recours que de vendre leurs bras aux nouveaux propriétaires européens de leurs terres. Dans cette situation, les Kabyles ne gagnaient donc que le statut de simples salariés agricoles, voire de saisonniers. Quelques-uns parvinrent, néanmoins, à négocier des contrats de métayers avec des propriétaires absentéistes. Dans tous les cas, leur rapport à la terre était complètement bouleversé et désenchanté et les rituels magico-religieux qui scandaient les travaux des champs disparurent définitivement. Tout un pan de la société traditionnelle kabyle s'effondra de cette façon.

Dans le second cas, la situation est plus complexe, mais elle aboutit au même phénomène que celui décrit dans le premier cas. L'intermède durant lequel la terre fut exploitée par des Européens et, surtout, l'objectivation de la valeur vénale de la terre dans les âpres transactions de rachat eurent également un effet de désenchantement du rapport à la terre. En outre, entre la dépossession et le rachat de son bien, le propriétaire avait cessé d'être agriculteur pour chercher un travail salarié qui lui permit d'obtenir les ressources monétaires nécessaires. Quand bien même ce fût une activité agricole qui lui permit d'amasser son pécule. Car même alors, c'était dans le cadre du salariat, donc, d'une activité qui remettait complètement en cause la nature du travail de la terre. Du statut de paysan maître de son champ, il était passé à la profession de cultivateur payé à la tâche ou à la journée. En outre, pour ceux qui persévérèrent dans l'exploitation des terres qu'ils avaient rachetées, la concurrence créée par des exploitants européens aux moyens mécanisés les obligeait à introduire un certain nombre d'innovations techniques dans leurs façons culturales¹, afin d'augmenter leur

1. Ainsi de la technique du *dry farming* récemment importée des États-Unis, mais aussi de nouveaux systèmes dans la rotation des jachères et la fréquence des labours, etc. De même, en ce qui concerne la fabrication de l'huile d'olive ou la dessiccation des figues et autres fruits, les Kabyles furent obligés d'introduire des innovations techniques au moins pour la partie de

productivité¹. Certes, nous ne sommes pas encore rendus, à cette époque, à la situation de dépaysement massive décrite par Bourdieu et Sayad dans le cadre de la guerre de libération nationale et des regroupements de populations par l'armée française, mais, enfin, le processus de déracinement est déjà bien avancé.

leurs productions destinée à la vente. Sur ces questions, cf. notamment les notices techniques du CHEAM rédigées par Charavin en 1937: «Une coopérative de ravitaillement en céréales en Kabylie», «Une factorie communale de figues», «Note sur la nécessité d'une politique d'économie dirigée à Fort National». Sur les tentatives de modernisation encadrées par les administrateurs de communes mixtes, cf. Duplessis Kergomard (1938): «Activité des sociétés indigènes de prévoyance en Kabylie». On dispose par ailleurs de nombreuses monographies de géographie et d'agronomie sur l'histoire de l'agriculture en Kabylie durant cette période, ainsi de celle de Levigne (1948), *Une étude de structure agraire et de colonisation dans la région du Djurdjura*, ou de celle de Menezo (1948), *Colonisation et peuplement de la basse vallée du Sebaou de 1871 à nos jours*.

1. Il faut bien comprendre qu'en dehors de quelques très gros et très rares exploitants l'innovation technique s'est bornée à des façons culturales et non à une mécanisation dont la plupart n'avaient pas les moyens. Seuls quelques gros producteurs d'huile ont pu se doter de pressoirs modernes. Lors d'une enquête que nous avons menée en 1985 sur les aspects techniques et sociaux de la production d'huile d'olive, nous avons découvert que quelques-uns de ces pressoirs étaient encore en service actuellement, deux d'entre eux fabriqués dans une entreprise lyonnaise portaient l'année de leur fabrication : 1914 et 1920.

IV.

L'âge d'or du capitalisme colonial et la genèse d'une opinion publique et de forces politiques indigènes (1900-1930)

Les deux termes de cette période constituent deux dates clés du point de vue de la société coloniale. L'entrée dans le XX^e siècle, c'est d'abord, pour les Européens, la création des délégations financières qui consacrent l'autonomie financière de l'Algérie. Ensuite, l'année 1930 est la date anniversaire de la conquête de l'Algérie, qui fut célébrée avec faste et donna l'occasion de dresser les bilans de l'entreprise¹. Pour la société coloniale, la création des délégations financières ne signifiait pas grand-chose. Pourtant, nous envisagerons cet épisode de la politique coloniale de façon détaillée dans la mesure où le mode de représentation séparé des Kabyles au sein de cette instance permit à la délégation kabyle d'exprimer des doléances spécifiques. Nous verrons que, là encore, le régime d'exception mené en Kabylie entraîna des effets essentiels. L'intérêt principal de l'examen de ce volet de la politique coloniale réside dans le fait que les délégués financiers kabyles réagirent à tous les aspects de la politique d'administration locale suivie en Kabylie. Les vœux qu'ils formulèrent au sein de cette instance sont donc, pour nous, de précieux témoignages sur l'impact des mesures d'exception mises en œuvre en Kabylie.

Pour la société indigène, les deux termes de la période 1900-1930 sont encore plus pertinents que pour la société coloniale, bien qu'ils ne s'objectivent dans aucune date anniversaire. Le tout début du XX^e siècle, c'est d'abord le début d'un phénomène qui, spécialement en Kabylie, ne cessa de prendre une importance de plus en plus grande dans l'évolution de la société: l'émigration ouvrière vers la France. C'est, ensuite, la genèse progressive d'une opinion publique indigène grâce à l'explosion de la presse musulmane en langue arabe et surtout en langue française. De façon plus confidentielle, les premières années de ce siècle voient en Algérie les débuts du réformisme musulman dans lequel de nombreux Kabyles joueront un rôle de premier plan. En 1904, un clerc kabyle publie le premier ouvrage inspiré du réformisme islamique impulsé par des théologiens orientaux². C'est en 1930 qu'en Algérie le mouvement réformiste se projette en associations qui

1. En dehors des rapports officiels et confidentiels, la célébration d'un siècle de colonisation sera l'objet d'une série d'opuscules destinés au public. Il s'agit de la collection des *Cahiers du centenaire* qui, sous la plume des meilleurs spécialistes, dressait un tableau presque complet de la société coloniale.

2. Il s'agit du livre en langue arabe publié en 1904 par Muhammad al-Sa'îd al-Zawâwî (dit Ibnou Zekri): *Awdah al-dalâ'il 'alâ wuğûb islâh al-zawâyâ bi-bilâd al-qabâ'il* (Les plus évidentes preuves pour démontrer la nécessité de réformer les zaouias en pays kabyle).

ont pignon sur rue et qui joueront un rôle de premier plan dans la période suivante.

Au niveau de la situation des communautés villageoises et des politiques d'administration locale, aucune date significative ne balise cette période. On observe plutôt une série de mesures ponctuelles qui, bien que prises de façon désordonnée, sont extrêmement cohérentes et annoncent clairement la politique d'octroi de franchises municipales qui sera entreprise en Kabylie durant la période suivante.

1. Les délégations financières

Le 23 août 1898, les délégations financières, dont le rôle essentiel est de voter le budget de l'Algérie, sont instituées. L'Assemblée, aux mains des Français d'Algérie, admettait en son sein des délégués indigènes qui y avaient voix consultative. Ces délégués indigènes se répartissaient dans deux sections distinctes : la délégation arabe et la délégation kabyle. C'est encore Camille Sabatier qui, après son mandat d'administrateur de Fort National, s'était lancé dans la haute politique, que nous retrouvons à l'origine du principe d'une représentation séparée¹. De surcroît, non content d'imposer la représentation séparée des Kabyles, Sabatier obtint que ceux-ci soient proportionnellement représentés par un plus grand nombre de délégués que les populations arabes². Il parvint même à ce que les délégués arabes soient élus selon un

1. Selon Charles-Robert Ageron, cette politique séparatiste, liée à la politique des races que faisait triompher Gallieni dans tout l'empire colonial français, représentait un renversement d'option dans la politique kabyle. En effet, selon cet auteur, à partir de 1898, le mythe kabyle n'eut plus de prosélytes et la politique kabyle cessa de s'inscrire dans une politique assimilationniste pour viser des perspectives plus franchement séparatistes. Pour une fois, nos analyses divergent de celles de cet auteur. Car, outre le fait qu'il n'y eut jamais une politique kabyle uniment assimilationniste, mais des politiques kabyles aux visées contradictoires, nous examinerons ultérieurement l'ultime volet de l'une des politiques kabyles menées en Algérie qui contredit radicalement cette interprétation : il s'agit de la politique des centres municipaux. Par ailleurs, et pour considérer uniquement la question des délégations financières, non seulement Sabatier obtint une section particulière pour la Kabylie, mais il arriva également à imposer le principe d'une sur-représentation de cette région relativement au reste de l'Algérie, précisément parce qu'il croyait la francisation des Kabyles plus facile que celle des Arabes. C'est également dans le même sens qu'on doit comprendre le système électoral démocratique qu'il conçut pour la formation de la section kabyle des délégations financières. Du reste, si, comme Ageron (1968, p. 875) le reconnaît lui-même : «*L'idée d'une représentation séparée Arabes/Kabyles fut saluée par tous*», ce n'est pas seulement dans l'optique d'une politique des races, mais c'est aussi en tant que la Kabylie était la seule région d'Algérie où les hommes politiques français pouvaient redonner quelques espoirs à leurs rêves de francisation. Enfin, nous avons suffisamment présenté l'action de Camille Sabatier à Fort National pour montrer que celui-ci n'était pas seulement «*le partisan résolu du divide ut imperes*» qu'évoque Ageron (1968, p. 873).

2. La population de la Grande Kabylie, qu'on estimait alors à environ 700 000 habitants, eut droit à six délégués, celle de Petite Kabylie, qui comprenait près de 400 000 âmes, eut droit à deux délégués, toujours en vertu de la représentation selon laquelle les Grands Kabyles seraient des sortes de super-Kabyles, alors que les habitants de Petite Kabylie, plus arabisés et surtout beaucoup moins francisés, passaient pour des parents pauvres. Le reste de la population algérienne, qui était alors estimé à 3 300 000 âmes et qui comprenait d'ailleurs de nombreux berbérophones (Mozabites, Aurasiens, Chenouis, Touaregs et Ksouriens du Touat et du Gourara), fut représenté par une délégation arabe de 15 délégués. Autrement dit, la Grande Kabylie bénéficiait d'une représentation proportionnellement double de celle du reste de l'Algérie.

scrutin censitaire extrêmement élitiste et que les délégués kabyles le soient par de grands électeurs, eux-mêmes élus de façon démocratique par un vaste corps électoral. Toutefois, cette dernière mesure ne fut que partiellement appliquée. Ainsi, en Grande Kabylie, les représentants des groupes lignagers qui, selon le projet de Sabatier, devaient élire les délégués financiers kabyles, étaient en fait choisis par les administrateurs. Cependant, ces grands électeurs formèrent un corps électoral beaucoup plus important que dans le régime commun. En outre, malgré une certaine opposition, l'administration préfectorale tenta réellement de mettre le programme de Sabatier à exécution. Ainsi une dépêche du 12 octobre 1899 invitait les administrateurs à consulter les groupes intéressés dans les villages kabyles et à s'inquiéter de savoir s'ils voulaient être séparés ou fusionner, et ce afin de préparer l'élection des *tamen* qui seraient les grands électeurs pour les délégations financières¹.

En Petite Kabylie, toujours au regard des mêmes représentations selon lesquelles ces populations étaient des sortes de Kabyles mineurs, le législateur n'envisagea pas d'organiser de corps électoral et choisit comme électeurs les quatre-vingt-treize adjoints indigènes, c'est-à-dire les fonctionnaires affectés aux sections indigènes des communes².

Il s'agit donc de bien comprendre que l'essentiel, dans l'histoire des délégations financières, ne consiste pas dans les effets pratiques ni les avantages que retirèrent les Kabyles d'une représentation séparée – quoique nous envisagerons également cet aspect – mais réside dans les effets qu'eut l'institution au niveau symbolique, d'une part, en renforçant globalement, dans la société algérienne, la représentation d'une division et en enracinant l'idée d'un régime de faveur au bénéfice des Kabyles et, d'autre part, à l'échelle de la Kabylie, en induisant une ambivalence pernicieuse dans les représentations que les Kabyles entretenaient sur leur propre identité. Car si, d'un côté, les groupes sociaux qui étaient intéressés par les questions débattues au sein de l'assemblée financière surent habilement exercer des pressions et mobiliser ponctuellement leurs délégués pour faire valoir leurs intérêts³, de façon bien plus systématique, les délégués kabyles ne cessèrent

1. Selon Ageron (1968, p. 875), le préfet Lutaud s'y refusa et entreprit de faire nommer les délégués des groupes par les administrateurs des communes mixtes. Pour autant, ces représentants formèrent un corps électoral de 3000 personnes. Par surcroît, dans le but d'obtenir une meilleure représentativité, on subdivisa encore les groupes et le nombre de leurs représentants augmenta à plusieurs reprises. En 1914, les grands électeurs devinrent 3511 qui se distribuaient dans quatre circonscriptions: Azeffoun 564, Fort National 893, Palestro 1076 et Tizi Ouzou 978. Il ne faut cependant pas perdre de vue que la liste des délégués élus par ses grands électeurs était toujours soumise aux administrateurs, qui en éliminaient les individus au loyalisme français suspect. Ainsi, malgré la mise en scène démocratique, l'élection des délégués financiers était toujours agréée par l'administration, de sorte que beaucoup d'entre eux furent successivement réélus de 1898 à 1913 grâce à leur docilité, ainsi d'Arezki Meziane à Azazga, de Ben Ali Chérif à Akbou, d'Aït Mahdi à Michelet et d'Ameur Si Zin Ben Si Moula à Fort National.

2. Selon la circulaire du 12 janvier 1900 émise par le Conseil d'Alger.

3. Bien que les délégués kabyles aient parfaitement compris l'intérêt qu'ils pouvaient retirer du crédit dont ils bénéficiaient auprès de quelques délégués européens indigénophiles

de réitérer leurs demandes que la Kabylie soit justiciable du régime commun. L'examen des vœux de la section kabyle des délégations financières va donc nous permettre de faire la part entre ces deux types d'attitude et d'évoquer les réactions des élus à la politique impulsée par les délégués français en Kabylie.

Les vœux des délégués kabyles

En dehors des questions de politique économique, les vœux des délégués kabyles se sont focalisés sur deux domaines dans lesquels, malgré les refus successifs qu'ils essuyèrent, ils montrèrent beaucoup d'esprit de suite et d'opiniâtreté. Ce qui nous permet de souligner au passage que ces élus ne furent pas aussi dociles qu'on le prétend généralement. Leur principal cheval de bataille était la question de la réforme des coutumes kabyles selon lesquelles la justice était administrée en Kabylie, pour certaines matières civiles et pour les affaires de statut personnel. Le deuxième domaine concernait la politique d'administration locale suivie en Kabylie. Enfin, de façon connexe à ces deux domaines, les délégués kabyles sont également intervenus sur la situation de l'islam¹.

Les délégués kabyles et la question de la réforme des coutumes kabyles

Avant même l'intervention des délégués kabyles, la question de la réforme des coutumes kabyles avait déjà été agitée dans les milieux politiques et surtout au sein de la magistrature algérienne. Cela pour deux raisons. La première, c'est que, voyant la rapidité de l'évolution des mœurs en Kabylie consécutive aux bouleversements multidimensionnels qui affectaient la région (scolarisation, émigration ouvrière, pénétration de l'économie de

gagnés au mythe kabyle, il nous semble qu'Ageron (1968, p. 876) exagère le phénomène. Ainsi quand il prétend que les délégués kabyles «dans leurs dépositions devant la commission parlementaire et dans leurs premiers vœux, savaient désormais se faire passer en Auvergnats algériens et jouaient volontiers de l'affirmation de leur supériorité sur les Arabes paresseux... Ils en tirèrent argument pour faire connaître des revendications précises et intéressées». Car, nous reviendrons plus longuement sur cette question, il est un aspect que néglige totalement Ageron dans ses études pourtant si minutieuses du mythe et de la politique kabyles : c'est la diffusion du mythe kabyle chez les Kabyles eux-mêmes, notamment par l'école coloniale, dont les manuels étaient saturés de clichés. C'est dire que les attitudes et les arguments des délégués kabyles qu'invoque Ageron, loin de traduire de la duplicité et de la malice, reflètent pour une bonne part leurs représentations de leur propre identité. Il est en effet très important de souligner que si, les premières générations de Kabyles contemporains de la conquête coloniale ont joué, non sans malice, avec le mythe kabyle des Français, comme nous l'avons évoqué dans les arguments du procès des insurgés de 1871, les nouvelles générations perdront de plus en plus leurs distances vis-à-vis de ces représentations de leur propre identité et finiront même par en intégrer un bon nombre. Au risque d'anticiper quelque peu sur des développements concernant l'époque contemporaine, nous devons souligner que le bourgeoinement du mythe kabyle dans le mouvement culturel berbère des années 80 s'enracine dans cette longue histoire.

1. L'un des premiers vœux émis par la délégation kabyle fut la demande de la restitution d'une partie des biens habous aux mosquées et aux zaouias de Kabylie (vœu du 7 nov. 1899, refusé). On se souvient que c'est le rattachement des habous publics au domaine de l'État qui entraîna largement la ruine du système d'enseignement en arabe géré par les clercs.

marché, etc.), de nombreux magistrats et hommes politiques français s'étaient émus que les Kabyles soient toujours justiciables des coutumes kabyles recensées par Hanoteau et Letourneux dans la deuxième moitié du XIX^e siècle. Leurs principaux arguments pour réclamer l'amendement de certaines des dispositions jugées les plus barbares et les plus désuètes consistaient à montrer d'une part, que l'œuvre d'Hanoteau et Letourneux ne représentait qu'un instantané de la situation juridique de la Kabylie à une époque révolue et, d'autre part, que puisque les *qanun* kabyles étaient traditionnellement le produit d'une convention consensuelle et conjoncturelle, rien n'empêchait leur réforme, pour peu que celle-ci fût agréée par les populations concernées. La deuxième raison à ces velléités de réforme des coutumes kabyles nous semble plus fondamentale encore. C'est que, dans la perspective d'une francisation privilégiée des Kabyles, les tenants du mythe kabyle se heurtaient à un problème de taille. En effet, la situation de la femme dans le système juridique kabyle était encore plus minorée que dans le droit musulman, notamment du fait du principe de son exhérédation, qui lui enlevait quasiment toute possibilité d'autonomie économique. C'est dans la perspective d'une réforme de ces dispositions, incompatibles avec l'idée d'une francisation des Kabyles, que la question du caractère contractuel des *qanun* kabyles constitua l'argument essentiel des promoteurs de la réforme des coutumes kabyles. Dans ce sens, ces derniers ne cessaient d'opposer cet aspect du système juridique kabyle au caractère révélé du droit musulman, qui, lui, n'autorisait pas les évolutions que les Français espéraient pour les coutumes kabyles. Cet aspect fut le principal élément théorique fondé sur lequel s'appuyèrent les indigénophiles gagnés au mythe kabyle qui envisageaient la francisation de la région.

Néanmoins, à cause du juridisme propre à la culture française, pour être effectuées, ces réformes posaient des problèmes insolubles – devait-on procéder par circulaires, par décrets ou par lois, et de quelle façon ? – pour ne pas parler des questions pratiques posées par la consultation des intéressés. Toutefois, à la faveur de la médiatisation de jugements iniques et aberrants au regard de l'idée française de la justice, le législateur entreprit une première fois de modifier une des dispositions juridiques des *qanun* kabyles. Il s'agit du décret du 1^{er} août 1902 portant réglementation de la tutelle en pays kabyle. Cette mesure, qui désacralisait en quelque sorte l'ouvrage d'Hanoteau et Letourneux considéré comme une sorte de *bible kabyle*¹, allait encourager les délégués kabyles à formuler des vœux bien plus radicaux.

Les délégués commencèrent ainsi prudemment par réclamer une réforme plus nette du régime de la tutelle tel que l'avait déjà modifié le législateur. Par

1. G.-H. Bousquet, qui était un des juristes français de l'école d'Alger les plus compétents sur les questions berbères, ne cessa tout au long de ces travaux de moquer le culte voué par les magistrats à l'œuvre d'Hanoteau & Letourneux. C'est notamment l'objet d'un chapitre entier de son livre sur la *Justice française et (les) coutumes kabiles*, cf. Bousquet (1950): «Un culte à détruire: l'adoration de Hanoteau et Letourneux», pp. 7-18.

l'instruction du 13 juillet 1903, cette demande obtint satisfaction et la veuve kabyle cessa d'être mise en tutelle par la famille de son défunt époux¹. Confortés par ce succès, les délégués de Grande Kabylie réclamèrent alors la constitution d'une commission chargée de réviser les coutumes kabyles. De leur côté, les deux délégués de Petite Kabylie allèrent jusqu'à demander l'abrogation des coutumes kabyles et le rattachement de la Kabylie au régime commun par le rétablissement des cadis juges, comme en territoire arabe². Les deux demandes furent éconduites en tant que, selon l'administration, «*la section kabyle n'était pas qualifiée pour solliciter une réforme de cette importance*». À quoi le Parquet général ajoutait que «*la France ayant promis de respecter les qânoûns et les coutumes ne pouvait y toucher*»³.

Débutés de plusieurs demandes de réforme des coutumes kabyles, les délégués financiers profitèrent de ce que le gouvernement général d'Algérie constitua en 1907 une commission sur le droit musulman applicable en Algérie pour réclamer à leur tour la constitution d'une commission semblable pour les coutumes kabyles⁴. Il faudra attendre 1925 pour que le législateur constitue une commission dans ce sens. En outre, celle-ci devait se borner aux questions relatives au statut de la femme kabyle, qui émouvait décidément profondément les hommes politiques indigénophiles⁵. Si les demandes des délégués kabyles sont toujours demeurées très évasives au sujet de la réforme des coutumes berbères, en quoi ils trahissaient leurs positions de notables socialement très conservateurs, leurs doléances en matière d'aménagement du système judiciaire kabyle furent beaucoup plus précises, notamment lorsqu'ils voulaient contrecarrer les visées séparatistes poursuivies par le législateur. C'est notamment le cas de leurs actions contre toutes les dispositions légales qui visaient à franciser les prétoires de Kabylie.

1. Il nous faut néanmoins préciser que la première mouture de la réforme déplut aux délégués kabyles pour une autre raison. En effet, le décret du 1^{er} août 1902 imposait un conseil de famille à la place d'un tuteur nommé par la *tajmat* et il prévoyait obligatoirement la présence de la femme lors de la constitution du conseil de famille, soit comme tutrice désignée (*ouacia*), soit comme membre du conseil de famille. Selon Ageron (1968, p. 878), les délégués kabyles critiquèrent cette disposition (le 23 mars 1905) en tant que la présence de la femme «*choquait l'honneur viril des Kabyles*» et aussi, nous dirions surtout, parce que cela «*bouleversait la tradition qui confiait presque automatiquement la tutelle au plus proche parent dans la ligne paternelle*».

2. Vœu déposé par Mahmoud Ou-Rabah le 3 juin 1903 qui formulait ainsi sa demande: «*...considérant que la Petite Kabylie n'a jamais été régie par les qânoûns et qu'elle a, au contraire, toujours obéi aux règles du droit musulman...*» Si son assertion était fausse, il ne faut pas perdre de vue qu'un délégué financier kabyle d'origine maraboutique restait un marabout. C'est à ce titre qu'Ou-Rabah affirmait que la Petite Kabylie n'avait jamais possédé de *qanun*. Nous verrons néanmoins que les délégués kabyles, qu'ils soient clercs ou laïcs, militeront ensemble pour le retour de la Kabylie au régime commun.

3. Ce qui n'empêcha pas les délégués de Grande Kabylie de réitérer plusieurs fois leur demande. Ainsi du vœu du 27 mars 1907 qui resta sans réponse.

4. Vœu du 29 mars 1907.

5. Il y aurait beaucoup à dire de la sollicitude particulière dont ont fait l'objet les femmes dans les tentatives de réformes des coutumes kabyles, de la même manière que de nos jours elles focalisent l'attention du public et de la presse dès qu'on évoque la question de l'islamisme.

Les réactions des délégués kabyles face à la francisation de l'organisation judiciaire mise en place en Kabylie

Nous avons déjà évoqué les demandes d'unification du système judiciaire, qui reçurent des notifications de fin de non-recevoir. Lorsque les délégués comprirent qu'il était vain pour eux de demander soit l'abrogation des coutumes kabyles, soit une réforme de fond, ils se contentèrent d'intervenir au gré des réformes des coutumes kabyles que le législateur prit ponctuellement, notamment sur le statut de la femme. Or, alors que la plupart des membres de la commission chargée de la réforme du statut de la femme kabyle voulaient que les nouvelles dispositions s'inspirent de la loi française, c'est dans le sens d'un rapprochement avec le droit musulman que militèrent les délégués kabyles¹.

Il est encore un autre aspect apparemment mineur de la politique judiciaire menée en Kabylie qui nous permettra de montrer que celle-ci n'était pas seulement motivée par de simples objectifs séparatistes, mais témoignait également de visées assimilationnistes. Ainsi des nombreuses dispositions prises par le législateur afin de franciser l'activité des prétoires et, surtout, de veiller à éviter le retour de l'islam qui, sous la forme du réformisme islamique dont nous allons parler dans un prochain chapitre, commençait à poindre. Ces mesures, échelonnées sur plusieurs années, ont consisté à substituer la langue française à la langue arabe dans la rédaction des actes des cadis-notaires de Kabylie². En 1906, le législateur entreprit cette réforme, à titre expérimental, dans le but de «remplacer progressivement la langue arabe par la langue française dans tous les actes dressés en Kabylie»³. Malgré un échec total et les protestations répétées des délégués financiers kabyles, un projet de décret substituant complètement le français à l'arabe dans la rédaction des actes des cadis-notaires fut promulgué en 1910. Après une seconde tentative aussi peu concluante, le 31 janvier 1910, une circulaire du procureur général obligeait les cadis-notaires à employer le français. La loi se heurta à une forte résistance des intéressés. Certainement convaincu que ce mouvement de résistance était orchestré par des magistrats arabes, le législateur crut parvenir à faire appliquer cette loi en interdisant pratiquement l'accès aux prétoires de Kabylie aux non-Kabyles⁴. Ce qui ne changea rien

1. Sur la réforme du statut de la femme kabyle et les travaux de la commission qui impulsa cette réforme, cf. Marcel Morand (1927), «Le statut de la femme kabyle et la réforme des coutumes berbères».

2. Rappelons qu'en Kabylie les cadis-notaires étaient seulement des sortes d'adjoints greffiers du juge de paix qui administrait la justice selon les coutumes kabyles. Il ne faut donc pas les confondre avec le cadi qui officiait en territoire arabe et qui était un magistrat jugeant selon la loi islamique.

3. Rapport du 22 août 1906 cité par Ageron. Cinq tribunaux furent désignés pour établir leurs actes en français sous réserve que les parties l'acceptent. En dix-huit mois, seulement cinquante actes sur 2 114, soit 2,3%, furent rédigés en français.

4. Par l'arrêté du 9 décembre 1915, le gouverneur général d'Algérie exigeait des cadis-notaires de Kabylie, outre le diplôme supérieur des médersas, la connaissance parfaite du kabyle ou la possession du brevet de langue kabyle. Ce type de mesure doit être rapporté aux inquiétudes

au fait que les actes dressés en Kabylie continuèrent d'être massivement rédigés en langue arabe. En outre, lors des travaux de la commission de réforme du statut de la femme kabyle, les délégués kabyles, inquiets par les précédentes tentatives d'imposer la langue française, demandaient officiellement par leur vœu du 24 mai 1927 qu'il ne fût rien entrepris dans ce sens.

L'examen de la demande de création d'une médersa¹ à Bougie, vœu que les délégués kabyles réitérèrent quatre fois², va nous permettre de bien faire apparaître les dispositions des délégués kabyles à l'égard du statut de l'islam dans leur région et de montrer les limites que les délégués français imposaient à leurs revendications³. Alors qu'il était bien clair pour tous que les délégués kabyles réclamaient un établissement enseignant les sciences musulmanes, les délégués français feignirent de croire qu'ils voulaient un centre où l'on enseignerait les coutumes berbères. De sorte qu'ils entreprirent le rectorat dans ce sens. Ce dernier, faisant valoir des restrictions budgétaires, signifia son refus aux délégués kabyles qui furent pantois d'apprendre de quelle manière leur demande avait été déformée⁴.

qu'entretenaient encore les tenants de la francisation de la Kabylie au sujet de l'évolution linguistique de cette région. De fait, quelques années plus tôt, en 1910, une enquête commandée par le gouvernement d'Alger sur la diffusion de la langue berbère en Algérie avait ému la classe politique. L'enquête en question enregistrait le bilinguisme (arabe/berbère) croissant des Kabyles et avait même indiqué des cas d'arabisation presque totale, notamment dans les régions frontalières comme celle des plaines et basses collines occidentales qui jouxtent l'Algérois.

1. Le mot *médersa* désigne traditionnellement en Algérie un établissement d'enseignement supérieur des sciences islamiques. La médersa que réclamaient les délégués kabyles était le type d'institution mise en place par l'État colonial en 1850. Encadré par des fonctionnaires français, le personnel enseignant de ces établissements était mixte (français et indigènes musulmans). Ces institutions avaient pour fonction de former le personnel du culte officiel géré par l'État colonial ainsi que tout le personnel nécessaire au fonctionnement de la justice musulmane, cadis, notaires, greffiers, accesseurs, interprètes, etc. La Kabylie ne possédait alors aucune médersa.

2. Le 16 mars 1904 et le 27 mars 1905, puis en 1909 et en 1910.

3. C'est à Ageron (1968) que nous empruntons les détails de l'affaire.

4. Le président de la délégation kabyle réagit officiellement par une adresse à ses collègues français : «...Ce sont là des considérations étrangères au vœu de la délégation kabyle qui n'a jamais demandé qu'on instituât des cours de langue berbère et de coutumes kabyles». Il y eut une autre demande des délégués kabyles qui fut complètement détournée de son but. C'est celle formulée par un délégué de Petite Kabylie, Ou-Rabah, d'obtenir l'uniformisation des prérogatives des juges de paix de Kabylie. Il argumenta sa demande en invoquant l'étroitesse des prérogatives des juges de Kabylie qui obligeait fréquemment les justiciables à faire le déplacement au tribunal d'arrondissement, ce qui augmentait considérablement leurs frais de justice. Le décret du 12 décembre 1908 accorda une extension des prérogatives des juges de paix de Kabylie bien supérieure à celle de ceux des régions arabes. Les premiers connurent désormais en dernier ressort de toutes les actions civiles, commerciales, mobilières et immobilières jusqu'à 500 francs en principal, en premier ressort de toutes les actions supérieures à ce taux (les litiges concernant les immeubles francisés continuaient seuls à être jugés par les tribunaux civils de Tizi Ouzou et de Bougie). Ayant constaté que leur vœu avait été détourné par le législateur dans la perspective de différencier leur régime judiciaire de celui des Arabes, les délégués kabyles réclamèrent l'abrogation du décret en 1911.

Les délégués kabyles et la politique d'administration locale

C'est au sujet de l'administration locale suivie en Kabylie que les délégués kabyles déploieront le plus d'efforts et eurent le plus de succès.

Dès les premières séances de travail de l'assemblée financière, les délégués kabyles réclamèrent et obtinrent l'affectation au seul village intéressé du produit des biens *mechmel* (des biens propres du village) réunis au domaine des circonscriptions coloniales communales¹. Encore une fois, si pratiquement la mesure eut des effets négligeables sur l'économie des communautés villageoises², il n'en alla pas de même au niveau symbolique. Car non seulement le patrimoine foncier du village était le support tangible de sa personnalité morale et, à ce titre, il était l'une des conditions de la pérennisation des comportements civiques à l'intérieur du village, mais encore le fait que les communaux aient toujours bénéficié aux Kabyles les moins bien nantis des communautés³ conférerait au retour du bénéfice des *mechmel* au village des airs de réforme sociale non négligeable.

Les délégués financiers réclamèrent ensuite la rémunération des *amins* de village et des *tamen*, dont nous avons vu que les fonctions étaient purement bénévoles⁴. Présenté à deux reprises, en 1899 puis en 1907, ce vœu fut rejeté sous le prétexte de considérations d'ordre budgétaire. Les fonctions informelles d'*amin* et de *tamen* restèrent donc bénévoles.

Enfin, les délégués kabyles émirent de nombreuses doléances sur des questions économiques et fiscales. Tout d'abord, un vœu formulé conjointement par les délégués de Grande et de Petite Kabylie réclama l'unification des systèmes d'imposition en vigueur en Kabylie. Leur demande fut rejetée et nul doute que ce refus était motivé par la volonté d'entretenir

1. Ce vœu, formulé en 1899 puis en 1900, obtint satisfaction en 1901 par la circulaire du 5 septembre 1901. Le vœu initial demandait un retour pur et simple des biens *mechmel* au village qui en était initialement propriétaire. Mais, tel quel, ce vœu était irrecevable par suite de la loi de 1887 qui avait rattaché ces biens aux communes que l'administration coloniale avait érigées. La circulaire de 1901 rappelait ainsi que «le douar en a la propriété exclusive: les ressources qui en proviennent, soit au moyen d'amodiation soit en suite d'imposition de taxes pour le pacage et le labour, doivent être employées exclusivement à son profit». Cf. Larcher E. et Rectenwald G. (1923), *Traité élémentaire de législation algérienne* (p. 290).

2. On doit en effet souligner qu'une bonne partie des *mechmel* avait échappé à la sagacité des commissaires délimitateurs chargés de les enregistrer. Soit parce que les villageois qui voulaient éviter d'être dépossédés de leurs communaux s'étaient entendus sur des partages fictifs afin que leurs communaux soient rattachés au patrimoine foncier des particuliers, soit qu'effectivement des notables profitant de ces fausses déclarations se les soient appropriés réellement. Phénomènes que nos enquêtes de terrain en Kabylie ont enregistrés à de nombreuses reprises dans la Kabylie contemporaine, où les communaux villageois sont vis-à-vis des communes légales dans la même situation qu'à l'époque coloniale.

3. Ce sont en effet les Kabyles les moins pourvus de terres qui bénéficiaient des pacages et des pâturages appartenant en propre au village ainsi que des fruits produits par les arbres *abandu* que le village possédait en grand nombre.

4. Leur demande avait un caractère technique très étudié et prévoyait la rémunération des fonctions des représentants traditionnels de l'assemblée villageoise, pour moitié sur un budget spécial et pour moitié sur celui des commissions municipales, dont le budget était précisément constitué pour une part importante par les impôts payés par les villageois.

à tout prix la représentation d'un monde divisé aux intérêts contradictoires¹. Toujours en matière fiscale, les délégués récriminèrent sur les taxes diverses qui avaient été ajoutées au régime d'imposition ordinaire. Ils obtinrent gain de cause. La question des colporteurs, dont nous avons vu qu'elle était au centre de la politique économique en Kabylie depuis 1857, permit encore une fois aux délégués kabyles d'adoucir le régime commun. En effet, alors que sous le régime militaire, les permis de voyage octroyés aux colporteurs avaient une validité de cinq ans, l'avènement du régime civil abaissa cette durée à six mois. Afin de bien faire comprendre à ses interlocuteurs français que la question du colportage n'était pas liée à la pratique de l'usure – que nous envisagerons ensuite – le président de la délégation kabyle, Aït Mahdi, rédigea un opuscule sur la question². Il obtint que la durée des permis des colporteurs passe à un an au lieu de six mois³. Afin de lutter contre l'usure, les délégués demandèrent l'ouverture d'un comptoir d'escompte prêtant à 5%. Cette demande fut éconduite et le seul système d'assistance sociale demeura celui des sociétés indigènes de prévoyance, dont les possibilités de crédit étaient extrêmement minimes. L'usure eut donc de beaux jours devant elle en Kabylie⁴.

2. La situation de la colonisation et de la population européenne en Kabylie

Par-delà l'autosatisfaction des discours officiels, les bilans dressés à l'occasion de la célébration du centenaire de la conquête de l'Algérie

1. En exposant le détail du système fiscal kabyle, nous avons vu que la complexité du système et le manque à gagner que représentaient certains régimes particuliers ne pouvait s'expliquer que dans une perspective de politique coloniale séparatiste.

2. Cf. Aït Mahdi (1899), *En Kabylie, colporteurs et usuriers*, Alger, 16 p.

3. Ageron (1968) indique que des mesures furent prises également en direction des ouvriers agricoles kabyles qui essaïmaient dans toute l'Algérie au moment des récoltes. Le même auteur fait état d'un congrès de géographie tenu à Alger en mai 1899 où il avait été demandé que fût étudié l'effectif de la main-d'œuvre kabyle par opposition au contingent arabe.

4. Sur ces questions, cf. Maissiat (1937). Pour l'année 1936, cet auteur évalue le montant des dettes usuraires de la commune mixte de Fort National à 25 millions de francs répartis sur 75 000 débiteurs, trois cinquièmes d'entre eux seraient entre les mains d'usuriers kabyles contre un cinquième aux mains des Européens. Un cinquième seulement serait débiteur d'établissements de crédit. En 1906, le rapport d'un administrateur de Kabylie donne le détail de sept actes de *rahmia* passés devant le cadastre de Tizi Ouzou. En 1907, à la suite d'une enquête ordonnée par la haute administration, les présidents de douar ont été chargés de rapporter les noms des Kabyles se livrant à l'usure. Trente-deux Kabyles furent dénoncés dans six villages du douar Beni Aïssi, vingt et un dans celui d'Oumalou, et vingt-deux dans celui des Aït Yenni. C'est dire que la répartition des usuriers correspondait étroitement à la géographie des régions les plus dynamiques économiquement. En outre, ces usuriers officiaient bien loin de chez eux, puisqu'en 1909 une pétition fut adressée à la Chambre des députés par les indigènes du douar Nezlioua (Dra El-Mizan) qui se plaignaient des spoliations dont ils étaient victimes de la part d'usuriers de Fort National. Dans son travail sur les clercs de Kabylie, Salhi (1979) insiste sur les pratiques usuraires des *moqaddems* de l'ordre confrérique de la Rahmania, cf. p. 198 et ss. Mais il semblerait que, dans le Massif central kabyle, les dignitaires de l'ordre religieux ne soient pas parvenus à reconstituer leur patrimoine aussi bien que ceux de Petite Kabylie. En effet, alors que le commerce de l'argent semble dans le Massif central kabyle aux mains des riches commerçants laïcs, Salhi ne signale aucun cas d'enrichissement de *moqaddem* par ce biais dans cette région.

permettent de faire le constat de l'échec de la petite colonisation rurale européenne. Dans l'ensemble de l'Algérie, c'est le gros capitalisme agrolimentaire, en particulier vinicole, qui triomphe. En Grande Kabylie, où la colonisation rurale s'est effectuée quasi uniquement dans le cadre des centres de colonisation officielle, les périmètres de colonisation n'ont pas attiré les spéculateurs et les gros entrepreneurs. Ainsi l'échec global de la colonisation rurale se traduit par l'exode des Européens vers les grandes villes coloniales, et les petites bourgades de Kabylie qui concentraient les quelques Européens installés dans la région n'abritent plus guère qu'une majorité de fonctionnaires et de commerçants. En dehors des plus gros centres de colonisation, qui ont relativement bien réussi, notamment dans la vallée de la Soummam et dans la région des plaines et basses collines occidentales, le mouvement de rachat des terres par les Kabyles s'est considérablement accéléré, notamment grâce à l'apport des revenus de l'émigration ouvrière, que nous envisageons dans le chapitre suivant. Dans la majorité des centres de colonisation de Grande Kabylie, à côté des premiers propriétaires kabyles qui ont pu racheter leurs terres, on trouve une poignée de colons européens qui sont parvenus à acquérir les parcelles d'autres colons moins opiniâtres et qui les font cultiver par des métayers kabyles. Sous le rapport du peuplement européen en Kabylie, on observe des différences significatives selon les différentes régions de notre découpage de la Kabylie. De façon massive, les régions administrées dans le cadre de communes mixtes ne renferment qu'un nombre dérisoire d'Européens qui se concentrent dans les communes de plein exercice. Toutefois, même dans ces dernières, on peut noter des phénomènes assez tranchés. Ainsi, par suite de l'échec de la colonisation rurale, des centres de colonisation érigés en communes de plein exercice, à la demande des colons avides d'autonomie, se sont complètement dépeuplés. Dans certains cas, comme Mekla et Mirabeau, le nombre de Kabyles ayant obtenu la pleine citoyenneté française est en passe de rattraper le nombre de citoyens français d'origine européenne. Ce qui conduit les Européens, pris de panique à l'idée d'une municipalité française aux mains d'un conseil municipal de citoyens d'origine kabyle, à réclamer à cor et à cri le retour de leur circonscription au statut de centre de colonisation!¹

C'est ainsi que lors d'une séance des délégations financières², M. Weinman, délégué financier et maire de Tizi Ouzou, demandait sans ambages que les

1. Aucune statistique n'ayant été faite pour la période qui nous intéresse dans ce chapitre, la situation décrite dans les tableaux que nous présentons est légèrement postérieure (1936). Ce qui explique que, au regard du problème que nous venons d'évoquer, le phénomène soit presque accompli à Mirabeau. En outre, pour ce qui concerne le dénombrement de la population de Mirabeau, nous avons tout lieu de croire que le recensement de 1936 a été falsifié, compte tenu que des sources antérieures font état d'un dépeuplement européen beaucoup plus important qu'il n'apparaît dans le tableau. L'autre commune de plein exercice où le nombre de citoyens français est en passe de rattraper celui des citoyens européens est celle de Mekla (90 citoyens français, dont 38 d'origine kabyle).

2. Il s'agit de la séance du 3 juin 1935.

communes de plein exercice de Kabylie dans lesquelles le nombre de citoyens français d'origine kabyle était en train de dépasser celui des électeurs européens soient rétrocédées au régime des communes mixtes. En clair, alors que les Européens d'Algérie n'avaient jusque-là jamais cessé de réclamer l'extension du régime des communes de plein exercice, ils changeaient brutalement d'attitude et réclamaient des administrateurs nommés par le gouvernement alors qu'ils vilipendaient ces derniers jusqu'alors. Qu'est-ce à dire ? Dans un premier temps, les Européens, sous couvert d'un discours assimilationniste, s'étaient montrés les fervents militants de l'extension des CPE et avaient réclamé la disparition des communes mixtes, qui avaient d'abord été administrées par des militaires, puis à partir de 1880 pour la Kabylie par des fonctionnaires civils nommés par le gouverneur général¹. Autrement dit, ils voulaient un système municipal identique à celui de la métropole, à cela près que le corps électoral était formé de deux collèges². Pour les Européens, l'intérêt de ce système était double, politique et financier. D'abord, ils régnaient en maîtres sur leurs circonscriptions. Ensuite, comme leurs communes incluaient une population indigène nombreuse, ils disposaient de cette façon d'importantes ressources fiscales qu'ils étaient libres d'affecter à l'usage qu'ils voulaient³. Cependant, à la faveur, d'une part, de l'accession d'un certain nombre d'indigènes à la pleine citoyenneté française, soit par abandon du statut personnel musulman, soit par ce qu'on appelle improprement une naturalisation⁴ et, d'autre part, de l'exode progressif des populations européennes dû à l'échec de la colonisation agraire dans la région, il se produisit dans les quelques communes de plein exercice de Kabylie un phénomène que les Européens n'avaient guère prévu : la formation progressive d'une majorité de citoyens (donc d'électeurs du premier collège) d'origine indigène. En fait, cette situation se produisit dans trois cas seulement à l'échelle de l'Algérie entière, dans la CPE de Mekla, dans celle de Fort National et dans celle de Mirabeau. Ainsi s'explique l'intervention du très puissant maire de Tizi Ouzou aux délégations financières⁵.

1. Pour ce qui concerne précisément la circonscription qui nous occupe, c'est dès 1885 que les colons de Kabylie demandèrent le démembrement de la commune mixte de Fort National et la création de deux communes de plein exercice, Mekla et Fort National. Sur ce point, cf. Boulifa (1925), p. 187.

2. Il ne faut pas perdre de vue qu'en dépit des élargissements successifs du corps électoral et de l'ouverture des droits civiques à de nouvelles catégories de la population, les « indigènes » n'élirent jamais qu'un tiers des conseils municipaux.

3. En Kabylie, on arrivait à une moyenne de cent à deux cents indigènes pour un Européen, alors que la population globale de l'Algérie de l'époque comptait très approximativement un Européen pour dix indigènes.

4. Rappelons que tous les indigènes algériens furent décrétés sujets français par le sénatus consulte de 1865. Dans ce sens, l'accession au droit civique devrait conséquemment s'appeler une citoyennisation et non une naturalisation.

5. Nous ne pouvons nous empêcher de citer la phrase du rapporteur de la séance pour résumer la proposition du maire de Tizi Ouzou, tant les mots employés par ce fonctionnaire de la République constituent un indice révélateur de la nature des dispositions de l'État à l'égard

3. La pénétration de la culture française dans les communautés villageoises : scolarisation et émigration

Nous avons précédemment souligné la précocité et la sur-scolarisation relative de la Kabylie¹, nous allons maintenant examiner son ampleur et les effets qu'elle engendra sur la nature du lien social dans les communautés villageoises. L'émigration ouvrière en France fut un autre vecteur de diffusion de la culture française – notamment de ses traditions politiques et syndicales – qui se révéla aussi déterminant que l'école. En outre, nous verrons que les deux phénomènes sont liés, non seulement dans la mesure où la maîtrise de la langue française obtenue grâce à l'école fut une incitation à l'expérience migratoire, mais aussi en tant que l'émigration ouvrière et commerçante a le mieux réussi, c'est-à-dire a permis aux migrants de gagner le plus d'argent, dans les régions les plus fortement scolarisées². Cela, sans préjudice de l'importance statistique des contingents d'émigrés selon les régions, puisque des zones peu scolarisées ont pu également fournir d'importants contingents de migrants³.

L'émigration ouvrière vers la France⁴

En dehors de quelques colporteurs kabyles particulièrement aventuriers qui franchirent la Méditerranée pour aller écouler leurs ballots de produits

des citoyens français d'origine kabyle: *M. Weinman demande s'il ne serait pas nécessaire de transformer en communes mixtes certaines communes de plein exercice. A Mekla par exemple, le collège électoral français...* Sous la plume d'un fonctionnaire, ce qui est officiellement le «premier collège électoral» est désigné sous le nom de collège électoral français. Alors qu'en dehors des ressortissants de pays étrangers, l'Algérie était présumée légalement ne contenir que des populations françaises! Le nombre d'indigènes de statut personnel musulman s'élevait alors à Mekla à 15 322 et le nombre des indigènes «citoyennisés» à 425, dont 90 d'entre eux domiciliés au chef-lieu de la commune. Les citoyens français d'origine européenne étaient au nombre de cinquante-deux individus, dont les quinze électeurs mentionnés par Weinman. C'est dire qu'il y avait exactement dans la CPE de Mekla 0,32 % d'Européens, et que, jusqu'alors, une vingtaine d'électeurs européens avaient tenu les rênes d'une municipalité qui comptait 15 000 Kabyles et avait géré à sa guise les impôts d'autant de contribuables! Et le rapporteur de la séance de conclure: *La commune ne contient plus que 12 foyers français. Le recul de la colonisation est très net. Les indigènes ayant accédé à la qualité de citoyens français qui sont la presque unanimité du corps électoral constituent la majorité du collège à Mirabeau et à Fort National.* M. Weinman poursuit: «Il ne semble pas que le législateur ait entendu donner aux éléments d'origine indigène ayant acquis droit de cité la prédominance dans un conseil municipal français.»

1. C'est évidemment en considérant globalement la Kabylie à l'échelle de l'Algérie entière que nous parlons de sur-scolarisation relative. Cependant, le détail de la distribution des écoles en Kabylie fait apparaître des écarts considérables de situation qui nous autorisent dans certains cas à parler simplement de sur-scolarisation.

2. La mesure de la réussite économique différentielle de l'immigration kabyle en France nous a été rendue possible grâce à de nombreuses sources statistiques telles que celles contenues dans des monographies officielles de communes mixtes ou celles résultant d'enquêtes spécialisées. La base de calcul des revenus obtenus par chaque migrant ayant été faite à partir du relevé des mandats postaux envoyés au bureau postal des circonscriptions de Kabylie.

3. Pour une vision d'ensemble de la situation des communes mixtes de Kabylie au regard de l'émigration, cf. tableau p. 380.

4. Bien que le phénomène eût beaucoup moins d'ampleur, il y eut également une migration en direction des pays arabes. Nous envisagerons la question en abordant l'examen de la

exotiques¹, il semblerait que le premier contingent d'ouvriers indigènes ait été envoyé en France en 1906 : précisément, dans une savonnerie de Marseille, pour remplacer des ouvriers italiens en grève². Un ou deux ans plus tard, c'est dans les mines du nord de la France que nous retrouvons des Kabyles. Tous viennent de Grande Kabylie. Les premiers contingents d'émigrés kabyles furent « envoyés » en France par l'administration coloniale et les Kabyles fournirent, un temps, une main-d'œuvre docile et peu regardante sur la législation du travail. Mais ces derniers ne tardèrent pas à entreprendre le voyage en France de leur propre chef et à investir les mouvements syndicaux et politiques métropolitains. À tel point que, dès les années 20, plusieurs rapports administratifs soulignent la politisation des Kabyles et évoquent la préférence accordée par les entrepreneurs aux ruraux Marocains que des « sergents recruteurs » vont chercher dans leurs campagnes³.

situation du mouvement réformiste musulman en Kabylie. Enfin, un troisième type d'émigration a affecté la Kabylie, c'est celle à l'intérieur de l'Algérie. Même si nous disposons de quelques indices sur la variabilité du phénomène selon les différentes régions de Kabylie, c'est le type d'émigration le moins connu et le plus difficilement quantifiable et l'un des rares domaines sur lesquels les sources pourtant si riches sur la Kabylie, nous font défaut.

1. Sur ce type de colportage, cf. Kerrou (1987), « Du colportage à la boutique, les commerçants maghrébins en France ». De façon plus générale, pour un bon aperçu historique de l'émigration algérienne, cf. Malek Ath Messaoud (pseud. d'Abdelmalek Sayad) et Alain Gillette (1976), *L'Immigration algérienne en France*. Par ailleurs, les Mémoires du célèbre leader politique Messali Hadj contiennent de nombreuses indications sur le rôle joué par les colporteurs en rapport avec l'immigration ouvrière algérienne en France.

2. Meynier (1981) nous apprend qu'un journal algérien, *Akhbar* conseilla également en 1910 de recourir massivement aux Kabyles pour venir à bout de la grève des dockers marseillais qui paralysait le port de Marseille et entravait donc les échanges avec Alger. Le même mentionne l'arrivée de forts contingents d'émigrés kabyles à Marseille en 1912 pour pallier les effets d'une grève qui dura près de trois mois.

3. Sur ces questions, les travaux de Gilbert Meynier nous ont été précieux. La masse de documentation citée tout au long du millier de pages de la thèse de Meynier est réellement impressionnante et nous en avons fait notre profit pour la période 1914-1925. Toutefois, l'effacement de la Kabylie dans la recherche de l'auteur, qui n'apparaît évidemment pas dans l'usage que nous faisons de ses citations, nous a passablement déconcerté. Cet effacement n'a pas échappé non plus à Pierre Vidal-Naquet, qui préfaça la version éditée de la thèse, cf. p. XVIII. En outre, nous oserons même dire que notre lecture attentive de l'œuvre de Meynier nous a laissé l'impression que l'auteur éprouvait à l'égard de la Kabylie et des Kabyles une sorte d'antipathie ou, disons, moins péremptoirement, une absence d'empathie, dont nous sommes convaincu qu'elle a constitué un sérieux obstacle à l'élucidation de certains des problèmes traités. Un exemple étaiera nos présomptions. Ainsi du passage où, après avoir évoqué la révolte des Chaouis en 1916, l'auteur écrit avec une certaine acrimonie : « Si, à la différence des Aurès, la Kabylie ne se révolte pas, ne serait-ce pas que les bons Kabyles, soucieux d'épargne et admirant la puissance française, cèdent à la grâce de l'assimilation ! » C'est oublier un peu vite que c'est dans une immigration alors composée aux trois quarts de Kabyles que naîtra le premier parti nationaliste algérien. Il est vrai que l'étude de Meynier s'arrête précisément à l'époque de la constitution de l'Étoile Nord-Africaine dont la plupart de l'encadrement était kabyle. Dit rapidement, si les Kabyles ne se sont pas révoltés à la façon des Chaouis en 1916, c'est que, pour eux, l'ère des insurrections tribales était close depuis longtemps et qu'ils étaient déjà en train de polir les armes du combat politique et syndical le plus moderne. En outre, ils avaient

Plusieurs facteurs ont concouru à la précocité de l'émigration kabyle et au fait que, jusqu'à la fin des années 20, l'émigration algérienne ait été aux trois quarts composée de Kabyles. Ce sont, d'une part, les traditions commerçantes et artisanales de la région et, d'autre part, apparemment paradoxalement, la stricte sédentarité et le relatif dynamisme économique de la région. Qu'est-ce à dire ?

La première série de facteurs que nous invoquons est facile à comprendre. En effet, l'ancienneté du colportage et du commerce sur de longue distance a évidemment largement aidé les Kabyles à envisager l'émigration en France. En outre, la maîtrise pratique de nombreux savoir-faire qui résultait de leurs traditions artisanales constitua également pour eux un précieux atout qui leur facilita l'apprentissage du travail d'atelier et d'usine¹.

Compte tenu des stéréotypes qui ont cours sur le travailleur émigré et les conditions de son exil, la seconde série de facteurs expliquant la précocité et la réussite de l'émigration kabyle est moins évidente.

La stricte sédentarité des Kabyles, facteur de réussite de l'émigration

Avant de développer notre argumentation, envisageons négativement les cas du nomade, du semi-nomade ou encore de l'agriculteur-éleveur transhumant à l'égard de l'émigration. Tous ces types d'activités concernaient une grande partie du monde rural de l'Algérie de l'époque considérée. Comment, dans les régions où prédominait ce type d'économie agraire, les intéressés auraient pu concevoir un projet migratoire ? À qui auraient-ils confié femmes et enfants ? Si, évidemment, le problème ne s'était posé de cette façon aussi extrême que pour les stricts nomades appartenant à de petites unités de nomadisation, il reste pas moins que l'instabilité liée aux modes de vie évoqués est un paramètre essentiel qui a inhibé le phénomène migratoire. Certes, des réseaux d'entraide pouvaient toujours pallier l'absence du chef de famille. Mais quelle différence de situation avec les villageois de Kabylie, où l'émigré, d'ailleurs souvent délégué par le groupe, avait l'assurance que sa famille était toujours sous le regard d'un ascendant ou d'un frère. C'est dire que la densité de population de la Kabylie et la densité des réseaux sociaux, ainsi que la forte cohésion groupale qui en découlait, ont été l'un des facteurs essentiels dans la possibilité même de concevoir un projet migratoire². Il ne fut pas le seul.

suffisamment éprouvé la vanité de telles luttes contre l'armée coloniale et en avaient payé le prix fort (cf. *infra*, les insurrections de 1849-1855, 1856-1857, 1871 et leurs répressions).

1. Sur la rapidité avec laquelle les Kabyles parviendront à occuper des emplois relativement qualifiés tout en étant évidemment sous-payés par rapport aux ouvriers français, cf. Meynier (1981), p. 465 et ss.

2. Dans une brève mais pénétrante réflexion sur «L'émigration des musulmans d'Algérie en France», Robert Montagne (1955) est l'un des rares auteurs à avoir bien compris l'importance de ce facteur dans la réussite de l'émigration berbère en France. Ainsi, p. 10: «*C'est le type d'organisation sociale de la région qui la rend possible... ce type est caractérisé par l'enracinement ancien en petits groupes de parents étroitement unis dans un village...*» Puis il ajoute: «*On notera que les régions*

Le relatif dynamisme économique de la région

On imagine volontiers le candidat à l'exil comme le plus déshérité des déshérités... et voilà que nous invoquons le relatif dynamisme économique comme un facteur ayant contribué à l'émigration ouvrière. Précisons tout d'abord qu'il s'agit bien d'un dynamisme économique relatif. Nous avons suffisamment souligné les conséquences funestes qu'impliqua la colonisation française en Kabylie pour ne pas prétendre maintenant que la région vivait dans l'abondance. C'est dire qu'il convient de noter que l'ensemble des populations indigènes de l'Algérie vivaient dans un état de dénuement bien plus grand que les Kabyles¹. Nos propres recherches sur l'immigration maghrébine en France² nous ont permis d'établir que la possibilité de concevoir un projet migratoire et de se donner les moyens pour le réussir requiert, compte tenu des obstacles et des difficultés rencontrés par le candidat à l'émigration, une confiance en soi, «un capital de connaissances», des réseaux de solidarité et, évidemment, un minimum d'épargne, que ne possèdent pas les plus démunis, ceux qui ne songent même pas à s'expatrier.

Mais il nous faut quand même revenir à la situation économique dans laquelle se trouvait la Kabylie pour bien comprendre ce qui poussa ses habitants à un exil toujours vécu de façon douloureuse³. En dehors de la crise massive qui affecta l'économie agraire suite aux séquestres fonciers et à la répression militaire, c'est au tour des manufactures et des organisations de colportage de commencer à décliner à la fin du XIX^e siècle. Un certain nombre de raisons particulières affectaient chaque corps de métiers. Ainsi l'interdiction de fabriquer des armes s'en prit à l'un des secteurs jadis florissants de l'industrie kabyle, de même que les difficultés en matière

berbères sédentaires d'Algérie qui fournissent à l'émigration en France les 8/10 environ de son contingent sont celles dans lesquelles la colonisation n'a pris qu'un infime développement ...; on voit avec quelle prudence il faut utiliser les arguments selon lesquels il s'agirait d'un phénomène étroitement lié à la disparition du patrimoine familial par suite de l'extension de l'agriculture européenne.»

1. Nous n'avons évidemment pas la place d'étayer cette assertion et nous renverrons aux travaux qui l'ont établie de façon indiscutable. Ainsi de la thèse d'Ageron (1968), de celle d'André Nouschi (1961), *Enquête sur le niveau de vie des populations rurales constantinoises, de la conquête jusqu'en 1919*, et enfin de celle de Xavier Yacono (1953), *Les bureaux arabes et l'évolution des genres de vie indigènes, dans l'Ouest du Tell algérois (Dahra, Chélif, Ouarsenis, Sersou)*.

2. À la demande de la Direction des populations migrantes du ministère des Affaires sociales, nous avons encadré une enquête et rédigé un rapport sur l'immigration maghrébine en Ile-de-France en 1991-92. Ce qui par ailleurs a été l'occasion pour nous d'engager une réflexion sur les recherches sociologiques sur l'immigration maghrébine en France. Cette réflexion a fait l'objet d'un article publié dans une recherche collective, *La recherche sur l'immigration, pour qui, pour quoi? : «Remarques critiques à propos de quelques postures dominantes dans les recherches sur l'immigration maghrébine en France»*, Mahé (1992).

3. Souligner les conditions de possibilité et de réussite de l'émigration kabyle ne signifie pas que celle-ci fut joyeuse. Nous savons trop la douleur lancinante de l'exil chez les primo-migrants. Pour s'en convaincre, il n'est que d'écouter l'une des centaines de chansons kabyles qui chantent l'exil (*l'ghorba*). Cf. notamment les chansons de celui qui fut plus trente années durant l'un des aïdes kabyles en exil le plus écoutés, Sliman Azem.

d'approvisionnement bloquèrent l'activité des orfèvres et, en général, de tous les métiers liés au travail des métaux, la plupart des mines à ciel ouvert qui fournissaient les minerais indispensables ayant été accaparées par le domaine de l'État colonial. Il en allait de même des productions reposant sur le travail du bois, par suite de l'application extrêmement rigoureuse du code forestier français en Algérie¹. Plus globalement encore, c'était la concurrence des produits industriels importés et fabriqués localement par l'industrie algérienne qui allait porter un coup léthal aux industries kabyles. Pour autant, les savoir-faire que les traditions artisanales et marchandes avaient largement diffusés dans la population trouvèrent à se remployer rapidement dans le développement des migrations de travail.

À la veille de la guerre de 1914-1918, il y avait déjà entre 10 000 et 15 000 Kabyles en France². De surcroît, sans qu'il soit possible d'apprécier exactement la part revenant aux Kabyles, durant toute la durée de la Première Guerre mondiale, 270 000 Algériens avaient été mobilisés (Massignon, 1969, p. 574). Parmi eux, 124 000 l'ont été dans les usines. Or, le travail d'un ouvrier était alors rémunéré entre 35 et 45 francs par jour, alors qu'il était rémunéré entre 12 et 20 francs en Algérie. Dès cette époque apparurent les premiers cafés kabyles. Ils furent à l'origine des réseaux qui permirent aux Kabyles de se regrouper selon leurs affinités régionales et leurs fidélités groupales. Dans les arrières-salles de ces cafés, se réunirent des sortes d'antennes immigrées des assemblées villageoises qui organisèrent la solidarité villageoise et veillèrent au grain, le cas échéant en sanctionnant le compatriote d'une amende³.

Avant de se voir préférer une main-d'œuvre plus docile parce que moins politisée, les Kabyles jouirent d'une grande popularité, autant à cause du mythe kabyle⁴ qui les avait précédés en France que grâce à leur réelle

1. Sur l'arbitraire odieux du garde champêtre et sur l'ampleur des recettes fiscales obtenues grâce aux amendes infligées aux indigènes, nous renvoyons aux travaux d'Ageron (1968), cf. particulièrement pp. 103-129. Soulignons à l'occasion que les gardes champêtres constituèrent la cible privilégiée des bandits d'honneur de Kabylie.

2. L'émigration qui, au départ, a été presque exclusivement kabyle est encore, pour plus de la moitié (56%), un fait berbère en 1948, alors qu'à la même époque, et selon le recensement général de la population, les Berbères ne représentaient que 17% de la population totale. Nous reviendrons plus longuement sur ces questions.

3. Nous devons la première mention de l'existence d'une antenne immigrée d'assemblée villageoise traditionnelle à Massignon (1969,) qui enquêta auprès de l'Office français chargé de la surveillance des travailleurs coloniaux. Ainsi la *tajmat* immigrée en question obligea au rapatriement d'une femme qui avait rejoint son mari en France. Cela se passait en 1932, à Paris, chez les ressortissants des Aït Abbès.

4. Pour illustrer notre propos, nous citerons une étude sur l'émigration maghrébine, par ailleurs très bien faite pour l'époque, de Chevalier (1947), qui présente assez fidèlement la nature des représentations du mythe kabyle de l'époque. L'auteur s'interrogeait alors sur ce qui a été appelé récemment le seuil d'intégration: «*Jusqu'à quel point et dans quelles limites numériques et même géographique une assimilation est-elle possible? Au point de vue physique il s'agit de savoir si cette immigration risque de bouleverser les composantes physiques constatées en France... stature... pigmentation de la peau... indice céphalique... Au point de vue ethnique... un milieu berbère, cela signifie institutions démocratiques, assemblée de djemaâ, coutumes sévères et strictes, contrôle de la vie quotidienne, rigueur morale, sens profond*

endurance et à leur ardeur au travail¹.

La précocité et la réussite de l'émigration kabyle expliquent que, dans l'ensemble des travailleurs coloniaux, ce sont les Kabyles qui s'affranchirent le plus vite du contrôle administratif colonial visant à régler l'émigration. La raison essentielle de ce phénomène réside évidemment dans le niveau supérieur des salaires que touchaient les «travailleurs libres», par rapport aux salaires versés aux «travailleurs administratifs» venus par le canal des organisations coloniales².

Conséquemment à la précocité de leur immigration en France, à leur concentration dans les plus grandes villes françaises, où ils commencent à frayer avec les milieux politiques et syndicaux, les Kabyles ne tardèrent pas à se doter d'une conscience politique moderne. La censure du courrier des travailleurs coloniaux ainsi que celui des conscrits est édifiante sur ce point. La plupart du temps rédigée en langue française, cette correspondance fait état du mûrissement de cette conscience politique³. Pour autant, dans l'ensemble de la correspondance des travailleurs coloniaux, c'est encore dans celle des Kabyles qu'on retrouve le plus d'impressions favorables sur le séjour en France⁴.

En plus de leur inclination pour le travail en usine, qui était bien mieux payé que les travaux agricoles, il nous faut souligner l'attrait des Kabyles pour Paris⁵. Deux aspects qui constituent des indices de la situation

du devoir et d'un devoir d'un type que nous qualifions volontiers de civique, austérité de mœurs... milieu arabe, cela signifie institutions aristocratiques, goût violent du plaisir, civilisation orientée vers l'amour...» Et l'auteur de décliner encore plus loin le mythe kabyle opposant Grande et Petite Kabylie «... à la différence de la Petite Kabylie, où les femmes sans mari se prostituent, la Grande Kabylie...». Considérant enfin la part exceptionnelle de l'émigration kabyle, Chevalier reprenait une idée lancée plus de vingt ans avant lui, celle du projet de transplanter la population de douars kabyles dans des campagnes françaises frappées par l'exode rural ou sous-peuplées.

1. Sur ce point les témoignages de la presse française de l'époque sont édifiants. Cf. Meynier (1981), p. 76 et ss. Cf. également les brochures à l'usage des industriels qui célèbrent la robustesse des Kabyles, *op. cit.*, p. 465.

2. L'enquête minutieuse de Meynier (1981) confirme que, jusque dans les années 25, la plupart de ces travailleurs libres sont des immigrés kabyles (cf. p. 468). Meynier désigne ces «*privilegiés*» comme une «*aristocratie ouvrière*» (cf. *ibid.*, p.468, 472 et 477) ce qui, malgré le succès que ce concept eut en son temps dans certaines traditions marxistes, nous semble quelque peu indécent compte tenu des conditions de travail et de vie de ces travailleurs coloniaux. Plus loin, c'est carrément de «*petits bourgeois*» dont Meynier qualifie les ouvriers qualifiés et les tenanciers de café kabyles dont la maîtrise du français et les compétences techniques permettent de gagner plus d'argent que leurs coreligionnaires! (cf. p 472).

3. Un autre auteur ayant analysé la correspondance censurée des ouvriers coloniaux, Rager (1950), souligne le fait que les ouvriers originaires de Grande Kabylie sont beaucoup plus massivement lettrés en français que ceux de Petite Kabylie. Ce qui n'a rien d'étonnant compte tenu de la faiblesse de la scolarisation française en Petite Kabylie. Nous mettrons plus loin en perspective cette différence de capital scolaire avec les différences notables de ressources monétaires obtenues par les immigrés kabyles selon leurs origines régionales.

4. Cf. Meynier, *op. cit.*, p. 473, qui souligne à l'occasion l'importance de la maîtrise de la langue française dans l'immigration kabyle.

5. Massignon (1969, pp. 569-574) a dressé la «Carte de répartition des Kabyles dans la région parisienne en 1930». Cette cartographie est l'occasion de constater non seulement les regroupements

particulière de l'immigration kabyle au sein de l'ensemble de l'immigration maghrébine. En effet, très rapidement, les Kabyles dédaignèrent les travaux agricoles pour lesquels on les réclamait en France¹. Ce qui est autant un indice du changement d'attitude des Kabyles face au travail de la terre – et partant le signe de leur progressive dépayannisation – qu'un indice de leur insertion dans les milieux ouvriers.

La conscription et la Première Guerre mondiale

Dès avant l'instauration du service militaire pour les indigènes, les Kabyles fournirent les gros contingents d'ouvriers dans les usines de France, en remplacement des ouvriers français mobilisés. En avril 1911, on recruta 1 200 convoyeurs kabyles destinés au corps de débarquement de Casablanca. En juillet 1912, la conscription fut décrétée obligatoire pour les indigènes. La conscription des indigènes pour la guerre mondiale a entraîné des conséquences extraordinaires sur la société. C'est d'abord la première question par laquelle advint une opinion publique indigène. La presse d'Algérie, aussi bien européenne qu'indigène, qui polémiqua au sujet de l'opportunité ou non de mobiliser les indigènes, pénétra alors massivement dans les communautés villageoises émues par l'appel sous les drapeaux d'une partie de sa jeunesse. Ensuite, la conscription permit aux premières élites algériennes d'étayer leurs revendications sociales et politiques. Ce faisant, les oppositions qu'elles rencontrèrent dans ce sens amenèrent un certain nombre d'entre elles à se radicaliser et, de cercles en associations², à former les premiers partis politiques³. Le système de désignation aléatoire des conscrits allait susciter un phénomène bien connu dans ces situations, l'achat de remplaçants⁴. Toutefois, cette affaire prit en Kabylie des proportions qui, à notre connaissance,

régionaux et tribaux dans la capitale parisienne, mais aussi la densité de l'immigration kabyle à Paris et dans la région parisienne, où elle représente plus des trois quarts de l'immigration algérienne dans son ensemble.

1. Meynier (1981, p. 407) évoque les recrutements collectifs de travailleurs agricoles commandités par des départements français. Dès 1915, «*les Kabyles voulant un travail d'usine, il ne leur sera plus fait appel pour les travaux agricoles*». En outre, aussi bien le ministère de l'Armée que les représentants des entreprises ne cessent de réclamer des Kabyles au gouvernement d'Alger. Cf. *ibid.*, p. 408. En 1916, ce sont 40 000 Kabyles qui sont demandés (*ibid.*, p. 409).

2. Les premières associations créées par des Kabyles remontent au début du siècle. Ainsi du *Progrès Saharidjien* fondé en 1908 à Djema'a Saharidj par un instituteur kabyle, Karadi, et un couple d'instituteurs français exerçant sur place, les Viguié. Nous avons ensuite, en 1909 ou 1910, *Les Jeunes Oughlissiens*, association fondée par un Kabyle des Aït Oughlis, tribu de la vallée de la Soummam. On doit noter que ces deux premières associations de villages qui se proposaient toutes deux de diffuser les lumières sont apparues dans les deux régions de Kabylie à avoir bénéficié de la scolarisation précoce et la plus intensive, et que, de la vingtaine d'associations de ce type existant en Algérie avant 1914, la Kabylie était la seule région rurale représentée.

3. Nous devons souligner à cette occasion que ces partis s'inscriront toujours dans une perspective réformatrice, alors que c'est dans l'immigration ouvrière en métropole que le mouvement nationaliste apparaîtra et sera circonscrit environ jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, au lendemain de laquelle il se diffusera largement en Algérie.

4. En Kabylie, une moyenne approximative de 30% des conscrits se fit remplacer tout au long de la guerre.

n'ont jamais été atteintes ailleurs¹. Non seulement dans l'ampleur des remplacements et dans les prix qu'ils atteignaient, mais également dans le mode de calcul de ce prix. C'est en effet au kilo qu'on achetait son remplaçant!² En outre, ce système qui resta en vigueur jusqu'au début de 1918 connut une flambée des prix. Pour les classes de 1914 et 1915, un homme s'achetait pour quelques centaines de francs. Lorsque, grâce aux témoignages des soldats, les populations furent informées du type de guerre qui se pratiquait, le prix des remplacements monta en flèche à partir de 1916. À cette date, il pouvait ainsi dépasser mille francs. Dans le Massif central kabyle, la somme oscilla entre 2 000 et 4 000 francs³. Des délégués kabyles déposèrent des vœux aux délégations financières, demandant l'interdiction des remplacements. Et la presse de saluer l'égalitarisme des Berbères (Meynier, 1981, p. 541).

Les effets économiques et symboliques de la conscription et de l'émigration ouvrière

L'immigration en France fut pour les Kabyles l'occasion d'un apprentissage accéléré de la culture française et particulièrement de ses traditions politiques et syndicales. C'est dans l'immigration algérienne, alors aux trois quarts kabyle, que naquit au début des années 20 le nationalisme algérien⁴. Redoublant les conséquences de la scolarisation, l'émigration en France fut

1. Dans la commune mixte de Fort National, 51% des appelés de 1914 avaient bénéficié du remplacement; en 1915, ce chiffre est de 48%; en 1916, il baisse à 38% et tombe en 1917 à 18%. Évolution qui s'explique d'abord par de successives augmentations de quotas de contingents indigènes, ensuite par la profonde horreur qu'inspiraient l'évolution de la guerre et les témoignages qui revenaient du front. Le chiffre total des Algériens musulmans morts pour la France est de 19 075, celui des disparus est de 6 096.

2. Meynier (1981) et Ageron (1968), qui sont les deux auteurs à présenter les meilleures sources sur les phénomènes liés à la conscription évoquent tous deux cet aspect scabreux du remplacement payé au kilo. Pourtant, ni l'un ni l'autre n'explique ce mode de calcul. Nous n'y voyons qu'une seule explication. C'est le fait que les conscrits devaient remplir des conditions sanitaires, notamment en terme de poids, sous peine de ne pas être déclarés aptes au service. Or, compte tenu de la malnutrition et des nombreuses pathologies qui sévissaient à l'état endémique, nombreux furent les candidats à l'engagement volontaire à se faire réformer. Certes les bureaux de recrutement furent beaucoup moins regardants quand il s'agissait d'examiner les conscrits ou leurs remplaçants. Toutefois, il est probable que les conscrits désignés qui allaient se faire remplacer voulaient avoir l'assurance que leurs remplaçants satisfaisaient aux normes exigées. D'où l'achat de remplaçants au poids qui donna à l'expression française «chair à canon» un réalisme particulièrement sinistre.

3. Ce qui s'explique par le montant des ressources monétaires procurées aux Kabyles par l'émigration en France. Ainsi, selon le gouvernement général de l'Algérie: en 1914, les Kabyles avaient envoyé 10 198 174 F; en 1915, 12 336 299 F; en 1916, 17 287 021 F; 26 000 000 en 1917 et 38 millions en 1918. Soit, pour toute la durée de la guerre, plus de 100 millions. Ces chiffres pourtant énormes paraissent presque dérisoires à côté de ceux des années 20.

4. En 1925 est née l'Étoile nord-africaine (E.N.A.), parti qui prendra le nom de Parti du peuple algérien, puis, à la dissolution de ce dernier, en 1937, donnera naissance au Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques. Le parti implora lors du déclenchement, par quelques-uns de ses militants, de la guerre de libération nationale, en 1954. Sur la question très controversée du rôle du P.C.F. dans l'Étoile nord-africaine et sur les circonstances de la création de l'association et son investissement par les militants nationalistes algériens plébétiens,

un phénomène essentiel dans la reproduction de la société kabyle. Matériellement d'abord, les revenus de l'immigration contribuèrent de manière décisive à la reproduction de la société kabyle dans son cadre villageois traditionnel, moyennant, évidemment, de profondes évolutions. Le rachat de terres des centres de colonisation érigés en Kabylie par leurs premiers propriétaires, phénomène dont nous avons souligné l'ampleur pour la période précédente, s'est encore accéléré grâce aux revenus procurés par l'immigration¹. Pour autant, ces phénomènes n'ont pas affecté uniformément la Kabylie. Il nous importe donc de souligner la diversité des situations et des évolutions. De mettre en regard la géographie de l'émigration et de la scolarisation avec les découpages régionaux que nous avons réalisés dans la première partie de ce travail – découpages en régions naturelles, types d'habitat, types d'économie traditionnelle, etc. – nous permettant de mesurer les écarts dans les évolutions sociales selon les régions. Bien que nous ne disposions pas pour l'époque considérée de statistiques suffisamment précises pour ventiler l'émigration kabyle selon les diverses régions, plusieurs sources, dont le montant des mandats postaux envoyés par les immigrés, nous permettent de voir que, dans l'ensemble de la Kabylie, l'émigration concerne essentiellement la Grande Kabylie. Plus précisément, c'est surtout du Massif central kabyle qu'essaimeront les plus gros contingents de travailleurs émigrés².

En dehors de ces effets directement économiques, la conscription a également été un facteur de mobilité et d'ascension sociale vertigineuse pour un certain nombre de villageois. En effet, au titre des services rendus à la mère patrie, de nombreux anciens combattants indigènes d'origine sociale modeste parvinrent à investir l'appareil administratif colonial. En outre, les réformes impulsées au lendemain de la guerre accélérèrent ce phénomène et rendirent

voir la thèse de Stora (1978, pp. 56-66). Dans les deux courants qui divisèrent l'E.N.A. entre militants pro-P.C.F. et anti-P.C.F., il importe de souligner que les regroupements semblaient chevaucher les clivages ethniques. Ainsi un seul cadre kabyle se retrouva dans le premier groupe (Aït Toudert), alors que les autres se rassemblèrent dans le second. Ainsi de Banoune, Saadoun, Menguelouche et Ifour. Ce phénomène s'atténua lors de la crise de 1936. Car si, d'un côté, l'ex-secrétaire général de l'E.N.A. rassemblait uniquement autour de lui des Kabyles opposés à la solidarisation avec le Front populaire, qui soutenait le P.C. espagnol, et étaient uniquement préoccupés du combat nationaliste algérien, les deux autres principaux cadres kabyles du parti (Radjeff et Si Djilani) étaient disposés à faire du combat anti-fasciste la priorité momentanée du combat de l'E.N.A. Sur ce point, nous adhérons aux analyses de Stora contre celles de Ouerdane (1986, 1987 et 1990). Ce dernier, en revanche, souligne à juste titre que l'attitude d'Imache, en refusant de soutenir le P.C. espagnol, n'était pas due au nationalisme algérien borné que lui impute Stora (p. 187), mais bien plus essentiellement à son refus de cautionner les positions du P.C. espagnol opposé à l'indépendance des Berbères du Rif marocain.

1. Ce phénomène, dont nous avons souligné l'ampleur dès le lendemain des séquestres fonciers de 1871, se multiplia grâce aux ressources procurées par l'immigration ouvrière en France. Sur un échantillon de cinq centres de colonisation de Kabylie (dont il ne précise pas les noms), Meynier (1981, p. 529) a calculé qu'en 1928 seules quarante-sept concessions sont encore occupées par des exploitants européens sur un total de trois cent soixante-dix-huit. Soit un rachat par les Kabyles de 87,6% des concessions coloniales. Pour d'autres données statistiques de ce phénomène, cf. Annexes.

2. Spécialement de la commune mixte du Djurdjura et de celle de Fort National.

cette promotion des anciens combattants particulièrement visible. C'est notamment le cas de la réforme du statut des caïds, des présidents de douar et autres adjoints indigènes¹. Cette démocratisation de la fonction par les nominations d'anciens combattants acheva de ternir le prestige et l'autorité des caïds, dont nous avons vu pour la Kabylie les successifs rétrécissements des prérogatives². Du fait de l'ampleur des bouleversements socio-économiques en Kabylie, c'est encore dans cette région que la démocratisation du recrutement pour ces fonctions administratives fut la plus importante. Toutefois, il faut prendre garde qu'il s'agissait d'une démocratisation principalement dans le sens où ce recrutement corrodait les différences statutaires propres à la société indigène. Car, d'un point de vue économique, ce furent toujours les mieux nantis qui profitèrent de cette démocratisation. De surcroît, en Kabylie, compte tenu que les groupes maraboutiques investirent largement l'école coloniale et fournirent aussi de nombreux contingents à l'émigration, ils parvinrent en quelque sorte à cumuler plusieurs types de légitimité sociale et, par là, à bénéficier directement de l'ouverture des fonctions administratives. De sorte que si, au regard des seules catégories statutaires traditionnelles évoquées dans les études statistiques officielles du corps des auxiliaires indigènes, la sur-représentation de la «petite bourgeoisie rurale» apparaît flagrante, il est à noter que cette catégorie incluait également de nombreux individus d'origine maraboutique qui, s'ils avaient perdu leur qualification statutaire traditionnelle pour l'administration, conservaient celle-ci cependant pour leurs coreligionnaires.

Au-delà des effets massifs au niveau économique et par-delà même les conséquences politiques et sociales induites par la scolarisation et l'émigration que nous avons déjà mentionnées – diffusion de la culture française, avènement d'une opinion publique indigène, naissance d'un mouvement associatif et politique – le séjour en France de si nombreux Kabyles eut des effets plus fins pour les luttes symboliques et les affrontements culturels de l'époque. En premier lieu, c'est l'image de la France et les rapports à la culture française entretenus par les Kabyles qui se sont trouvés affectés. En second lieu, ce sont leurs propres représentations de leur culture et de leur société que les Kabyles modifièrent, notamment sous l'effet des jeux de miroirs entre l'image qu'eux-mêmes entretenaient et celle que les Français métropolitains leur renvoyaient d'eux à travers le prisme du mythe kabyle.

1. La première mouture de la réforme de ces fonctions fut proposée le 15 février 1918. Elle prévoyait la formation des candidats dès l'âge de 17 ans à la section caïdat des médersas. Mais le projet ne fut pas accepté et un décret du 6 février 1919 décida que les caïds seraient nommés par le gouverneur général, sur proposition du conseil municipal. Les caïds devenaient des fonctionnaires rétribués sur le budget de l'Algérie. Le décret du 2 janvier 1919 les admettait au bénéfice de la retraite.

2. Pour l'année 1938, Augustin Berque (1949) réalisa une enquête sur le corps caïdal. Sur 721 caïds de communes mixtes, une centaine étaient encore issus de familles de *djouâd*, c'est-à-dire des élites politiques traditionnelles auxquelles on avait réservé la fonction au début de son instauration; environ deux cents caïds étaient issus de familles maraboutiques; trois cent cinquante de la petite bourgeoisie rurale; et le reste, environ 10%, étaient d'anciens militaires.

1. L'image d'une France métropolitaine bonne et généreuse et la représentation inverse d'une Algérie européenne raciste et cupide s'inscrivent en filigrane dans de nombreux livres d'Histoire consacrés à l'Algérie coloniale. On saura gré à Gilbert Meynier d'avoir à juste titre déconstruit ces clichés et montré ce qu'ils pouvaient avoir de manichéen et d'historiquement faux¹. Particulièrement en ce qui concerne le milieu ouvrier et syndical métropolitain, dans lequel s'insèrent de nombreux travailleurs coloniaux ainsi que dans l'armée française, à laquelle les Kabyles fournirent leur quantum de conscrits et un grand nombre d'engagés volontaires². Pour autant, il nous importe de souligner que les récits de leur expérience migratoire, dont les Kabyles témoignèrent dans leur correspondance³ et qu'ils transmettaient directement lors de leur retour au pays, trahissent largement cette fascination pour la France et la perception dichotomique entre deux types de Français : les Français de France et les Français d'Algérie. En outre, nous possédons des indices indiscutables du degré d'insertion et d'attraction pour la société française : les mariages mixtes et ce que les statistiques des officines chargées de la surveillance des immigrés appellent les unions illégitimes. Bien que nous ne disposions de données chiffrées sur ce phénomène que pour la période suivante, de nombreux indices nous laissent penser qu'ils prirent une certaine ampleur durant la Première Guerre mondiale. L'émoi suscité dans la censure française sur certains aspects de

1. Sous ce rapport, les ouvrages admirables d'Ageron (1968, 1973, 1976 et 1979) que nous avons souvent utilisés dans ce travail n'échappent pas toujours à cette vision des choses. Nous ne pouvons nous empêcher de citer à ce sujet un passage du livre d'Ageron où l'auteur a du mal à dissimuler un malin plaisir à évoquer la réaction qu'eut Clemenceau aux propos lourds de menaces d'une délégation de colons européens venus à Paris essayer de bloquer les réformes de 1919 qu'il venait de promulguer. Comme seule réponse aux récriminations des colons, Clemenceau, qui savait bien que «*il n'était pas besoin de prendre le bateau pour trouver quelque chose à réformer en Algérie*» (*ibidem*, p. 976) leur lança : «*Messieurs je vous enmerde!*». Parmi les centaines de citations faites par Ageron tout au long d'une étude de treize cents pages, c'est bien l'une des rares qui soit de seconde main et qui repose sur un témoignage oral. Bien que les propos de Lyautey soient plus choisis, ils n'en étaient pas moins explicites et tranchés. Ainsi d'une de ses lettres inédites, toujours citée par Ageron (1968, p. 1208), où Lyautey évoque les représentants politiques de l'Algérie coloniale : «*... je crois la situation incurable. Les colons agricoles français ont une mentalité de pur Boche, avec les mêmes théories sur les races inférieures destinées à être exploitées sans merci. Il n'y chez eux ni humanité ni intelligence*».

2. Bien qu'entre 1914 et 1918 les successives augmentations portées au quota des contingents indigènes aboutissent à la diminution inverse du nombre des engagés volontaires : il devenait bien plus intéressant économiquement de remplacer un conscrit désigné que de s'engager directement sous les drapeaux. Pour les chiffres précis de cette évolution, cf. Meynier (*op. cit.* pp. 395-413). Globalement, c'est 173 019 indigènes, dont 158 533 pour le service armé, que l'Algérie fournit à la France durant la Première Guerre mondiale. Pour l'ensemble de la guerre, c'est près de 100 000 ouvriers algériens qui vinrent travailler en France ; parmi eux, 30 000 de leur propre chef. Sachant que les Kabyles formaient environ les trois quarts de ces ouvriers libres, on peut approximativement estimer à 40 000 le nombre total d'ouvriers kabyles venus en France entre 1914 et 1918 et à 20 000 celui des soldats, conscrits et volontaires confondus.

3. Bien qu'elles concernent la génération suivante, nos propres enquêtes auprès des plus anciens émigrés kabyles – ceux venus à la fin des années 20 – nous permettent de témoigner dans ce sens.

la correspondance des infirmières qui s'occupèrent des blessés de guerre est à ce titre assez révélateur¹.

Toutefois, il nous faut également souligner que, au revers de cette fascination, la plupart de la correspondance censurée témoignait du désenchantement et du défaitisme des ouvriers kabyles en France. Les services de la censure arrêtaient ainsi des milliers de lettres.

2. Le deuxième aspect des conséquences symboliques du séjour des Kabyles en France – aspect encore plus difficilement objectivable et encore moins quantifiable que le précédent – réside dans les effets du mythe kabyle en métropole et la place particulière que les Kabyles avaient dans l'immigration maghrébine. Nous avons déjà évoqué les brochures destinées aux industriels qui ne tarissaient pas d'éloges à l'égard des Kabyles, de même que les différentes études consacrées à l'immigration algérienne, qui leur reconnaissaient toutes les qualités de sérieux et d'endurance déniées aux Arabes. Lorsque, par suite de la politisation de l'immigration kabyle, les industriels leur retirèrent le crédit qu'ils leur avaient accordé auparavant, c'est dans les classes laborieuses françaises que le mythe kabyle se mit à bourgeonner. Le plus intéressant alors, c'est que les Kabyles eux-mêmes commençaient à intérioriser quelques-uns de ces mythes du mythe kabyle. Pour bien prendre la mesure du phénomène et les modalités de la diffusion des stéréotypes du mythe kabyle chez les Kabyles eux-mêmes, les simples contacts et échanges avec la population française n'expliquent pas tout : il nous faut envisager plus en détail le rôle du mythe kabyle diffusé par la scolarisation en français en Kabylie.

La scolarisation

La politique scolaire privilégiée mise en œuvre en Kabylie connut un premier coup d'arrêt au milieu des années 20 et, à partir de cette époque, le rythme de construction des écoles s'aligna sur la moyenne nationale. Cependant, non seulement la Kabylie eut toujours une longueur d'avance sur le reste du pays, mais encore cette sur-scolarisation privilégiée fut de nouveau entreprise dans le cadre des centres municipaux entre 1945 et 1956². À l'échelle de la

1. L'inspecteur Depont écrivait à ce propos : «... outre qu'ils se croyaient eux seuls les héros qui ont sauré la France, ils s'abusaient sur le haut mobile qui conduisait la femme française à s'occuper d'eux». En fait, ils ne s'abusaient pas tant que cela et, dès la fin des années 20, une enquête enregistrait cinq mille Kabyles vivant soit maritalement, soit dans le cadre d'unions illégitimes avec des Françaises. Nous n'entrerons pas dans le détail des questions matrimoniales et sexuelles, bien qu'il y ait beaucoup de choses à dire sur les unions mixtes et les succès galants en tant que formes de conquêtes et de revanche sur la société coloniale européenne. Phénomènes qui étaient bien perçus en tant que tels par les Européens, ce qui explique la remarque de l'inspecteur Depont. Dans ce sens, Ageron note également les rapports réitérés de la censure française sur le contenu des lettres envoyées en Algérie aux blessés de guerre par leurs infirmières métropolitaines. Ainsi d'un rapport indigné sur «*la sollicitude excessive des infirmières*» et sur les «*faveurs d'alcôve*» accordées par de naïves métropolitaines.

2. C'est un aspect de la politique scolaire en Kabylie qui jusqu'à aujourd'hui a complètement échappé aux spécialistes de la question, qui se sont bornés à souligner la fin d'un régime scolaire d'exception en Kabylie à partir du milieu des années 20.

Kabylie, la différence de régime entre régions administrées dans le cadre de communes mixtes et dans le cadre de communes de plein exercice se creuse davantage. En outre, à l'intérieur des zones de communes mixtes, bien que la multiplication des ouvertures d'écoles ait contribué à diminuer des différences régionales, on observe encore des régions complètement délaissées en matière de scolarisation. Ainsi du littoral kabyle, des versants nord de la Chaîne côtière et des versants sud du Djurdjura, où la scolarisation n'a presque pas été entreprise et ne le sera jamais durant le reste de la période coloniale. Par ailleurs, c'est encore le Massif central qui apparaît le plus privilégié; viennent après lui le Djurdjura et Haut Sebaou¹.

En termes d'effets économiques et sociaux, les critères étroits de mobilité sociale retenus dans les statistiques disponibles masquent considérablement l'ampleur des évolutions induites par la scolarisation en Kabylie.

Ainsi des chiffres présentés par Ageron pour l'année 1910:

Sur 13501 anciens élèves de Grande Kabylie, 252 avaient continué leurs études au-delà du certificat, 8402 étaient restés cultivateurs, 1727 artisans, 1670 colporteurs ou commerçants, comme leurs parents. Au total, 4,9% étaient pourvus d'emplois administratifs ou exerçaient une profession libérale. Ageron en conclut que 90% étaient demeurés dans la condition sociale de leurs parents. C'est négliger totalement la différence de condition sociale que recouvraient les mêmes catégories professionnelles. Ces statistiques ignoraient, par exemple, qu'un tel, déclaré colporteur ou commerçant, pouvait posséder plusieurs boutiques et des succursales à Alger ou un café à Paris, alors que son colporteur de père n'avait jamais possédé que quelques kilos de pacotille qu'il jetait dans un nouet porté sur son épaule pour aller parcourir à pied les sentiers d'Algérie. L'avènement d'une bourgeoisie commerçante qui sut profiter de son capital scolaire en français est attesté par toutes les études et ne ressort pas de ces chiffres. De même que ces statistiques soulignant la forte proportion d'enfants scolarisés qui sont demeurés agriculteurs passent sous silence les années d'immigration ayant permis de ramasser le pécule grâce auquel on a racheté la terre ancestrale, séquestrée en 1871.

Bien que nous ne puissions nous attarder longtemps sur ces questions, qui relèvent de l'histoire politique et des idées, il nous faut quand même souligner la place prise par les élites culturelles kabyles dans le mouvement associatif, dans la presse et les mouvements politiques de la période considérée. La Kabylie a fourni à l'Algérie coloniale des élites de la culture et du diplôme en rapport avec la sur-scolarisation dont elle a fait l'objet. Élités qui se retrouvèrent dans le mouvement *Jeune Algérien* ainsi que dans les cercles et associations liés à cette mouvance, qui défendaient les idéaux républicains et laïcistes et voulaient promouvoir la culture française et les «lumières». Afin de bien prendre la mesure des effets conjugués de la scolarisation, de l'émigration en France et de la présence d'élites culturelles, il nous faut

1. Cf. Mahé (1994).

souligner que la Kabylie était la seule région rurale d'Algérie où des élites culturelles étaient en rapport avec le reste de la population, précisément du fait de la scolarisation intensive de la région. Ce qui entraîna des effets massifs sur l'ampleur de la diffusion d'idées nouvelles et d'une culture politique moderne, aussi bien par le canal de la presse¹ et des mouvements associatifs et politiques que grâce à la densité du tissu social et aux nombreux réseaux qui parcouraient la Kabylie et assuraient la transmission des idées.

Compte tenu de la prégnance du mythe kabyle dans les milieux indigénophiles, tout particulièrement chez les artisans de la scolarisation, celle-ci n'a pas manqué de produire des effets en retour sur les représentations que se faisaient les Kabyles de leur société et de son histoire, bref, de leur propre identité. Dans ses recherches sur les affrontements culturels dans l'Algérie coloniale, Fanny Colonna a souligné le rôle de l'école dans la manipulation des représentations et la programmation de l'amnésie comme de la mémoire. Nos propres sondages dans les manuels scolaires utilisés en Algérie nous ont fait prendre la mesure de l'importance des stéréotypes et des clichés employés pour y décrire la société algérienne². Clichés et stéréotypes auxquels enfants et parents sont perméables, surtout lorsqu'ils sont diffusés par une institution de plus en plus perçue en Kabylie comme indépendante du système colonial, et surtout lorsque ces clichés sont à l'avantage des intéressés. C'était le cas des manuels scolaires, dont la plupart étaient saturés de clichés du mythe kabyle. En effet, très rapidement, les manuels scolaires utilisés dans les écoles indigènes n'expliquaient plus aux enfants «*nos ancêtres les Gaulois*», mais s'étaient mis à leur présenter leur propre société. C'est le cas notamment dans les nouveaux manuels scolaires lancés en 1920. L'un d'eux contenait, par exemple, une leçon expliquant que: *La population de l'Algérie, très composite, comprend un assez grand nombre d'Européens, mais beaucoup plus d'indigènes... L'élément indigène comprend surtout:*

1° *Des Kabyles ou Berbères, actifs, industriels...*

2° *Des Arabes, indolents et fatalistes...*³

Nous ne prétendons pas, évidemment, que les élèves en restèrent à cette vision raciste de leur société. Pour autant, malgré le rôle moteur de la Kabylie dans le combat nationaliste, que nous traiterons plus loin, de nombreux aspects du mythe kabyle s'enracinèrent dans l'imaginaire social kabyle et fleurirent même de-ci de-là dans leur expression écrite, qu'elle soit littéraire ou militante⁴. C'est dire, comme nous l'avons suggéré plus haut, que si en tant

1. Sur la presse algérienne de l'époque, cf. Ihaddaden (1983).

2. Pour une approche globale de ce sujet, cf. Dominique Maingueneau (1979), *Les Livres d'école de la République (1870-1914), Discours et idéologies*.

3. Il s'agit de L. Gallouedec et F. Maurette (1922), p. 278, *Enseignement primaire supérieur. La France et ses colonies*, 3^e année, nouveaux programmes de 1920. On peut imaginer l'effet de telles leçons, surtout si l'on se souvient qu'à l'époque elles étaient apprises par cœur.

4. Lorsqu'en 1937, dans un opuscule militant, Amar Imache, qui était le deuxième plus haut responsable du parti nationaliste algérien, écrivait à l'adresse de ses compatriotes qu'on «*cachait*

que les stéréotypes du mythe les opposaient aux Arabes, les Kabyles ne les reprirent jamais à leur compte, il n'en fut pas de même en tant qu'ils exaltaient leurs vertus et évoquaient leur histoire spécifique. Avant l'avènement du mouvement nationaliste, les premières décennies du XX^e siècle virent l'apparition, au sein des élites kabyles, d'un berbérisme «culturel» et littéraire. Bien que cette question puisse paraître éloignée de notre réflexion sur la nature du lien social dans les communautés villageoises, elle ne l'est pas tant que cela compte tenu de la proximité de ces élites avec le reste de la population, de l'intensité des échanges et de la diffusion des idées dans la Kabylie de l'époque. C'est dès la fin du XIX^e siècle qu'apparut une frange de lettrés, principalement dans les rangs des instituteurs kabyles, qui se réappropria le discours savant sur la Kabylie et approfondit par voie d'enquêtes personnelles la connaissance des traditions orales locales et l'histoire de la région. Du fait de la double légitimité que leur conférait leur statut à la fois de lettrés et de spécialistes des choses berbères, ces élites induisirent un phénomène de réappropriation du savoir sur la Kabylie élaboré par les Européens d'Algérie¹. C'est encore grâce à la scolarisation massive de la région que ce processus de réappropriation, par les intéressés, du savoir accumulé sur eux pendant la période coloniale, prit une réelle ampleur en Kabylie². Cette réappropriation allait induire deux phénomènes essentiels en Kabylie qui affectèrent autant le contenu des représentations des Kabyles que la nature des rapports qu'ils entretenaient avec elles. Nous avons déjà évoqué le premier en l'espèce d'un bourgeonnement du mythe kabyle chez les Kabyles eux-mêmes. La reprise par les Kabyles de certains mythes du mythe kabyle (notamment sur la

volontairement que le premier gouvernement à forme républicaine et démocratique fut institué en Kabylie pendant qu'en France et ailleurs on ignorait ces mots...», son discours résonnait des stéréotypes du mythe kabyle des Européens». Cf. Imache (1937), p. 12. Que penser lorsque le même, après avoir lutté en vain contre le très charismatique Messali Hadj, déclarait dans une lettre d'adieu à ses compagnons : «Nous vous avons libérés du fétichisme et du fanatisme et vous tendez vers un danger plus grand encore. Nous vous avons prévenus contre l'idolâtrie, nous vous avons conseillés de tout voir, de tout comprendre, de tout contrôler, et vous tombez en extase à genoux devant de nouvelles idoles. Vous osez voir une vertu divine même dans les poils d'une barbe. Abandonnez les jongleurs de foire qui vous offrent de décevants mirages. Revenez à la réalité.» Comment ne pas voir qu'au revers de l'idée de la démocratie berbère s'inscrit en filigrane l'idée du despotisme oriental et du fanatisme? Nous expliquerons plus loin comment, et suggérerons pourquoi, les militants kabyles du parti nationaliste algérien – dont ils constituaient les trois quarts des effectifs et de l'encadrement – ont préféré confier la direction du parti à un Messali Hadj, aux allures de prophète arabe, plutôt qu'à un Amar Imache au costume-cravate européen.

1. Ainsi de Amar Ou-Saïd Boulifa : *Recueil de poésies kabyles* (1904), ouvrage récemment réédité (1992), *Méthode de langue kabyle* (1897 et 1913), *Le Djurdjura à travers l'histoire* (1925). Citons également Mohand Saïd Lechani et Cid Kaoui, deux précurseurs kabyles des études berbères. Sur ces derniers, voir les analyses pénétrantes et les documents inédits présentés par Salem Chaker (1987).

2. De nombreux témoignages font état de la large diffusion parmi les lettrés de Kabylie du livre de Saïd Boulifa sur *Le Djurdjura à travers l'histoire* (1925). Ce livre, qui est une synthèse fort bien faite de l'histoire de la région, reposait sur des sources françaises vis-à-vis desquelles l'auteur ne manquait pas de regard critique. Cf. notamment ses polémiques à l'égard des analyses de Hanoteau et de Letourneux au sujet du statut de la femme kabyle.

démocratie berbère et la liberté de la femme) a largement contribué à exacerber le rapport narcissique que la société kabyle, à l'instar de toutes les sociétés, entretient vis-à-vis de sa propre culture. En outre, l'école coloniale ayant suscité de nombreuses vocations ethnographiques en Kabylie, les apprentis ethnologues en question (instituteurs et publicistes) introduisirent, dans la vision de la société kabyle qu'ils diffusaient, la distance entre l'objet et le sujet qui caractérise la démarche scientifique¹. C'est dire que, si les deux aspects se conjuguèrent pour faciliter la réussite de la réappropriation massive du savoir, leurs effets les plus perturbants se neutralisaient mutuellement : l'exaltation narcissique résultant de la reprise du mythe kabyle des Français étant partiellement neutralisée par l'objectivité scientifique et la visée du vrai qui animaient les apprentis ethnologues.

Le second aspect de cette réappropriation et des effets qu'elle induisit nous semble encore plus essentiel pour comprendre la nature de l'évolution multiforme qui affectait le lien social en Kabylie et, particulièrement, le processus d'individuation de la société. En effet, jusqu'alors la production littéraire et poétique des communautés villageoises de Kabylie était orale ; plus globalement encore, c'est toujours dans l'oralité que les individus poursuivaient le déchiffrement du sens de leurs actes et élaboraient leur vision du monde. Grâce aux nombreux travaux consacrés à ces questions, on connaît l'incidence spécifique de l'oralité sur les processus cognitifs et les effets socio-politiques résultant du manque de réflexivité et des difficultés d'objectivation des systèmes sociaux et symboliques fonctionnant sur le mode de l'oralité². Nous voudrions pour notre part souligner les effets de ce passage à l'écrit pour ce qui concerne le processus d'individuation de la société kabyle.

Le propre des sociétés où l'expression profane et savante est majoritairement orale³ est, en premier lieu, qu'elles déniaient la plupart du temps la paternité des productions littéraire à leurs créateurs. Un poète apparaît, fait des vers ou compose une élegie. Aussitôt la société s'empare de sa production, qui se transmet déformée par des ajouts et des oublis et, à moins que le poète en question n'ait une étoffe exceptionnelle, son nom même est oublié et sa production vient augmenter le corpus anonyme du patrimoine littéraire de

1. Les études de sociologie de la connaissance qui ont pris pour objet la littérature française des Kabyles ont très bien analysé cette question. Cf. notamment les études de Jean Déjeux (1973 et 1984). On regrettera seulement que l'engouement pour ce type de problématique sociologique de la part des Algériens eux-mêmes ait complètement inhibé la critique littéraire de ces œuvres, qu'il reste à faire.

2. Pour la première question, nous renvoyons notamment aux travaux de Goody et, pour la seconde, à ceux de Bourdieu.

3. Il ne faut pas oublier qu'il existait tout de même en Kabylie une tradition scripturaire : celle des clercs musulmans. Mais celle-ci était quantitativement négligeable, premièrement à cause du nombre infime de clercs maîtrisant suffisamment la langue arabe pour l'écrire, deuxièmement parce qu'elle concernait exclusivement le domaine religieux et enfin, troisièmement, parce que les clercs en tant que groupe statutaire distinct des laïcs géraient leur capital scripturaire de façon monopolistique afin de s'assurer que leur magistère ne puisse pas être contesté par l'irruption des laïcs.

la société. Le second aspect de cette oralité, c'est qu'elle oblige les futurs poètes à un long apprentissage de type initiatique auprès des maîtres consacrés. Or la concurrence était rude et, en Kabylie, un maître n'acceptait généralement pas d'avoir plus d'un disciple à la fois sur ses talons. Le résultat est qu'il y avait peu d'élus, ceux-ci devant, en outre, reproduire scrupuleusement l'enseignement du maître¹. En dernière instance, la communauté elle-même consacrait les meilleurs poètes par les gratifications en monnaie ou en nature qu'elle leur accordait ou non. Si les poètes parvenus à l'excellence disposaient d'un pouvoir extraordinaire sur les communautés villageoises de Kabylie, il faut bien comprendre que, en dehors des quelques élus, la société kabyle n'était pas tendre avec ses membres qui risquaient des compositions poétiques et littéraires hors du cadre consacré². Tout se passant comme si les valeurs de réserve, de discrétion et d'humilité propres à l'éthique de l'honneur kabyle conspiraient à inhiber les auteurs dans la revendication de leurs créations. La scolarisation en français bouleversa profondément cette situation et libéra la verve contenue des adolescents inspirés. Ce sont d'abord sur des cahiers d'écolier que ceux-ci transcrivirent en caractères latins les plus beaux morceaux de cette littérature orale³, puis, rapidement, composèrent leurs propres œuvres⁴.

Le phénomène consécutif à la scolarisation en français qui nous intéresse le plus directement ici est la rédaction des *qanun* promulgués par les assemblées villageoises⁵. Dès les premières années du XX^e siècle, ce phénomène est observé parallèlement à de nouvelles rédactions en langue

1. Sur ces questions, cf. les nombreuses recherches de Mouloud Mammeri (1950, 1976, 1978, 1982, et surtout 1980 et 1990).

2. De même qu'avec les initiés voulant trop rapidement sortir de l'ombre de leurs maîtres. Cf. Sur ce point, Mammeri (1978 et 1980).

3. Sur cette littérature orale, voir les recherches érudites de Salem Chaker. Ainsi notamment d'un recueil d'articles publié en 1984, *Textes en linguistique berbère*, et de *Berbères, une identité en construction* (1987), qui contient plusieurs études sur ces précurseurs kabyles des études berbères. Se reporter également à la très belle revue animée par Ouahmi Ould Braham, *Études et documents berbères* (16 livraisons à ce jour). Une des principales vocations de cette revue étant précisément de publier des textes inédits, des recherches littéraires ou historiques. De nombreuses contributions portent sur la Kabylie de l'époque qui nous intéresse, ainsi des articles de Ould Braham «Note sur un poème d'Ali Naroun» (1986), «Locutions et proverbes kabyles d'après un recueil manuscrit de 1928-1932» (1989) et «Proverbes et dictons kabyles d'après une collecte personnelle» (1990).

4. Dans cette entreprise de sauvetage de leur patrimoine oral, on doit remarquer l'intérêt particulier pour les œuvres des rares poètes de Kabylie dont la mémoire collective a gardé le souvenir de leurs auteurs. Ainsi notamment de Si Mohand, poète kabyle dont l'œuvre s'étale de la fin du XIX^e siècle au début du XX^e siècle, dont Mouloud Feraoun publia quelques poèmes et auquel Mouloud Mammeri consacra plusieurs années de recherches. Cf. Feraoun (1960) et Mammeri (1980 et 1982). L'intérêt particulier pour cette poésie d'auteur qui s'est manifesté bien avant les travaux de Feraoun et Mammeri est un indice supplémentaire du processus d'individuation de la société kabyle et de ses formes d'expression. Sur ce point, cf. Chaker (1987).

5. Nous allons envisager l'ensemble de ces questions de façon plus détaillée dans le chapitre suivant, car c'est à l'occasion des réformes d'administration locale que la question du renouveau des *qanun* kabyles fut l'objet de vives polémiques entre tenants et détracteur des réformes.

arabe¹. Bien que nous ne disposions pas de sources suffisantes pour étayer notre réflexion, si l'on considère le caractère relativement exceptionnel des codifications de *qanun* en langue arabe dans la Kabylie d'avant la colonisation française, l'extension de la langue française et les premières rédactions de *qanun* en cette langue par des laïcs ont certainement dû motiver chez les clercs un renouveau de codification en langue arabe. De fait, si de nombreux *qanun* publiés à partir de cette époque le furent encore en langue arabe, très rapidement, en dehors de certains groupes maraboutiques, la plupart des *qanun* kabyles rédigés le furent en langue française². Comme attendu, la région où l'on observe ces rédactions françaises de *qanun* est celle où l'école française a été la plus entreprise, le Massif central kabyle. Ainsi des villages suivants pour lesquels on dispose de photographies des *qanun* de l'époque : Tasaft Guezra (1911), Taourirt Amqran (1918), Tizi Hibel (1919), Aït Meraou (1927), Icheriden (1927). Ces clichés furent pris dans le cadre d'une enquête judiciaire effectuée en 1923. Il nous importe de souligner que l'enquête, menée à l'échelle de l'ensemble de la Grande et de la Petite Kabylie, n'attestait l'existence de *qanun* écrits que dans les villages du Massif central et du Djurdjura. Cependant, à cause des mobiles politiques des commanditaires de l'enquête et de ceux qui la menèrent, un grand flou et beaucoup d'imprécision entourent la situation et les caractéristiques des *qanun* dont l'existence est reconnue. Les enquêteurs ne signalent pas de façon systématique sous quelle forme ils constatèrent les faits et si les *qanun* étaient rédigés en arabe ou en français. Par ailleurs, dans certains cas manifestes, ce sont les enquêteurs eux-mêmes qui ont codifié les *qanun* en question d'après les témoignages des villageois, comme Hanoteau et Letourneux avaient souvent procédé pour recueillir les coutumes juridiques kabyles à la fin du XIX^e siècle. L'interprétation du rapport faite par Milliot évoque même des cas où des projets de *qanun* auraient été envisagés par les villageois (Milliot, 1926, p. 366). Ce dernier élément fait bien apparaître que plusieurs des codifications dont le rapport

1. Le support précis de ces rédactions de *qanun* en langue française ne manque pas d'être suggestif sur la nature des dispositions prises par les assemblées villageoises. Alors que les transcriptions de pièces du corpus de la littérature orale se faisaient dans l'ensemble sur des cahiers d'écolier, c'est sur des registres de commerce cartonnés que les villageois rédigèrent en langue française leurs *qanun*. Nous avons nous-même observé cela dans la Kabylie contemporaine.

2. Ainsi le premier *qanun* rédigé en langue française à avoir été publié dans une revue scientifique porte la date de 1912. C'est celui du village de Tasaft Guezra (Massif central). Cf. Milliot (1926). Le même auteur a publié également un *qanun* rédigé en arabe dont le contenu indique qu'il date au plus tard de 1911. Louis Milliot, dont nous présentons, plus loin, l'analyse et les réserves que nous inspire son interprétation «du renouveau» des *qanun* kabyles, trouve pourtant de quoi se rassurer quant à l'évolution de la situation. Il conclut en effet l'interprétation du rapport officiel ordonné sur cette affaire par les considérations suivantes : «... la langue française n'a guère à redouter la concurrence de l'arabe, dont l'étude est difficile et longue, qui est, d'ailleurs, peu enseignée en Kabylie et dont le maniement, toujours délicat, s'accompagne généralement d'un peu d'obscurité et de désordre, tous défauts qui s'opposent à la clarté et à la facilité de la lecture française. Le phénomène d'arabisation si souvent déploré a peu de chances d'exercer son influence dans le domaine qui nous occupe.» Cf. Milliot (1928), p. 410.

fait état, loin d'être une entreprise spontanée et autonome des communautés villageoises, répondaient en réalité aux demandes des enquêteurs soucieux de démontrer le bien-fondé de leurs positions. C'est pour ces raisons que nous avons mentionné uniquement les rédactions françaises de *qanun* sur l'authenticité desquelles aucun doute n'existe. Nous ne sommes pas moins persuadé que l'extension du phénomène dépassait largement ce qu'ont pu constater les enquêteurs. En effet, très souvent, comme ils le reconnaissent eux-mêmes, «*si cette existence a été niée devant les magistrats enquêteurs c'est par crainte d'encourir des poursuites...* (Ibid., p. 408). Mais, plus globalement encore, les dissimulations de *qanun* s'expliquent par le caractère sacré qu'ils possèdent (*herma*) et le fait que leur contenu ne regarde que les membres du village qui les ont promulgués. De façon beaucoup plus rigoureuse que cette enquête, les recherches de G.-H. Bousquet confirment nos analyses sur la précocité de l'apparition et de l'extension des rédactions de *qanun* en langue française¹.

4. Les politiques administratives

Aussi bien en matière d'administration locale que de représentation politique des indigènes au sein des assemblées algériennes, la période allant de 1900 à 1930 se caractérise par de nombreuses tentatives de réforme qui, pour être plus ou moins cohérentes, visaient toutes à augmenter la représentation indigène et à mettre en place des institutions locales praticables et plus pertinentes pour les indigènes que les anciennes institutions coloniales. La nouveauté de la période, c'est que cette politique, principalement la série de réformes promulguées en 1919, fut étendue à l'échelle de l'Algérie. Paradoxalement, ces entreprises d'unification administrative aboutirent en Kabylie à l'effet inverse de celui visé à l'échelle nationale, du fait que le système antérieurement en place dans cette région était plus représentatif et doté d'un corps électoral plus important que celui mis en place par les lois de 1919. Toutefois, à cause de la faible longévité de ces réformes administratives et surtout du fait qu'elles eurent des effets dérisoires, nous n'en envisagerons pas le détail, car cela risquerait de conférer à notre travail un caractère juridique par trop éloigné des développements dont nous voulons rendre compte. En revanche, la légère libéralisation induite par les lois de 1919 impulsées par Clemenceau, notamment le relâchement des dispositions en matière de répression des infractions relevant de l'arbitraire des instances administratives (le code de l'indigénat, que nous avons déjà évoqué), ont été l'occasion d'une violente réaction des milieux politiques algériens qui nous permettra d'aborder les questions qui nous intéressent directement ici. En effet, selon les arguments employés par les détracteurs des lois de 1919, le relâchement des pouvoirs disciplinaires a induit une recrudescence de la criminalité. Ce qui nous importe particulièrement, c'est que, selon ces hommes politiques qui s'appuyèrent en la circonstance sur

1. Cf. Bousquet (1950), *Justice française et coutumes kabyles*. Le même auteur a publié le texte d'un *qanun* rédigé en langue française en 1936.

des études savantes rédigées par des universitaires et des magistrats, pour pallier de prétendus nouveaux désordres sociaux et cette recrudescence de la criminalité, les communautés villageoises de Kabylie ne trouvèrent d'autre solution que de remettre à l'honneur leurs antiques *qanun*. Nous examinerons donc ces questions en détail.

Les réformes municipales dans les communes de plein exercice

Deux séries de mesures affectèrent de façon différente les populations de statut personnel musulman, selon qu'elles étaient intégrées dans des communes de plein exercice ou dans des communes mixtes. Pour les premières, c'est tout d'abord la reconstitution de la *djemâ'a* en commune de plein exercice¹. La *djemâ'a* en question désignait une assemblée formée de représentants d'une section indigène de la commune française. C'est-à-dire la population d'un douar, circonscription qui, comme nous l'avons mentionné, correspondait assez étroitement, en Kabylie, aux anciennes tribus. Cette réforme fut donc entreprise à l'échelle de l'Algérie entière. Ce qui, hors Kabylie, augmentait la représentation des populations, dont jusqu'alors les seuls représentants à l'échelle des douars étaient les fameux caïds connus pour leur népotisme et leur férule, mais ce qui, en Kabylie, constituait un net recul au regard de l'organisation que nous avons présentée précédemment².

Les membres de la commission municipale, dont le nombre pouvait varier de six à seize, étaient élus et renouvelés intégralement tous les quatre ans. Le président élu de chaque douar pouvait prendre part, mais seulement avec une voix consultative, aux délibérations du conseil municipal (européen) portant sur les intérêts du douar qu'il représentait. L'essentiel des prérogatives de ces assemblées était qu'elles étaient les seules à avoir la qualité pour consentir toute aliénation ou échange de leurs biens communaux ; en outre, les revenus des biens communaux leur revenaient également et devaient être affectés aux travaux d'intérêt public du douar³. Les adjoints indigènes étaient cependant maintenus sous le nom de caïds⁴.

1. Par la loi du 1^{er} août 1918. Le décret d'application intervint le 6 février 1919.

2. Jusque-là étaient électeurs pour les conseils généraux tous les *amin* et *tamen*. Ainsi, par exemple, dans la commune mixte de Fort National, le corps électoral comprenait 599 inscrits en 1918. Après le décret de 1919, le total des membres de la commission municipale et des *djemâ'as* de la commune mixte n'était plus constitué que par 156 grands électeurs. En revanche, dans la commune de plein exercice de Fort National, le nombre des électeurs aux conseils généraux passait de 849 en 1918 à 1579 après application de la réforme. Cela revenait à écarter quelques-uns des notables, tout en refusant les produits de l'école française, à commencer par les instituteurs musulmans résidant dans une commune mixte. Toutefois, comme nous allons le voir, les effets de cette réforme furent bientôt annulés par les réformes municipales entreprises à l'échelle de la seule Kabylie.

3. Ce qui, dans l'ensemble de l'Algérie – Kabylie exceptée –, représentait un progrès : antérieurement, les revenus des communaux étaient à la discrétion de la municipalité européenne.

4. Les prérogatives d'une des fonctions les plus vilipendées de l'Algérie coloniale, le caïdat, ne sont pas uniformes en Algérie. La prérogative essentielle des caïds était de présider les sections communales indigènes, c'est-à-dire les douars. En Kabylie, le législateur a longtemps

La réforme se traduit par la constitution de deux cents trente-deux *djemâ'as* pour deux cent quatre-vingts communes de plein exercice¹. Sous le régime précédent, la commune de plein exercice de Tizi Ouzou avait quatre conseillers municipaux kabyles dont deux pour le chef-lieu². Désormais, cinq *djemâ'as* et douze conseillers municipaux pouvaient représenter les intérêts des sections indigènes. Il importe de souligner que ces mesures ne concernaient pas les communes mixtes, qui, en Grande Kabylie, étaient les organisations les plus largement répandues.

Dans les communes mixtes de Kabylie, la loi de 1919 ménagea une place aux *amin* et aux *tamen* des villages³. Ainsi l'article 31 de l'arrêté du 5 mars 1919 rappelle leur rôle : « Ces agents seront tenus de signaler au caïd tous les faits intéressant la sécurité et la santé publiques, l'assiette ou le recouvrement des impôts et la régularité des déclarations à inscrire sur les registres de l'état civil ». *Amin* et *tamen* demeuraient donc des sortes de fonctionnaires bénévoles, puisque le seul avantage que leur procuraient leurs fonctions était l'exonération de la taxe des prestations pour eux-mêmes et pour leurs montures⁴.

La loi du 4 février 1919 sur l'accession des indigènes aux droits politiques

Moyennant des critères très précis⁵, un corps électoral municipal de 421 000 Musulmans a été créé, représentant environ 43% de la population indigène mâle, majeure de plus de 25 ans⁶. À la veille de l'application de la

évit de donner le titre de caïd au président de section, à cause de la volonté de souligner la différence de régime administratif entre la Kabylie et le reste de l'Algérie. Ainsi, depuis la création des douars, le fonctionnaire était appelé président de section, puis changea de nom en 1885 et devint adjoint indigène; enfin, avec les lois de 1919, son nom changea encore et, avec l'uniformisation administrative, il devint définitivement caïd. Cependant, les caïds perdirent une de leurs prérogatives essentielles : la présidence des commissions municipales des douars. Désormais, le président de douar était élu par les membres de la commission municipale du douar; le caïd devint une sorte d'agent de surveillance à la disposition de l'administrateur en commune mixte et sous la tutelle du maire en commune de plein exercice.

1. La constitution de ces assemblées fut sanctionnée par l'arrêté du gouverneur général de l'Algérie, en date du 5 mars 1919. Les *djemâ'as* se répartissaient ainsi : 85 pour le département d'Alger, 69 pour celui de Constantine et 79 pour celui d'Oran.

2. Ces conseillers municipaux représentaient donc les cinq douars inclus dans la commune de plein exercice qui totalisait environ 75 villages répartis sur 19 430 ha et comptait près de 30 000 habitants.

3. Rappelons que les *amin* et les *tamen* des assemblées villageoises de Kabylie avaient été une première fois exclus du système administratif par une décision du 20 décembre 1887. La raison invoquée pour cette suppression était que leur institution était contraire aux dispositions de l'arrêté organique du 28 mai 1868. Par ailleurs, nous avons vu que de nombreux administrateurs de Kabylie ne cessèrent de réclamer la reconnaissance légale des représentants des assemblées villageoises de Kabylie. Ainsi de Masselot en 1893.

4. Avec l'arrêté du 1^{er} novembre 1926, la nomination des *amin* revint au sous-préfet.

5. Nous renvoyons à ce sujet à la thèse d'Ageron (1968), qui n'a pas été dépassée, malgré le grand nombre de travaux consacrés à ces questions. Cf., en particulier p. 1218.

6. Dans les CPE, le nombre des conseillers musulmans ne pouvait pas dépasser le tiers de l'effectif total du conseil. En CM, l'enjeu n'était pas important, car le conseil n'avait qu'un rôle administratif minime, et aucun rôle politique.

loi de 1919, la commune de plein exercice de Tizi Ouzou comptait 20 697 ha et ses 22 537 Kabyles reposaient sur les 236 électeurs français (encore qu'il y eût, à cette date, 1 311 électeurs kabyles résidant dans les douars situés hors du chef-lieu de la commune). La commune mixte du Djurdjura ne comptait que 49 Européens pour 58 843 Kabyles. Celle des Bibans, 74 pour 30 537. Au sein de la même région, selon que les populations étaient rattachées à une commune mixte ou une commune de plein exercice, la loi engendrait des aberrations. Ainsi, dans la commune mixte de Fort National, sous le régime antérieur à 1919, le collège électoral pour le conseil général et les délégations financières était de 599 individus (soit l'ensemble des *amin* et des *tamen* des assemblées de village). Au même moment, dans la commune de plein exercice de Fort National, les électeurs qui étaient formés par les élites culturelles, anciens combattants, etc., admis à la citoyenneté à titre exceptionnel, auxquels il fallait ajouter quelques dizaines de Kabyles naturalisés français, étaient au nombre de 849. Compte tenu du nouveau découpage et des nouvelles dispositions électorales, le collège électoral se distribuait comme suit : 1 579 électeurs pour la commune de plein exercice et seulement 156 pour celui de la commune mixte. La population kabyle de la commune de plein exercice de Fort National s'élevait en 1918 à 10 686 habitants, les 849 du corps électoral de 1918 représentaient donc 8% de la population totale ; avec les lois de 1919, le pourcentage passait à près de 15%.

En revanche, pour les Kabyles de la commune mixte de Fort National, le pourcentage du corps électoral par rapport à la population totale (67 000 h.) passait de presque 1% en 1918 à 0,23%. C'est dire que la disproportion entre commune mixte et commune de plein exercice était, en comparaison à 1918, de 1 à 7 et, relativement au nombre d'habitants, de 1 à 60. À ce sujet, une note de l'administrateur de la commune mixte de Fort National alertait ses supérieurs sur l'iniquité entraînée par les lois de 1919 en Kabylie. Il faisait état des nombreuses doléances de ses administrés. Ceux-ci, à l'en croire, arguaient que cette différence entre ressortissants de communes mixtes et ressortissants de communes de plein exercice était d'autant plus injuste que les principaux facteurs de développement économique et social (notamment les écoles) étaient bien plus importants dans les communes de plein exercice que dans les communes mixtes. *«Enfin, ils font remarquer, et c'est un fait de notoriété publique, que les indigènes des communes mixtes ont toujours participé avec beaucoup plus d'ampleur que ceux des communes de plein exercice aux campagnes d'engagement volontaire soit pour les armées soit pour les usines, ainsi que celles des emprunts (lancés par l'État français), ils laissent entendre que, par comparaison, ils ne sont pas payés de gratitude»*. Et l'auteur de proposer des réformes en évoquant avec une pointe de chantage le danger que représente le mécontentement des indigènes, car *«ce qu'ils ne disent pas et que nous devons ajouter pour eux, c'est que leur sentiment profond d'égalité n'est pas satisfait, que leur amour-propre traditionnel en souffre énormément et que, par conséquent, ils sont décidés à tenter l'impossible pour y remédier. Aussi ces doléances nous paraissent-elles devoir être retenues avec une*

grande attention ; elles risqueraient, si elles n'étaient pas prises en considération, au moins partiellement, de créer une agitation regrettable dont certains partis, toujours prêts à critiquer, pourraient tirer argument». Et de terminer par une véritable profession de foi : «Si de grandes espérances sont fondées (en Kabylie), c'est précisément à cause de la facilité d'évolution que permettent les qânouns ; la comparaison classique entre un règlement figé et une coutume sans cesse modifiable s'applique bien à la loi coranique et aux qânouns kabyles... La Kabylie doit accomplir une étape nouvelle dans la voie du progrès!»¹

Le «retour» des qanun ?

De nombreuses études historiques ont fait état des résistances de la société européenne à la toute relative libéralisation impulsée par les lois de 1919 en Algérie². De façon complètement inattendue et avec une mauvaise foi inouïe, les détracteurs des réformes de 1919 prétendirent que, pour pallier le laxisme des lois, les Kabyles remirent à l'honneur leurs antiques qanun en y ajoutant de nouvelles dispositions répressives!

En effet, de nombreuses personnalités politiques algériennes alertèrent l'opinion publique européenne sur les risques que comportait l'octroi des franchises politiques accordées en 1919³. Plusieurs observateurs scientifiques, et non des moindres, publièrent des études pour accréditer ces idées. Ainsi, selon Louis Milliot⁴, le relâchement des mesures d'ordre public est directement à l'origine d'un renouveau des qanun kabyles. Et l'auteur de citer les jugements rendus par des magistrats qui font état de plaintes de particuliers contre les amendes dont ils ont été frappés par la *tajmat* de leur village⁵. En fait, il faut

1. L'auteur de cette profession de foi est Martial Rémond (1927, p. 253) qui était alors administrateur de la commune mixte de Fort National. Le même a écrit plusieurs livres inspirés sur la Kabylie, notamment des guides touristiques.

2. À ce sujet, c'est encore la thèse de doctorat d'État de Charles-Robert Ageron (1968) sur la période allant de 1871 à 1919 qui nous semble la mieux documentée. La seule réserve que nous formulerons à son égard concerne certaines de ses interprétations sur les résistances aux réformes politiques qu'il semble considérer comme autant d'occasions perdues pour aménager le système colonial. C'est dans cette perspective que les réformes de 1919, qui constituent le dernier volet de sa longue recherche, sont présentées comme l'étape charnière où l'État colonial renonce définitivement à ses idéaux assimilationnistes et égalitaires. Selon nous, c'est bien avant cette date qu'on doit chercher ce moment charnière, et pourquoi pas dès 1865, avec la promulgation d'un sénatus consulte qui proclame les indigènes d'Algérie sujets français et réserve aux seuls Français d'origine européenne la pleine citoyenneté.

3. Dans ce concert de voix fort peu angéliques, la fédération des maires des communes de plein exercice de Grande Kabylie s'est particulièrement distinguée par la violence de ces critiques. À tel point que la section kabyle des délégations financières protesta officiellement.

4. Auteur de nombreuses études juridiques et notamment d'une longue introduction au droit musulman, Louis Milliot fut doyen de la faculté de droit d'Alger.

5. Ainsi des jugements des 17.07.1922; 21.01.1923; 16.03.192; 20.10.1923; 17.02.1923, et 17.07.1923, rendus par diverses instances judiciaires d'Algérie (tribunaux correctionnels, cour d'Alger et tribunaux répressifs). On doit souligner que, fidèles aux principes du droit français, ces diverses instances judiciaires n'ont pas condamné les *amin* qui avaient la responsabilité de l'application des qanun. «Faute d'intention criminelle», les inculpés étaient relaxés, le tribunal se bornant à obtenir la restitution de l'amende versée.

une certaine dose de mauvaise foi pour lier les deux phénomènes. D'une part, parce que l'adoucissement, par les lois de 1919, des mesures répressives à l'encontre des indigènes concerne des délits relevant du code de l'Indigénat, c'est-à-dire sanctionnant les comportements délinquants envers les Européens et, de façon particulière, à l'encontre du personnel administratif. Or les dispositions des *qanun* n'ont jamais, on s'en serait douté, sanctionnées ce genre de délit¹. Par ailleurs, Milliot lui-même, dans des études antérieures à celle discutée ici, s'était déjà avisé en tant que juriste de l'intérêt que représentaient les codifications des *qanun* en langue française. Il avait ainsi fait état de deux textes entiers de *qanun* rédigés en français, l'un en 1912 et l'autre en 1918, donc antérieurs aux lois de 1919, que Milliot prétendit en 1926 à l'origine d'un renouveau des *qanun* kabyles. Le cas d'une affaire jugée le 17 juillet 1922 ne manque pas d'intérêt. L'*amin* du village de Tasaft Guezra fut traîné devant la justice pour avoir mis à l'amende (125 francs) un ressortissant de son village. L'accusé répondit pour se disculper, lors de l'audience, que son village «*s'était vu dans l'obligation de remettre les qanun en vigueur depuis la suppression du régime de l'indigénat, afin de rétablir l'ordre et la paix*». Il ne fait aucun doute que cet argument lui avait été soufflé par l'administrateur de sa commune mixte, présent au procès. De la même façon que, lors du procès des insurgés de l'insurrection de 1871, ceux-ci comprirent vite le parti qu'ils pouvaient tirer de l'opposition entre l'administration civile et l'administration militaire, et prétendaient aux jurys de colons qui les jugeaient qu'ils avaient été poussés à s'insurger par les officiers qui les administraient. Dans les années 20, les administrateurs des communes mixtes se servirent de procès comme celui dont il vient d'être question pour avertir les autorités métropolitaines du danger que représentaient les timides mesures de libéralisation politique. Il est surprenant que le doyen de la faculté de droit d'Alger, Louis Milliot, ait poussé le cynisme jusqu'à présenter la réplique de l'*amin* inculpé comme un argument en faveur de ses thèses². Les jugements rendus par la cour d'Alger

1. Par suite des plaintes de villageois que nous avons évoquées, une enquête judiciaire fut ouverte en exécution de l'arrêt de la cour d'appel d'Alger du 16 mars 1923. Montées de toutes pièces par les autorités administratives locales, ces enquêtes font état de dispositions de *qanun* complètement imaginaires qui reflètent bien plus les fantasmes et les désirs des administrateurs que ceux des Kabyles. Ainsi des mesures que plusieurs assemblées auraient prises pour sanctionner par voie d'amende les pères de famille refusant d'envoyer leurs enfants à l'école française! De la même façon, cette pseudo-enquête rapporte des témoignages des Kabyles expliquant la nécessité de rétablir les *qanun* du fait de la suppression de l'indigénat. Au demeurant, et malgré l'absurdité de telles allégations, ce n'était pas la première fois que des faux manifestes étaient fabriqués pour justifier des mesures administratives. Ainsi notamment de la correspondance que des *tajmat* de Kabylie auraient entretenu avec le cardinal Lavigerie et dans laquelle les Kabyles auraient réclamé des missionnaires chrétiens.

2. Il est encore plus surprenant que Georges Marcy, que nous considérons comme le meilleur spécialiste de droits coutumiers berbères, ait repris l'argument de Milliot. Ainsi, dans une étude comparative des droits coutumiers berbères pour illustrer le «*rôle de suppléance*» joué à l'occasion par les coutumes locales vis-à-vis d'instances judiciaires officielles, Marcy (1939, p. 28) évoque l'étude de Milliot exposant «*les nouveaux qanuns kabyles, rédigés par nos administrés en vue de pallier la suppression de la loi française sur l'indigénat...*»

à partir des années 20 dans des affaires faisant état de plaintes de particuliers à l'encontre de la *tajmat* de leur village ne sauraient être sérieusement considérés comme des arguments prouvant que le phénomène est consécutif aux lois de 1919.

Au sujet du prétendu renouveau des *qanun* kabyles – dont nous examinerons plus loin la vraie portée – nous disposons néanmoins d'interprétations et de témoignages complètement contradictoires à ceux que nous venons d'exposer. Ainsi d'une étude de Martial Rémond (1927) sur les conséquences des lois de 1919 en Kabylie. En tant qu'administrateur de la commune mixte de Fort National à l'époque, l'auteur était bien placé pour interpréter la nature de l'expansion des attributions des *tajmat* et la redynamisation de leurs activités. Selon lui, celle-ci est directement l'effet de «la recrudescence de l'esprit d'indépendance des Kabyles».

S'il est le premier à déplorer que l'adoucissement des mesures répressives de l'indigénat ait induit «un flottement accentué d'autorité et de discipline», il nous démontre clairement que la résurgence publique des *qanun* des villages n'est absolument pas motivée chez les villageois par la volonté de suppléer la disparition de certaines mesures policières du code de l'Indigénat. En outre, bien que les fonctions qu'il assumait eussent pu l'amener à réclamer le retour à toutes les prérogatives que lui conférait le code de l'indigénat, il ne cache pas que l'atmosphère de fronde qu'il observe en Kabylie a bien d'autres causes que les mesures de libéralisation des lois de 1919. Selon lui, le retour des démobilisés kabyles de la Première Guerre mondiale et des ouvriers partis pour la France afin de contribuer à l'effort de guerre a induit ce que nous appellerons des effets anomiques. Trop patriote pour témoigner du fait que les revers militaires subis par la France lors de la Première Guerre mondiale ont profondément affecté l'image que s'en étaient fait ses administrés, M. Rémond préfère s'en tenir aux mauvaises habitudes que les Kabyles ont contractées en France. Le premier vice qu'il rend responsable du flottement de l'autorité est, selon lui, l'alcoolisme. De fait, plusieurs *qanun* cités textuellement par l'auteur frappent la soulographie et l'ivresse publique de fortes amendes. Et l'administrateur de s'émerveiller de la réaction des assemblées de sa circonscription contre la consommation d'alcool. «Il y a quelques mois (vers 1924-1925), comme le juge de paix félicitait l'amine de Taourirt Amokrane (Fort National) de la propreté des rues de son village et de leur bon état d'entretien, celui-ci lui répondit : «C'est avec l'argent des ivrognes que nous avons fait cela, nous avons en particulier pavé la rue principale.» (Martial Rémond, 1927, p. 237). Un *qanun* rédigé en français recueilli par Bousquet¹ contient également plusieurs dispositions en matière de répression de l'alcoolisme.

Les bouleversements induits par les phénomènes qu'évoqua l'administrateur de Fort National – conscription et émigration ouvrière – ont également provoqué d'autres types de développements que ceux rapportés au sujet du

1. Cf. Bousquet (1936). Il s'agit du *qanun* du village de Taddert Bouadda.

village de Taourirt Amokrane. Ainsi au village Taourirt Aït Ouencer, dont la population est majoritairement d'origine maraboutique¹ et cultive bien entendu sa différence statutaire par rapport aux villages de laïcs, l'assemblée a institué des amendes pour ceux qui n'accomplissent pas les prières canoniques et pour ceux qui auraient insulté la religion. Le fait a été porté à la connaissance de l'administrateur lorsqu'un particulier victime de cet excès de rigorisme décida de porter plainte devant lui. Voici un extrait de sa déposition: «Pour cette loi, j'accepte de payer un franc si j'insulte la religion étant présent au village et non lorsque je serai en voyage. De plus je refuse de payer pour la prière, si la loi m'accepte, car je n'ai jamais fait de prière et, de plus, je ne sais pas une lettre arabe pour pouvoir faire ma prière; je déclare aussi que je serai comme les gens pour toutes les lois que le village veut faire; je ne refuserai à aucune des affaires qu'ils feront sauf celles dont je viens vous porter plainte»².

Les projets de municipalisation des villages kabyles

Les polémiques suscitées à propos des prétendues conséquences des lois de 1919 auront eu un effet contraire à celui visé par les détracteurs des réformes: la résurgence de la question de l'opportunité d'une municipalisation des villages de Kabylie.

En effet, bien que nous ayons vu que ces projets réapparaissent régulièrement dans les rapports des administrateurs de Kabylie depuis le début du régime militaire, le législateur n'entreprit jamais rien de très conséquent dans ce sens³. Or la mise en question des lois de 1919 et de ses

1. Ce village fait partie des Aït Itoughar, or cette tribu est celle qui, à l'échelle de l'ensemble du Djurdjura, compte la plus forte proportion de population maraboutique. Une enquête administrative faite en 1892 nous a permis de calculer le taux record de 42% de marabouts pour la tribu entière. Il ne fait aucun doute que le rigorisme des dispositions du *qanun* de ce village s'explique par cette prédominance exceptionnelle des clercs.

2. Cf. Rémond (1927) p. 239. Sur le fait que le plaignant accepte l'amende pour les insultes à la religion qu'il pourrait proférer dans le village mais refuse pour celles qu'il pourrait commettre à l'extérieur, nous renvoyons aux développements que nous avons consacrés à la sacralité de l'espace du village et à sa *herma*.

3. Avant les faits que nous allons relater, à plusieurs reprises, les autorités coloniales avaient enregistré des vœux allant dans le sens de cette municipalisation, autant de la part des Kabyles que des administrateurs de Kabylie. Ainsi de l'enquête sénatoriale de 1891 qui constatait l'existence des *tajmat* et des *amin* de village parallèlement aux *djemâ'as* de section et à leur président et enregistrerait les vœux des présidents de la commune mixte du Haut Sebaou réclamant «un *amin* par village et un *thamen* par *carouba*». Par ailleurs, en dehors des documents déjà mentionnés, le rapport d'un spécialiste accrédité, Octave Depond, avisa en 1915 les autorités coloniales de l'opportunité de mettre en valeur les instincts municipaux des Berbères, de reconnaître «la vieille *djemâ'a*, dont l'esprit de particularisme constitue le meilleur antagonisme de l'*islam*». En 1920, on retrouve la même attitude chez le directeur des Affaires indigènes, Mirante. Cependant, c'est en tant qu'homme politique et non simplement en tant qu'administrateur que celui-ci concevait cette politique municipale. Ainsi, Mirante, cité par Ageron (1968, p. 885), écrivant à Maurice Viollette au sujet de cette politique d'administration locale: «Celui-ci doit se souvenir que j'ai toujours préconisé auprès de lui une politique berbère... La série des rapports politiques adressés périodiquement par ma direction au ministère de l'intérieur contient une démonstration cent fois reprise et développée sur l'importance du facteur berbère en Algérie et l'obligation impérieuse

prétendus effets sur l'activité législative des communautés villageoises de Kabylie suscita de vives réactions des administrateurs de la région et les amena à multiplier leurs vœux afin que le législateur tînt davantage compte des traditions municipales de la région. Le rédacteur du projet le plus motivé et le plus documenté est encore Martial Rémond, l'administrateur de Fort National, commune mixte du Massif central de Grande Kabylie dont nous avons souvent montré qu'elle avait supporté les expériences administratives les plus audacieuses. Si ces projets ne trouvèrent une forme définitive qu'entre 1945 et 1958, avec la loi sur les centres municipaux, l'époque qui nous occupe a néanmoins connu une première expérience de municipalisation. Il nous importe donc de présenter le programme de Rémond Martial, autant pour l'intérêt qu'il présente du point de vue de l'histoire administrative qu'en tant qu'il suggère parfaitement, d'une part, le type d'attitude qu'avaient les administrateurs de Kabylie à l'égard des traditions municipales officielles de leurs administrés et, d'autre part, la vigueur de ces traditions municipales auxquelles les rouages administratifs coloniaux ne sont jamais parvenus à se substituer.

Selon Martial Rémond (*op. cit.*, pp. 241 et 244):

«Un premier remède à la faiblesse de notre organisation administrative des douars consisterait à installer, dans chaque village, un agent de l'autorité, dûment assermenté, responsable de l'exécution des règlements de tout ordre; l'amin actuel est tout désigné pour remplir ce rôle et, en lui accordant, par une récente circulaire, l'autorisation de posséder un revolver d'ordonnance, l'autorité supérieure semble entrer dans cette voie. L'amin assermenté serait rétribué. Dans la majorité des cas, l'emploi pourrait garder, sans inconvénient, un caractère honorifique et être réservé aux familles aisées ou influentes; dans d'autres, au contraire, confié à des indigènes évolués, il deviendrait un levier puissant de progrès matériel et moral.»

Plus loin, anticipant sur les réserves que pourraient provoquer ces propositions auprès de son supérieur hiérarchique, l'administrateur réformateur poursuit en citant l'un de ces prédécesseurs qui avait demandé les mêmes réformes que lui:

«On objecte les abus possibles, mais ils sont moins à redouter d'un amin sédentaire qui, s'il en commettait, aurait à craindre les représailles et la déconsidération de ses concitoyens, que d'un garde champêtre de passage. Le premier est, en effet, un homme riche, un notable de la localité, le second est généralement salarié, sans fortune et besogneux.»

Dans la deuxième partie de son rapport, Rémond développe ainsi de nombreuses considérations programmatiques qui ne font que reprendre les observations que ses prédécesseurs avaient développées avant lui. Celles de Masselot déjà cité, et antérieurement, en 1880, celles du très kabylophile Sabatier. Ainsi notamment du système électoral qu'imagine Rémond pour

d'y adapter notre politique. Et Ageron de commenter: *«Tant que ces rapports ne seront pas connus, il sera impossible de savoir jusqu'où a été la politique berbère.»* Précisément, le chapitre de notre travail consacré aux centres municipaux va nous permettre d'établir sans équivoque la réalité de cette politique d'exception en Kabylie entre les années 1937 et 1958.

officialiser les assemblées de village afin de faire contrepoids au pouvoir de l'amin :

«... aussi faudrait-il placer à côté de lui (de l'amin) un organisme chargé de lui faire contrepoids, ne serait-ce que moralement. Ce rôle doit revenir à des djemaas de village régulièrement organisées, en prenant comme base du système électoral la karouba, première cellule de la cité, avec un nombre de membres proportionnel à l'importance de chacune d'elles... L'institution officielle de la djemâa du village aurait pour premier résultat de supprimer les djemaas occultes, aux décisions arbitraires contre lesquelles il est bien difficile, sinon impossible de réagir; ensuite, elle permettrait d'intéresser les indigènes à la vie municipale, à des questions concrètes de pratique journalière... Pour intéresser vraiment les habitants des villages à l'organisation et au développement de la vie municipale, il serait indispensable d'accorder à chaque agglomération la personnalité civile; ainsi elle pourrait recevoir des dons et des legs; des gens aisés auraient à honneur de mériter le titre de bienfaiteur de la cité; l'émulation aidant, les villages rivaliseraient entre eux à qui aurait le meilleur lieu de réunion, la source la mieux aménagée. Chaque collectivité se verrait attribuer le produit des fêtes versé par ses habitants et des locations de mehmels dépendant du village.»

Et le fonctionnaire de conclure hardiment: *«L'on reprochera peut-être les conséquences ultérieures possibles de cette organisation et l'acheminement du village kabyle vers une manière d'autonomie financière et l'octroi de franchises municipales. Cette éventualité ne nous effraie nullement.»*

Hormis l'intérêt programmatique des propositions de Rémond, dont on verra plus loin qu'elles anticipaient exactement la deuxième formulation de la loi sur les centres municipaux de 1945, et hormis la finesse de ses observations ethnographiques, le troisième volet de son étude concerne directement la politique administrative suivie à l'époque traitée ici. L'acuité de l'analyse que nous allons résumer nous permettra de faire le lien avec le chapitre suivant, où nous exposerons la politique des centres municipaux. Selon Rémond, avec les lois de 1919 optant pour le douar comme base d'une représentation politique (c'est-à-dire une circonscription correspondant globalement aux tribus dans cette région), le législateur a introduit beaucoup plus de désordres que ne l'aurait fait une réforme se fondant sur les villages. En effet, les élections à l'échelle du douar obligeaient les candidats à de vastes calculs politiques partisans; alors que, à l'échelle du village, seul l'intérêt de la localité intéressait les électeurs. Car si, à l'échelle du village, le civisme est susceptible d'annuler les visées politiciennes, celles-ci se déploient, au contraire, dans les consultations électorales à l'échelle des douars, où l'esprit partisan s'exerce sans frein par suite de l'inexistence, ou du moins du caractère ténu, du sentiment des intéressés d'appartenir à un même ensemble¹. De fait, le

1. L'organisation de plusieurs consultations à l'échelle des douars entraîna de nombreux désordres en Kabylie comme partout ailleurs en Algérie. Il semble toutefois que, du fait qu'en Kabylie le découpage des douars correspondait plus que partout ailleurs en Algérie à celui des tribus, les élections aient suscité les manifestations les plus partisans et les plus irréductibles. De la même façon que dans les *sof* d'autrefois, les chefs de partis candidats aux élections

déroulement des élections à l'échelle des douars induisit des regroupements par affinités politiques modernes ou selon des fidélités de *sof* et suscitérent de nombreux troubles et quelquefois des rixes, alors que ceux qui se déroulèrent à l'échelle des villages, dans le cadre des centres municipaux institués à partir de 1945, eurent lieu dans une atmosphère de parfaite concorde civile.

Conclusions du chapitre

1. *Le sens de l'honneur et le système vindicatoire: l'inhibition des échanges de violence et l'amorce d'un processus de privatisation de l'honneur*

Le double phénomène que nous relevions à propos de la période précédente, à savoir: le désenchantement des représentations et le rétrécissement des unités sociales impliquées dans les luttes d'honneur se poursuivent de façon concomitante à la plus grande emprise de la justice pénale française sur la criminalité de la société kabyle. Mais la caractéristique majeure de l'époque réside dans l'extension du salariat et de l'économie capitaliste, et dans les bouleversements induits par les phénomènes migratoires et la scolarisation en français.

La *pax gallica* et l'ordre colonial parviennent durant cette époque à leur emprise maximale sur la société indigène. La plupart des plus grosses bandes de bandits d'honneur ont été réduites et la société indigène est comprimée par un arsenal de dispositions juridiques et administratives qui inhibent largement les échanges de violence du système vindicatoire et qui, *a fortiori*, dissuadent largement toute contestation violente. Par ailleurs, bien que nous ne devons pas surestimer les conséquences de ce phénomène sur les affaires d'honneur, l'ampleur de la scolarisation et la sécularisation des représentations que celle-ci entraîne ont induit une accélération des désenchantements dont on a vu précédemment les conséquences. Cependant, l'essentiel des changements des représentations et des comportements liés à l'honneur proviennent largement de plusieurs phénomènes qui sont apparus durant cette période.

C'est tout d'abord la généralisation de l'économie capitaliste, ensuite, l'émigration ouvrière en France et, enfin, l'avènement du militantisme politique et religieux. Ces trois phénomènes ont affecté les affaires d'honneur, au niveau de la réalité la plus objective (a), et au niveau symbolique (b). Au niveau symbolique, ces trois phénomènes ont induit des effets multiformes de désenchantement, de sécularisation des représentations, et d'intériorisation des schèmes pratiques et des modes de rationalité solidaires du système capitaliste.

n'hésitèrent pas à corrompre leurs rivaux et à acheter les voix des électeurs. Ainsi lors des élections de 1920 pour les djemâ'as de douars et les conseillers municipaux, la corruption prit une ampleur qui n'est pas sans avoir dérouté les observateurs au regard de la modestie des enjeux. «*Les tarifs furent bientôt connus en Kabylie, de 10 à 15 francs. À Akbou, le duel électoral entre Ben Ali Chérif et Ourabah (déjà délégué financier) aurait coûté 160 000 francs selon l'administration et 300 000 francs selon le préfet de Constantine*» (Ageron, 1970, p. 101). Dans plusieurs douars, les partis opposés se regroupèrent spontanément, l'un à gauche, l'autre à droite du bureau de vote (comme dans les *sof* d'antan).

a. Au niveau de la réalité la plus tangible

On assiste d'abord à la recomposition et à l'éclatement progressifs des unités de production et de consommation des communautés villageoises, concomitants à la généralisation de l'économie capitaliste et à l'expérience du salariat. Autrement dit, à la multiplication des ruptures d'indivision des groupes familiaux de production et de consommation et à la nucléarisation progressive des unités domestiques. Ce double phénomène contribuant, en quelque sorte en retour, à une privatisation du sens de l'honneur, chaque chef d'unité domestique gérant de façon de plus en plus autonome son capital d'honneur.

Par ailleurs, la rationalisation des pratiques économiques qui amène la prolifération d'associations contractuelles et commerciales de type moderne s'accompagne également d'une extension des pratiques de la *tawsa*. Non seulement les *tawsa* n'attendent plus, comme naguère, l'occasion d'une fête rituelle (mariage, circoncision, naissance), mais les Kabyles en organisent à peu près quand bon leur semble, et ces *tawsa* prennent de plus en plus la forme d'un crédit désenchanté¹. C'est dire, pour reprendre les termes de l'analyse de Bourdieu sur la question, que, de plus en plus, les Kabyles reconvertissent consciemment les capitaux symboliques en capitaux économiques et que l'aspect désintéressé de l'éthique de l'honneur se retire insensiblement des pratiques rituelles de la *tawsa*.

En outre, à mi-chemin de l'ordre de la réalité et de l'ordre symbolique, l'ampleur de la scolarisation et l'avènement du militantisme politique canalisent une bonne partie du potentiel de combativité des indigènes et, ce faisant, les détournent quelque peu de leurs «querelles de minarets».

b. Dans l'ordre symbolique

Si le sens de l'honneur n'a été affecté qu'indirectement par la sécularisation des représentations, ce phénomène est néanmoins capital pour comprendre ce que nous qualifierons de commencement d'une privatisation de l'honneur. Car, aux conditions objectives énumérées ci-dessus ayant joué dans ce phénomène, s'ajoutent des paramètres symboliques. On se souvient que, dans les modalités judiciaires de résolution des conflits, la prestation d'un serment par des cojureurs qui se solidarisaient des parties en cause constituait l'élément le plus important de la procédure. L'efficacité juridique quasi magique de la prestation de serment résidait dans la force et l'énergie sociale libérées par les groupes de cojureurs qui faisaient corps avec le présumé délinquant et sa victime. Cette efficacité du serment reposait donc sur un principe d'empathie ou, plutôt, de sympathie quasi mystique. Or, sous le coup

1. À tel point que, dans son enquête sur cette question, René Maunier cite plusieurs cas de particuliers qui ont saisi la justice de paix de son canton afin d'obtenir le remboursement de dons fait à des contribuables lors de *tawsa*. Administrant la justice avec un respect religieux des coutumes kabyles consignées par Hanoteau et Letourneux, les juges de paix donnent raison aux plaignants et obligent les bénéficiaires des dons à les rembourser. Cf. Maunier (1927), p. 42 et ss.

des multiples désenchantements induits par la colonisation française en Kabylie, le «ciment» mystique qui unissait magiquement les groupes lignagers s'est largement effrité. En outre, dans une sorte d'au-delà des valeurs de solidarité propres à l'honneur, l'idée de l'intention criminelle¹ s'est progressivement insinuée dans les interstices du système vindicatoire. Bientôt, ce sera au tour de l'idée de responsabilité individuelle de triompher du principe de solidarité lignagère du système vindicatoire. De multiples phénomènes ont concouru à ces développements, c'est d'abord, et massivement, la diffusion de la culture française et, par-delà, l'avènement de la rationalité capitaliste. Mais c'est aussi l'accès – encore limité – à la culture mondiale et, plus modestement encore du fait du manque de réseaux de diffusion en Kabylie, c'est aussi les débuts de la *nahda* (renaissance culturelle arabe) et de l'*islah* (réformisme religieux). Autant de systèmes symboliques et d'idéologies rationalistes qui ont submergé aussi bien l'espace de la production que la société civile ou le domaine religieux. La façon dont l'intention criminelle s'introduit progressivement dans la casuistique des échanges d'honneur à laquelle se livrent les communautés villageoises se laissera repérer plus facilement dans un cas concret. Soit, par exemple, la situation des parents d'un individu tué par un coup de fusil parti de façon purement accidentelle – un fusil tombe par terre et le coup part –, les proches de la victime hésiteront désormais à exercer sur le propriétaire du fusil, ou sur le groupe qui lui est solidaire, la vengeance implacable qu'ils auraient accomplie dans la Kabylie d'antan. Ainsi, il devient de plus en plus difficile de réagir selon les règles de l'honneur de la même façon à un attentat délibéré et à un acte commis par mégarde ou accidentellement².

Plus globalement encore, la généralisation de la prise en compte de l'intention criminelle se donne à voir dans la privatisation de la vengeance à travers le fait que, de plus en plus, seul l'auteur de l'attentat à l'honneur ou du crime s'expose à la riposte du groupe de la victime, alors que, dans l'ancien système, compte tenu du principe cardinal de solidarité des membres d'une unité de vengeance, n'importe lequel d'entre eux pouvait être l'objet d'une riposte. Mais, en fait, ce développement n'est pas si univoque qu'il paraît ou, plutôt, il est difficile de faire les parts de l'aspect mécanique et de l'aspect symbolique du phénomène. Autrement dit, on pourrait, abstraitement,

1. Sur l'absence de considérations liées à l'intentionnalité criminelle dans la casuistique du système vindicatoire et dans les *qanun* publiés par l'assemblée villageoise, cf. *infra*.

2. On ne saurait traiter des anecdotes présentées dans la littérature comme des témoignages de première main sur un fait réel, la littérature d'expression française des Kabyles est cependant du plus haut intérêt. Les questions d'honneur et surtout l'évolution des dispositions des Kabyles face au devoir d'honneur constituent même un des thèmes les plus importants de cette littérature et de nombreux romans et essais s'attardent longuement sur la casuistique à laquelle se livrent les protagonistes d'un conflit d'honneur. Souvent, le tiraillement entre un devoir d'honneur idéal et des valeurs pétries de rationalité et de modernité françaises inspire aux auteurs, qui sont bien placés pour en témoigner, des tragédies dignes de l'Antiquité. Ainsi surtout du *Grain dans la meule* de Malek Ouary.

expliquer ce phénomène sans invoquer la diffusion de l'idée d'intentionnalité criminelle, mais en le considérant uniquement comme un effet mécanique de la privatisation de l'honneur : chaque chef d'unité domestique gérant dans une sorte de quant-à-soi son propre capital d'honneur se serait alors exposé, seul, à une riposte à l'attentat qu'il aurait lui-même perpétré. Mais, en réalité, la privatisation de l'honneur ne s'était pas encore développée à ce point et la solidarité des plus proches parents continua encore longtemps de caractériser les échanges liés à l'honneur. C'est donc aussi pour une grande part une logique symbolique (en l'occurrence la valeur propre reconnue à l'intention criminelle et la responsabilité personnelle qui commence à poindre) qui permet de rendre compte de cet aspect de l'évolution des conflits d'honneur faisant que, de plus en plus souvent, seul l'auteur de l'attentat à l'honneur s'expose aux ripostes du groupe de sa victime.

Enfin, de façon encore plus globale, la diffusion de l'économie capitaliste et du salariat ont produit un désenchantement multiforme dans la société kabyle qui a affecté de plein fouet la logique des échanges symboliques liés à l'honneur. Dans *Structures économiques et structures temporelles*, Pierre Bourdieu (1977) a analysé les bouleversements induits par le capitalisme et le salariat dans l'expérience du travail comme activité purement objectivable et quantifiable. Mais l'institution de cette nouvelle temporalité n'a pas seulement affecté les travaux agricoles et le monde du travail ; en outre, à l'époque considérée, la Kabylie n'était pas encore la société dépaysonnée décrite par Pierre Bourdieu et Abdelmalek Sayad. Cette nouvelle institution du temps comme purement linéaire, neutre et sécable, si opposée aux rythmes de l'ancien calendrier agraire qui scandaient les travaux et les jours, a affecté doublement les échanges d'honneur. En effet, dans la logique du défi et du contre-défi d'honneur, le temps mis par les protagonistes pour réagir est une donnée essentielle de leurs transactions, et chacun joue avec ce tempo en différant ou en précipitant défi et contre-défi. Évidemment, la marge de manœuvre temporelle dont disposent les acteurs n'est pas infiniment élastique et de multiples contraintes interfèrent. Mais le temps en tant que pur déroulement d'une durée n'a aucune action intrinsèque dans ces échanges. Or, la nouvelle temporalité qui s'impose progressivement possède, au contraire, des effets spécifiques, la froide objectivité dont elle procède et la parfaite convertibilité des différents types d'activités au regard de cette mesure étalon que devient le temps de l'horloge induisent un profond désenchantement du temps de l'honneur. Partant, les enjeux des luttes d'honneur sont directement affectés par cette nouvelle temporalité. Avec cette nouvelle temporalité, cette convertibilité s'intensifie. Pour reprendre la métaphore économique, nous pourrions dire que tout se passe comme si l'inflation ou la déflation du capital symbolique était directement indexée sur les fluctuations du capital matériel, du fait de la généralisation de la logique de marché. Si bien que cette logique de marché assujettit à sa temporalité celle de l'honneur.

2. *L'exacerbation des différences régionales sous le rapport de la vigueur et de l'intégrité des institutions municipales et de l'esprit civique.*

Ce phénomène est directement à mettre en rapport avec le degré de cohésion sociale des communautés et cette cohésion a été essentiellement affectée par des paramètres économiques et administratifs. Naturellement, c'est dans les communautés villageoises économiquement les plus dynamiques que le tissu social a été le mieux préservé. Mais préservation ne signifie pas immobilisme, comme l'ont montré nos développements consacrés au rôle de l'émigration et de la scolarisation dans la reproduction des communautés villageoises. Bien au contraire, c'est à partir de cette époque que se laisse repérer un type d'évolution qui apparaîtra de façon plus nette dans les périodes suivantes: c'est dans les régions les plus dynamiques économiquement, les plus scolarisées et où l'on observe les plus forts taux d'émigration en France que les villages sont les mieux intégrés et les plus cohésifs. C'est dans ces mêmes villages que nous notons par ailleurs l'apparition de *qanun* rédigés en langue française. Toutefois, le paramètre de l'intensité du phénomène migratoire peut également jouer en sens inverse, ainsi dans les régions peu ou pas scolarisées et à l'économie traditionnelle précaire où la colonisation française a induit des effets beaucoup plus dissolvants. Enfin, le type de structure administrative dans laquelle les régions sont intégrées s'est également révélé être un facteur ayant induit des effets intrinsèques et extrinsèques au plan de la situation des institutions municipales traditionnelles. Comme conséquence directe découlant du régime administratif, soulignons la différence d'attitude des municipalités des deux types de communes. On assiste, en commune mixte, à la reconnaissance plus ou moins officieuse des institutions traditionnelles par les fonctionnaires nommés par l'État (surtout dans les communes mixtes de Fort National et du Djurdjura), tandis que, à l'inverse ces institutions sont totalement niées dans le cadre des communes de plein exercice.

Comme nous l'avons détaillé, le régime administratif a eu des effets indirects sur la cohésion des groupes en tant qu'une commune mixte était synonyme d'absence de peuplement européen et d'absence de centre de colonisation et, inversement, en tant que les communes de plein exercice accueilleraient la presque totalité des Européens établis en Kabylie et renfermaient l'ensemble des centres de colonisation rurale de Kabylie. Ces deux paramètres ont eu évidemment des conséquences essentielles sur la reproduction tant matérielle que symbolique des communautés villageoises. Nous avons particulièrement insisté à ce sujet sur la différence de situation entre les deux régimes administratifs pour ce qui concerne la gestion des biens propres du village. Largement laissés à l'usage ou exploités au profit des villages dans le cadre des communes mixtes, les *mechmel* ou leurs produits étaient à l'inverse systématiquement affectés au budget des municipalités dans le cadre des communes de plein exercice. Nous avons même souligné que souvent, dans les communes mixtes, c'est sur les *mechmel* des villages que les écoles indigènes furent érigées.

Pour bien prendre la mesure de la disparité des situations locales au sein d'une même région, il est donc impératif de croiser toutes les variables que nous avons envisagées, d'autant que le découpage administratif des communes mixtes rassemble parfois, dans une même circonscription, des tribus que notre découpage distribue dans des régions naturelles distinctes ou, inversement, les sépare alors que nous les rassemblons. Toutefois, hormis une seule commune mixte de Grande Kabylie, ce phénomène ne nous a pas semblé complexifier excessivement l'appréciation des situations globales. La commune en question est celle de la Soummam. On peut observer tout d'abord que cette commune rassemble des tribus que notre découpage distribue pour une part dans le littoral et la chaîne côtière kabyle et pour une autre part dans la vallée de la Soummam. Or, de nombreux paramètres distinguent ces deux régions naturelles aussi bien au point de vue du type d'économie traditionnelle (peu diversifiée et précaire dans le premier cas, très diversifiée et dynamique dans le second cas) que du point de vue des densités de population et des types d'habitat (sous-peuplement et éparpillement de l'habitat dans le premier cas, très forte densité de population regroupée dans de gros villages dans le second cas). Cette diversité conduit évidemment à enlever toute pertinence aux statistiques officielles concernant la circonscription en matière d'émigration/immigration ou de scolarisation. Or, nos recherches ont révélé que le phénomène migratoire comme la scolarisation en français concernaient presque uniquement les tribus de la commune mixte de la Soummam, que notre découpage range dans la région de la vallée de la Soummam¹. À l'inverse, les tribus de la circonscription sises sur le littoral et la Chaîne côtière n'ont pas du tout été concernées par la scolarisation et n'ont fourni que de très modestes contingents à l'émigration². Cette situation montre donc de façon particulièrement claire que l'administration coloniale a délibérément et savamment choisi les groupes à scolariser au regard de tous les paramètres de viabilité et de cohésion que nos propres analyses ont envisagés³. Ce qui nous permet de conclure que, loin de niveler les situations, la colonisation française en Kabylie a, au contraire, exacerbé les différences régionales que notre découpage en régions naturelles et en types d'économie traditionnelle nous avait permis d'établir.

1. Les deux tribus en question, dont le législateur a, de surcroît, reconnu les frontières dans le cadre du découpage administratif en douars, sont la tribu des Aït Oughlis et celle des Fenaïa. À l'époque considérée, les deux douars étaient scolarisés entre 40% et 70%.

2. Les douars/tribus en question sont : Ikedjane, M'Zalla, Tassafits, Sidi Abbou, Abrares, Acif El-Hammam, Aït Ahmed Garetz, Azerou n'Bechar, Beni Ksila et Ihadjanene. Cf. Mahé (1994).

3. Nous verrons que le même esprit de suite se retrouve dans la politique des centres municipaux menée en Kabylie en 1945. Ainsi, de l'ensemble des douars de la commune mixte de la Soummam, seuls les villages des Aït Oughlis et des Fenaïa ont bénéficié des franchises municipales instituées par la réforme.

3. *La poursuite de la décléricalisation des communautés villageoises et la sécularisation des représentations*

Sous ce rapport, l'évolution des situations locales est presque l'inverse de la précédente sachant que les facteurs ayant contribué au dynamisme économique garant de la cohésion des communautés ont aussi contribué à accélérer ce phénomène de décléricalisation. Les facteurs essentiels étant évidemment l'extension du salariat et de l'économie capitaliste ainsi que le phénomène migratoire et la scolarisation. Il suffit donc de lire en négatif les données de la section précédente. Toutefois, quelques situations atypiques nous sont apparues de façon nette dans une partie de la vallée de la Soummam et de façon moins tranchée sur le littoral kabyle. La vigueur particulière de l'islam et des clercs dans ces régions nous a semblé résulter de l'importance particulière de l'émigration interne en Algérie. Ainsi notamment du cas de la vaste tribu des Aït Abbès incluse dans la commune mixte d'Akbou¹, et, à une moindre échelle, des populations de la Mizrana. Pour autant, les ressorts de l'émigration intérieure de ces populations ne sont pas identiques. Alors que les ressortissants de la tribu des Aït Abbès essaieraient dans l'ensemble de l'Algérie pour faire du commerce, ouvrir des boutiques et même des succursales pour les plus prospères d'entre eux, c'est davantage une émigration laborieuse que produit le littoral kabyle. C'est, encore une fois, qu'un fossé séparait ces deux régions dès avant la colonisation française, autant sous le rapport des densités de populations et des modes d'habitat que du dynamisme et de la diversification de leurs systèmes économiques traditionnels². Pour autant, leur insertion dans l'Algérie coloniale et les échanges que les populations de ces deux régions entretenaient avec les populations arabes les rendaient particulièrement réceptives aux courants d'idées qui traversaient alors le monde musulman et les conduisaient à s'identifier aux autres populations algériennes³.

1. Nous avons pu constater le même type de phénomène dans des tribus contiguës aux Aït Abbès et d'autres situées encore plus à l'Est. Toutefois, nous n'envisagerons pas leur situation, car ces populations de Petite Kabylie sont trop excentrées géographiquement pour entrer directement dans le cadre de cette étude et, en outre, il n'existe que trop peu de sources sur leur situation pour étayer des considérations comparatistes. En revanche, bien qu'appartenant aussi à la Petite Kabylie selon les frontières que nous avons précisées en commençant cette étude, nous avons inclu les Aït Abbès dans notre recherche, du fait de la richesse des sources les concernant et parce que ce groupe, situé sur les berges de la Soummam, est limitrophe avec les tribus de Grande Kabylie avec lesquelles nous avons déjà souligné que les Aït Abbès entretenaient de nombreux rapports commerciaux.

2. Le littoral était peu peuplé et l'habitat relativement dispersé avec une économie peu diversifiée, alors que les Aït Abbès présentaient de gros villages populeux ou des hameaux très densément peuplés avec une économie diversifiée renforcée par un commerce extrêmement dynamique.

3. Un indice de ce fait réside dans l'extension du bilinguisme berbère/arabe sur le littoral kabyle, voire sur le trilinguisme berbère/arabe/français chez les élites culturelles des Aït Abbès. Par ailleurs, les populations de ces deux régions ont largement participé au processus de kabyllisation d'Alger. Cf., sur ce point, Jean Morizot (1962), *L'Algérie Kabyllisée*. Notons que les différences de nature de l'émigration interne des ressortissants des deux régions ont induit

4. *La déprise du magico religieux: deux types de facteurs ont contribué à cette déprise, les uns d'ordre réel et pratique, les autres d'ordre symbolique*

a. La crise de l'agriculture traditionnelle

En tant que le calendrier agraire fournit la majeure partie des circonstances de l'expression du magico-religieux, la crise de l'agriculture traditionnelle – diminution des emblavures consécutives à l'émigration et à la dépossession par la colonisation européenne – a induit un net recul de ce type de rites. En outre, dans les régions où l'agriculture était la plus dynamique, l'évolution des façons culturales, l'introduction d'innovations techniques et, surtout, les changements dans les rapports de production (salarisation, travaux payés à la tâche, etc.) ont complètement bouleversé les rapports traditionnels qu'entretenait le maître du champ avec sa terre.

b. Des logiques symboliques

L'un des premiers facteurs de désenchantement qui a induit une déprise du magico-religieux des pratiques agraires est lié au processus de rachat des terres séquestrées par l'État colonial. Si les terres agraires pouvaient s'acquérir par voie d'achat dans la Kabylie d'antan, nous avons souligné la rareté du phénomène et montré de surcroît que la mobilité des terres se circonscrivait généralement à l'intérieur des groupes lignagers. C'est dire que les terres familiales étaient quasiment consubstantielles aux groupes lignagers. La violence des dépossessions effectuées dans le cadre des séquestres fonciers – même lorsqu'elles n'ont pas été suivies par leur exploitation par des colons européens – avait déjà fortement commotionné les Kabyles. Les rachats que ces derniers parvinrent à réaliser ensuite, à force d'épargne et grâce au travail salarié n'engendrèrent pas moins d'effets désenchantés sur les rapports et les représentations qu'ils entretenaient avec leurs terres ancestrales. C'est que celles-ci, par l'alchimie de la monnaie, étaient devenues, ne serait-ce que le temps qu'il leur fallut pour la racheter, une simple valeur marchande.

De façon beaucoup plus globale, l'émigration vers la France et, surtout, la scolarisation ont eu des effets dissolvants sur les représentations et les pratiques mythico-rituelles kabyles. Focalisant les foudres et les lumières de l'école républicaine, la strate magico-religieuse des pratiques et des croyances religieuses a été au cœur des débats et des affrontements culturels au sein de la société indigène. Excepté un dernier carré de marabouts et de traditionalistes irréductibles, l'ensemble des nouveaux acteurs sociaux de

des effets spécifiques sur leur insertion dans les villes d'Algérie et sur leur contribution à la culture nationale. Ainsi, alors que les commerçants des Aït Abbès ont nourri un grand nombre de clercs qui jouèrent un rôle de premier plan dans le réformisme islamique, la contribution majeure des gens du littoral à la culture algérienne est tout autre. En effet, les natifs de la région, qui ont repeuplé la Qasba d'Alger, ont donné à la culture algéroise ses plus grands chantres: ainsi la majeure partie des grands maîtres de la musique arabo-andalouse d'Alger, le Châabi, viennent des environs d'Azeffoun: Hadj Mohammed El-Anqa, El-Hasnaoui, Boudjemaa El-Anqis, etc.

la société indigène s'est mobilisé contre les archaïsmes et leurs suppôts, convaincus de toutes les tares et rendus globalement responsables de l'arriération de la société indigène. Ces critiques étaient portées par les élites francisantes et arabisantes et l'ensemble des forces vives que comptait alors la Kabylie. En effet, au plan idéologique, la caractéristique essentielle de cette période allant de 1900 à 1930 est le rassemblement des classes montantes et des élites dans leur lutte contre l'«obscurantisme» et ce qu'on appelait alors la «féodalité indigène». Alors que la période suivante verra la cristallisation des différentes forces politiques et sociales au sein d'organisations rivales pour la défense d'intérêts et d'idéologies spécifiques et concurrentes, la période que nous considérons maintenant est caractérisée par une sorte d'unanimité, et, précisément, c'est la lutte contre l'obscurantisme et le magico-religieux qui réalise cette unanimité.

Les premiers à monter au créneau et à pourfendre marabouts et autres thaumaturges dans les colonnes des journaux indigènes, qui viennent juste d'être créés, sont les élites francophones et francophiles formées par l'école coloniale. Viennent ensuite les membres du clergé musulman officiel et tout le corps des fonctionnaires arabisants formés dans les médersas gérées par le gouvernement colonial. Enfin, les derniers acteurs sociaux à émerger de cette époque sont les promoteurs du réformisme religieux. D'origine cléricale, ils ont souvent commencé leur cursus dans les zaouias de Kabylie pour l'achever dans les grandes universités-mosquées étrangères: la Zitouna de Tunis, la Qarawiyyin à Fès et El-Azhar au Caire. Mais certains ont également été formés par les médersas officielles d'Algérie, ils sont alors parfaitement trilingues (berbère, arabe et français).

C'est dire que tout concourt à une déprise profonde du magico-religieux. Autant des conditions objectives: la dépaysannisation, que symboliques: la sécularisation des représentations et l'avènement d'idéologies rationalistes. Autant dans le champ religieux: le réformisme musulman, que dans le domaine profane et celui de la politique séculière: le mouvement *Jeune Algérien*.

Enfin, l'année 1930 marque l'avènement du mouvement de réforme religieuse (*islah*) ou, plutôt, sa structuration dans le cadre d'un mouvement associatif qui jouera un rôle de premier plan dans les années suivantes, autant sur la scène politique à l'échelle nationale qu'au niveau local dans les communautés villageoises où se seront constituées des antennes du mouvement réformiste. Sur ce point aussi, la diversité des situations nous permettra d'esquisser pour la Kabylie une géographie du mouvement réformiste que nous rapporterons aux précédents découpages.

V.
**Les crises économiques
et l'avènement de nouveaux acteurs
sociaux et politiques
(1930-1945)**

Dans un ouvrage consacré au Maghreb dans l'entre-deux-guerres, Jacques Berque (1967) s'avisait que l'année 1930 constituait un seuil, une sorte de point de non-retour, pour le Maroc, l'Algérie et la Tunisie. Pour le Maroc, c'était l'année du dahir berbère par lequel le protectorat français au Maroc entreprit de soustraire des millions de Berbères à la justice du Sultan en instituant des tribunaux statuant selon les coutumes berbères¹. Non seulement la mesure émut l'ensemble du monde musulman² mais elle précipita le combat nationaliste au Maroc³. Bref le dahir berbère aboutit à l'effet opposé à celui espéré par les autorités françaises, il produisit simplement du nationalisme marocain⁴.

Pour la Tunisie, l'année 1930 est celle de la tenue du congrès eucharistique de Carthage qui, en rassemblant la majeure partie de l'épiscopat chrétien du Maghreb, voulut rallumer l'esprit de croisade des Européens de Tunisie⁵. L'événement déclencha à peu près une réaction contraire de même ampleur que le dahir au Maroc: pétitions, manifestations de rues, grève générale, etc.

Pour la société coloniale d'Algérie, 1930, c'est d'abord l'année de la célébration solennelle du centenaire de la conquête française et à ce titre, l'année de tous les bilans. Si dans la société colonisée cette célébration n'a pas suscité de réactions aussi vives que le dahir berbère au Maroc ou le

1. Pour la mise en œuvre pratique de cette politique judiciaire, les services du protectorat marocain firent appel à un certain nombre de Kabyles francisés. En effet les autorités françaises du Maroc ne disposaient presque pas de fonctionnaires berbérophones; les Berbères marocains n'avaient pas été scolarisés en français. D'où la nécessité de trouver des hommes liges francophones et berbérophones: des Kabyles furent donc requis en tant qu'interprètes judiciaires ou comme membres du personnel auxiliaire des tribunaux.

2. Sur les répercussions du dahir berbère de 1930 dans l'ensemble du monde musulman, cf. M. R. de Madariaga (1979), «Le dahir berbère de 1930 et la Société des nations».

3. De nombreux études ont été consacrées au dahir berbère de 1930 et à ses conséquences. Toutefois la plupart d'entre elles négligent le fait que c'est dès 1914 qu'un dahir inspiré par le résident général au roi du Maroc soustrayait les Berbères à sa juridiction.

4. Pour quelques considérations comparatistes entre la politique berbère menée au Maroc et celle menée en Algérie, nous renvoyons au chapitre précédent consacré à cette question, ainsi qu'à Mahé et Khemache (2000 a).

5. Sur les diverses manifestations et festivités organisées dans le cadre du congrès de Carthage, nous avons recueilli des témoignages des acteurs européens de l'époque qui sont assez édifiants. Ainsi, par exemple, c'est déguisée en croisés qu'une partie de la jeunesse chrétienne défila un jour dans les rues de Tunis, tandis que d'autres jeunes chrétiens les suivaient, déguisés, eux, en musulmans captifs.

congrès eucharistique de Carthage en Tunisie, l'année 1930 représente pourtant sous de nombreux rapports un seuil historique.

C'est d'abord l'année de la constitution de l'association de réforme religieuse d'Ibn Badis qui occupa le devant de la scène politique algérienne jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale, époque où elle fut éclipsée par les partis nationalistes. Quatre ans avant la constitution de l'association des oulémas, en 1926, le premier parti nationaliste algérien, l'Étoile nord-africaine, avait été créé dans l'immigration algérienne en France. Mais ce parti, qui s'organisa efficacement dans l'immigration alors aux trois quarts kabyle, tarda à installer définitivement son siège et à orienter son action en Algérie de façon systématique. Pour autant, la presse indigène et l'opinion publique algérienne commencèrent à s'emparer de l'idée nationale au début des années 30. Mais la Seconde Guerre mondiale et les services de censure du gouvernement d'Alger mirent frein à l'expression nationaliste : censure de la presse et dissolution, dès 1937, du Parti du Peuple Algérien. En matière d'administration locale, aucune réforme n'affecta les communautés locales et l'organisation décrite précédemment continua de fonctionner. Il y eut bien quelques petits aménagements dans les découpages électoraux, mais ceux-ci eurent des conséquences insignifiantes sur le quotidien des administrés¹.

Sociologiquement, la cohérence de la période allant de 1930 à 1945 résulte surtout des graves crises économiques qui l'ont marquées. C'est d'abord celle induite par la crise mondiale consécutive au krach boursier de Wall Street en 1929. C'est ensuite la crise directement provoquée par la Seconde Guerre mondiale et l'occupation de la France. La Kabylie est, sans aucun doute, la région d'Algérie qui a été la plus profondément affectée par ces deux crises. Les raisons en sont simples et elles ressortent de deux facteurs. Premièrement, nous avons souligné l'extraordinaire pénétration de l'économie de marché en Kabylie et l'extraversion de l'économie locale. Nécessairement, ces caractéristiques ont rendu l'économie de la région particulièrement sensible aux fluctuations économiques globales. Deuxièmement, l'importance des revenus procurés par l'immigration ouvrière et la dépendance qui en résulte ont fait que l'arrêt de l'émigration durant la Seconde Guerre mondiale et le retour en Kabylie de nombreux exilés ont plongé la région dans une crise économique comme elle n'en avait pas connue depuis celle des années 1863,

1. L'uniformisation administrative instituée avec les lois de 1919 n'empêcha pas les plus politiques des fonctionnaires du gouvernement d'Alger de se livrer à divers calculs séparatistes et de « cuisine électorale ». Ainsi une refonte du découpage électoral fut entreprise en 1935 qui ventilait selon « leur climat » arabe ou kabyle les cantons de Kabylie. Sur ce point, cf. Augustin Berque qui montre que le découpage porta ses fruits. Ainsi dans la vallée de la Soummam, où le candidat appartenant à une formation politique militante (le fédération des élus) fut battu par le candidat administratif qui n'était autre que le neveu du Bachagha Ourabah, délégué financier kabyle indéracinable. Cf. Augustin Berque (1935) « Questions algériennes : Circonscriptions arabes et kabyles aux délégations financières ». Nous avons négligé le détail de ces questions qui nous éloigneraient par trop de notre sujet.

1864 et 1865. La famine a apparu dans de nombreuses régions et un reporter du nom d'Albert Camus consacra alors à ces tragédies plusieurs séries d'articles qui nous permettent aujourd'hui de prendre la mesure des drames individuels et collectifs¹.

Au-delà des vicissitudes internes des luttes politiques et du militantisme indépendantiste alors essentiellement circonscrit à l'intérieur des partis, la scène politique et les affrontements culturels de la période 1930-1945 tournent essentiellement autour du mouvement réformiste algérien. L'association des oulémas réformistes algériens que créa Ibn Badis focalisa l'opinion publique et les réactions administratives et répressives. C'est à ce phénomène peu connu à l'échelle de la Kabylie que nous consacrerons l'essentiel de notre attention pour cette période.

Compte tenu du *statu quo* en matière de politique administrative durant cette période et de l'absence plus globale de sources concernant les communautés villageoises, nous ouvrirons ce chapitre par la présentation globale de la situation démographique et administrative de la Kabylie. Sous forme de tableaux synoptiques réalisés notamment à partir de l'un des rares recensements généraux de la population réalisés en Algérie, nous présenterons la situation globale de la Kabylie en suivant notre découpage par régions naturelles. Ce qui nous permettra de souligner les écarts de situations et l'accroissement de ces différences par rapport aux époques précédentes. Ensuite, dans un autre tableau réalisé grâce aux résultats d'une enquête officielle, nous présenterons la situation de l'émigration/immigration en 1937 en Kabylie. Néanmoins, pour cette question, l'imprécision des sources statistiques ne nous permettra pas de distinguer les situations par régions naturelles et nous serons tributaire du découpage administratif en communes mixtes et communes de plein exercice qui a servi de cadre à l'enquête officielle. En outre, cette enquête réalisée à la veille de la plus grave crise économique que connut la Kabylie ne devra pas masquer le fait qu'entre 1939 et 1945, la situation économique de la région n'avait plus rien à voir avec celle de 1937 et que les ressources procurées par l'émigration dont fait état l'enquête de 1937 avaient baissé de façon vertigineuse. Malheureusement, aucune donnée statistique n'est disponible sur cette période et l'on en sera réduit à suggérer la gravité de la situation en évoquant le tableau brossé par les reportages d'Albert Camus entre 1939 et 1945.

1. Situation démographique et administrative par régions naturelles

Les tableaux que nous présentons ici (cf. Annexe n°3, pp. 589 ss.) ont été confectionnés à partir de plusieurs sources. Les données statistiques proviennent du recensement général de la population réalisé en 1936 par les services du gouvernement général d'Alger. Lorsque nous disposons de monographies comportant des données statistiques fiables, nous avons

1. Ces articles de presse consacrés à l'Algérie ont été rassemblés en volume en 1958, sous le titre *Actuelles III, chroniques algériennes 1939-1958*.

corrigé certains chiffres. Le découpage en tribus est le même que nous avons présenté dans un précédent chapitre.

NB: Compte tenu que les découpages en tribus, en régions naturelles et en circonscriptions administratives, sont loin de toujours se superposer, nous avons signalé par un astérisque (*) le cas des tribus dont le territoire chevauche plusieurs découpages.

Littoral et versant nord de la Chaîne côtière

En dehors de la commune de plein exercice de Dellys, qui regroupe cinq des dix centres de colonisation érigés dans cette région, nous pouvons remarquer que non seulement le reste de la population est rassemblé dans des communes mixtes, mais encore que les cinq centres de colonisation qui se distribuent entre les communes mixtes ont empiété sur le finage de seulement sept douars sur les vingt-et-un que renferment l'ensemble des communes mixtes.

Au regard de la distribution des populations des douars entre communes de plein exercice et communes mixtes, sur un total de 74 391 habitants que comptait la région en 1936, un tiers (25 972 h.) relève du régime de commune de plein exercice. Ce qui à l'échelle de la Grande Kabylie est considérable. En revanche ces 25 972 indigènes représentent près de 97% de l'ensemble de la population des communes de plein exercice résidant dans les douars et les centres de colonisation, puisque nous comptons seulement 844 citoyens français d'origine européenne. Cette proportion de population européenne dans les douars relevant des communes mixtes atteint un chiffre dérisoire, comme d'habitude, puisque ceux-ci ne représentent seulement que 1,8% de l'ensemble de la population. Sur le périmètre même des centres de colonisation, les indigènes représentent encore une large majorité de la population (80%) contre 20% d'Européens¹. Nous noterons par ailleurs, malgré le petit nombre de résidents européens, le faible nombre de citoyens français d'origine kabyle autant dans les douars (13% des citoyens français) que dans les centres de colonisation (6%).

Le Haut Sebaou

Comme toujours dans les communes mixtes, la population européenne représente un pourcentage dérisoire par rapport à celle de statut personnel musulman (les indigènes). Mais, si dans l'ensemble de la région, les Européens ne constituent que 0,8% de la population totale, le relativement faible nombre de résidents kabyles dans les centres de colonisation est un indice du dynamisme de la colonisation rurale européenne des centres de colonisation officielle. Ceux-ci renferment en effet, 42% de citoyens français d'origine européenne (477) contre 58% d'indigènes (646). Si l'on excepte les centres de colonisation, la proportion d'Européens dans les douars de cette

1. Soit un total de 6 230 indigènes et 1 245 citoyens français d'origine européenne dans les centres de colonisation de la région.

région est de 0,01%. Des trente-six citoyens français dénombrés dans les douars de cette région (centres de colonisation exceptés), vingt-six étaient d'origine kabyle.

La vallée du Sebaou

Par suite du développement de la colonisation rurale européenne ainsi que de l'apparition de plusieurs bourgades européennes à vocation administrative ou commerciale, l'ensemble de la région a été disséquée en communes de plein exercice. De sorte que seulement un tiers de la population indigène de la région a relevé du régime de la commune mixte (soit 5 961 hab.). Dans les communes de plein exercice, on notera encore une fois, malgré l'importance relative de la population européenne, la situation largement majoritaire des populations indigènes. Ainsi pour la ville de Tizi Ouzou, qui était le plus grand centre administratif et commercial de Grande Kabylie, sur les 12 984 habitants que comptait la commune de plein exercice en 1936, la population européenne n'atteignait pas les 10%. En revanche, au chef-lieu de la commune de plein exercice, c'est-à-dire dans la ville même de Tizi Ouzou, non seulement le nombre d'Européens est à peu près égal à celui des indigènes, mais encore les citoyens français d'origine kabyle ne constituent qu'un faible pourcentage par rapport aux électeurs d'origine européenne (1 568 citoyens français dont 186 d'origine kabyle). Dans la commune de plein exercice de Mirabeau, la situation est toute autre. Car si la population d'origine européenne représente 18% de la population contre 84% d'indigènes, sur le nombre total de citoyens français, ceux d'origine kabyle en représentent la moitié¹.

Le Massif central

Comme nous pouvons le voir sur les tableaux, cette région a été pour l'essentiel administrée dans le cadre de communes mixtes. Les populations indigènes relevant des communes de plein exercice ne forment qu'un peu plus du quart de la population totale. L'aspect distinctif des zones de communes de plein exercice est leur sous-peuplement européen par rapport à la population kabyle de statut indigène. Ainsi, sur les 58 280 habitants de communes de plein exercice, nous ne comptons que 308 citoyens français d'origine européenne². Soit seulement 0,52% de la population. Par ailleurs,

1. Sur les problèmes politiques que constituait un corps électoral dont la majorité des citoyens français était d'origine kabyle, cf. *infra*. Nous montrons dans le passage consacré à cette question comment les statistiques officielles de 1936 avaient visiblement été truquées afin de camoufler le problème. En outre, le gouvernement d'Alger, n'ayant pas pu aller jusqu'à avancer des chiffres qui donnaient une majorité au corps électoral d'origine européenne, s'est contenté benoîtement de noter un corps électoral de 290 citoyens français dont... 145 d'origine kabyle.

2. De surcroît, sur ce nombre, 242 proviennent du centre administratif de Fort National. C'est dire qu'il ne reste que 66 citoyens d'origine européenne dans la partie des communes mixtes de Mekla et Tizi n'Tléta situé dans le Massif central kabyle !

seuls deux centres de colonisation ont été créés dans la région¹. Au total, cette région, dont on a vu qu'elle avait bénéficié de la plus grande partie des écoles françaises créées en Kabylie, est celle où la population européenne est la moins présente et où la colonisation agraire est presque insignifiante. Beaucoup plus significatif, en revanche, est le nombre de Kabyles à avoir accédé à la pleine citoyenneté française. Sur les 1 489 citoyens français de la région (communes mixtes et communes de plein exercice confondus), 1 321 sont d'origine kabyle, soit 68,6% de l'ensemble. Si l'on considère la seule commune de plein exercice de Mekla, les 164 citoyens français que compte la section indigène de la commune de Mekla sont tous d'origine kabyle; ils sont 38 sur 90 sur le périmètre même du centre de colonisation².

La région des plaines et des basses collines occidentales

Au total, plus des trois quarts de la population indigène se sont retrouvés en régime de commune de plein exercice. Pour autant la petite colonisation européenne n'a pas été un succès et, en dépit du nombre de centres de colonisation, le nombre d'Européens par rapport à la population totale des communes de plein exercice ne représente seulement que 3,8%. En clair, cela signifie que la plupart des périmètres des centres de colonisation sont cultivés par des fermiers ou des métayers indigènes au profit de colons européens qui ne résident pas sur la commune.

La région des plaines et basses collines s'étendant entre Dra El-Mizan et Boghni

Bien que les phénomènes agraires et démographiques y sont de moindre ampleur, la situation de cette région est relativement comparable à celle de la vallée du Sebaou. La seule différence vraiment notable que l'on peut y trouver réside dans le petit nombre de Kabyles à avoir accédé à la pleine citoyenneté française. Ainsi, bien que peu nombreuse, la population européenne des centres de colonisation n'a jamais senti que son leadership politique au niveau de la gestion des municipalités pût être menacé comme nous avons vu qu'il l'avait été à Mekla et à Mirabeau. De la même manière qu'ailleurs, la population européenne de la région est quasi absente des douars (0,05% de la population totale). Comme partout ailleurs en Kabylie,

1. Il s'agit de Mekla et de Tizi n'Tléta puisque Fort National et Michelet ne sont pas des centres de colonisation mais des centres administratifs chefs-lieu des communes mixtes. En outre c'est uniquement en tant que les deux centres de colonisation mentionnés mordaient sur le finage des tribus de montagne que nous les avons inclus dans cette région. Car, évidemment les habitations de ces centres de colonisation sont situés sur les basses collines et les plaines en contrebas des villages kabyles.

2. Sur les problèmes politiques posés par cette situation à la municipalité européenne, nous renvoyons à notre présentation de l'intervention du maire de Mirabeau pour obtenir la rétrogradation de cette commune de plein exercice au rang de section de commune mixte. Ceci afin d'éviter que la municipalité, gérée par les citoyens français d'origine européenne, ne soit renversée par les représentants des Kabyles citoyens français.

la population européenne se répartit exclusivement dans les centres de colonisation et dans les chefs-lieux des communes de plein exercice où elle représente à peine 11% de la population totale en moyenne (13,5% à Tizi Ghennif et 7,5% à Boghni).

Les versants nord de l'arc du Djurdjura

Aucune commune de plein exercice et aucun centre de colonisation rurale n'ont été créés dans la région. De fait, cette région présente un record en la matière, le recensement de 1936 n'indique la présence que de 32 citoyens français d'origine européenne. Ce qui donne une proportion de 0,057% relativement à la population totale de la région. Les citoyens français d'origine kabyle sont relativement peu nombreux (92) et viennent essentiellement d'un seul douar (Bou Nouh). Cette localisation s'explique simplement par l'existence d'un établissement catholique d'enseignement, anciennement implanté dans un des villages du douar, dans lequel les missionnaires sont parvenus à convertir quelques-uns de leurs élèves. À l'inverse, à l'échelle de l'ensemble de la région, nous devons noter la rareté exceptionnelle de l'accession de Kabyles à la pleine citoyenneté française : 33 citoyens français d'origine Kabyle pour huit douars (excepté celui de Bou Nouh). Cette caractéristique différencie fortement la région par rapport au Massif central kabyle. Car si les versants nord du Djurdjura présentent de nombreuses similitudes avec le Massif central, on doit noter la diffusion bien moins grande de la culture française et la modestie de la scolarisation de la région. Pour nuancer cette appréciation, il faut souligner que de nombreux ressortissants de la région, tout en gardant leurs maisons traditionnelles dans leurs villages d'origine, ont établi leurs résidences dans les bourgades européennes des plaines que surplombent leurs montagnes. Ainsi de Boghni, d'Aomar, de Beauprêtre et Pirette, dont la population indigène provient pour une grande partie des tribus de la confédération des Igouchdal des versants nord du Djurdjura¹. Il importe de souligner également que si la région n'a pas accueilli de centre de colonisation, le finage des tribus de montagne qui s'étend dans la plaine a été totalement annexé par les centres de colonisation qui se sont créés dans cette zone. Ainsi, notamment, du territoire des Aït Mendes amputé de plusieurs centaines d'hectares au bénéfice du chef-lieu de la commune de plein exercice, Boghni.

Le versant sud du Djurdjura

Comme nous l'expliquions en justifiant notre découpage en régions naturelles, le contraste est saisissant entre les deux versants du Djurdjura. Par rapport aux différences de dynamisme économique, de densité démo-

1. Cette confédération comprend les tribus suivantes – nous mentionnons entre parenthèses le nom des douars dont les frontières leur correspondent exactement : Frikat (Frikat), Aït Koufi (Beni Koufi), Aït Smaïl (Bou Nouh), Aït Mendes (Beni Mendes), Aït Bou Gherdane (Amlouline) et Aït Bou Addou (Bou Addou).

graphique, de distribution et de mode d'habitat, la colonisation française n'a fait que creuser les écarts entre les deux versants. Le plus étonnant dans ce phénomène est qu'il résulte simplement d'une paupérisation de la région sans que l'État colonial ne soit intervenu directement en créant des centres de colonisation ou des communes de plein exercice.

La vallée de l'oued Sahel/Soummam

Bien qu'en tant que région naturelle, la vallée de la Soummam possédait une réelle cohérence en matière de densité démographique, en matière de type et de distribution de l'habitat et en matière de type d'économie traditionnelle, nous avons déjà observé des écarts considérables de situation au point de vue du dynamisme économique des communautés villageoises et des tribus¹. C'est sans aucun doute la région de Kabylie ou les effets de la colonisation française ont été les plus dénivelés et les plus complexes.

Paradoxalement, malgré l'ampleur de la colonisation rurale, les populations kabyles de la région se répartissaient en 1936 à près de 90% dans des communes mixtes et seulement à 10% dans des communes de plein exercice. Cet aspect résulte évidemment du sous-peuplement européen de la région : 1 962 citoyens français d'origine européenne représentant 0,9% de la population totale de la région (communes mixtes et communes de plein exercice confondues). Soit 6,1% de citoyens français d'origine européenne (1 299) en communes de plein exercice et 0,35% de citoyens français (663) en communes mixtes. Ce sous-peuplement rapporté à la relative vigueur de la colonisation européenne s'explique précisément par la nature mixte (officielle et privée) de la colonisation agraire de la région. Autrement dit, dans les centres de colonisation officielle, nous trouvons peu d'Européens, car ceux-ci préfèrent louer ou laisser leurs terres en métayage aux Kabyles. De façon différente, dans les domaines coloniaux privés, peu de propriétaires européens possèdent de vastes exploitations employant une main-d'œuvre salariée indigène nombreuse.

Au regard de l'ampleur du phénomène d'accession à la pleine citoyenneté française des Kabyles, les situations sont fortement contrastées selon les douars. Le facteur déterminant est, comme toujours, la densité d'écoles françaises créées dans les communautés villageoises. Cette scolarisation a été très ciblée dans la région, encore plus que dans le Massif central². Là encore, les tribus les plus avantagées par la scolarisation française se révèlent être celles qui possédaient l'économie traditionnelle la plus dynamique. À savoir les Aït Abbès, les Aït Oughlis et les Fenaïa, qui renferment à elles trois 163 des 166 citoyens français que compte les 25 tribus des communes mixtes³ de la région.

1. Ainsi de la situation exceptionnelle de la vaste tribu des Aït Abbès au point de vue économique, cf. *infra*.

2. Les tableaux statistiques que nous fournissons au sujet des centres municipaux ventilent de façon détaillée ces écoles dans les tribus de la région. Cf. Mahé (1994).

3. Nous n'envisageons pas ici la situation dans les chefs-lieux des communes de plein

2. L'émigration/immigration

Avant d'envisager la situation de l'immigration kabyle d'après les résultats de l'enquête officielle de 1937, il nous faut évoquer les deux importantes crises économiques qui encadrèrent les deux termes de notre période. Ceci afin de ne pas surestimer le dynamisme économique de la Kabylie durant cette période, dynamisme suggéré par une enquête réalisée précisément entre les deux très graves crises économiques qui ont affecté la Kabylie de plein fouet. D'abord celle consécutive à la crise mondiale de 1929 qui atteignit la société kabyle au début des années 30, puis celle induite par la Seconde Guerre mondiale et l'occupation de la France par les Allemands entre 1939 et 1945. Bien que les sources manquent sur l'impact précis de ces deux crises économiques en Kabylie, nous disposons de bons indices sous la forme des chiffres de flux migratoires et de transferts d'argent par les immigrés (les mandats postaux).

Dès 1930 les revenus de l'immigration chutèrent de moitié¹. Entre 1939 et 1945 la situation est plus grave encore et la Kabylie n'est pas épargnée par les phénomènes de famine que connaît l'ensemble de l'Algérie rurale. Les reportages d'Albert Camus sur la Kabylie attestent de la paupérisation de la Kabylie parcourue par de pauvres hères qui divaguent dans les champs à la recherche d'herbes et de racines sauvages plus ou moins comestibles². Les administrateurs de Kabylie nous donnent également des indices de la malnutrition générale de la population. Alors que les Kabyles avaient presque cessé de ramasser les glands doux des chênes (*bellout*), qui entraient autrefois dans la confection des galettes de pain, ceux-ci réapparaissent sur tous les marchés. C'est qu'à l'inverse de la Première Guerre mondiale qui, comme nous l'avons souligné, avait donné une impulsion économique à la Kabylie, l'économie de guerre impliquée par l'occupation de la France par les Allemands durant la Seconde Guerre mondiale³ ne permettait pas aux immigrés d'épargner autant qu'avant. Cependant, du fait de la précocité de l'immigration kabyle en France, les Kabyles ne reflurent pas massivement de France et surent recourir à des subterfuges et autres expédients pour pouvoir continuer d'envoyer de petites sommes d'argent au pays. Le temps n'était pas loin où l'un des administrateurs en poste en Kabylie qui rédigea un rapport sur l'émigration dans sa circonscription notait, indigné, les

exercice car dans ce cas, de nombreux paramètres exogènes interfèrent sur le taux de citoyens français d'origine kabyle. Notamment le fait que ces centres regroupent l'ensemble des services administratifs où sont employés des citoyens qui ne sont pas nécessairement originaires des douars de la circonscription mais peuvent venir de la Kabylie entière.

1. Ainsi dans la commune mixte de Fort National, l'immigration rapporta successivement: 15 millions de francs en 1918, 24 millions en 1928, 35 millions en 1930 et 18 millions en moyenne de 1930 à 1935.

2. La littérature française des Kabyles de l'époque témoigne également de l'ampleur de cette crise.

3. Les pénuries alimentaires, le système du ravitaillement et les bons d'alimentation concernèrent également l'Algérie coloniale.

conséquences entraînées par la qualité de l'insertion des immigrés dans le monde ouvrier français et leurs usages de la législation du travail. Certains de ses administrés lui auraient en effet rapporté lors de leur départ pour la France «*qu'ils allaient travailler au chômage*»¹. Bref, on était loin des bons Kabyles, taillables et corvéables à merci, utilisés au début du siècle pour briser les grèves des ouvriers de la métropole.

Il s'agit de bien comprendre, dans l'ampleur de la crise économique qui toucha la Kabylie de cette période, que ce sont les mêmes facteurs qui avaient assuré son dynamisme économique – immigration et extraversion globale de son économie et de son commerce – qui se retournèrent contre elle et la rendirent particulièrement vulnérable aux fluctuations économiques et aux crises mondiales².

Quelques données chiffrées

En 1930, lors d'une enquête sur la répartition des Kabyles dans la région parisienne, Louis Massignon, en collaboration avec le directeur du centre d'accueil de Paris, livra quelques données statistiques approximatives. 120 000 Kabyles résidaient alors en permanence en France depuis le début de la première guerre mondiale, dont 60 000 au moins à Paris. Leurs origines régionales se ventilaient comme suit :

Originaires de la Commune Mixte de Guergour	30 000
" " Soummam	24 000
" " Akbou	18 000
" " Fort National	7 200
" " Djurdjura	7 200
" " Haut Sebaou	7 200
Commune de Plein Exercice de Tizi Ouzou	7 200

Au regard de notre démonstration, notamment pour ce qui concerne les écarts de situation d'une zone à l'autre de Kabylie, notre tableau n'est pas très convaincant du fait qu'à la fin des années 40, l'accélération générale des flux migratoires a considérablement réduit les différences régionales. En effet, dans les communes de Fort National et du Djurdjura, où l'immigration était fort ancienne, une sorte de phénomène de saturation s'est produit beaucoup plus rapidement que dans les régions où le phénomène

1. Comprendre qu'ils allaient toucher des indemnités de chômage. Cf. Paul Vigo (1952), «Le problème de l'émigration dans la vallée de l'Oued Sahel, commune mixte d'Akbou».

2. Dans des considérations comparatistes entre la Kabylie et les Aurès, Fanny Colonna (1988) a souligné les implications socio-économiques entraînées par l'extraversion de l'économie kabyle et, inversement, le caractère quasi autarcique de l'économie aurásienne. Autarcie qui permet précisément aux Chaouis des Aurès d'amortir considérablement les effets des crises économiques mondiales sur leur société.

migratoire fut plus tardif. Aussi l'accélération des flux à partir de la fin de la Seconde Guerre mondiale a très rapidement permis à ces dernières régions de rejoindre les premières au palmarès des pépinières de travailleurs migrants.

Le montant des flux monétaires présenté dans le tableau est peut-être un des paramètres les plus significatifs qui permettent d'apprécier les différences régionales. Le montant des sommes transférées par chaque individu était un indice indiscutable de la qualité de l'insertion professionnelle, de celle des réseaux d'émigration (et de leur ancienneté) qui rendent possible l'aventure migratoire et sa réussite. À ce titre, le cas de Fort National est exemplaire. En outre, nous pensons que vu l'importance des immigrés de cette commune qui se livraient au commerce en France, des sommes conséquentes n'ont pas pu être prises en compte. Ainsi, selon les administrateurs locaux, sur les 8 000 émigrés que compte la commune mixte de Fort National, environ 1 200 (soit 30%) pratiquaient le colportage ou le commerce. De plus, alors que les mandants annuels envoyés par les ouvriers s'élevaient en moyenne à 60 000 francs, ceux que faisaient parvenir les commerçants atteignaient la somme de 150 000 francs.

Par ailleurs les capitaux investis en France dans des restaurants, des cafés ou des épiceries ont également considérablement affecté en sens inverse le montant des transferts. À ce titre, les montants des flux monétaires des communes mixtes de Fort National, Djurdjura et Dra El-Mizan sont sans aucun doute ceux qui ont été les plus affectés par ces investissements puisque les ressortissants de ces régions possèdent la plupart des centaines d'établissements tenus par les Kabyles de Paris et de la région parisienne (Kerrou, 1987).

La colonne de nos tableaux portant les pourcentages d'immigrés au regard de la population active des groupes a été calculée à partir des approximations construites par des démographes spécialistes de l'immigration maghrébine. Ainsi des études de Chevalier, *Le problème démographique nord africain* (1948) et de celle de Louis Henry, *Perspectives relatives à la population musulmane de l'Afrique du Nord* (1947). De nombreuses études régionales consacrées à l'immigration kabyle nous ont permis de vérifier la validité des modes de calcul retenus. Ainsi de Demondion, *L'émigration kabyle vers la métropole, Fort National expérience témoin* (1950) ou encore celle de Rager, *Les musulmans algériens en France* (1950). Enfin des monographies consacrées par des administrateurs en poste aux phénomènes migratoires dans leurs circonscriptions de Kabylie nous ont également été du plus grand secours. Ainsi de celle de Vadi (1951), *Le problème de l'exode des populations rurales vers la métropole dans une Commune Mixte de Petite Kabylie: la Soummam*, ou encore *Le problème de l'émigration dans la vallée de l'oued Sahel. Commune Mixte d'Akbou* réalisée par l'administrateur Paul Vigo en 1950. De tous ces travaux, les chiffres obtenus devant être retenus comme un ordre de grandeur, nous avons considéré que le pourcentage d'hommes

actifs représentait 25% de celui de la population totale. Malgré les marges d'erreur que pouvait comporter ce calcul, il nous a semblé qu'il était beaucoup plus suggestif, à titre indicatif, pour montrer l'ampleur du phénomène migratoire, que le seul pourcentage d'immigrés calculé relativement à la population totale. Évidemment l'on ne saurait procéder de la même façon pour apprécier la situation migratoire contemporaine, tant du fait des changements importants dans la pyramide des âges dans l'Algérie contemporaine que du fait du développement de l'émigration familiale depuis le début des années 50.

L'émigration familiale n'a pas pu être prise en compte dans les dénombrements en l'absence totale de source. Toutefois les monographies d'administrateurs de Kabylie nous permettent de la tenir pour négligeable à l'époque étudiée. En fait l'émigration familiale commença très progressivement en Kabylie vers les années 1935-1937. À cette date, pour toute la commune mixte de Fort National, on comptait seulement une quinzaine de familles immigrées en France (contre 10 familles pour la commune mixte des Bibans et 11 pour celle de Guergour). Près de quinze ans plus tard, une enquête systématique sur l'émigration dans la commune de Fort National (Dmondion, *op. cit.*, p. 29) notait que seulement 23 femmes et 51 enfants avaient rejoint leur mari et père en immigration en France. Ce phénomène commença à prendre quelque ampleur à partir du déclenchement de la guerre de libération et s'accéléra de façon vertigineuse à partir de l'accession à l'indépendance nationale. Pourtant, sur ce point également, on peut observer de grandes disparités régionales à l'échelle même de la Grande Kabylie. Ainsi, le Massif central kabyle a été beaucoup plus affecté par l'émigration familiale que le Haut Sebaou ou la chaîne côtière. Malheureusement, on ne dispose pas de sources statistiques précises qui permettraient d'étayer une étude sociologique. Nul doute, en tout cas, que l'ampleur de l'émigration familiale est un indice de première importance pour mesurer la solidité du tissu social.

Sachant que la quasi totalité des émigrants de Kabylie sont venus en France en dehors de tout circuit et souvent sans être enregistrés ou immatriculés par l'office des migrants à Paris, il est très difficile de connaître le profil des exilés. Au centre d'accueil de Paris, le directeur de l'office affirmait dès 1930 que sur le nombre total de Kabyles en France évalué à 120 000 individus, tout juste la moitié d'entre eux était recensée, soit exactement 64 286 (Massignon, *op. cit.*, p. 573). Une enquête intensive menée en 1952 à l'échelle de la commune mixte de Fort National permet néanmoins d'apprécier la pyramide des âges des immigrants. Ainsi 10% d'entre eux avaient de 18 à 20 ans, 20% de 20 à 25 ans, 30% de 25 à 35 ans, 25% de 35 à 45 ans, et 5% plus de 55 ans. Soit 60% du total étaient âgés de moins de 35 ans.

Pour ce qui est de la répartition professionnelle, les approximations sont beaucoup plus audacieuses. En effet, les sources disponibles font toujours état de ressortissants d'un même village ou d'une même commune or, comme la distribution par secteurs d'emploi suivait des phénomènes de spécialisation par village ou douars, les sources monographiques ne peuvent pas permettre de procéder à des généralisations. La seule indication sérieuse que nous possédions sur ce point concerne l'ensemble de la population immigrée de la commune de Fort National dont 30% des 8 000 immigrés se livraient au commerce.

Montant des sommes transférées par mandats postaux au seul bureau de Fort National (Chevalier, *op. cit.*, p. 145).

1928	24 millions de Fr.	1933	24 millions de Fr.
1929	33 " "	1934	21 " "
1930	29 " "	1935	18 " "
1931	26 " "	1936	19 " "
1932	23 " "	1937	28 " "

Présentation du tableau de l'immigration kabyle par communes mixtes telle qu'elle ressort de l'enquête de Laroque et Ollive

Mises à part les considérations précédentes sur la qualité des ressources statistiques en matière de flux migratoires, nous ne devons pas moins souligner la qualité des travaux réalisés sur le phénomène à cette époque. En effet, vis-à-vis des migrations des travailleurs coloniaux algériens, la France se trouvait être à la fois pays d'émigration et pays d'immigration. Dans cette situation où elle cumulait les coûts et les bénéficiaires des deux aspects du même phénomène, elle se trouvait intéressée à en connaître les deux facettes. Les études produites durant l'époque coloniale ont ainsi pris ces deux aspects en compte afin de permettre la maîtrise des flux et de maximiser les bénéficiaires¹.

La principale conclusion que l'on peut tirer de la lecture de ce tableau dément globalement l'idée d'une corrélation étroite entre densité démographique et taux d'émigration en Kabylie, idée si souvent rencontrée dans la littérature consacrée à cette région. En effet, si la commune mixte du Djurdjura qui renferme 228 hab./km² et un taux de 37% d'immigrés par rapport à la population active masculine semble accréditer cette corrélation, la situation de nombreuses communes mixtes la contredit, ainsi de la commune mixte de la Soummam (106 hab./km² et 64%), de celle du

1. On doit noter à l'inverse qu'à partir du moment où l'Algérie accéda à l'indépendance nationale, et même dans le cadre de programmes de recherches qui associèrent les deux pays, seule l'immigration fut constituée comme objet d'étude. Sur ces questions, nous renvoyons aux nombreux travaux d'Abdelmalek Sayad, notamment au recueil d'articles édité en 1992. Cf. également Mahé (1992) «Remarques critiques à propos de quelques postures dominantes dans les recherches sur l'immigration maghrébine en France».

Guergour (61 hab./km² et 28,3%) et de celle des Bibans (40 hab./km² et 23,5%). C'est dire qu'il est nécessaire de chercher d'autres paramètres pour comprendre l'ampleur du phénomène migratoire. Il est néanmoins nécessaire de prendre en compte le fait que les diversités locales sont complètement masquées par ces statistiques à l'échelle des communes mixtes. De fait, ce tableau ne présente que très peu d'intérêt du point de vue sociologique et permet seulement de tirer quelques conclusions négatives globales. Nous avons néanmoins rassemblé les résultats de l'enquête de Laroque et d'Ollive parce que les chiffres qu'ils rapportent permettent de prendre globalement la mesure de l'ampleur du phénomène migratoire en Kabylie et sa variabilité à l'intérieur de la région.

Toutefois, même si le découpage administratif en communes mixtes ne recoupe pas dans tous les cas le découpage en régions naturelles, la situation migratoire dans la commune mixte de Fort National et dans celle du Djurdjura (toutes deux situées dans le Massif central kabyle) conforte nos analyses précédentes sur l'ampleur du phénomène et la réussite particulière de l'immigration en terme de revenus dans cette région.

Deux situations exceptionnelles ressortent de la lecture du tableau. C'est d'abord la réussite de l'immigration des ressortissants de la commune mixte de Fort National et de celle d'Akbou. Réussite qui étaye explicitement les développements que nous avons consacrés à ces deux régions. Outre que des blancs apparaissent dans le tableau par suite de l'absence de source, nous devons également noter la situation atypique de la commune de la Soummam qui présente à la fois le plus fort taux d'immigrés relativement à la population active masculine et la moyenne la plus basse des revenus par immigré. Considérant les caractéristiques socio-économiques de la région nous croyons pouvoir avancer sans hésiter que ces chiffres sont dus à des erreurs comptables. Nous les avons néanmoins fait figurer parce qu'ils faisaient partie de l'enquête officielle.

Présentation des tableaux sur l'émigration dans les communes de plein exercice

La comparaison entre l'ampleur du phénomène migratoire dans les communes mixtes et dans les chefs-lieux des communes de plein exercice révèle des écarts considérables. Ceux-ci tiennent essentiellement à la meilleure insertion professionnelle des résidents des chefs-lieux de communes de plein exercice. En effet, c'est une caractéristique distinctive de la Grande Kabylie au sein de l'ensemble de l'Algérie coloniale, les chefs-lieux de communes de plein exercice n'ont pas connu de phénomène de bidonvillisation en attirant les populations rurales environnantes. Ainsi, la plupart de ces bourgades étaient de taille réduite et l'essentiel de la population indigène de ces villes consistait en petits commerçants ou artisans qui profitaient des services de la ville et de ses meilleures viabilités que les villages de montagne pour exercer leurs activités. On doit également ajouter

Situation globale des communes mixtes en 1936

communes mixtes	nombre d'habitants	densité hab/km ²	nombre d'écoles et nombre de classes	nombre d'émigr. en France et % émigr. pop. act. masc.	nombre de Kabyles citoyens français	montant des sommes transférées et montant par émigré
Fort National	77 108	228 h/km ²	43 écoles 70 classes	4 500 23,4 %	818	28 MF 6 200 F
Djurdjura	80 970	243 h/km ²	35 écoles	7 500 37 %	237	?
Haut Sebaou	56 661	100 h/km ²	entre 15 et 20 écoles	5 000 35,2 %	74	?
Dra el Mizan	57 981	124 h/km ²	entre 10 et 15 écoles	2 000 13,8 %	80	?
Mizrana	37 828	98 h/km ²	entre 5 et 10 écoles	800 8,5 %	16	?
Azeffoun	30 720	75 h/km ²	entre 5 et 10 écoles	1 200 15,6 %	19	?
Soummam	124 971	106 h/km ²	46 écoles 53 classes	20 000 64 %	147	10 MF 500 F (!)
Akbou	75 134	96 h/km ²	entre 20 et 25 écoles	2 000 10,6 %	51	10 MF 5 000 F
Guergour	84 539	81 h/km ²	entre 10 et 15 écoles	6000 28,3 %	9	14 MF 2 350 F
Bibans	67 963	40 h/km ²	entre 10 et 15 écoles	4 000 23,5 %	4	
TOTAUX et MOYENNES	693 875	119 h/km ²	20 écoles	53 000 25,9 %	1 455	

Situation de l'émigration par commune de plein exercice en 1936

commune de plein exercice + chef lieu de circonscription	superficie en hectares et densité hab./km ²	nombre de citoyens français	nombre d'hab. de statut pers. musulman	nombre d'émig.	pourcentage d'émig./pop. kab. total. et % émi./pop. active masc.
Fort National	3 590 ha	5 Eur.	14 359	500	3,5 %
	378 h/km ²	81 Kab.			14 %
chef-lieu	227 ha	242 Eur.	75		
	143 h/km ²	8 Kab.			
Mekla	5 613 ha	0 Eur.	15 230	1200	7,6 %
	278 h/km ²	417 Kab.			31 %
chef-lieu	2296 ha	52 Eur.	92	?	?
	0,08 h/km ²	38 Kab.			
Tizi Ouzou	16 081 ha	45 Eur.	46 639	2340	4,8 %
	290 h/km ²	61 Kab.			19 %
chef-lieu	3349 ha	1 382 Eur.	1611		
	95 h/km ²	186 Kab.			
Boghni	2 249 ha	117 Eur.			
chef-lieu	162 h/km ²				
(aucun douar n'a été constitué ici)		4 Kab.	3526	25	0,7 %
					3 %
Dra el-Mizan	2 603 ha	34 Eur.	6 568	340	4,5 %
	253 h/km ²	0 Kab.			18 %
chef-lieu	3 507 ha	396 Eur.	932		
	39 h/km ²	11 kab.			
Tizi Renif	2 177 ha	1 Eur.	7 773	570	6,7 %
	357 h/km ²	11 Kab.			27 %
chef-lieu	1 739 ha	93 Eur.	687		
	46 h/km ²	30 Kab.			
Mirabeau	3 550 ha	0 Eur.	10 206	320	2,9 %
	291 h/km ²	142 Kab.			11,6 %
chef-lieu	2 651 ha	145 Eur.	803		
	36 h/km ²	7 Kab.			
Bougie	4 391 ha	0 Eur.	7 009 Kab.	450	1,8 %
	160 h/km ²	11 Kab.			7,3 %
chef-lieu	1 705 ha	5456 Eur.	16 376 Kab.		
	1 357 h/km ²	107 Kab.30 Arab.	1 175 Arab.		
Akbou	2 266 ha	12 Eur.	677 Kab.		
	32 h/km ²	3 Kab.	27 Arab.		
chef-lieu	3 255 ha	390 Eur.	2 973 Kab.		
	106 h/km ²	75 Kab.	30 Arab.		
Seddouk	1 686 ha	0 Eur.	4 047 Kab.	500	10 %
	240 h/km ²	0 Kab.			39 %
chef-lieu	4 260 ha	113 Eur.	1002 Kab.		
	26 h/km ²	0 Kab.			
Tazmalt	3 309 ha	49 Eur.	743 Kab.	245	9,7 %
	83 h/km ²	0 Kab.	103 Arab.		38 %
banlieue		90 Eur.	1 558 Kab.		
		95 Kab.	114 Arab.		

à ceux-ci les Kabyles qui réussirent à s'insérer dans l'appareil administratif colonial et qui, de ce fait, résidaient dans le centre administratif. La seule exception concerne la ville de Tizi Ouzou. L'importance de sa population indigène s'explique par le fait que cette population est issue de groupes et de tribus qui ont toujours résidé dans les plaines et qui, par suite de leur expropriation au bénéfice de la colonisation rurale européenne, sont venus s'agglutiner dans les faubourgs de la ville. Si les petites bourgades européennes de Grande Kabylie, à l'inverse, n'avaient qu'un très faible pouvoir attractif sur les populations environnantes, il n'en allait pas de même pour les plus grandes villes de l'Algérie coloniale et en particulier Alger. Mais ce phénomène ne concerne pas directement notre travail et, en outre, se dérobe à toute investigation statistique sérieuse¹.

Les changements sociaux et politiques induits par l'émigration/immigration

Les données statistiques qui précèdent ont donné la mesure de l'ampleur du phénomène migratoire en Kabylie et suggéré son importance économique dans la reproduction de la société kabyle. Envisageons maintenant les effets symboliques et culturels au sens large de ce phénomène. Sous ce rapport, la conséquence la plus étudiée du phénomène migratoire en Kabylie est la politisation de l'immigration, autant dans le cadre des mouvements ouvriers (syndicaux et politiques) métropolitains que dans le mouvement nationaliste algérien². S'il faut souligner ce fait, bien établi par de nombreux chercheurs, de la surreprésentation des Kabyles et de leur rôle décisif dans le mouvement nationaliste algérien, nous n'envisagerons pas ici les détails de ces développements qui nous emmèneraient bien trop loin des questions que nous voulons éclairer³. En revanche, en dehors de son expression politique et partisane à l'échelle nationale, la culture politique des Kabyles nous intéresse en tant qu'elle

1. Sur l'importance du peuplement kabyle d'Alger cf. le livre de Jean Morizot dont le titre est tout un programme (1962), *L'Algérie kabylisée*. Notons qu'en dépit du titre un peu excessif et provocateur pour l'époque (il a été publié l'année de l'accession à l'indépendance de l'Algérie) cet ouvrage est le plus sérieux qui existe sur le sujet. L'auteur, qui fut administrateur principal de la commune mixte de Fort National, était d'ailleurs un excellent observateur de la société kabyle à laquelle il a consacré un second livre. Cf. Morizot (1985).

2. Les meilleures études sur la question sont celles de Mohammed Harbi (1975 et 1980), de Benjamin Stora (1985) *Dictionnaire biographique de militants nationalistes algériens 1926-1954* (qui souligne clairement la surreprésentation kabyle dans le combat nationaliste, au moins jusqu'en 1945) ainsi que les remarquables recherches d'Omar Carlier (1980), «La classe ouvrière algérienne dans l'émigration en France à l'entre-deux-guerres», et (1985), «Aspects des rapports entre mouvement ouvrier émigré et migration maghrébine en France dans l'entre-deux-guerres».

3. D'autant que si les militants nationalistes kabyles communieraient comme les autres Algériens dans l'idéologie arabo-islamique du parti nationaliste, c'est en tant que celle-ci constituait un mythe unificateur susceptible de transcender les fidélités claniques et ethniques traditionnelles. Ce qui n'a pas empêché de nombreux cadres kabyles qui pressentaient les dangers de l'exclusivisme des références culturelles de l'idéologie arabo-islamique de poser

a fait irruption dans les villages. Malheureusement, nous ne disposons d'aucune source circonstanciée ni d'observation anthropologique sur l'impact direct de cette culture politique sur la vie municipale durant cette période. Néanmoins, même en laissant ce fait en suspens – par manque de sources pour l'étayer scientifiquement – il nous importe pourtant d'insister sur la diffusion massive de cette culture politique moderne en Kabylie. L'examen de la politique des centres municipaux dans la période suivante (1945-1954) nous permettra d'en mesurer les effets.

La diffusion de la culture française n'a cessé de gagner toutes les couches de la société kabyle, autant par le canal de l'immigration que par la poursuite de la scolarisation. Un indice du degré d'insertion des immigrés kabyles réside dans la multiplication des unions légitimes et, surtout, illégitimes avec des femmes françaises. Ce sont sept cents mariages mixtes (homme kabyle/femme française) que dénombre l'enquête menée par Louis Massignon en 1930 à Paris dans les services sociaux (et policiers) destinés à gérer l'immigration algérienne. Le nombre d'unions illégitimes, c'est à dire de cohabitation et de vie maritale en dehors du mariage est de cinq mille. Ces chiffres prêtent à réflexion. D'abord l'ampleur du phénomène et sa précocité étonnent. Mais c'est l'écart entre le nombre de mariages et le nombre d'unions illégitimes qui est le plus révélateur de la situation de l'immigration kabyle. Dans la quasi totalité des cas, un mariage en France signifie une installation définitive dans la société française¹. Si ce phénomène est un indice de la qualité de l'insertion de certains Kabyles en France, il ne concerne pas notre sujet. En revanche, le nombre d'unions illégitimes nous retiendra davantage. Il convient d'abord de comprendre que le fait que la relation conjugale en reste à ce stade illégitime relève essentiellement de l'attitude et du désir de l'intéressé². Ces unions concernent toujours des hommes et des femmes mûrs insérés dans le monde du travail et non des

la question de l'identité culturelle de l'Algérie dans des termes qui ménageaient une place à leur identité berbère. Or, ces quelques tentatives attirèrent à plusieurs reprises les foudres de la direction du parti qui réprima violemment les frondes. Pour une analyse politique de ces questions voir les études «passionnées» d'Amar Ouerdane: «Genèse de la crise «berbériste» de 1949», (1986); «Un conflit à plusieurs faces: la crise «berbériste» de 1949», (1987) et, enfin, *La Question berbère en Algérie dans le mouvement national algérien 1926-1980*, (1990). Pour une approche plus neutre et surtout pour une lecture très fine, à la fois géopolitique et sociologique, de la question, cf. Omar Carlier (1984), «La production sociale de l'image de soi: Note sur la crise «berbériste».

1. Il y a eu bien sûr quelques cas de retour au pays et même d'installation du couple au village ancestral du mari. Sous forme de fictions, la littérature française des Kabyles nous en donne quelques récits qui ne manquent pas de réalisme anthropologique. Néanmoins le phénomène est rarissime et à notre connaissance, après quelque temps passé au village, les couples soit retournent en France, soit s'établissent à Alger ou dans une autre grande ville algérienne.

2. Bien que nos sources n'aient aucune portée statistique, elles reposent sur notre longue fréquentation de l'immigration kabyle et les nombreux récits de vie que nous avons recueillis de façon informelle dans le cadre de relations interpersonnelles privilégiées, soit directement des intéressés, soit de leurs parents ou amis.

personnes tout juste sortis de l'adolescence qui seraient encore directement sous l'emprise de parents susceptibles de contrarier leurs choix conjugaux¹. Or, si en 1930, cinq mille Kabyles préféreraient s'en tenir à des unions illégitimes avec des femmes françaises c'est évidemment afin d'anticiper un retour en Kabylie et une prochaine réinsertion qui se conclura par un mariage avec une fille du pays². Nous détaillons cette question car il nous semble que ces expériences conjugales (pour ne pas évoquer la vie amoureuse et sexuelle des immigrés)³ ont largement contribué à diffuser des modèles de genres de vie nouveaux⁴ et à accélérer le phénomène de nucléarisation de la famille qui commençait à s'observer dès cette époque, suite à la multiplication des ruptures d'indivision des unités lignagères d'exploitation et de consommation dont nous avons déjà fait état.

3. Le mouvement réformiste musulman algérien et les luttes symboliques entre 1930 et 1945

Présentation rapide du mouvement réformiste

Le mouvement de réforme islamique qui commença à affecter profondément la situation religieuse de l'Algérie au début de la seconde décennie du XX^e siècle plonge ses racines en Orient et en Égypte. Ses principaux promoteurs, Djamâl al-Dîn al-Afghânî, Muhammad Abduh et

1. Cette situation étant beaucoup plus fréquente en revanche dans la population française contemporaine. En outre, de nos jours, la présence en France des parents des enfants de la seconde et troisième génération constitue une nouvelle donne susceptible de contrarier les mariages mixtes, surtout quand ceux-ci unissent non pas des hommes maghrébins avec des femmes françaises mais des femmes maghrébines avec des hommes français. Ce cas de figure étant quasiment inexistant à l'époque considérée car l'immigration familiale dont la progéniture féminine alimentera le marché matrimonial français n'apparut que bien après 1945, au début des années 50. Le phénomène prendra toute l'ampleur qu'il a de nos jours après l'indépendance de l'Algérie.

2. Nous pouvons témoigner que de nombreux Kabyles de cette génération entretenaient un double foyer en France et en Algérie. Parfois même certains qui contractèrent mariage avec une compagne française se marièrent ensuite religieusement (sans passer par l'état civil) en Algérie sans divorcer de leur première épouse. Nous avons constaté personnellement plusieurs cas de ce type.

3. Sur cette question l'écrivain marocain Tahar Ben Jelloun a consacré une thèse de doctorat en psychologie dont les analyses de *La plus haute des solitudes* (i.e. la misère sexuelle et sentimentale des immigrés) nous semblent vraiment excessives et misérabilistes. En outre, l'auteur ne tient absolument pas compte de la diversité de l'immigration maghrébine en France. En effet, si la situation des immigrés marocains au milieu desquels l'auteur a réalisé la plupart de ses enquêtes n'est peut-être pas très éloignée de ce qu'il en dit, ce n'est plus du tout vrai de celle des immigrés kabyles. En effet, l'immigration marocaine était massivement composée de ruraux recrutés collectivement par des sergents recruteurs allant chercher dans leurs campagnes de solides et dociles paysans qui ne parlaient pas français et ignoraient tout de la culture française. Ce qui, pour ces derniers, constitue de sérieux handicaps à une vie sexuelle ou amoureuse en France. Nous avons suffisamment évoqué la nature de l'immigration kabyle pour savoir qu'une grande partie n'était pas du tout dans cette situation.

4. Ainsi notamment en matière de relation hommes/femmes dans le cadre du mariage ou dans le cadre quotidien du voisinage. Sur la diffusion de ces idées et de ces genres de vie, la littérature française des Kabyles de l'époque est extrêmement riche.

Rashîd Ridâ¹ ont commencé à militer dans les années 1880 pour ces idées. C'est, en effet, de militantisme qu'il s'agit et au sens le plus moderne. Autant doctrinaires qu'essayistes ou journalistes, les principales figures du réformisme au Maghreb comme au Machrek sont profondément engagés dans leur siècle.

Pour la première génération de réformistes, les défis politiques et culturels que rencontraient leurs pays (autant du fait du simple décalage avec la modernité européenne qu'à cause des phénomènes de type colonial) constituaient des sortes de mises en demeure d'adapter leur société et leur religion au monde moderne. En schématisant un peu, on pourrait dire qu'il s'agissait pour cette génération de réformistes d'adapter l'islam et leur société au monde moderne alors que pour les plus radicaux des actuels théoriciens des mouvements islamistes, il semblerait qu'il s'agisse plutôt d'adapter le monde à leur conception de l'islam².

Lors de l'avènement du mouvement réformiste, les observateurs contemporains ont abondamment souligné sa dimension apologétique; cependant la pensée réformiste a d'abord procédé d'un vaste mouvement d'autocritique.

La critique interne procédait de deux façons. Elle reprenait d'abord comme modèle la cité musulmane idéale et la tradition des *salaf*, les compagnons du Prophète Mohammed et leurs disciples. De cette première comparaison les sociétés musulmanes réelles ne sortaient pas grandies. Les réformistes en stigmatisèrent toutes les tares, les vices et les corruptions et s'attachèrent surtout à identifier et à combattre les innovations impies (*bid'a*) qui avaient été introduites dans le culte musulman. C'est à dire toutes les pratiques syncrétiques ou archaïques, culte des saints, pratiques rituelles surrogatoires, etc. qui constituaient la sève des islams de terroirs et le fond de commerce de l'encadrement religieux traditionnel (marabouts, santons, moqaddems de confréries, etc.)

Le second ressort de cette critique interne procédait d'une comparaison avec la modernité européenne; celle-ci, on s'en doute, n'avait pas valeur de modèle et ne servait pas plus une véritable critique comparative. En fait on la requérait, ou plus exactement on invoquait ses réalisations techniques et scientifiques comme pour inciter ses coreligionnaires à se les approprier.

1. Djamâl ed-Dîn el-Afghâni (1839-1898) poursuivit sa prédication dans tout l'Orient, il fonda à Paris en 1883, avec son disciple Muhammad Abduh (1849-1905), un parti réformiste du nom de «Salafiya», mais le second exerça surtout son action en Égypte. Rashid Ridâ, qui fonda en 1897 la revue *el Manar* (dont il fut le principal animateur et dans laquelle il publia une œuvre monumentale) joua un rôle de premier plan et demeure la référence majeure du mouvement badisien.

2. Conception de l'islam qui n'est pourtant pas moins enracinée dans la «modernité» particulière des pays qui nourrissent ces mouvements. Que cette modernité soit faite d'imposture et de faux-semblants ne change rien à cette dialectique et c'est le caractère frelaté de la modernité à laquelle ont accès les islamistes dans leurs pays qui joue pour eux le rôle de repoussoir et explique la nature de leurs projets.

Certains réformistes, parmi les plus prestigieux, n'hésitèrent pas cependant à se lancer dans des débats de fond avec les penseurs européens: nous pensons notamment à la polémique entre Ernest Renan et Muhammad Abduh¹. Mais globalement les réformistes, en évoquant l'Europe, se référaient plus à ce qui serait de l'ordre du modernisme (réduit en l'espèce à une sorte de rationalisme instrumental, synonyme de progrès des sciences et des techniques) qu'à ce que nous appelons ici la modernité², et qui concerne tous les aspects de la société. Car il faut bien convenir que, à part quelques figures exceptionnelles comme l'égyptien Qâsim Amîn ou du Tunisien Tâhir Haddâd, qui militèrent pour l'émancipation de la femme³, l'écrasante majorité des réformistes musulmans se montrèrent tout à fait conservateurs sur des questions d'éthique et de morale, surtout en ce qui concernait le statut de la femme ou des questions de mœurs.

En matière économique et sociale, les réformistes algériens furent encore davantage en retrait que les réformistes orientaux et égyptiens⁴. Non seulement la propriété privée était quasiment sacralisée, le leader réformiste Ibn Badis ayant fermement proclamé son inviolabilité, mais le mouvement n'avait rien d'autre à proposer comme solution aux inégalités sociales, pourtant si profondes dans l'Algérie coloniale, qu'un appel à la solidarité communautaire⁵. Le seul point sur lequel les ulémas se montrèrent audacieux fut la revendication pour leur association de la gestion de l'impôt coranique: la *zakat*, qu'ils se seraient chargés de redistribuer aux pauvres. Mais même sur ce point, ces revendications ne firent l'objet d'aucune tentative de légitimation doctrinaire ou dogmatique, puisqu'ils se contentèrent pour asseoir leur demande d'invoquer les multiples œuvres sociales et charitables que leur mouvement avait déjà pris en charge.

1. La polémique entre Abduh et Renan a été reproduite dans le *Journal des débats* le 15 et 16 mai 1883.

2. Car il ne faut pas perdre de vue que si les réformistes du début du siècle ne satanisaient pas l'Occident comme le font les islamistes radicaux contemporains, ils considéraient néanmoins que la civilisation européenne était dépersonnalisante et charriait des germes de corruption morale. Bref, pour reprendre la terminologie des sociologues français de l'époque, que l'Occident était foncièrement un vecteur d'anomie sociale. Compte tenu de la déstructuration sociale qu'induisit la colonisation française en Algérie, les réformistes algériens, plus que les autres, entretenaient cette vision du monde et se gardaient comme d'une source de souillure de la fréquentation des Européens. D'où notamment l'affectation qu'ils mettaient publiquement à ignorer la langue française même s'ils la connaissaient.

3. Qâsim Amîn écrivit en 1908 deux essais féministes courageux qui eurent un grand retentissement : *Libération de la Femme* et *La Femme nouvelle*. Tâhir Haddâd renchérit dans le même sens avec un livre publié en 1930, *Notre Femme dans la loi religieuse et la société*.

4. Ainsi, à la même époque en Égypte, les Frères musulmans proposaient, par la voix de Sayyib Qutb, une doctrine socio-économique qui, tout en restant orthodoxe, était réellement révolutionnaire.

5. Mérad (1967) cite même un article de la revue de Ben Badis dans lequel il est dit «L'inégalité des hommes selon la fortune tient à la sagesse divine» (p. 304). Il est nécessaire de rapporter l'aspect timoré des idées sociales du mouvement badisien au fait que ses moyens de propagande et d'action étaient complètement subordonnés à la libéralité de ses riches mécènes.

On pourrait globalement qualifier l'attitude réformiste comme une théologie de la libération contre le maraboutisme et le confrérisme¹.

Cette caractéristique majeure de la doctrine islahiste, le mouvement réformiste algérien l'a développé comme aucun autre. C'est qu'en Algérie la lutte contre l'encadrement religieux traditionnel croisait le combat politique contre le colonialisme. Il ne s'agit pas pour nous de faire du mouvement badisien un promoteur du combat nationaliste; les dirigeants réformistes ayant, jusqu'à la dispersion de leur mouvement avec la Seconde Guerre mondiale, multiplié les déclarations de loyalisme à l'égard de la France et d'apolitisme sur la scène algérienne. Mais il importe de souligner que dans leur affrontement, réformistes et traditionalistes étaient clairement identifiés par leurs contemporains: les premiers comme l'incarnation d'une résistance algérienne à l'assimilation par la France et les seconds, sinon comme les suppôt du colonialisme, au moins comme les partisans d'un *statu quo*.

Il a assez été montré, et cela est surtout vrai au Maghreb, que le mouvement réformiste musulman se souciait beaucoup moins de théologie, de métaphysique ou de *fiqh*, que de morale, de culture et de politique. Un de ses ressorts importants étant justement le combat contre l'encadrement religieux traditionnel et une réaction contre la pédagogie islamique traditionnelle et la sclérose des traditions savantes s'épuisant dans des gloses de gloses, des abrégés de bréviaires ou des casuistiques imaginaires. Plus que partout ailleurs en Orient le mouvement réformiste algérien s'en prit avant tout aux dignitaires religieux traditionnels et aux pratiques maraboutiques stigmatisées comme *bid'a* (innovations impies). Les réformistes condamnèrent dogmatiquement ces pratiques comme hétérodoxes et leurs officiants, politiquement, comme des alliés du colonialisme, comme des prévaricateurs, etc.

1. Sur le plan théologico-moral, Mérad (1967), avec un certain humour, qualifie l'œuvre des prédicateurs réformistes algériens, comme «*ce que l'on pourrait appeler une œuvre de dépistage du chîrk (associationnisme) à travers les croyances et les pratiques religieuses de la communauté musulmane d'Algérie*». (Cf. p. 262). Mérad montre très bien comment les réformistes, dans leur lutte contre les traditionalistes, se trouvaient dans une position paradoxale d'un point de vue théologique, entre des options modernistes et rationalisatrices, et un effort d'épuration de l'islam qui, par le retour obsessionnel aux *salaf*, prenait nécessairement une dimension passéiste. Ainsi par rapport au mu'tazilisme (qui est l'école théologique à avoir le plus milité pour la raison), les réformistes algériens étaient complètement timorés et méfiants, malgré ses options affichées pour la raison, d'une part parce que la mu'tazila était susceptible d'être condamnée comme *bid'a* (ce que considérait un des maîtres du réformisme oriental, Rashîd Ridâ) et d'autre part du fait que traditionnellement en Algérie «*l'opinion communautaire... tenait le mu'tazilisme pour une sorte d'hérésie*» (cf. p. 254). L'œuvre de Mérad présente une masse considérable de données qui permettraient d'élaborer une lecture sociologique des points de vues doctrinaires et théologiques du réformisme algérien, un peu à la façon dont Bourdieu a pu écrire son *Ontologie de Heidegger*. Il est étonnant que ce travail n'ait pas encore tenté les chercheurs spécialisés sur l'islam algérien.

Il faut souligner à quel point les enjeux socio-économiques impliqués dans l'opposition réformistes/traditionalistes (c'est-à-dire la lutte pour le magistère des âmes), d'une part, et la bipolarisation des affrontements idéologiques dans l'Algérie coloniale (le fait d'être pour ou contre l'ordre colonial), d'autre part, informèrent et déterminèrent jusqu'aux options doctrinaires morales et théologiques des ulémas réformistes. On s'en tient en effet trop souvent, lorsqu'on présente la doctrine des réformistes algériens des années 30, à des considérations générales et vagues sur leur rationalisme mitigé, sur leur retour aux sources frileux qui ne dépasse guère la référence aux *salaf* et s'interdit même de faire son profit des tentatives d'approfondissement théologique menées en Orient, comme le néo-mu'tazilisme initié par Abduh ou le néo-hanbalisme mené par Ridâ (dont les prédicateurs réformistes algériens furent cependant de fervents admirateurs). L'absence d'élaboration doctrinaire conséquente et originale des réformistes algériens ne doit pas moins nous empêcher de souligner la cohérence et le caractère systématique de leurs positions. Ali Mérad (1967) avait déjà très bien vu que leur morale et leur théologie étaient étroitement solidaires du combat proprement politique qu'ils menaient contre les traditionalistes. Cet auteur montre d'ailleurs très bien comment l'obsession réformiste du *tawhid* (affirmation de l'unité divine) correspond bien plus à la volonté de condamner moralement les marabouts qu'à celle de les réfuter dogmatiquement. En revanche, Mérad semble négliger la dimension proprement anticolonialiste du fondement de leur morale. Si les réformistes algériens se focalisent autant sur le Coran, la sunna et les *salaf* et s'interdisent la moindre référence aux moralistes musulmans qui s'inspirèrent des philosophes grecs, c'est non seulement, comme dit Mérad, pour fonder une morale islamique aux sources uniquement religieuses, mais davantage, selon nous, parce que les termes du débat idéologique algérien des années 30 se posaient clairement comme une alternative Orient/Occident. Au-delà donc de la seule dimension religieuse, il leur importait de fonder culturellement leurs positions à l'exclusion de toute référence à un apport étranger. La philosophie grecque pouvait être sollicitée par des moralistes musulmans orientaux parce qu'eux, compte tenu de la pérennité de leurs traditions culturelles qui n'avaient pas été menacées comme l'a été la culture algérienne par la colonisation française, étaient capables de davantage de sérénité à l'égard d'un patrimoine culturel dévolu à une culture universelle¹.

En outre, Mérad lui-même ne manque pas de souligner le caractère paradoxal de la morale réformiste qui est profondément dogmatique et

1. On pourrait objecter que la principale référence des réformistes algériens en matière de morale était l'œuvre de Ridâ, et que celui-ci avait élaboré son système en excluant toutes les sources non religieuses et non canoniques. Mais à mon sens, si les réformistes algériens se reconnaissent si bien dans l'œuvre de Ridâ, c'est moins parce que ses sources étaient exclusivement canoniques que parce qu'elles étaient dépouillées de toute référence à une culture non islamique et non orientale (pour ne pas dire non arabe) et cela à l'inverse d'autres grands réformistes du moment aussi radicaux que Ridâ.

étroitement traditionaliste mais s'adresse pourtant à un public «moderne» (*op. cit.*, p. 290) sinon moderniste. C'est qu'en dehors des sources dogmatiques et religieuses canoniques, la morale des réformistes algériens mobilise des valeurs culturelles et un imaginaire communautaire spécifiquement algériens. Ainsi de l'usage des références à des personnages historiques algériens dont le comportement exemplaire excite l'amour-propre national et du rappel des valeurs de dignité et d'honneur constitutives de l'*ethos* des communautés algériennes.

Cette perspective nous conduit maintenant à aborder un autre aspect essentiel de la prédication réformiste en Algérie, le discours historique et identitaire.

Comme dans le cadre du mouvement nationaliste, l'exaltation de l'arabo-islamité de l'Algérie par les réformistes algériens rencontra la question berbère. Si les clercs étaient relativement plus sereins que certains dirigeants nationalistes par rapport à la composante berbère de l'identité algérienne, ils étaient beaucoup plus inquiets du mouvement de sécularisation de la Kabylie et surtout du prosélytisme chrétien des missionnaires de Kabylie et de la poignée de Kabyles chrétiens convertis au christianisme¹. En outre le dahir berbère promulgué au Maroc en 1930 raviva leurs inquiétudes sur les projets particuliers que la France nourrissait à l'égard des Berbères².

En 1931, l'un des plus brillants réformistes algériens, Tewfik El-Madani, publia une histoire de l'Algérie: *Kitâb al-Djazâ'ir*. On pouvait y lire notamment: «*Au double point de vue de l'islam et de la langue arabe, ce pays des Zouaoua (la Grande Kabylie) est aujourd'hui en grand péril... que les musulmans y prennent garde avant qu'il ne soit trop tard... Si ce pays restait dans cette situation... un jour viendrait où la lumière révélée par Mohammed s'éteindrait*»³.

1. Bien que les conversions au christianisme ne concernaient que deux cents ou trois cents Kabyles, l'idée même de cette conversion révoltaient complètement les clercs. Pour comprendre cela, il ne faut pas oublier qu'en islam, l'apostasie, qui est le plus grave des crimes, est punie de mort. En outre, cette attitude était exacerbée par de nombreux facteurs les uns, liées à la situation coloniale algérienne, vont de soi, les autres sont plus complexes. Ces facteurs relèvent, selon nous, de la nature de la foi et de la croyance dans l'islam sunnite. Dit rapidement et sans déprécier ni la nature ni la profondeur de cette foi, force est de constater son absence de dimension de doute d'elle-même ou de l'existence de son dieu et cela même dans les plus grandes expériences mystiques. Comment, sans avoir affronté eux-mêmes l'épreuve du doute, les clercs pouvaient-ils concevoir l'apostasie et/ou la conversion à une autre religion?

2. Cet arrêté promulgué, les autorités françaises du protectorat soustrayaient à la juridiction du Sultan du Maroc – et donc au droit musulman – les populations berbères du pays et instituèrent pour elles des tribunaux coutumiers administrés par des juges français. Il émut profondément l'opinion publique de tous les pays arabes, et au premier chef celle d'Algérie qui réagit vivement autant par la voie des ulémas que par celle des partis politiques. Cf. Troyes (1934). De surcroît, en matière de statut personnel, la Kabylie continuait d'être régie par les coutumes kabyles et non par le droit musulman. Nous verrons plus loin l'attitude du mouvement réformiste à ce sujet.

3. Cf. al-Madani (1931), p. 128, cité par Desparmet. Le livre suscita de violentes polémiques et l'un des meilleurs observateurs de la société algérienne de l'époque, Joseph Desparmet, monta au créneau. Loin de rassurer Madani sur l'avenir de «la Berbérie», Desparmet cita

À l'encontre des réactions que suscita le livre comme des lectures contemporaines que l'on fait souvent de l'événement, il faut bien comprendre que la vision de l'histoire algérienne que proposait Madani n'éluait absolument pas sa dimension berbère¹. De même que ses conceptions de l'identité arabo-musulmane de l'Algérie était loin d'avoir le caractère dogmatique et exclusif que cette idéologie prit ensuite en devenant celle de l'État algérien indépendant. De fait, ses ouvrages furent lus par tous les Algériens et exaltèrent autant les Arabes que les Berbères. Nous voulons pour preuve le propre témoignage de celui qui fut l'un des principaux acteurs de ce qu'on appela «le berbéro-nationalisme»², Aït Amrane. Ainsi à propos de la lecture qu'il fit en 1945 d'un livre de Tewfik El-Madani: «*Ce fut pour moi une véritable révélation! J'avais alors vingt ans. Je venais de découvrir avec passion que l'histoire de mon pays ne datait pas du VII^e siècle, comme on me le disait, mais de beaucoup plus loin dans les profondeurs du passé... Massinissa, Syphax, Jugurtha, ces noms prestigieux résonnaient dans mon esprit...*»³. Plus loin, l'auteur liait explicitement la prise de conscience de sa berbérité à la lecture de l'ouvrage de Madani. Ainsi: «*... en 1945... dans ma tête bouillonnait le ferment de la berbérité, qui torturait mon esprit depuis la lecture de petit ouvrage de Tewfik El-Madani*» (*Ibid.*, p. 29).

Réformistes, traditionalistes et réformistes traditionalistes

Le réformisme algérien en Algérie ne fut pas un et l'historiographie, en s'attachant presque exclusivement à l'association dirigée par Ibn Badis⁴, a

abondamment tous les écrits de Kabyles francophiles pour montrer que la Kabylie regardait résolument vers la France. Pour une lecture polémique des livres écrits par les réformistes, cf. Desparmet (1932), (1933) et (1934). Sur sa vision de la Kabylie, cf. «Le panarabisme et la Berbérie», Desparmet (1938).

1. Certaines franges du berbérisme militant contemporain font trop souvent l'amalgame entre l'arabo-islamisme promu par les réformistes et la version dogmatique qui allait devenir l'idéologie officielle de l'État algérien et dont la remise en cause fut longtemps justiciable de la cour de sûreté de l'État. Les recherches d'Amar Ouerdane que nous avons déjà citées représentent une version savante de cet amalgame.

2. L'expression désignait la frange de militants nationalistes kabyles qui demanda aux dirigeants de leur parti de prendre en compte la dimension berbère de l'identité culturelle algérienne. Sur cette question, cf. les *Mémoires d'un combattant* de Hocine Aït Ahmed (1983), Mohammed Harbi (1975 et 1980), et, avec les réserves que nous avons formulées, les travaux d'Amar Ouerdane (1986, 1987 et 1990).

3. Cf. Mohand Ou Idir Aït Amrane (1992), *Mémoire au lycée de Ben Aknoun 1945. Ekkra a mmis oumazigh*, p. 27. Ces mémoires constituent l'un des témoignages les plus riches sur cette question et, en général, sur tous les affrontement culturels de cette période.

4. L'association des ulémas musulmans algériens fut fondée à Alger le 5 mai 1931. Très rapidement, des dissensions apparurent au sein de l'association. Les oppositions décantèrent, se cristallisèrent et deux tendances s'affirmèrent. Celle incarnée par Ibn Badis et celle regroupant divers représentants «traditionnels» de l'islam algérien, notables gestionnaires de sanctuaires religieux et chefs de confréries. Ces derniers, évincés de la direction de l'association aux mains de l'équipe d'Ibn Badis s'en allèrent fonder une association rivale l'année suivante, en 1932. Comme le seul ciment unissant les membres de cette association était la volonté de s'opposer à l'entreprise d'Ibn Badis, l'association périclita rapidement et ne prolongea pas ses activités

fortement concouru non seulement à masquer la diversité des situations mais aussi à enraciner une conception par trop manichéenne, opposant réformistes et traditionalistes. Les premiers étant uniment présentés comme des patriotes avant-gardistes du mouvement de libération nationale, les seconds étant convaincus d'être des suppôts du colonialisme. Si effectivement l'administration coloniale utilisa certain leaders religieux traditionnels pour contrarier l'association d'Ibn Badis, la situation religieuse de l'Algérie de l'époque présente de nombreuses autres configurations. Nous n'entrerons pas dans les détails des vicissitudes et des oppositions des associations rivales, d'autres l'ont fait avant nous¹. Avant d'envisager la situation en Kabylie, il nous importe toutefois de livrer quelques considérations sociologiques sur les élites religieuses de l'époque.

En premier lieu, nous devons souligner qu'en tant que les affrontements dans le champ religieux visaient la conquête et le monopole de la gestion des biens de salut soit, à l'échelle de l'Algérie entière, les protagonistes occupaient des fonctions cléricales² soit, dans les communautés rurales, ils étaient tous d'origine maraboutique.

En second lieu, si les fidélités partisans se décantèrent et se figèrent progressivement, au cours des années 30, dans des organisations distinctes et concurrentes, même au plus fort du combat entre réformistes et traditionalistes, la véhémence des polémiques entre les deux camps ne doit pas masquer leurs points de convergence. Les deux groupes luttèrent corporativement pour obtenir l'exclusivité du magistère des âmes, mais les deux organisations surenchérisaient sur les mêmes thèmes pour fonder leurs revendications³. Très rapidement de nombreux traditionalistes modernisèrent leurs structures d'enseignement en arabe et leurs programmes scolaires; les mieux organisés d'entre eux parvinrent même à obtenir des enseignants de l'éducation nationale française afin d'introduire l'apprentissage de la langue française dans le cursus de leur zaouia ou de leur médersa.

Plus fondamentalement encore il faut remarquer que l'avènement des divers acteurs sociaux qui se regroupèrent dans des associations distinctes et rivales ne s'est pas opéré selon des filières et des stratégies cloisonnées. Ainsi, les militants réformistes, les lettrés issus des médersas officielles (gérées et encadrées par la France) et ceux provenant du système traditionnel

plus d'une année. Pour autant plusieurs parmi les plus puissants de ces dignitaires religieux traditionnels dont le magistère spirituel risquait d'être menacé par le mouvement badisien ne renoncèrent pas à une réaction commune.

1. À l'échelle de l'Algérie entière, cf. Mérad (1967) et pour ce qui concerne plus précisément la Kabylie, cf. Salhi (1979).

2. Ce qui constitue une grande différence avec les mouvements islamistes contemporains dans lesquels de nombreux leaders non seulement sont issus de groupes laïcs, mais n'ont pas n'ont pas suivi de cursus religieux particuliers.

3. Sur cette question, le cas de Constantine et celui de la Kabylie sont exemplaires. Cf. sur ce point Salhi (1979).

ont longtemps cohabité. En tant qu'issus d'élites locales fortement enracinées dans les villes et les villages, ils se sont retrouvés dans les mêmes cercles culturels à deviser sur les problèmes de l'heure, ils ont fondé et milité ensemble dans les mêmes *nâdi*¹, fréquenté les mêmes mosquées, et, bien sûr, leurs familles ont continué à s'intermarier. En fait seule la scolarisation suivie (école française, système d'enseignement traditionnel, puis système réformé) aurait été susceptible d'entraîner des conséquences homogènes et déterminantes relativement aux options religieuses et idéologiques des acteurs. Or, dans la réalité, le clivage entre les individus issus d'un enseignement en arabe et ceux produits par l'école française a été radicalement atténué par deux phénomènes :

1. La fréquentation simultanée des deux systèmes (*kuttab*, école française).
2. La fréquentation successive des deux (d'un enseignement traditionnel à un enseignement réformé ou à celui des médersas officielles ; ou de la fréquentation simultanée de l'école française et du *kuttab* à la médersa officielle).

Un autre élément essentiel atténué encore davantage l'opposition des deux systèmes d'enseignement et leur capacité à induire des effets univoques. C'est le fait qu'aussi bien le système d'enseignement réformiste que celui des médersas officielles (et à un moindre titre celui de certaines médersas classiques ouvertes au modernisme) constituent, au plan du contenu des programmes d'études et des valeurs culturelles et idéologiques qui en sont solidaires, des moyens termes entre les systèmes français et traditionnel. Nous avons déjà évoqué le cas de l'introduction de l'apprentissage de la langue française dans certaines institutions traditionnelles dans le cadre de leur compétition avec les réformistes : ainsi de la médersa « traditionnelle » du cheikh Ben Hamlaoui qui, à Constantine, dans le fief même d'Ibn Badis, disputa aux réformistes le monopole de l'enseignement supérieur en ajustant ses programmes d'enseignement sur les leurs². Mais de façon plus systématique, les réformistes se retrouvèrent dans la même situation vis-à-vis de l'enseignement médersien institué par la France que celle dans laquelle étaient les « traditionalistes modernistes » à leur égard³. Ainsi, tous

1. Sur la cohabitation au sein des mêmes cercles de toutes les sensibilités politiques et religieuses nous renvoyons aux articles de El Korso (1988) et Djeghloul (1988).

2. Salhi (cf. *op. cit.*) consacre de longs développements aux luttes et aux surenchères modernistes auxquelles se livrèrent à Constantine les ulémas réformistes d'un côté, et de l'autre l'équipe de clercs regroupés autour d'un leader religieux traditionnel, Ben Hamlaoui.

3. Par « traditionalistes modernistes » nous désignons la frange des leaders religieux traditionnels qui, dans leurs compétition avec les ulémas réformistes et dans un souci d'efficacité, proposèrent dans leurs organisations scolaires les mêmes programmes que les réformistes. Bien sûr, si des leaders traditionnels dynamiques de l'étoffe de Ben Hamlaoui ne furent pas légion, il convient d'insister sur leur action. D'une part pour corriger l'image unilatérale qu'on trouve dans toute l'historiographie de l'Algérie de l'époque, à savoir celle de réformistes ouverts au progrès s'opposant à des marabouts incultes et cramponnés à leur privilèges. Et d'autre part, pour souligner le fait que les leaders (rapidement étiquetés comme traditionalistes) qui s'opposèrent le plus résolument aux réformistes ne furent pas ces marabouts prévaricateurs et ignares, mais précisément ceux qui déployèrent le plus d'énergie à faire évoluer leur vénérables médersas « traditionnelles » et leur confréries religieuses.

les établissements réformistes qui en avaient les moyens matériels ménagèrent une place à l'enseignement du français. Plus systématiquement encore, tous les établissements réformistes ont introduit de nouvelles matières d'enseignement comme la géographie et l'histoire modernes. Autant de changements par rapport au système traditionnel par lesquels s'insinuent des valeurs et une vision du monde profondément subversives de l'ordre ancien.

Pour toutes ces raisons, l'incidence idéologique des deux systèmes d'enseignement de l'époque n'a pas été aussi univoque qu'on l'a souvent prétendu¹.

Il est néanmoins deux cas de figures et deux types d'itinéraires scolaires qui aboutirent à un réel clivage entre arabisants et francisants.

Le premier concerne l'étroite frange de privilégiés qui ont pu se permettre de prolonger leurs études dans des universités islamiques à l'étranger, donc dans des systèmes où l'apprentissage de la langue française était exclu. Or, bien que l'on ne dispose pas de données chiffrées sérieuses sur leurs effectifs, de nombreux indices inclinent à penser que leur nombre dépassait largement celui de ceux formés dans les médersas officielles².

Le deuxième cas de figure concerne le nombre bien plus important d'enfants qui ne fréquentèrent jamais que le *kuttâb* ou les écoles réformées du niveau primaire. Malgré son ampleur, en Grande Kabylie, la scolarisation en français délaissa de nombreux villages et tribus dans lesquels les enfants ne connurent que les écoles coraniques traditionnelles. Mais la situation de l'enseignement traditionnel en arabe dans les tribus qui ne furent pas touchées par l'école républicaine fut également très dénivelée. Ainsi pour de nombreuses tribus du Massif central kabyle, du fait de ce que nous avons appelé un phénomène de décléricalisation de la société, les *kuttâb* étaient souvent moribonds, excepté dans les tribus maraboutiques. Inversement, des tribus déjà partiellement scolarisées en français pouvaient entretenir un système d'enseignement en arabe de bonne qualité grâce à la présence sur leurs territoires d'un groupe maraboutique ou d'une zaouia dynamique. Or, si bien sûr un certain nombre de grandes familles algériennes n'ont jamais cessé durant toute la colonisation française d'envoyer leurs rejetons les plus doués à l'étranger (précisément à Tunis, Fès et même au Caire) pour accomplir leur études religieuses, il n'en reste pas moins que les effectifs d'étudiants algériens dans les universités

1. Paradoxalement, la gestion de cette situation dans l'Algérie post coloniale, avec toutes les vicissitudes et les maladroites de la politique d'arabisation, contribua largement à exacerber l'opposition entre les filières scolaires arabes et françaises. Nous reviendrons précisément sur les effets de cette dichotomie, en Kabylie, au sujet de l'avènement de la question berbère des années 80.

2. Aucune source archivistique administrative ne propose d'évaluation ou de recensement des effectifs d'étudiants algériens dans les universités islamiques étrangères. Des approximations assez contradictoires sont disponibles dans Merad (1967), et Rager (1950).

islamiques étrangères demeuraient quand même modestes¹ et surtout assez élitaires socialement et statutairement. C'est dire que cette filière était réservée d'abord aux familles qui jouissaient déjà, au départ, d'un statut quasi clérical de marabout ou de chérif et ensuite, parmi elles, à celles qui pouvaient économiquement se permettre de faire durer la scolarisation de leurs enfants, car toutes ne possédaient pas un niveau de vie supérieur aux laïcs². Ces conditions ont particulièrement joué en Kabylie car la précocité et l'intensité de la scolarisation en français, dans cette région, ont très vite fait apparaître aux élites culturelles et économiques locales les stratégies de promotion sociales que l'école française pouvait permettre. Dans ce sens, la poursuite d'un cursus d'études religieuses supérieures dans une université islamique étrangère constituait véritablement un luxe que seules les familles de notables qui tenaient à conserver une ascendance et une légitimité religieuses «traditionnelles» pouvaient se permettre d'offrir à l'un de leurs enfants. En Grande Kabylie, peu de familles optèrent pour cette voie. En revanche, la pénétration de la culture française dans cette région permit à beaucoup plus de familles de choisir la filière mixte que représentait le système d'enseignement médersien mis en place par la France³.

Toutefois, afin de bien apprécier la situation particulière du réformisme en Kabylie, il est nécessaire de remonter dans le temps. Nous avons fait état de la décléricalisation des communautés villageoises; ce phénomène ne résulte pas seulement d'un processus de reconversion de l'encadrement religieux de la région, il est aussi dû en partie à plusieurs vagues d'émigration des clercs de la région vers d'autres pays musulman⁴. Or si la plupart des

1. Sur ce point voir Mérad (1967), Djeghloul (1988), El Korso (1988), Rager (1950) et, surtout, Bardin (1979), *Algériens et Tunisiens dans l'Empire ottoman de 1848 à 1914*.

2. Traditionnellement, en Kabylie, les marabouts ne sont pas considérés comme des Kabyles, bien que tous le soient en fait par la langue et pour la majorité d'entre eux, même, par leur généalogie. L'allégation d'une ascendance arabe ou chérifienne étant beaucoup plus légitimante pour prétendre remplir un office religieux, tous les marabouts de tous les pays sont en cela experts en manipulations généalogiques. Toutefois, en régions arabophones, ces prétentions n'induisent pas, en terme de représentation, le clivage qui se produit en régions berbérophones et notamment en Kabylie où les marabouts sont réputés être d'origine arabe, quant bien même ils ne connaissent pas un mot d'arabe en dehors des prières canoniques, et encore.

3. Il est indispensable de connaître la biographie des leaders réformistes pour savoir s'ils maîtrisent ou non la langue française. Ainsi le plus grand d'entre eux en Algérie, Ibn Badis, connaissait le français mais affectait de l'ignorer. De même, de nos jours, celui qui fut jusqu'à très récemment le leader du FIS, Abassi Madani, ne parle toujours qu'en arabe, même pour répondre à des questions posées en français sans traduction et alors qu'il serait capable de le faire directement en français. Cela dit, cette attitude démagogique n'empêche pas les mouvements islamistes d'entretenir une presse en langue française pour poursuivre leur prosélytisme.

4. En dehors des premières vagues d'émigration consécutives à l'établissement des Français à Alger en 1830 – émigration sur laquelle nous ne disposons d'aucune source – les vagues suivantes sont mieux connues. Ainsi dès 1849, à l'appel d'un marabout du Haut Sebaou, Cheikh El Mahdi, de nombreuses familles kabyles allèrent grossir la première colonie kabyle de Damas. Il y eut également un important exode en 1870, puis en 1871, car certaines

groupes qui fuirent ainsi la Kabylie s'enracinèrent dans leurs patries adoptives, les sources attestent de nombreux retours en Kabylie¹. Précisément, plusieurs de ces clercs réapparaîtront au début de ce siècle en Algérie pour diffuser les idées réformistes. Le premier ouvrage d'inspiration réformiste écrit par un algérien est justement l'œuvre d'un de ces clercs kabyles².

Par ailleurs, un certain nombre de clercs de Kabylie parvinrent, en empruntant la filière des medersas instituées par la France, à investir le clergé officiel géré par l'État colonial ainsi que de nombreuses fonctions liées à l'administration de la justice musulmane. Toutefois, il est absolument nécessaire de souligner que ces facteurs ne contrarièrent que très peu le mouvement de décléricalisation des communautés villageoises. D'abord parce qu'une grande partie des élites cléricales de Kabylie n'y résidaient plus, soit qu'elles avaient été attirées par les grandes villes algériennes où se concentrait ce qui restait de savants en Algérie, soit, et cela concerne l'ensemble des clercs de Kabylie qui parvinrent à obtenir des fonctions religieuses officielles dans l'Algérie coloniale, parce que ces fonctionnaires résidaient dans les localités où ils étaient amenés à exercer leurs professions. Or, puisque la justice musulmane était exercée en Kabylie selon les coutumes kabyles, le clergé officiel issu de Kabylie se dispersa dans l'ensemble de l'Algérie. De sorte que les clercs de Kabylie les plus sensibles aux courants réformistes et aux idées nouvelles n'étaient plus à même de diffuser ces courants de pensée à leurs coreligionnaires de Kabylie. La géographie du réformisme que nous allons présenter dans la section suivante nous permettra toutefois de nuancer cette appréciation et de constater la diversité des situations sous ce rapport.

Enfin, une dernière caractéristique, et peut-être la plus importante, des structures de l'enseignement religieux supérieur en Kabylie, a limité l'emprise des clercs de Kabylie sur leurs contribuables des communautés villageoises laïques. C'est le fait qu'en dehors de la progéniture des marabouts de Kabylie, la plupart des établissements religieux de la région n'accueillaient essentiellement que des étudiants étrangers. La raison en

familles religieuses impliquées dans l'insurrection de 1871 obtinrent le droit d'émigrer en Syrie. Le mouvement reprit en 1874 et en 1888, ce qui suscita l'inquiétude des Européens (*Le Gaulois* 18 sept. 1888, *L'Autorité* 19 sept 1888, *L'Intransigeant* 23 sept. et 2 oct. 1888, *La Lanterne* 3 oct., et *Le Soleil* 9 oct.). En 1905, il y avait 20 000 Algériens au Maroc ; en 1911, ils étaient 20 000 à Damas. Enfin, à la suite de l'institution de la conscription des indigènes lors de la Première Guerre mondiale, un nouvel exode se produisit; néanmoins celui-ci ne semble pas avoir concerné la Kabylie.

1. Cf. Jean Jacques Rager (1950) *Les Musulmans algériens en France et dans les pays islamiques*.

2. Il s'agit de Muhammad al-Sa'îd al-Zawâwi (dit Ibnou Zekri), *Awdah al-dalâ'il 'ala wujûb islâh al-zawâyâ bi bilâd al-qabâ'il* (Les plus évidentes preuves pour démontrer la nécessité de réformer les zaouias en pays kabyले), publié à Alger en 1904. Nous devons noter par ailleurs le rôle de premier plan que jouèrent les clercs kabyles immigrés en Syrie dans la réforme religieuse du pays. Ainsi du célèbre Tâhir El Djazâiri, né à Damas et fils d'un marabout originaire de la tribu des Aït Oughlis.

est simple. Elle tient à la nécessité, pour les communautés préposées aux affaires religieuses, de se reproduire en tant que telles. Refuser l'accès de leurs structures d'enseignement supérieur aux laïcs des environs était certes le meilleur moyen de ne pas risquer de se voir un jour contester le monopole de la gestion des biens de salut. Si l'avènement du réformisme religieux allait induire quelques changements sociaux à l'intérieur du champ religieux, il n'affecta pas ce verrouillage de la société kabyle de façon significative.

L'attitude des clercs kabyles à l'égard du réformisme

En dépit des limites de l'action des clercs de Kabylie dont nous venons de faire état, la question de la propagation du mouvement réformiste nous intéresse à deux titres par rapport aux questions que nous essayons d'élucider dans ce livre. Premièrement, pour ce qui concerne l'attitude de l'encadrement religieux kabyle vis-à-vis de ce mouvement. Deuxièmement, au niveau de l'impact du réformisme dans les communautés villageoises et leur vie municipale.

Nous pouvons distinguer trois types d'attitudes de l'encadrement clérical de Kabylie à l'égard du réformisme. Nous les exposerons avant de voir, dans la partie suivante, comment ils se ventilent dans la géographie du réformisme dans la région.

– La première attitude est le ralliement au mouvement badisien. C'est à proprement parler une reconversion totale d'établissements religieux traditionnels en filiales du mouvement badisien que l'on a pu observer en Kabylie. Cependant, malgré son caractère exceptionnel à l'échelle de l'Algérie rurale, le phénomène n'eut pas une grande ampleur et surtout il fut circonscrit à certaines localités précises de Kabylie, dans la commune mixte d'Akbou (aux Aït Abbès en particulier). Nous détaillerons plus loin l'explication de cette reconversion.

– Le deuxième type d'attitude est une réaction d'opposition au mouvement réformiste. L'originalité de cette opposition est, qu'à l'inverse de ce qu'elle fut globalement à l'échelle de l'Algérie rurale, les chefs religieux traditionnels qui l'organisèrent en Kabylie, loin de se cramponner à leurs sanctuaires en se réclamant d'une légitimité ancestrale, combattirent le mouvement réformiste avec ses propres armes¹. C'est-à-dire en modernisant leurs propres

1. Sur ce point, les travaux de Salhi établissent clairement qu'autant les chefs des établissements Rahmania de Kabylie n'engagèrent pas le combat avec l'association d'Ibn Badis, autant les chefs des établissements Rahmania situés hors Kabylie furent les chefs de file traditionalistes de la lutte contre le réformisme. Ainsi de l'encadrement de la zaouïa d'El-Hamel qui est la branche Rahmania la plus dynamique et la plus riche, celle qui accueille les plus gros contingents de pèlerins et assure l'enseignement religieux aux plus importants effectifs d'étudiants. Cette zaouïa a d'autant mieux étendu son influence qu'en ne s'engageant pas dans les insurrections du XIX^e siècle, elle a totalement été épargnée des séquestres et des diverses déprédations qui plongèrent les branches Rahmania de Kabylie dans le dénuement. Cf. Salhi (1979), p. 290 et ss.

établissements religieux d'enseignement et en défendant les mêmes idéaux de réforme. Cette réaction est également très circonscrite et ne concerne que quelques localités aux Aït Oughlis, ainsi qu'aux Illoulen Oumalou, dans la zaouia de Chellata notamment.

– Enfin, la troisième réaction est une absence de réceptivité au mouvement. C'est l'attitude qui prédomina largement dans l'ensemble de la Grande Kabylie. Pourtant, la situation de l'encadrement religieux de Kabylie reste encore atypique sur ce point. Si une grande partie des établissements religieux de Grande Kabylie ne participa pas au mouvement de réforme par suite de leur état moribond et de leur situation exsangue, ce ne fut pas le cas, de nombreux autres groupes maraboutiques parmi les plus dynamiques de la région. Ces derniers se fermèrent au réformisme religieux car ils s'étaient déjà ouverts à des idées et à un projet bien plus radicaux encore : le nationalisme algérien¹.

La géographie du réformisme en Kabylie

Dans un travail remarquable sur le réformisme musulman algérien de 1925 à 1940, Ali Mérad, après avoir noté quelques cas exceptionnels de reconversions de sanctuaires maraboutiques en filiales du mouvement réformiste en Kabylie, explique que «*Si l'on excepte quelques maisons maraboutiques comme celle d'El Hamel (Bou Saada) et quelques zaouïas kabyles qui entretenaient traditionnellement un enseignement de langue arabe d'un niveau honorable... dans leur grande majorité les maraboutiques ne s'intéressaient guère aux études littéraires classiques... d'où l'impossibilité où ils se trouvaient d'être informés de l'évolution intellectuelle et religieuse du monde arabe et islamique, leur formation strictement scolastique les maintenait dans un univers médiéval*» (Merad, *op. cit.*, p. 68). Mohamed Brahim Salhi conteste implicitement l'appréciation de Mérad. Pour lui «*Le réformisme ne semble pas avoir pris une extension importante dans le bloc montagneux kabyle... l'élément religieux a été assez réceptif dans certaines zones aux mots d'ordre du P.P.A. notamment (parti nationaliste)*» (Salhi, 1979).

En fait, la géographie du réformisme en Kabylie, très variable et circonscrite, donne raison aux deux auteurs. Comme nous allons le constater, notre découpage par régions naturelles conserve toute sa pertinence pour cette

Globalement les établissements Rahmania les plus riches et possédant les plus gros effectifs d'affiliés ont été les premiers des confrériques à organiser la résistance contre le réformisme; à l'inverse, les petits établissements Rahmania ont été les premiers à adhérer au réformisme, voire à se reconverter carrément en filiales du mouvement badisien.

1. Sur ce point cf. la thèse de Salhi déjà citée. Pour le Massif central kabyle, les mémoires d'Aït Ahmed sont extrêmement éloquentes sur la façon dont les militants nationalistes de Kabylie utilisèrent les sanctuaires maraboutiques de la région comme tribune nationaliste. Il n'est pas inutile de rappeler en la circonstance que, par sa mère et par son père, Aït Ahmed était issu des deux familles religieuses les plus prestigieuses de Kabylie. Il témoigne d'ailleurs des sarcasmes que lui valurent ses origines parmi ses compagnons de lutte et de l'étiquette d'enfant de zaouia qu'on lui accola parfois.

question, même si plusieurs régions présentent le même type de situations et que certaines de ces situations ne concernent que quelques localités d'une région.

– Le cas des antennes du mouvement badisien dans les quelques villes de Kabylie, surtout Tizi Ouzou, sera négligé ici ; puisqu'il n'y eut aucune ville de l'Algérie coloniale où l'association d'Ibn Badis ne fut pas représentée, la Kabylie n'échappe pas à la règle. En outre, l'activité de ces filiales du mouvement réformiste tenues par une poignée de lettrés se circonscrivait à l'animation de quelques cercles fréquentés par les élites religieuses de la ville. Dans ces bourgades de Grande Kabylie, le mouvement réformiste n'entreprit pas la création d'établissements religieux comme il le fit dans le reste des villes algériennes et même dans quelques zones rurales de Kabylie, comme nous allons maintenant le voir¹.

*1. Le littoral et les versants nord de la chaîne côtière
et la région des plaines et des basses collines occidentales*

En dehors des villes de Dellys et d'Azeffoun pour la première région et des villes de Palestro et Bordj Ménéaïel pour la seconde, qui sont parmi les premières à accueillir le mouvement réformiste, celui-ci ne s'introduisit pas du tout dans les communautés villageoises. La situation globale des établissements religieux des deux régions était moribonde. Ainsi de la zaouia de Timliline (Iflissen El Bahr), qui comme les autres établissements Rahmania du littoral, s'éteignit doucement à l'écart des combats politiques et même de l'affrontement entre traditionalistes et réformistes². De même pour le plus prestigieux établissement religieux de la région, la zaouia Sidi Mansour de Timizart, dont le rayonnement s'étendait sur toute la chaîne côtière de Kabylie. À l'écart autant du mouvement réformiste que de la réaction traditionaliste, la zaouia s'en est tenue à une stricte neutralité qui lui garantit la bienveillance de l'administration coloniale mais qui l'empêcha d'évoluer avec son siècle. Ses dirigeants devinrent la cible des militants nationalistes du PPA dans les années 1945-1954. Mais, à l'inverse des leaders traditionalistes militants, ceux de Sidi Mansour ne furent pas menacés physiquement. La désaffection de la zaouia par les fidèles suffira à la faire oublier. En outre un marabout acquis au nationalisme, Cheikh Sadou, fonda

1. On notera cependant que le 30 juillet 1939 à Tizi Ouzou, des représentants du mouvement réformiste dont le cheikh Sa'ïd Sâlhi et des élus locaux (comme Mohammed Khlar, président de la section kabyle des délégations financières) ont entrepris une démarche commune afin de réclamer officiellement l'unification du statut personnel musulman et l'abrogation des coutumes kabyles. Ibn Badis effectua deux tournées de propagande dans les villes de Kabylie où son mouvement avait des antennes. La première tournée en 1930 l'a amené à Tazmalt, Akbou, Sidi Aïch, Bougie, Azazga, Tizi Ouzou, Tigzirt, Azeffoun, Larbaa n'ait Iraten et Ain El Hammam. La seconde, en 1935, l'a conduit à Bordj Ménéaïel, Dellys, Tizi Ouzou, Akbou, Sidi Aïch, Tazmalt, Qal'a des Ait Abbès, Bougie et Oued Amizour.

2. Salhi (1979), nous assure que l'école coranique gérée par l'établissement attirait une trentaine d'élèves natifs des environs. La zaouia était pauvre. La situation est comparable dans les autres petits établissements de la région.

en 1946, à proximité de la zaouia de Timizart, un établissement religieux qui ravit définitivement le leadership à celle de Timizart¹. Par ailleurs, Salhi a montré que les établissements religieux de la région des plaines et des basses collines occidentales ne s'étaient jamais réellement remis de la répression que leur avait valu la participation à l'insurrection de 1871².

2. *Le Haut Sebaou*

Des trois principaux établissements religieux de la région, aucun n'accueille le mouvement réformiste. La zaouia de Cheurfa Bahloul (Aït R'obri), bien que rattachée à la Rahmania et suivant l'obédience de la zaouia de Boudjelil, a toujours conservé une grande indépendance du fait de la cohésion et de l'importance du groupe maraboutique sur lequel elle trône. La zaouia de Sidi M'hend ou Malek, complètement compromise avec l'administration coloniale, fournit à celle-ci de nombreux auxiliaires administratif. En 1956, le FLN pratiqua une coupe sombre dans les rangs des dignitaires du groupe maraboutique en assassinant six membres de la famille. De son côté, la zaouia d'Aït Sidi Amar ou El Hadj (village d'Aït El Hadj, Akfadou) était en proie à un conflit de succession qui suscita des troubles plusieurs fois, à tel point qu'elle fut fermée d'autorité par l'administration coloniale en 1943.

3. *La vallée du Sebaou*

Alors que la vallée du Sebaou est la région où se sont édifiées les quelques villes les plus importantes de Kabylie, le mouvement réformiste ne pénétra presque pas dans les zones rurales. C'est même dans cette région qu'il suscita les plus vives réactions des chefs de confréries traditionnelles. Ainsi de la zaouia du Cheikh Smaïl 'Ali (Bou Hinoun, village de Bouacem) qui appartenait à l'obédience confrérique de la branche Rahmania d'El Hamel. À ce titre, le cheikh de l'établissement s'engagea dans le mouvement anti-réformiste impulsé par le chef d'El Hamel, Cheikh Mustafa El Kacimi. Il fut nommé par ce dernier «président des chefs de confréries religieuses de Grande Kabylie».

1. D'après Salhi, cheikh Sadou fut désigné comme responsable du parti nationaliste (P.P.A.) pour la région d'Azeffoun par Messali Hadj lors de la tournée de propagande que celui-ci mena en 1946. C'est dire que, dans cette région, la fidélité religieuse passa directement au nationalisme sans la transition habituelle du réformisme. Cf. Salhi (1979), p. 245.

2. C'est le cas de la zaouia de Baba Ali (Aït Khalfoun) qui vivotaît péniblement, sans ressources et guère plus d'activité. En 1950, quinze élèves y apprenaient le Coran. Dans la zaouia d'El Isseri (Palestro), les terres de l'établissement avaient été rattachées au Domaine en 1893. Elle retrouva une certaine prospérité quand l'un de ses chefs devint *moqaddem* de la Rahmania au début du siècle mais périclita progressivement après. Sahlî signale l'existence de neuf autres petits établissements dans la région qui n'avaient aucune fortune ni activité. Cf. Salhi, pp. 263-264.

*4. La région des plaines et basses collines
s'étendant entre Dra El-Mizan et Boghni*

Dans cette région massivement acquise au nationalisme, la situation des établissements religieux est insignifiante. Cette zone de refuge des bandits d'honneur a couvé les premiers maquisards qui constituèrent les noyaux de l'ALN. Krim Belqasem, natif de la région, y tenait le maquis depuis 1945. Aussi les clercs ont très vite été mis au pas.

5. Le massif central Kabyle et les versants nord du Djurdjura

Massivement, les zaouias de ces deux régions ont renoncé à poursuivre leurs activités religieuses et d'enseignement et, partant, n'ont quasiment pas été concernées par le réformisme religieux. Seules quelques établissements situés dans les groupes maraboutiques les plus importants de la région continuaient à entretenir de petites écoles coraniques. Ainsi dans la tribu des Aït Itoughar. En revanche, c'est tout aussi massivement que les groupes maraboutiques les plus dynamiques de la région se sont lancés dans le combat nationaliste. Comme nous le verrons dans la section suivante, le grand nombre de centres municipaux créés dans la région est largement responsable de la politisation des clercs qui parvinrent par ce biais à réussir des reconversions exceptionnelles. Ainsi par exemple de la zaouia de Tensaout qui jouissait d'un vaste rayonnement à la fin du siècle dernier¹. Il en est de même dans la zaouia d'Ourdja de Cheikh Mohand (Aït Ahmed) et de la zaouia de Sidi Ali ou Moussa (Maatka) qui cessèrent quasiment leurs activités religieuses dans les années 40. C'est du groupe maraboutique gérant la zaouia d'Ourdja qu'est issu le leader nationaliste Aït Ahmed, qui explique très bien dans ses mémoires comment il utilisait les zaouias de ses pieux ancêtres pour diffuser la propagande nationaliste. Témoignage confirmé par des rapports administratifs alarmistes avertissant les autorités d'Alger de la conversion des marabouts au nationalisme. Dès avant la guerre d'indépendance, les rapports des bulletins mensuels des questions islamiques ne cessaient de mettre en garde les autorités d'Alger sur le militantisme des marabouts du Djurdjura qui n'hésitent pas à faire des tournées de propagande en faveur des A.M.L.² dans les tribus traditionnellement dépendantes de leurs sanctuaires pour les affaires religieuses³. Ce fut le cas notamment lors des élections au conseil général de 1946. La scolarisation en français, l'immigration ouvrière vers la France et les franchises municipales accordées aux communautés villageoises avec

1 En 1947 le fils du Cheikh Nouredine Ben Mokhtar succéda à son père à la tête de la Zaouia de Tensaout. L'année suivante il devint conseiller municipal du centre municipal de Tensaout. La vocation religieuse de l'établissement céda alors définitivement la place au combat politique.

2 A.M.L.: Amis du Manifeste et de la Liberté. Ce mouvement animé par Ferhat Abbas regroupait diverses sensibilités politiques allant du réformisme au nationalisme le plus radical. Sur ce point cf. Salhi (1979), pp. 276-277.

3. Ainsi du bulletin des mois de janvier, février, mars et avril 1947.

la politique des centres municipaux concourront à faire de ces régions les fers de lance du mouvement nationaliste en Kabylie et à rassembler laïcs et clercs dans le même combat.

La seule exception à ce phénomène réside dans la tentative des leaders traditionalistes d'utiliser la zaouia du fondateur de la Rahmania aux Aït Smaïl comme tribune emblématique de leur combat. Mais l'aventure ne dura pas, suite au rapide étiolement de l'association des traditionalistes.

6. Le versant sud du Djurdjura

Pour ce qui est des tribus du versant sud du Djurdjura qui surplombe Bouira, la situation des établissements religieux était à l'image de la situation globale de la région. La pauvreté, l'absence d'infrastructure, d'école, etc. avaient fortement contribué à induire un exode rural sans précédent en Kabylie et une grosse partie des populations des pentes du Djurdjura avaient quitté les villages de la montagne, sans esprit de retour, pour s'installer dans la plaine de Bouira et dans cette ville même. En outre, dans la région de Bouira le mouvement réformiste avait une audience restreinte et les dignitaires religieux des établissements affiliés à la Rahmania essayaient de contrer le mouvement badisien. Mais alors, ce fut le mouvement nationaliste, bien établi dans la région, qui riposta au prosélytisme de cette branche Rahmania. Durant la guerre de libération nationale, le FLN lui-même menaça les dignitaires de l'ordre et les mit à l'amende¹.

7. La vallée de la Soummam

Le cas de cette région est exemplaire pour illustrer les thèses sociologiques de Weber concernant la lutte pour le monopole de la gestion des biens de salut. Autant à cause de la situation atypique de la région à l'échelle de la Grande Kabylie que grâce à la richesse exceptionnelle des sources dont nous disposons sur la région, nous développerons longuement l'examen de cette situation.

La vallée de la Soummam est la région où s'observe la plus grande implantation de filiales du mouvement réformiste et à la fois celle où la réaction des traditionalistes fut la plus vive.

Sur les cinquante-deux établissements religieux dans les deux départements d'Alger et de Constantine² que revendiqua le mouvement badisien lors du congrès musulman de 1936, quatorze étaient situés en Petite Kabylie. Sur ces quatorze filiales du mouvement, neuf étaient établies

1. Salhi (1979), p. 250, évoque une contribution forcée au FLN de 10 millions de francs.

2. Rappelons que l'Algérie était alors divisée en trois départements: Oran, Alger et Constantine. La Grande Kabylie ressortait administrativement du département d'Alger, et la Petite Kabylie de celui de Constantine. La région de Petite Kabylie prise en compte dans ce travail est celle des rives de la Soummam, qui séparait administrativement Grande et Petite Kabylie.

dans la région qui nous intéresse¹. Un rapport administratif rédigé en 1951² notait une accélération prodigieuse de l'implantation réformiste dans la région. La seule tribu des Aït Abbès renfermait alors treize établissements réformistes.

Dans sa thèse sur la Rahmania en Kabylie Salhi s'étonne : «*c'est en son sein parfois que l'édifice confréro-maraboutique rencontre ses contradicteurs* (i.e. les réformistes badisiens)». Or, précisément sur la foi des données factuelles que présente cet auteur, on comprend bien que le réformisme, en Kabylie comme ailleurs, a justement été introduit par les éléments les plus dynamiques de *l'appareil confréro-maraboutique* et que la réaction anti-réformiste est un combat d'arrière-garde. En outre, justement parmi les leaders de la réaction anti-réformiste, ceux qui réussirent le mieux à contrecarrer l'association d'Ibn Badis sont précisément ceux qui utilisèrent les mêmes moyens et les mêmes méthodes que les réformistes en modernisant leurs établissements religieux de fond en comble.

C'est le cas de l'entreprise de Cheikh Mohand Ou Sa'ïd, rapportée par Salhi. Alors que son propre frère s'opposa à lui pour prêcher le réformisme au sein de l'établissement familial, le cheikh n'eut d'autre recours que de pratiquer activement la réforme tout en combattant les réformistes déclarés. Alors que les affrontements entre réformistes et traditionalistes mettent aux prises des sanctuaires religieux distincts, le soubassement des conflits est toujours la lutte pour le monopole de la gestion des biens de salut. Quand les conflits apparaissent au sein d'une même famille, dont les membres possèdent un profil sociologique identique, le problème apparaît explicitement comme la concurrence pour le leadership et les protagonistes ont bien du mal à donner une autre dimension à leurs affrontements.

Bien que cette région se fût montrée très évolutive au plan religieux, à cause de positions politiques pour le moins timorées, un certain nombre de chefs religieux s'attirèrent les foudres du FLN. De l'ensemble des

1. À Akbou, Bougie, Guenzet, La Fayette (mi-arabophone mi-berbérophone), Oued Amizour, Oued Zenati, Qal'a Beni Abbès, Sidi Aïch, Tazmalt, Teleghma (Beni Wartilan), Beni Yala. Les quatre autres établissements réformistes de Petite Kabylie étaient situés bien plus à l'Est, en région arabophone, à Collo, Djidjelli et Alma.

2. Il s'agit d'un rapport de stage rédigé par un élève de l'ENA, Olivier Chevrillon, sur la situation de l'enseignement réformiste en Algérie et spécialement dans la commune mixte d'Akbou. Comme tous les rapports rédigés par des stagiaires de l'ENA et la plupart de ceux du CHEAM, celui-ci n'a jamais été utilisé par les chercheurs. Salhi, qui a pourtant dépouillé systématiquement les archives nationales, ne fait pas état de ce rapport qui aurait pourtant apporté à sa démonstration des arguments essentiels. Il nous faut souligner la qualité des études réalisées dans le cadre de l'ENA ou du CHEAM. Les élèves stagiaires étant beaucoup moins obnubilés par des considérations policières que les administrateurs en exercice, ils parviennent à se poser des questions souvent scientifiquement très pertinentes et arrivent à combler les lacunes systématiques que comportent les rapports administratifs officiels disponibles aux archives nationales, surtout pour tout ce qui concerne les politiques d'administration locale. En outre l'ENA et le CHEAM gèrent de façon autonome leurs fonds archivistiques, le chercheur parvient à trouver des sources officielles pour des périodes où la loi ne permet pas l'accès aux archives nationales. Nous avons abondamment utilisé ces rapports.

zaouias de Kabylie, ce sont elles qui furent en effet l'objet des principales mesures de rétorsion du parti nationaliste¹.

Si bien que le confrérisme et le nationalisme eurent raison de la plupart des établissements religieux de la région. La seule façon pour certains petits établissements religieux traditionnels de perdurer dans cette région fut de se limiter à l'enseignement religieux et de se tenir à l'écart des affrontements politiques. Certaines petites zaouias vivotaient en se contentant d'assurer le fonctionnement d'une école coranique: ainsi des zaouias de Guenzet, d'Handis (Aït R'zine) pour la région des Aït Abbès ou des zaouias de Sidi Yahia (Tamokra), de Sidi Mohand Rezag (Ikedjane) de Sidi Sa'ïd Ben Taïr (Timezrit) ou de celle de Tala Hamza.

À l'échelle de l'ensemble de la vallée de la Soummam, nous pouvons distinguer quatre zones, correspondant à un découpage topographique et à des divisions politiques traditionnelles. La première zone se situe sur la rive gauche de l'oued Soummam, à la hauteur où les versants montagneux du Djurdjura sont les moins élevés; elle correspond au territoire des Aït Oughlis et des Fenaïa. La seconde zone se situe dans le prolongement de la précédente sur les versants sud plus abrupts des contreforts du Djurdjura; elle correspond exactement au territoire de la tribu des Illoulen Asammeur. Les deux autres se situent sur la rive droite de la Soummam et sont séparées par l'oued Bouselam. La première est le territoire de la tribu des Aït Abbès, la seconde celle des Aït Aïdel. Du point de vue de l'infrastructure, de la densité d'implantation des écoles françaises, de la densité de l'immigration et du dynamisme économique, les tribus des Aït Abbès et des Aït Oughlis apparaissent particulièrement privilégiées et se distinguent des deux autres dont le territoire est relativement enclavé et les populations beaucoup plus pauvres. Au plan de la géographie religieuse les quatre secteurs possèdent également une cohérence particulière. La tribu des Aït Oughlis renferme la zaouia d'Imalouene, fondée dans la tribu par les descendants du cheikh Mohand Ou Ali Ou Sahnoun qui émigrèrent dans cette tribu après la fermeture de la zaouia mère de la Rahmania qui était gérée par ce cheikh dans le Massif central kabyle. La tribu des Illoulen Asammeur abrite quant à elle la prestigieuse zaouia des Ben Ali Chérif et de nombreux autres établissements religieux de son obédience². Sur l'autre rive de la Soummam, dans la tribu des Aït Abbès, mises à part les mosquées et écoles coraniques de villages, on ne compte aucun établissement religieux important; en fait,

1. Selon Salhi, sur plus d'une dizaine d'établissements Rahmania importants dans la Soummam/Akbou, il n'en subsistait que deux ou trois entre 1940 et 1950. Deux d'entre elles, celle Sidi El Hadj Houssein (douar Djenan) et celle de Taslenth (Akbou) étaient totalement acquises au nationalisme et furent fermées à ce titre par les autorités coloniales en 1956-57.

2. Ainsi de trois zaouias appartenant à la même famille des Ben Ali Chérif, une située à deux km au nord d'Akbou, une autre à cinq km à l'est de cette même ville, au milieu des propriétés de la famille maraboutique, et une dernière sur les hauteurs, à 7 km au nord, près du village de Aït Anane. À cela on doit ajouter les mosquées/*kuttâb* installés dans les villages environnants, environ une demi-douzaine.

cette tribu faisait partie de la clientèle religieuse des Ben Ali Chérif¹. Enfin la tribu des Aït Aïdel, pas beaucoup mieux lotie que la précédente en matière de sanctuaire religieux, était tournée vers la zaouïa de Seddouk située juste à la lisière nord de la tribu. Or on se souvient que cette zaouïa avait été la maison mère de la confrérie Rahmania entre 1860 et 1871. Elle fut fermée à la suite de l'insurrection de 1871 et perdit l'essentiel de sa clientèle. Mais après avoir fourni de nombreuses preuves de loyalisme envers la France, la famille maraboutique obtint la réouverture de la zaouïa. Ainsi deux arrières-petits-fils du Cheikh El Haddad, qui avait décrété le jihad contre l'armée coloniale, bénéficiaient encore d'un certain prestige. Le premier avait monnayé cet ascendant contre un poste de caïd et le second, son cousin (Abdel Malek), vivait toujours au sanctuaire qui était redevenu un centre de pèlerinage. C'est donc à la zaouïa de Seddouk plutôt qu'aux établissements des Ben Ali Chérif, ennemis héréditaires des El Haddad, que les gens de la tribu des Aït Aïdel consacraient plus volontiers leurs dévotions.

Les Aït Aïdel et les Illoulen Asammeur

Pour les tribus des Aït Aïdel et des Illoulen Asammeur, même si les obédiences des fidèles allaient à deux sanctuaires distincts, la situation était relativement comparable du point de vue de la nature des fidélités religieuses. Dans les deux cas une forte armature maraboutique assurait la pérennité d'un système que nous qualifieront rapidement de traditionnel. De surcroît, de nombreux facteurs concouraient dans les deux cas à un certain conservatisme social et religieux. Les deux tribus étaient relativement enclavées, à l'écart des principaux axes de communication, leurs populations quasi exclusivement paysannes étaient pauvres et n'avaient pas fourni de gros contingents à l'émigration. En outre, mis à part les établissements scolaires de la bourgade d'Akbou, les deux tribus n'avaient presque pas été touchées par l'école coloniale.

Chez les Aït Aïdel, le réformisme ne prit pas. Chez les Illoulen Asammeur, un seul établissement réformiste fut créé, en 1949. Il s'agit de celui d'Ighil Guilef qui est le village le plus excentré de la tribu par rapport au triangle formé par les trois zaouïas des Ben Ali Chérif que nous avons énumérées plus haut. De fait, la famille des Ben Ali Chérif, qui desservait les sanctuaires de la tribu, s'opposa vigoureusement à l'implantation d'établissements religieux concurrents sur son domaine. Ce qui ne l'empêcha pas d'accueillir l'enseignement réformiste en son sein et par là de moderniser ses structures. En outre, la principale médersa des Ben Ali Chérif n'avait pas grand-chose à envier aux établissements réformistes proprement dits car elle avait toujours maintenu un excellent niveau d'étude. C'est d'ailleurs chez elle

1. Au début de l'insurrection de 1871, les Aït Abbès recueillirent le marabout de Chellata menacé par les adeptes de la Rahmania qui lui reprochaient son manque d'entrain pour la guerre sainte.

que le successeur d'Ibn Badis à la tête de l'association des ulémas réformistes, Cheikh Ibrahimi, a réalisé une partie de son cursus.

Les Aït Oughlis

Les enfants des Aït Oughlis furent scolarisés en français avec beaucoup plus d'ampleur que ceux des Aït Abbès. L'économie traditionnelle de ce groupe était relativement aussi dynamique que celle des Aït Abbès, quoique beaucoup moins orientée vers le commerce. Ce dernier facteur est sans doute essentiel pour comprendre pourquoi, à la différence des ressortissants des Aït Abbès qui fournirent de gros contingents à l'immigration interne en Algérie, ceux des Aït Oughlis optèrent beaucoup plus massivement pour l'émigration ouvrière en France. Par suite de l'effet conjugué de la scolarisation et de l'immigration en France, le mouvement nationaliste s'ancre plus fortement que dans les Aït Abbès. Inversement, ceux-ci furent plus réceptifs au réformisme islamique. On notera toutefois que, si le réformisme ne prit pas beaucoup d'ampleur chez les Aït Oughlis, la tribu renfermait une zaouïa qui parvint à maintenir des effectifs honorables d'étudiants en modernisant ses méthodes pédagogiques et les programmes d'enseignement, à l'instar des réformistes implantés dans les alentours¹. Enfin, un autre élément contraria le développement du réformisme dans cette tribu: le fait qu'avec celle des Fenaïa, elle fut la seule tribu de la région dont les communautés villageoises bénéficièrent des franchises municipales accordées dans le cadre de la politique des centres municipaux (1945-1958). L'effervescence politique qui en résulta explique pour une bonne part la faible emprise du réformisme, dont les options politiques étaient bien moins attractives que celles des partis nationalistes pour ces populations comptant tant d'immigrés rompus aux luttes politiques et syndicales.

Les Aït Abbès

Le cas de la grande tribu des Aït Abbès illustre de façon exemplaire la diversité des situations des établissements religieux dans cette région. Des écoles françaises y furent installées précocement, dès la fin du XIX^e siècle; en 1950 la tribu en comptait six sur son territoire. C'est précisément à leurs abords immédiats que furent créés les établissements réformistes. À l'inverse, les villages enclavés de la tribu et dont les habitants avaient des ressources uniquement agraires ne possédaient aucun établissement réformé. Dès avant la Seconde Guerre mondiale, la région renfermait deux médersas réformistes, l'une à Guelaa et l'autre à Tazaiert. Entre 1947 et 1950, on comptait dix nouveaux établissements réformistes sur le territoire de la tribu. En revanche, à Ighil Ali, après une période d'unanimité, des désaccords sont intervenus au sein de la population. Les zélotes de

1. Il s'agit de la zaouïa de Sidi Moussa, installée près du village de Tinebdar.

l'association réformiste ayant entrepris une croisade contre les cérémonies funèbres traditionnelles, qu'ils jugeaient trop festives et pas assez canoniques, rencontrèrent une certaine résistance. Celle-ci se radicalisa rapidement en opposition et un quartier du village se démarqua de la cultuelle réformiste en faisant venir chez elle un «*taleb ancien style*» (Chevrillon, *op. cit.*, p. 31).

Cette tribu avait toujours été une véritable pépinière de commerçants et de colporteurs qui sillonnaient l'Algérie. Loin de freiner ce mouvement, la colonisation française l'amplifia. De plus, la région fournit de gros contingents à l'immigration ouvrière en France, ce qui lui apporta une source de revenus supplémentaire. Mais à l'inverse des régions du Massif central kabyle dans lesquelles colporteurs et commerçants réorientèrent très tôt leurs activités vers la France, ceux des Aït Abbès restèrent massivement fidèles aux réseaux commerciaux algériens qu'ils avaient tissés depuis longtemps. Cette caractéristique explique la densité des liens que la tribu entretenait avec le reste de l'Algérie et partant, constitue une première piste pour expliquer la perméabilité de la région à la propagande réformiste qui commença à toucher les villes algériennes dans les années 20.

Un autre facteur ayant contribué à la réussite particulière du réformisme dans cette tribu relève de son organisation religieuse traditionnelle. En effet, comme la tribu avait été parfaitement intégrée dans l'aire religieuse des Ben Ali Chérif (des Illoula Asammeur), aucune zaouia ni aucun lignage religieux prestigieux n'avait pu croître à l'ombre de la zaouia du marabout de Chellata. Si bien que, localement, le mouvement réformiste ne compromettait aucun intérêt. Bien au contraire, il permettait aux lignages maraboutiques des Aït Abbès de s'affranchir de la vassalité spirituelle dans laquelle les tenait les Ben Ali Chérif. De fait, non seulement plusieurs sanctuaires se reconvertirent purement et simplement en filiales du mouvement réformiste, mais en plus, grâce au dynamisme économique de la région, trois médersas réformistes furent édifiées. À Ighil Ali, une médersa comportant deux classes et un appartement pour le cheikh fut construite¹.

À la différence, nous semble-t-il, de la situation des Aurès et sur la foi des études que leur a consacré Fanny Colonna, la réussite spectaculaire du réformisme n'est pas l'exclusivité des familles qui fournissaient traditionnellement l'encadrement religieux des communautés locales. Les trois cas de fondations de médersas réformistes édifiées grâce aux fonds fournis par les assemblées locales nous paraissent constituer des cas exemplaires. En outre, on peut voir un indice en faveur de cet argument dans le fait que dans les trois villages intéressés, les familles religieuses les plus prestigieuses ont vu leur éclat terni par les luttes qu'elles se livrèrent pour le leadership religieux. Ainsi des descendants du cheikh Hocini,

1. Chevrillon précise que le coût total de la construction de l'établissement s'éleva à entre 3 et 4 millions de francs. Cf. p. 26.

marabouts de Boudjellil, de même qu'à Handis ou à Oued Sassi près d'Ighil Ali. Par ailleurs, la pénétration de la culture française par le biais de l'école a profondément bouleversé les mentalités. Or, comme nous l'avons signalé, les trois quarts de la douzaine d'établissements réformistes implantés chez les Aït Abbès étaient situés à proximité immédiate des établissements scolaires français. Autant d'éléments qui ont contrarié le contrôle étroit des établissements réformistes par les clercs locaux, comme cela a pu être le cas dans les Aurès. En outre, au plan politique et à la différence des Aurès, les promoteurs du réformisme religieux chez les Aït Abbès¹ sont souvent aussi des militants UDMA ou PPA.

En dehors de l'intérêt que constituent les conditions de réceptivité du réformisme musulman dans la vallée de la Soummam, les modalités concrètes de son installation dans les communautés villageoises concernent encore plus directement notre sujet. Nous avons déjà noté le caractère exceptionnel de la reconversion brutale en Kabylie d'institutions religieuses traditionnelles en filiales du mouvement réformiste. Or, il se produisit un phénomène encore plus radical : la reconversion des assemblées villageoises traditionnelles en officines réformistes. À Tazaïert, dès 1939, l'antenne locale du mouvement réformiste se confond avec la *tajmat*, de même qu'à Guelaa. L'auteur d'un rapport administratif atteste que, dès avant la diffusion du réformisme badisien dans sa circonscription, dans plusieurs villages, la vie municipale et l'assemblée réduite des citoyens s'étaient resserrées dans la mosquée du village (Chevrillon, 1951, p. 30). Et le président de l'assemblée n'était autre que le cheikh du village.

Nous voudrions conclure ce chapitre par la présentation critique d'une hypothèse émise par Mohamed Brahim Salhi dont les recherches sur le réformisme en Kabylie nous ont été très utiles. Afin d'élucider l'accueil particulier que reçut le réformisme en Kabylie, Salhi évoque le caractère préréformiste de la confrérie religieuse des Rahmania. L'auteur ne fournit aucune donnée susceptible d'établir l'importance particulière des traditions scripturaires de la Rahmania ainsi que son peu d'inclinaison pour les pratiques extatiques, caractéristiques sur lesquelles il étaye son idée du caractère préréformiste de la confrérie. Les autres arguments qu'il invoque

1. Nous ferons quelques remarques sur la commune mixte du Guergour, bien qu'elle n'entre pas géographiquement dans le cadre de cette étude. Il semble que l'accueil du réformisme s'y effectua de la même façon que dans les localités des Aurès décrites par Colonna. Appartenant à la tribu des Aït Yalla n Tizemmourin, le village de Guenzet reçut précocement une école française (deux classes fonctionnèrent à partir de 1888). En 50 ans, 132 élèves en sortirent munis du certificat d'études primaires. En outre, la localité comptait six écoles coraniques scolarisant 275 élèves en 1949. Le nombre de lettrés en français est évalué à 250 contre 400 lettrés en arabe. En 1947, sur l'initiative du cheikh Sa'ïd Salhi qui appartenait à l'association d'Ibn Badis, la première médersa réformiste de la région fut fondée à Guenzet. Construite à proximité de l'école française du village, elle comportait alors six classes. De l'avis de l'administrateur (cf. Plault, 1953), c'est l'encadrement religieux de la communauté qui prit totalement en charge l'organisation et la diffusion du réformisme.

ne nous paraissent pas plus satisfaisants. Ainsi de la relative correspondance entre les aires gagnées à l'influence du réformisme et les aires religieuses d'obédience Rahmania. Effectivement, certaines zaouias kabyles d'obédience Rahmania se sont reconverties en antennes du mouvement réformiste et ce sont d'autres branches Rahmania qui organisèrent l'opposition la plus moderniste à l'association d'Ibn Badis. Mais de plus nombreux cas que ceux invoqués par Salhi sont contradictoires avec son hypothèse. Ainsi de la douzaine d'établissements réformistes de la tribu des Aït Abbès, dont l'obédience allait traditionnellement au marabout de Chellata, Ben Ali Chérif, l'opposant le plus acharné à la Rahmania. En outre, dans les deux cas invoqués à l'appui de sa thèse, tout un faisceau de paramètres qui n'ont rien à voir avec la nature pré-réformiste de la Rahmania pourrait permettre d'expliquer le comportement réformiste des zaouias de l'obédience de cette confrérie. Ainsi, pour le cas des zaouias kabyles reconverties au réformisme badisien, la pénétration de la culture française par le canal de l'école ou de l'immigration a été sans aucun doute un facteur essentiel de leur évolution. Quant aux autres branches Rahmania qui s'opposèrent à l'association d'Ibn Badis dans une sorte de surenchère réformiste, deux facteurs nous semblent avoir joué un rôle essentiel. Dans le cas des zaouias de l'Est, et notamment de celle du cheikh Bachtarzi, c'est l'implantation citadine, à Constantine, et les nombreux réseaux tissés avec les élites cléricales de la ville qui nous semblent permettre de comprendre la réceptivité de ces établissements au réformisme. Quant à la zaouia d'El Hamel dont le chef prit la tête de la lutte contre l'association d'Ibn Badis, sur la foi même des données que présente Salhi, il nous paraît que les relations privilégiées que cette branche entretenait avec les milieux religieux tunisiens et notamment avec la mosquée/université de la Zitouna, via les zaouias de Nefta et de Tozeur, permettent assez simplement d'expliquer la diffusion et l'accueil des idées réformistes¹.

1. Bien que nous ne soyons pas informé de l'avancement des recherches de l'auteur, il nous semble que Salhi, qui prépare une thèse de doctorat d'État sous la direction de Mohammed Arkoun, ait choisi de toutes autres directions de recherche pour élucider la situation religieuse de la Kabylie que celle que suggère son idée initiale du caractère pré-réformiste de la Rahmania. Ainsi de l'insistance de l'auteur, dans un article récent (1993) sur le fait que la réussite et l'emprise de la Rahmania en Kabylie est essentiellement à attribuer au fait qu'à l'inverse des talebs et de l'encadrement des médersas qui assurent le culte dans la langue du Prophète de l'islam, les khouans (confrères) de la Rahmania s'adressaient aux Kabyles dans leur propre langue. On est donc assez loin des traditions scripturaires de la Rahmania qu'invoquait Salhi à l'appui de son idée du caractère pré-réformiste de la Rahmania.

Conclusions du chapitre

1. L'étiollement de l'ordre lignager et le redéploiement de l'éthique de l'honneur dans le cadre du militantisme politique et religieux.

L'étiollement de l'ordre lignager consécutif à la multiplication des ruptures d'indivision dans les unités familiales d'exploitation et de consommation, que nous notions déjà pour la période précédente, s'est accéléré entre 1930 et 1945. Deux facteurs ont concouru à ce phénomène. Ce sont d'abord l'accentuation de la pénétration de l'économie de marché et les crises économiques de cette période et, ensuite, l'émigration ouvrière massive en France. La logique capitaliste et surtout les crises économiques particulièrement ressenties en Kabylie du fait de l'extraversion de l'économie de la région ont soumis les réseaux et les idéaux communautaires à rude épreuve. Dans l'ordre symbolique, il faut noter le processus de désenchantement attesté par l'évolution des échanges de dons traditionnels qui s'acheminent vers des formes de crédit usuraire que ne masquent même plus les dimensions festive et rituelle des cérémonies qui caractérisaient les cérémonies d'antan¹.

L'émigration est durant cette période le facteur qui nous semble avoir le plus fortement corrodé les traditions groupales et l'honneur du vivre ensemble qui s'y attache. L'expérience migratoire, en permettant à l'exilé d'acquérir une autonomie économique, lui a aussi permis de s'affranchir de la tutelle pesante d'ascendants omnipotents. En outre, le séjour en France a été, pour de nombreux Kabyles, l'occasion d'expérimenter d'autres modes de vie et de relation interpersonnelles indépendantes des réseaux de fidélités quasi obligatoires qui enserrant l'individu dans son village. Les expériences conjugales vécues dans l'immigration sont également un vecteur de la diffusion du modèle de la famille nucléaire qui commence à se répandre dans les villages de Kabylie. Si bien que de nombreux facteurs concourent à un phénomène de privatisation de l'honneur.

L'idéal de l'honneur n'est pas non plus sorti indemne de tous ces bouleversements. La sécularisation des représentations induite par la diffusion de la culture française, autant par le biais de l'émigration que par l'école, a contribué à un processus de rationalisation de l'honneur gentilice. Le militantisme politique marquant la période a engendré deux types de phénomènes qui ont affecté les représentations liées à l'honneur. D'abord, de nouveaux types de fidélités (partisanes et patriotiques) sont apparues et ont bousculé les antiques fraternités viriles des lignages. Ensuite, les luttes politiques et idéologiques ont induit une sorte de déplacement des enjeux de l'honneur qui permet à celui-ci de s'exprimer dans un nouveau cadre. Il ne suffit plus d'avoir du *nif* et de se montrer pointilleux sur la conduite de ses femmes et de ses filles pour incarner le modèle de l'homme d'honneur. Bref, nous ne sommes pas loin du temps où le maquisard de l'Armée de libération nationale incarnera cet idéal.

1. Maunier (1927) fait état des dérives de la *tawsa* vers des formes de crédit usuraire explicites dès la fin des années 20.

Cependant, le nationalisme comme le réformisme religieux promeuvent une morale rigoriste qui, en matière de mœurs, n'est pas si éloignée des valeurs de l'honneur gentilice¹. Dans ce sens, on pourrait dire que le militantisme capta l'énergie virile qui s'épuisait auparavant dans les règlements de compte du système vindicatoire, tout en lui donnant la possibilité de s'exprimer dans un cadre en accord avec l'éthique du siècle. De telle façon que des conduites et des valeurs rigoristes et machistes qui commençaient à être disqualifiées dans le cadre du système vindicatoire du fait des processus de rationalisation des représentations et d'individuation de la société vont gagner une nouvelle légitimité et de nouvelles significations dans le cadre du militantisme politique ou religieux.

2. *La vie municipale à l'épreuve de l'émigration et de l'exode rural*

Étant donné que les chapitres précédents détaillent la diversité des situations des communautés villageoises, nous nous contenterons de souligner ici les tendances évolutives majeures. Comme nous l'avons vu s'amorcer dans la période précédente, la tendance à l'éclatement des grands groupes lignagers a directement profité à l'unité qui se trouve au-dessus des lignages : à savoir le village. Si la vie quotidienne des villages de Kabylie qui ont vu partir entre un tiers et un quart de leurs forces vives dans l'immigration en France s'est assoupie², les villages et leurs assemblées n'ont rien perdu de leur substance. De fait, les assemblées villageoises possèdent leurs antennes en immigration qui se chargent des problèmes d'intendance de leurs ressortissants et relayent les décisions prises au pays. De surcroît, les revenus de l'immigration profitent également directement à l'assemblée et à sa caisse noire pour financer les travaux d'intérêt public. Les mouvements politiques de l'époque ont également contribué à sortir de leur torpeur les vieilles barbes des assemblées qui commencent à se faire bousculer par de nouvelles générations. Nous avons évoqué à propos de la vallée de la Soummam les cas exceptionnels où des assemblées villageoises se transformaient en filiales du mouvement réformiste, les cas où elles devenaient des cellules du parti nationaliste sont bien plus fréquents. Ces deux phénomènes concernent ce que nous avons appelé des tendances évolutives ; mais il y a aussi de nombreuses régions pauvres et déstructurées où les assemblées villageoises s'anéantissent sous la direction de gérontocrates dépassés par les événements.

1. En outre, ce rigorisme est attesté en Kabylie bien avant que le réformisme religieux ne se soit introduit dans la région. Nous avons vu, en effet, l'apparition dès la fin des années 10 et le début des années 20 de nouvelles dispositions de *qanun* sanctionnant la soulographie et l'ivresse publique.

2. Pour une description littéraire très suggestive des conséquences de l'immigration sur la vie quotidienne des villages, il faut lire *La Colline oubliée* de Mouloud Mammeri (1952).

3. *Décléricalisation et sécularisation des représentations*

La tendance massive est à la décléricalisation et la sécularisation des représentations dans les communautés villageoises. Ce dernier phénomène résulte de facteurs (immigration, scolarisation et pénétration de la culture française) que nous avons suffisamment développés pour ne pas y revenir. Il est utile en revanche de rappeler les ressorts de la décléricalisation. Celle-ci procède massivement de l'abandon des fonctions liées au culte du fait de l'extension du salariat. Mais cette décléricalisation ne doit pas masquer les reconversions professionnelles des clercs qui parviennent, notamment par une endogamie encore stricte, à maintenir leur cohérence groupale. En outre, certains types de reconversions dans l'enseignement, la fonction publique et le militantisme politique ménagent aux plus dynamiques des groupes maraboutiques la possibilité de garantir la reproduction de leurs différences statutaires. Dans ce sens, les légitimités et les fidélités s'accumulent bien davantage qu'elles ne se contredisent. Nous avons évoqué à ce sujet le cas exemplaire du groupe maraboutique dont est issu Hocine Aït Ahmed.

Pour marginal que soit le phénomène en Kabylie, nous avons aussi évoqué des cas, sinon de re-cléricalisation, du moins d'investissement de la chose publique par les clercs. Nous pensons aux reconversions de *tajmat* en filiales du mouvement badisien que nous avons observées dans quelques localités de la tribu des Aït Abbès.

Enfin, décléricalisation et sécularisation des représentations ne s'accompagnent pas moins de l'avènement, dans le cadre de la lutte politique et du réformisme religieux, d'une morale rigoriste dont nous avons suggéré plus haut les affinités avec les valeurs de l'honneur gentilice. Or, cette morale à une autre tonalité encore: celle que lui confère la référence à la doctrine de l'arabo-islamisme des ulémas. Or, si nous avons bien souligné les voix discordantes qui se font entendre dans les rangs des militants nationalistes kabyles à ce sujet, la majorité des Kabyles de l'époque communient avec les autres Algériens dans l'arabo-islamité de l'Algérie. Dans la même perspective où nous évoquons le cumul des fidélités dont bénéficie un marabout kabyle reconverti en homme politique, si l'arabo-islamisme triomphe, c'est justement par le cumul des fidélités que lui procure la double référence à l'arabité et à l'islamité. Nous nous permettrons de souligner l'échec, en soit instructif quant à la nature de la formation sociale et symbolique de l'Algérie, de la tentative de quelques militants kabyles de rassembler les multiples fidélités groupales fragmentées dans l'idée d'une Algérie «algérienne».

4. *Le magico-religieux en accusation*

Au-delà d'un phénomène objectif de déprise du magico-religieux consécutif à la crise de l'agriculture traditionnelle qui était le principal prétexte des expressions de cette strate de sacré, tout concourt dans les années 1930-

1945 à un recul du magico-religieux. L'offensive généralisée de tout ce que la Kabylie comptait de clercs contre les pratiques magico-religieuses est le facteur principal de ce phénomène. Mais les clercs réformistes et ceux que nous avons appelés *traditionalistes réformistes*, en stigmatisant les pratiques magico-religieuses en tant que *bid'a* (innovations impies), ne faisaient que sanctionner dogmatiquement ce que l'éthique du siècle et la rationalisation des représentations avaient globalement disqualifié dans l'ensemble de la société.

VI. Vers l'indépendance nationale (1945-1954)

Si le mois de mai 1945 représente pour les Français la fin de la Seconde Guerre mondiale et l'ivresse de la libération, il est aujourd'hui commémoré en Algérie comme un deuil national. Le 8 mai 1945, à la suite de manifestations un peu agitées des «indigènes musulmans» de l'Est de Algérie, le général de Gaulle, qui avait les rênes du pouvoir en France, ordonna une répression sanglante. L'affaire tourna au massacre. Des navires de guerre canonnèrent les villages du littoral, tandis que l'aviation bombardait la région touchée. Des colons armés qui s'organisèrent spontanément en milices privées parachevèrent le «nettoyage» du terrain¹. Nous n'entrerons pas dans les polémiques au sujet du dénombrement des victimes. Selon les parties, les chiffres avancés oscillent entre 10 000 et 45 000 morts². Comme souvent, la vérité doit se situer quelque part entre les deux chiffres. La zone touchée par ce massacre est à cheval sur la Petite Kabylie et la partie occidentale du Constantinois, c'est-à-dire la région frontalière des limites orientales de la Grande Kabylie³. Malgré ce tragique épisode, les lendemains de la Seconde Guerre mondiale voient resurgir la question des réformes politiques à entreprendre dans l'organisation de l'Algérie. Tout concourt en effet à obliger l'État français à envisager d'indispensables aménagements au régime colonial, malgré l'hostilité des Européens d'Algérie: la contribution des Algériens à la guerre à laquelle ils payèrent leur tribut sanglant et l'opinion publique mondiale, en particulier les Américains qui aidèrent à la reconstruction de l'Europe, inclinaient dans ce sens⁴.

Nous ne détaillerons ni la préparation de ces réformes ni les débats et les résistances qu'ils suscitérent, ni leurs dispositions, puisque ceux-ci accouchèrent d'une souris⁵. Le nouveau «statut» de l'Algérie promulgué en

1. De sorte qu'il y eut des poches de résistance et une centaine d'Européens furent tués.

2. L'armée française engagea une dizaine de milliers d'hommes (légionnaires et tirailleurs sénégalais notamment), 18 avions bombardèrent 44 villages et un croiseur bombardait les contreforts des Babors depuis la baie d'Aokas.

3. Sur les circonstances du drame, et en particulier sur les mots d'ordre et les contre-mots d'ordre lancés en Kabylie par la direction du parti nationaliste pour appeler les militants à manifester, cf. Harbi (1980), Aït Ahmed (1983) et Ouerdane (1990).

4. Dès le début des années 20, les États-Unis, qui avaient fait du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes l'axe de leur politique étrangère, étaient intervenus indirectement dans les débats politiques de l'Algérie coloniale. La presse européenne d'Algérie accusa même certains leaders politiques musulmans d'entretenir des contacts avec Wilson. Sur cette question, cf. Ageron (1979), p. 297.

5. La seule mesure politique notable qui affecta réellement le quotidien des musulmans d'Algérie fut la suppression du régime odieux de l'indigénat qui accordait aux administrateurs

1947 reconduisait à travers de nouvelles institutions «représentatives» le même principe politique qui avait fait ses preuves durant un siècle de colonisation: le double collège (européen/musulman) avec l'impossibilité pratique pour les musulmans de jamais obtenir la majorité¹. En outre, à cause des trucages à grande échelle qui furent pratiqués, les diverses consultations électorales organisées en Algérie pour former les nouvelles assemblées restent un des épisodes les plus honteux de l'histoire du système démocratique français². En tout état de cause, en dehors d'une étroite frange d'élites et de leaders politiques réformistes, les populations algériennes dans leur ensemble n'attendaient plus des réformes politiques une amélioration de leur situation. En effet, après avoir mûri dans l'immigration ouvrière en France, le mouvement nationaliste s'introduisit massivement en Algérie au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. Précisément, le mouvement nationaliste et l'immigration en France sont les deux aspects qui ont le plus affecté l'ensemble des communautés villageoises de Kabylie durant la période considérée.

Il est cependant une réforme en matière d'administration locale, passée complètement inaperçue dans l'historiographie de l'Algérie coloniale, qui nous retiendra longtemps dans ce chapitre. C'est la politique des centres municipaux³. Moyennant certaines modifications apportées au modèle communal métropolitain, cette réforme municipale consista à ériger de nouvelles communes bénéficiant de larges franchises municipales dans les territoires peuplés exclusivement d'indigènes musulmans. Après une expérience limitée à l'échelle de quatre circonscriptions en 1937, la réforme légèrement modifiée fut de nouveau entreprise en 1945. Sur les cent cinquante-six centres municipaux créés entre 1945 et 1947, cent quarante-six furent érigés en Kabylie. C'est donc bien le dernier volet d'une politique kabyle qui ne fut pas assumée en tant que telle que nous allons analyser dans ce chapitre. Avant cela nous commencerons par évoquer la situation de l'immigration ce qui, en retour, nous permettra de mieux apprécier les raisons et les effets de la politique des centres municipaux.

et aux élus européens des pouvoirs policiers discrétionnaires en dehors de tout contrôle judiciaire. Bref, ce régime de lettres de cachet qui avait été institué dès 1880 et reconduit par ricochet, à chaque fois «à titre exceptionnel», jusqu'en plein XX^e siècle fut supprimé en 1947. Sur l'histoire de l'indigénat nous renvoyons aux travaux d'Ageron (1968).

1. Bien que la réforme établissait une parité entre les deux collèges alors qu'antérieurement, la représentation était de trois cinquièmes pour le collège des citoyens français et de deux cinquièmes pour le collège des français de statut personnel musulman.

2. Sur cette question, cf. Ageron (1979) et surtout Harbi (1980).

3. Autant les développements politiques posés à partir de 1945 par le problème de la représentation des musulmans à l'échelle de l'Algérie ont intéressé les historiens et les sociologues – ainsi du statut de 1947 sur lequel on dispose de nombreux travaux – autant ceux-ci ont presque totalement négligé l'histoire de l'administration locale qui instituait pourtant le cadre de vie le plus immédiat des populations colonisées. De sorte que si jusqu'en 1945, notre propre travail n'a pu être possible que grâce à l'existence d'un grand nombre de travaux spécialisés sur chacune des questions traitées, l'épisode des centres municipaux sur lequel aucune recherche n'a été faite nous a obligé à accomplir nous-mêmes le dépouillement des archives et la quête des sources de premières mains.

1. L'émigration/immigration entre 1945 et 1954*

Le retour de la paix impulsa une réactivation de l'émigration dans des proportions jamais atteintes. Bien que les sources disponibles ne soient pas suffisantes pour ventiler les contingents d'émigrés selon leurs régions d'origine à l'échelle de l'Algérie, l'émigration kabyle perdit la majorité absolue qu'elle avait eu jusqu'alors dans l'immigration algérienne dans son ensemble. Néanmoins l'ancienneté et la politisation de l'immigration kabyle lui permit jusqu'à l'indépendance de l'Algérie – et après aussi d'ailleurs – d'être largement surreprésentée dans toutes les formations politiques et militantes et de jouer un rôle moteur dans la lutte de libération nationale.

Par ailleurs, de nombreuses autres caractéristiques continuent de distinguer globalement l'immigration kabyle de celle du reste de l'Algérie. Bien qu'à l'intérieur même de la Kabylie, nous pouvons enregistrer des écarts significatifs, les transferts d'argent par immigré et par un représentent en Kabylie le double voire le triple des revenus de la moyenne à l'échelle de l'Algérie¹ selon les estimations de plusieurs analystes². Si l'on compare le chiffre de cette moyenne nationale au montant de la somme moyenne transférée par un ressortissant de la commune mixte de Kabylie où l'immigration est la plus prospère, l'écart est plus que triple³. La maîtrise de la langue française est également un des critères qui distingue globalement l'immigration kabyle⁴.

* Là encore, il ne s'agit que de l'émigration vers la France. Il nous faut ajouter qu'à l'inverse des périodes précédentes, l'émigration vers d'autres pays, musulmans en particulier, fut dérisoire durant cette période. Rager (1950) signale cependant dans *Les Musulmans algériens en France et dans les pays islamiques*, que sur environ 500 étudiants algériens de la mosquée/université de la Zitouna de Tunis, 75 Kabyles ont été dénombrés.

1. L'une des rares villes algériennes où les revenus de l'immigration sont si élevés est Tlemcen.

2. Cf. notamment Rager (1950, p. 115) qui estime pour l'année 1948 à 26 300 F la somme expédiée par un immigré algérien et à 40 200 F la somme des transferts pour le canton de Tizi Ouzou. Cf. également Chevalier (1947), Cantais (1953) et surtout Demondion (1951) *L'Émigration kabyle vers la métropole. Bureau universitaire de statistiques et de documentation scolaire et politique*, à qui nous avons emprunté les données statistiques figurant dans les tableaux des pages qui suivent.

3. La moyenne nationale (Kabylie incluse) est de 26 500 F et celle des immigrés de la commune mixte de Fort National est de 87 500 F. Pour autant, dans la commune mixte de Kabylie où les chiffres sont les plus bas, Akbou, la moyenne par immigré est inférieure à la moyenne nationale puisqu'elle se monte à seulement 15 380 F.

4. Ce qui ne cesse d'étonner les auteurs d'études consacrées à l'immigration algérienne. Ainsi Demondion (1951), p. 29: «*Sous l'aspect intellectuel, l'immigrant de Fort National est beaucoup plus évolué qu'on ne l'imagine; grâce à l'effort de scolarisation poursuivi en Grande Kabylie, les émigrants de Fort National entendent tous le français; nombreux sont ceux qui savent lire et écrire notre langue; quelques-uns possèdent même le certificat d'études primaires ou le brevet élémentaire...*» Continuant son enquête auprès des populations de la circonscription, l'auteur s'étonne de pouvoir s'entretenir avec la plupart des habitants en langue française. «*Il s'agissait d'hommes ou d'enfants qui n'avaient encore jamais vu la France. Incontestablement, on était frappé du fait que la France était déjà en eux.*»

Enfin, les modalités de la migration semblent également spécifier l'immigration kabyle. Notamment le fait que le projet migratoire soit conçu individuellement mais que l'émigration soit concrètement réalisée grâce à des réseaux communautaires très efficaces. Les quelques tentatives mises en œuvre en Kabylie par les administrateurs locaux pour essayer de contrôler et de rationaliser les flux migratoires se sont rapidement soldées par des échecs. Des rapports administratifs sur ces tentatives témoignent du fait que les Kabyles ont résisté à ce qu'ils percevaient comme un embrigadement et qu'ils interprétaient même comme une volonté de les déposséder d'un projet migratoire qu'ils voulaient assumer seuls ou grâce à leurs propres réseaux. Ainsi du témoignage de l'administrateur de la commune mixte de la Soummam qui eut des velléités d'organiser l'émigration de ses administrés: «*En matière d'organisation de l'émigration des ressortissants de la Commune, la sollicitude de la part de l'administration avait été prise pour une tutelle trop encombrante*» (Vigo, 1950, p. 41) Poursuivant la monographie qu'il consacre à ces questions par une analyse de «*L'émigration vue par les émigrants*» l'administrateur poursuit et nous livre les témoignages qu'il obtint des intéressés. Par exemple: «*La France est présente en Kabylie à condition que la Kabylie soit représentée en France*»; ou encore: «*Il serait souhaitable que dans les usines, les Kabyles aient, pour l'embauche, la priorité sur les étrangers*» (Ibid., p. 49). On retrouve le même point de vue dans tous les rapports administratifs consacrés à ces questions. Ainsi: «*Il est impossible à l'administration d'organiser l'exode des travailleurs kabyles en métropole. Les convois, les contrats de travail qu'elle a offert aux travailleurs n'ont eu aucun succès. Ceux-ci se sont toujours obstinés à faire de leur départ pour la France une affaire uniquement réglée par des relations familiales et de villages. Et les résultats n'ont pas été mauvais du point de vue de la stabilité...*» (Ancel, 1958, p. 9).

Présentation du tableau statistique sur la situation de l'immigration en 1950 dans les communes mixtes de Kabylie

Les chiffres présentés dans ce tableau proviennent de diverses sources officielles ou officieuses. Ainsi des deux principales études que nous avons utilisées *L'émigration kabyle vers la métropole*, de Demondion (1950) publié par le Bureau universitaire de statistique et de documentation scolaires et professionnelles, ou de *Les Musulmans algériens en France et dans les pays islamiques* de Rager (1950) qui est une thèse de doctorat. Nous les avons évidemment croisées avec les statistiques officielles du gouvernement général d'Algérie et les monographies des communes mixtes qui pouvaient nous être utiles sur ce point¹. Or ni les unes ni les autres ne sont très fiables.

1. Cf. notamment J. Etienne (1949), «L'immigration vers la métropole des travailleurs musulmans dans le département de Constantine»; Michel Plault (1947), «L'émigration des travailleurs de la commune mixte du Guergour»; Norbert Vadi (1952), «Le problème de l'exode des populations rurales vers la métropole dans une commune mixte de Petite

En matière de dénombrement des immigrés en particulier, les sources officielles sont les moins sûres compte car les services administratifs qui ont élaboré ces documents ne disposaient la plupart du temps que du nombre des entrées et des sorties des travailleurs migrants. Or ces derniers, surtout lorsqu'ils se livraient au commerce comme c'était le cas de bon nombre d'entre eux dans la commune mixte de Fort National, pouvaient entrer et sortir plusieurs fois dans l'année. D'où des marges d'erreur importantes¹. Pour ce qui concerne les transferts d'argent, les approximations étaient également très grandes du fait que seuls les mandants postaux, qui transitaient la majeure partie de l'argent envoyé en Algérie, étaient pris en compte². Là encore, la nature de l'activité professionnelle exercée en immigration (saliariat ou commerce) et la fréquence des retours des immigrés affectèrent les modalités de transfert. Les études spécialisées (dont les deux précitées) ne sont pas non plus très satisfaisantes dans la mesure où elles s'étaient souvent sur les chiffres officiels. En revanche, lorsque les auteurs mènent une investigation plus serrée en utilisant les rapports des administrateurs locaux, les résultats sont beaucoup plus fiables. Malheureusement, ces investigations n'ont pas été systématiques et les auteurs regroupent souvent dans leurs tableaux statistiques des chiffres provenant de sources différentes dans lesquelles les modes de calcul n'ont pas été les mêmes. Ainsi du travail de Rager qui contient des erreurs manifestes, notamment à propos de la commune mixte de la Soummam. En outre cet auteur et d'autres encore confondent souvent les noms des circonscriptions administratives et présentent sous la rubrique «commune mixte» des chiffres correspondant aux populations des communes mixtes et des communes de plein exercice réunies. Nous avons donc dû rectifier leurs chiffres. À chaque fois que nous avons pu réunir des données fiables, nous avons corrigé les résultats d'ensemble. Si, de façon générale, la qualité des sources et des études consacrées aux flux migratoires sont très inégales, nous avons pu corriger les données relatives aux communes mixtes de Fort National, du Djurdjura et de la Soummam grâce aux monographies de qualité que leur ont consacré leurs administrateurs.

Kabylie; la Soummam»; Paul Vigo (1952), «Le problème de l'émigration dans la vallée de l'Oued Sahel». Enfin, deux thèses de doctorat nous ont été utiles, celle de Kamel Bouguessa (1979) *Émigration et politique. Essai sur la formation et la politisation de la communauté algérienne en France dans l'entre-deux-guerres* et celle de Mme. Hamdi (1979) *Immigration maghrébine et activités politiques en France de la Première Guerre mondiale à la veille du Front Populaire*.

1. À la faveur du développement des études consacrées à l'immigration maghrébine en France, de nombreux chercheurs, dont Omar Carlier (1980) et (1985) ont entrepris des recherches historiques sur l'émigration/immigration algérienne. Tous soulignent le manque de fiabilité des sources disponibles, notamment à cause du mode de dénombrement par entrées et sorties.

2. De nombreux rapports administratifs locaux témoignent de la confiance absolue dont jouissaient les services des mandats postaux. Il n'en reste pas moins qu'une partie plus ou moins importante des flux monétaires échappait à cette comptabilité.

Situation globale de l'émigration en 1950 par commune mixte

Dans les calculs, nous avons rattaché aux CM les CPE qui leur sont adjacentes ainsi que les périmètres de colonisation se trouvant sur leur territoire. Nous détaillons dans d'autres tableaux la ventilation par CM et CPE, des différentes colonnes.

communes	Fort National	Djurdjura	Haut Sebaou	Dra el Mizan	Mizrana	Azeffoun	Soummam	Akbou	Guergour	Bibans
population	80 448	81 770	69 146	71 769	44 000	34 000	133 560	80 556	81 090	66 067
densité hab./km ²	239 h/km ²	246 h/km ²	123 h/km ²	153 h/km ²	114 h/km ²	83 h/km ²	114 h/km ²	103 h/km ²	77 h/km ²	39 h/km ²
nombre d'émigrés en France	7 910	6 559	6 161	4 662	1 200	1 632	13 769	6 480 + 1577	5 067 départs	7 000 départs
% émig/pop. totale	9,8 %	8 %	8,5 %	6,5 %	2,7 %	4,8 %	10,4 %	8 %	6 %	10,5 %
% émig/pop. act. masc.	39,3 %	32 %	36 %	26 %	11 %	19 %	41 %	32 %	25 %	42,3 %
Montant des sommes transférées en MF (1948)	700 MF	300 MF	179 MF	167 MF	?	?	313 MF	100 MF	147 MF	233 MF
Somme par émigré en France en F. (1948)	87 500	45 500	29 050	35 820	?	?	22 490	15 380	29 010	33 290

très approx.

En outre, le tableau que nous présentons constitue un instantané de l'année 1948. Or, les flux migratoires ont connu des évolutions vertigineuses qui ont affecté différemment les diverses régions de Kabylie traditionnellement pourvoyeuses d'immigrés. La raison de notre choix est simple. Elle tient au fait que 1948 est la seule année pour laquelle nous possédions plusieurs sources enveloppant toute la Kabylie et nous permettant d'opérer les ajustements induits par les différents modes de calcul retenus dans les dénombrements.

Analyse du tableau

Le premier constat que permet de faire ce tableau, c'est l'ampleur du phénomène migratoire qui concerne en moyenne 30,3% de la population active masculine des communautés villageoises. Depuis 1937, année pour laquelle nous disposons de sources statistiques comparables, l'accroissement numérique en valeur absolue de l'immigration est variable. C'est dans les communes mixtes qui ont fourni le plus précocement les plus forts contingents d'immigrés que cet accroissement est le moins spectaculaire. Ainsi, à Fort National, on passe de 4 500 immigrés en 1937 à 7 910 en 1948; de même dans la commune mixte du Haut Sebaou on passe de 5 000 à 6 161 immigrés. Dans la commune mixte du Djurdjura, on assiste même à une baisse des effectifs qui chutent de 7 500 à 6 559. En revanche, partout ailleurs, le phénomène migratoire connaît une plus forte ampleur¹. On observe donc un phénomène de saturation dans les communes les plus anciennement et les plus amplement affectées par l'exil de leurs ressortissants. Par ailleurs, l'écart entre ces communes et les autres se creuse pour ce qui concerne les revenus moyens annuels par immigré. Ce phénomène non seulement atteste la corrélation entre ancienneté et réussite de l'immigration mais va nous permettre de vérifier nos hypothèses sur les ressorts de la précocité du phénomène migratoire. Ainsi de la situation de la commune mixte de Fort National.

Alors qu'au niveau des sept communes mixtes pour lesquelles on dispose des montants transférés par les immigrés la moyenne annuelle des transferts par immigré atteint exactement la somme de 30 000 F, un immigré originaire de la commune mixte de Fort National expédie presque trois fois plus dans son village (soit 87 500 F). C'est-à-dire encore presque deux fois plus que les ressortissants de la commune mixte du Djurdjura. Or, en l'absence d'autres paramètres distinctifs, nous ne voyons que deux critères susceptibles d'expliquer cette différence pour ces deux communes mixtes mitoyennes. La première a trait au type et au dynamisme de l'économie traditionnelle des villages de ces deux communes, la seconde à l'intensité de la scolarisation en

1. Nous avons déjà dit les réserves que nous inspiraient les chiffres de la commune mixtes de la Soummam, nous verrons plus loin le détail des effectifs de chacun de ces douars à partir de sources précises qui nous font douter que les contingents d'immigrés aient pu atteindre le chiffre de 20 000 présenté par Laroque et Ollive pour l'année 1937.

français. Sous le rapport de l'école française, la commune mixte de Fort National est bien mieux lotie que celle du Djurdjura. On compte, en effet, en 1950, 77 classes pour la commune de Fort National contre 46 pour celle du Djurdjura. Le second critère distinctif susceptible d'éclairer cet écart de réussite de l'immigration nous semble provenir de la différence de type et de vitalité de l'économie traditionnelle des deux communes. En effet, notre géographie économique de la Grande Kabylie nous a permis de souligner la diversité et le dynamisme de l'économie des villages du Massif central (agriculture, arboriculture, commerce et artisanat) et de noter la moindre diversité et le moindre dynamisme des villages du Djurdjura¹.

Le même type d'explication pouvant vérifier les écarts encore plus grands, nous ne multiplierons pas les commentaires. Signalons cependant que la base territoriale des statistiques présentées, les communes mixtes, masque des écarts de situation bien plus importants que ceux apparaissant sur ce tableau. Ainsi, alors que la corrélation entre la densité démographique et l'intensité du phénomène migratoire n'apparaît pas réellement pertinente dans ce tableau, une mise en abyme à l'échelle plus étroite des douars va nous permettre de vérifier la pertinence de cette corrélation au niveau des douars/tribus des trois communes mixtes sur lesquelles nous possédons suffisamment de sources statistiques grâce aux monographies réalisées dans le cadre des centres municipaux érigés de façon systématique dans ces trois circonscriptions².

Présentation des tableaux statistiques sur la situation de l'émigration/immigration dans les communes mixtes de Fort National, du Djurdjura et de la Soummam

La qualité des sources disponibles sur ces trois circonscriptions résulte des nombreuses monographies détaillées dont ont fait l'objet ces régions par suite de la création systématique de centres municipaux sur leur territoire³.

1. On doit prendre garde, toutefois, que dans notre découpage régional, plus des trois quarts des localités de la commune mixte du Djurdjura se situent dans le Massif central kabyle. Mais en fait, notre observation reste pertinente car même à l'échelle du Massif Central les situations ne sont pas homogènes. En outre, les tribus du Massif central, les moins dynamiques économiquement se retrouvent précisément dans la commune mixte du Djurdjura (ainsi des Aït Bou Akkache et des Itoughar) et à l'inverse, les plus riches sont situées dans celle de Fort National (ainsi des Aït Yenni). Pour des détails précis sur cette géographie économique traditionnelle, cf. *infra.*, en particulier pour ce qui concerne les tribus possédant les traditions artisanales et commerçantes les plus dynamiques, traditions qui ont représenté des atouts décisifs dans l'émigration vers la France, autant par les savoir-faire qu'elles supposaient que par les dispositions à l'exil qu'elles ont inoculé aux intéressés.

2. Il s'agit de la commune mixte de Fort National, de celle du Djurdjura et de celle de la Soummam.

3. En dehors des sources citées plus haut, les chiffres présentés dans nos tableaux proviennent des rapports administratifs suivants : R. Ancel (s.d.), «Commune mixte de la Soummam, bilan des réalisations 1946-1952», notice CHEAM n° 2026, 67 p. (c'est un rapport officiel de la commune mixte); M. Beyssade (s.d.), «Observations suggérées par l'examen des bilans étudiés des ressources de 10 villages et de 408 budgets familiaux de la région de la

L'unité territoriale de base de ces statistiques est le douar; toutefois, sur les 113 centres municipaux érigés dans ces trois communes mixtes, nous disposons de données statistiques plus détaillées qui nous permettent des appréciations plus fines. En outre nous n'avons pas fait figurer le découpage en tribus en regard du découpage en douars pour éviter de complexifier inutilement la présentation des chiffres. On se reportera donc aux autres tableaux joints à ce livre. De la même manière qu'il a été concrètement impossible de présenter sur un même tableau les données relatives au type d'économie traditionnelle ainsi qu'au mode et à la distribution de l'habitat. Nos commentaires des tableaux indiqueront les corrélations les plus pertinentes entre tous ces paramètres.

La commune mixte de Fort National

Comme nous l'annoncions précédemment, les statistiques moyennes réalisées à l'échelle de la commune mixte masquent des disparités internes. Le plus faible taux d'immigration par rapport à la population active masculine est de 6,3% (douar Ir'alen) et le plus élevé est de 53% (douar Ouadhias et douar Kouriet). Mais alors que nous avons jusqu'à présent pu vérifier de fortes corrélations entre l'ampleur et la précocité de l'émigration et une économie traditionnelle dynamique et diversifiée, ces paramètres jouent à l'échelle micro-locale dans un sens opposé. En effet, une des tribus de la région parmi les plus dynamiques économiquement et les plus fortement scolarisées (les Aït Yenni) ne présente qu'un taux relativement faible d'émigration/population masculine active (27%). En revanche, le douar Kouriet qui est de loin la zone à l'économie traditionnelle la plus précaire du Massif central kabyle et la moins scolarisée, présente un taux de 53%. Toutefois le fait que l'autre douar présentant ce taux record de 53% (les Beni Douala) a bénéficié d'une relativement bonne scolarisation (4 écoles contre 7 pour les Beni Yenni et 4 pour Kouriet) nous interdira d'établir un lien trop univoque entre scolarisation et immigration. En outre, le fait que le douar Beni Douala présente la plus forte densité démographique de la région (372 hab./km² pour une moyenne de 245 hab./km² pour l'ensemble de la commune) nous semble être un facteur essentiel.

Soummam», notice CHEAM, n° 1710, 65 p. + cinquante tableaux statistiques; M. Cantais (1953), «L'expérience des centres municipaux dans la commune mixte du Djurdjura», mémoire de stage de l'École Nationale d'Administration, 28 p.; Raymond Etienne Gissot (1949), «La réforme administrative dans la Soummam», notice CHEAM, n° 1623, 21 p.; du même et s.d., «La commune mixte de la Soummam, sa réforme administrative»; Lavigne (1947), «La politique d'organisation des centres municipaux en Grande Kabylie», mémoire pour l'École nationale d'administration, 54 p.; et, enfin, Limouzineau (1948), «Les centres municipaux de Fort National», mémoire pour l'École nationale d'administration, 51 p.

**Commune mixte de Fort National
situation en 1950**

noms des douars	superficie en hectares	nombre d'hab.	pop. et densité au km ²	nombre d'émigrés	% d'émig. d'émig./ pop.totale	% d'émig. /pop.act. mascul.
Beni Aïssi	4 548	9 627	212	1 120	11,6 %	46,5 %
Oumalou	4 521	11 354	251	650	5,9 %	23 %
Beni Douala	1 883	7 008	372	930	13,2 %	53 %
Beni						
Mahmoud	2 627	8 249	314	970	11,7 %	47 %
Beni Yenni	3 499	8 371	239	560	6,6 %	27 %
Iraten	4 692	1 3661	291	1 150	6,4 %	33,6 %
Ouadhias	3 239	6 844	211	850	12,4 %	50 %
Kouriet	5 615	9 774	174	1 270	12,9 %	53 %
Beni Khelili	2 357	6 633	281	390	5,9 %	23,5 %
Ir'alen	806	1 254	155	20	1,5 %	6,3 %
TOTAUX et MOYENNES	33 787	82 775	245	7910	8,8 %	36,3 %

**Commune mixte du Djurdjura
situation en 1950**

noms des douars	superficie en hectares	nombre d'hab.	pop. et densité au km ²	nombre d'émigrés	% d'émig. d'émig./ pop.totale	% d'émig. /pop.act. mascul.
Beni Youcef	2 175	259	5 645	405	7,2 %	28,7 %
Aït Yahia	4 638	188	8 704	639	7,4 %	29,3 %
Akbils	2 877	173	4 973	415	8,3 %	33,4 %
Yattafen	1 238	271	3 365	90	2,7 %	11 %
Bou Akkache	1 201	525	6 308	307	4,9 %	19,5 %
Beni						
Menguellet	3363	228	7 672	611	8 %	32 %
Iboudrarene	3 716	209	7 767	354	4,5 %	18,2 %
Ogdal	3 726	323	12 043	1 267	10,5 %	42 %
Ouacif	1 953	410	8 013	201	2,5 %	10 %
Illilten	3 781	170	6 443	960	14,8 %	59,6 %
Ittourar	4 558	236	10 772	1 300	12 %	48,2 %
TOTAUX et MOYENNES	33 226	272	81 705	6 549	7,5 %	30,2 %

Commune mixte de la Soummam (situation en 1950)						
noms des douars	superficie en hectares	nombre d'hab.	densité d'hab. au km ²	nombre d'émigrés	% d'émig. d'émig./ pop. totale	% d'émig. /pop. act. mascul.
Beni Oughlis	7 454	26 721	358	4 202	15,7 %	63 %
Fenaïa	5 260	9 702	184	574	5,9 %	24 %
Abrares	6 850	1 918	28	20	1 %	4,1 %
Acif el Hamam	5 325	4 069	76,4	184	4,5 %	18 %
Aït Ahmed Garetz	3 200	2 708	84,6	30	1,1 %	4,4 %
Azerou n'Béchar	8 074	10 683	132	413	3,8 %	15,2 %
Beni Ksila	6 919	2 242	32,4	39	1,7 %	6,9 %
Dra Larbaa	10 486	10 528	100	1 500	14,2 %	57 %
Ibourdjoum	4 263	2 972	69,7	165	5,5 %	22 %
Ihadjanene	5 629	9 970	177	2 000	20 %	80 %
Ikedjane	5 570	6 284	113	1 161	18,4 %	73,6 %
Kebouche	3 998	3 491	87,3	81	2,3 %	9,2 %
M'zalla	10 042	4 931	49,1	88	1,8 %	7,2 %
Oued Soummam	3 350	7 123	212	200	2,8 %	11,2 %
Taurirt Ighil	6 937	5 800	83,6	270	4,6 %	18,4 %
Tassafits	7 493	4 601	61,4	120	2,6 %	10,4 %
Tifra	3 449	3 622	105	214	5,9 %	23,6 %
Timezrit	7 023	14 124	201	2 500	17,7 %	70,8 %
Sidi Abbou	1 477	390	26,4	8	1,3 %	5,2 %
TOTAUX	112 799 hectares	131 879 hab.	115 h/km ²		13 769 émigrés 6,9 %	27 %

Dans le cas des Beni Yenni, quasiment scolarisés à 80% à l'époque, les débouchés offerts aux diplômés en Algérie même ont fortement concouru à freiner le phénomène migratoire. Toutefois, la situation de l'économie traditionnelle nous semble beaucoup plus pertinente pour expliquer ce fait. Ainsi, le développement du commerce et de l'artisanat de haut rapport (orfèvrerie) chez les Aït Yenni a fortement contribué à fixer les populations sur place. Inversement, le faible dynamisme économique traditionnel du canton de Kouriet nous apparaît être le critère principal de l'ampleur du phénomène migratoire. À une moindre échelle, cette observation est également pertinente pour les autres douars qui présentent les plus forts taux d'immigration par rapport à la population masculine active: ainsi des Beni Douala (53%), des Ouadhias (50%) et des Beni Aïssi (46%). Il convient d'insister sur la relativité de ce que nous appelons le dynamisme économique. Car il faut se rappeler que l'ensemble des tribus du Massif central avait la meilleure santé économique à l'échelle de la Grande Kabylie. Aussi, dans la plupart des cas, ce dynamisme économique a permis aux villageois d'opérer des reconversions professionnelles parfaites dans l'immigration – nous ne devons pas oublier que les revenus procurés individuellement aux immigrés de la région représentent trois fois la moyenne de la Grande Kabylie. Dans des cas plus rares, ainsi des Beni Yenni, la possibilité offerte aux artisans de gagner plus d'argent en continuant d'exercer leur industrie traditionnelle sur place a nécessairement freiné le phénomène migratoire¹. Si donc, dans des cas exceptionnels dus à la nature précise de l'artisanat pratiqué, l'immigration a pu être relativement vite contrariée par les entreprises artisanales locales, dans la grande majorité des cas, la maîtrise d'un savoir-faire et les traditions de commerce sur de longues distances ont permis des reconversions réussies dans le cadre de l'émigration ouvrière. Relativement atypique à l'échelle du Massif central, l'ampleur de l'émigration dans le canton de Kouriet, malgré le moindre dynamisme économique traditionnel de la région, peut être attribuée à plusieurs paramètres. D'abord, l'importance de la scolarisation – qui, rapportée à la région, est relativement faible – a certainement été un facteur essentiel en donnant aux candidats à l'émigration la maîtrise de la langue française. Ensuite, bien que ce phénomène soit difficilement mesurable, on ne doit pas écarter l'effet d'entraînement induit par les populations des tribus environnantes. Enfin, nous ne disposons malheureusement pas de chiffres précis susceptibles d'étayer notre hypothèse, mais il est probable que, malgré son ampleur, l'immigration des ressortissants de Kouriet fut moins lucrative pour eux que pour leurs voisins.

1. Il faut souligner la réussite exceptionnelle des orfèvres des Aït Yenni dont l'industrie alimenta le marché des bijoux kabyles dans toute l'Algérie coloniale. La grande qualité de leur orfèvrerie émaillée a suscité un engouement et un réel phénomène de mode parmi la clientèle européenne avertie.

En ce qui concerne la corrélation entre densité démographique et intensité de l'émigration à l'échelle de la Grande Kabylie: si l'on compare la région au reste de l'Algérie rurale, la situation des douars de Fort National ne permet pas de tirer des conclusions globales. Après avoir envisagé tous les paramètres qui concourent à l'ampleur du phénomène migratoire, c'est seulement dans deux douars (Beni Douala et Beni Mahmoud) présentant respectivement 372 hab./km² et 314 hab./km² que la corrélation nous semble relativement pertinente puisque les taux d'immigration par rapport à la population active masculine atteignent respectivement 53% et 47% contre une moyenne régionale de 245 hab./km² et 36,3% d'émigrés. Inversement, le douar de Beni Aïssi, qui a une densité démographique de seulement 212 hab./km² présente un taux d'émigration par rapport à la population active masculine de 46,5%.

La commune mixte du Djurdjura

Bien que les phénomènes observés dans la commune mixte de Fort National se présentent dans celle du Djurdjura avec moins d'ampleur, les situations et les écarts y relèvent des mêmes paramètres que ceux envisagés pour Fort National.

Au regard de la corrélation entre la densité démographique et la densité de migrants, la moyenne globale de la commune est de 272 hab./km² pour un taux de 30,2% d'émigrés par rapport à la population active masculine. Là encore, ces moyennes s'accompagnent de forts écarts allant de 170 hab./km² à 525 hab./km² et de 11% à 59,6% d'émigrés. Or, c'est précisément le douar le moins densément peuplé (Illilten) qui présente le plus fort taux d'immigrés. Ce qui nous oblige encore une fois à invoquer d'autres paramètres – les mêmes que dans le cas de Fort National – pour expliquer le phénomène: type et dynamisme de l'économie traditionnelle, scolarisation, etc.¹

La situation du douar Bou Akkache illustre un cas opposé, car le douar qui présente la plus forte densité démographique de la commune (525 hab./km²) n'a que 19,5% d'émigrés par rapport à la population active masculine. Pour autant, par manque de données suffisamment précises, nous n'avons pas pu réduire les ressorts de la faiblesse relative de l'émigration dans cette circonscription aussi bien que dans le cas des Aït Yenni. La seule piste qui nous semble pertinente vaut pour ce douar ainsi que pour celui des Yattafen et des Ouacifs, qui présentent respectivement une densité démographique de 271 hab./km² et de 410 hab./km² avec des taux d'émigrés par rapport à la population active masculine de 11% et de 10% – pour une moyenne régionale de 272 hab./km² et 30,2% émigrés. La faiblesse relative de l'immigration en France dans ces trois régions nous semble résulter, sur la foi de témoignages non chiffrés, de l'importance particulière de l'émigration

1. Notre interprétation de la situation du douar de Kouriet est la même que celle dont est justiciable celui des Illilten.

interne en Algérie des ressortissants de ces douars, notamment en direction d'Alger et d'Oran.

La commune mixte de la Soummam

L'examen de la situation de cette circonscription nous permet de prendre la mesure des distorsions et des masquages opérés par les statistiques officielles élaborées à l'échelle de la commune mixte et surtout d'écarter de façon particulièrement nette l'existence d'une corrélation entre densité démographique et densité de migrants. En outre, comme la commune mixte de la Soummam inclut des populations distribuées dans deux régions naturelles distinguées dans notre découpage – la chaîne côtière et le littoral d'un côté, la vallée de la Soummam de l'autre – un manque de cohérence affecte globalement les statistiques à l'échelle de la circonscription.

La densité démographique moyenne de la commune est de 115 hab./km² tandis que le taux d'émigrés est de 27%. Si l'on compare ces taux à ceux des communes mixtes du Djurdjura et de Fort National, nous voyons déjà que l'ampleur de l'émigration est disproportionnée par rapport à celle de la densité démographique (272 hab./km² et 30,2% pour le Djurdjura, et 245 hab./km² et 36,3% pour Fort National). Lorsque que l'on procède par une comparaison en abyme à l'intérieur de la commune, les chiffres sont au premier abord encore plus déconcertants puisque nous avons des douars aux très faibles densités démographiques mais avec des taux de migrants records (ainsi d'Ikedjane et d'Ihadjanene¹, des douars aux densités démographiques et aux taux de migrants très élevés (ainsi de Beni Oughlis² et, enfin des douars de très faible densité démographique et d'encore plus faible densité de migrants (ainsi de Kebouche, M'zalla, Sidi Abbou, Abrarés et Beni Ksila³. En dépit de l'apparente incohérence de ces situations, nous disposons de suffisamment de données pour comprendre chaque cas de figure de cette commune très fortement contrastée. Un des seuls paramètres importants qui nous manque pour étayer nos commentaires est celui du revenu annuel moyen par migrant à l'échelle de chaque douar. Mais compte tenu des caractéristiques spécifiques à chaque type de situation on n'aura pas de difficulté à imaginer des écarts de revenus correspondant aux situations si différentes que nous allons décrire. La moyenne des revenus à l'échelle de l'ensemble de la commune étant de 22 490F par migrant et par an, soit un total de 313 millions de francs, pour 13 769 émigrés.

1. Respectivement, 113 hab./km² et 177 hab./km² pour des taux d'émig./pop. act. masc de 73,6% et 80%.

2. Le douar de Beni Oughlis présentait une densité démographique de 358 hab./km² et un taux d'émig./pop. act. masc de 63%.

3. Ces douars ont des densités démographiques et des taux d'émigr./pop. act. masc. respectivement de 87,3 hab./km² et 9,2%; 49,1 hab./km² et 7,2%; 26,4 hab./km² et 5,2%; 28 hab./km² et 4,1%; 32,4 hab./km² et 6,9%.

La situation des douars à faible densité démographique mais à taux élevés de migrants (exemple d'Ikedjane et d'Ihadjanene) correspond à des régions à l'économie traditionnelle peu dynamique et peu diversifiée dont les populations n'ont jamais été scolarisées à l'école française (aucun douar ne possède d'école) et où, en outre, l'habitat relativement groupé dans des villages-nébuleuses autorise malgré tout l'exil en France. C'est dire qu'il s'agit d'un type d'émigration très différent de toutes celles dont nous avons rendu compte jusqu'à présent. Pour mieux la comprendre, il faut préciser que cette émigration est récente (depuis 1945) et correspond assez bien aux vagues migratoires qui proviennent de toute l'Algérie rurale depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale. Rien à voir donc avec l'émigration ancienne du Massif central kabyle par exemple.

En revanche, le cas du douar des Aït Oughlis, qui est le seul de la commune à cumuler une très forte densité démographique (358 hab./km²) et un taux élevé de migrants (63% de la pop. act. masc.), est identique à ceux de nombreux douars du Massif central kabyle. Comme ces derniers, les Aït Oughlis possédaient une économie traditionnelle dynamique et diversifiée, ses populations sont rassemblées dans de gros villages peuplés, et, enfin, ils sont les seuls de la commune à avoir été scolarisés précocement et de façon intensive. En 1952, les Aït Oughlis disposaient en effet de 36 écoles renfermant 53 classes, alors que 13 douars sur les 19 que compte la commune mixte de la Soummam ne possédaient aucune école¹!

Enfin le cas des douars aux faibles densités démographiques et aux faibles taux de migrants ressort de paramètres beaucoup plus simples. La plupart de ces douars sont dans la partie de la commune mixte de la Soummam située sur le littoral et la chaîne côtière. Non seulement leur économie traditionnelle est peu diversifiée et précaire, mais surtout la distribution et le mode d'habitat inhibent largement l'exil des populations. En effet à l'inverse des populations de la région examinées dans le premier cas – qui possèdent les mêmes handicaps économiques mais qui sont regroupées dans de gros villages – celles du littoral et de la chaîne côtière se distribuent dans des villages nébuleuses à l'habitat peu regroupé. En outre, aucun de ces douars n'a été doté d'école française. De sorte que le sous-peuplement, le caractère enclavé de leur territoire et la dispersion de l'habitat, ont inhibé les velléités migratoires de ces populations pauvres. En quoi les douars en question présentent la situation la plus courante de l'ensemble de l'Algérie rurale de l'époque et la plus atypique à l'échelle de la Grande Kabylie.

Nous allons voir maintenant comment, dans le cadre de la politique des centres municipaux, le choix du législateur d'accorder ou non les franchises municipales à tel ou tel village a été guidé par la considération des mêmes paramètres utilisés dans notre analyse pour rendre compte de l'immigration.

1. Cf. Mahé (1994).

2. Les centres municipaux

Cette réforme communale est en fait le dernier avatar d'une politique kabyle qui ne dit pas son nom, comme si elle avait été honteuse d'elle-même. De quoi s'agit-il ?

Dès 1936, à la faveur de l'avènement du Front populaire, de hauts fonctionnaires qu'il est convenu d'appeler «indigénophiles» considèrent comme opportun de mener une réforme municipale en Algérie qui hâterait la francisation de l'administration locale algérienne. Pour le rédacteur du premier projet de loi, les motivations étaient assez différentes, puisque celui-ci, qui pensait réserver la réforme à la Kabylie, expliquait qu'elle devait aboutir «à la reconnaissance juridique d'un état de fait» (P.-E. Viard, 1939, p. 13). Autrement dit, à la reconnaissance légale et républicaine des traditions municipales des villages de Grande Kabylie. Pour expliquer cette différence d'optique et d'autres considérations de politique coloniale inavouables, il nous faut détailler la préparation de la réforme et évoquer les débats qu'elle suscita parmi les fonctionnaires coloniaux qui la mirent en œuvre et parmi les éminences grises dont le rôle, bien qu'invisible, apparaîtra dans notre présentation.

La préparation de la réforme municipale

En 1937, l'administrateur de la commune mixte de Fort National était invité par Robert Montagne, alors directeur du Centre des Hautes Études d'Administration Musulmane (le CHEAM¹) pour présenter les observations sociologiques qu'il avait rédigées sur sa circonscription, dans le but d'étayer ses arguments en faveur d'une réforme municipale. Et Charavin d'expliquer : *«Peut-être est-il exact que lors des premières élections de djemaas en 1919, les indigènes n'aient pas su exactement de quoi il s'agissait... Mais depuis il n'en est plus de même, en particulier en Kabylie, les élections indigènes sont suivies de près par les candidats ou les membres de la famille et il arrive fréquemment qu'ils chargent des avocats de venir s'assurer que tout se passe régulièrement. Quand une irrégularité se produit, ces avocats ne manquent pas d'en faire dresser procès verbal de constat par huissier ! Chaque élection indigène est l'occasion d'une pluie de recours en conseil de préfecture et même en Conseil d'État.»*²

1. Nous avons précédemment évoqué la richesse exceptionnelle des archives du CHEAM. Le CHEAM fut fondé par Robert Montagne en 1936. Robert Montagne commença sa carrière en tant que capitaine de corvette au Maroc. Il fut rapidement détaché de son corps d'armée par Lyautey, qui avait vu en lui un observateur hors-pair de la société marocaine. Le maréchal chargea Montagne de missions d'observations, notamment lors de la guerre du Rif, dans laquelle les connaissances de Montagne jouèrent leur rôle dans la stratégie militaire française. À partir de cette époque Montagne ne se consacra plus qu'à des recherches scientifiques. Il ne cessa pas pour autant d'être patriote et dans le cadre du CHEAM, le patriotisme de Montagne se conjugua souvent avec ses options scientifiques. Le CHEAM, rattaché administrativement à la primature, avait pour vocation essentielle de parfaire la formation des administrateurs en poste en pays musulman en organisant à leur intention des stages et des conférences.

2. Cf. Le procès-verbal de la conférence du CHEAM en date du 31/05/1937, archivé sous la cote 127. Ce document n'était pas paginé.

Afin de détailler la situation de la Kabylie et d'étayer ses propositions de réforme, Charavin souligna ensuite le rôle joué par des associations créées par des Kabyles. Ainsi d'une association récemment créée aux Aït Yenni en 1934: le Comité de défense des intérêts économiques des Beni Yenni (siège à Aït Lahsène). Ce groupement constitué d'une cinquantaine d'instituteurs originaires de la commune avait fait une collecte ayant rapporté 50 000F. Cette somme, déposée en banque, fut ensuite mise à la disposition de l'administrateur pour la réalisation d'une conduite d'eau pour desservir les villages de la circonscription. Deux ans plus tard, une autre association fit son apparition dans un village voisin: le Foyer des Beni Yenni (siège à Aït Larba). Son but: défendre les intérêts agricoles de la commune. En fait, les deux associations faisaient double emploi et aux dires de l'administrateur, leur opposition révélait simplement des rancœurs liées à la sur-représentation des habitants d'un village au détriment des voisins. Développant ensuite des considérations sur l'esprit de clocher des villageois de Kabylie et sur les obstacles que rencontrent les groupements qui dépassent le cadre du village – ainsi des deux associations rivales des Beni Yenni – Charavin concluait son exposé en affirmant qu'il était plus avisé d'envisager l'octroi de franchises municipales au niveau des villages kabyles et non à celui des unités administratives existant alors, les douars. Une longue discussion fit suite à l'exposé de Charavin. Les intervenants étaient tous des cadres du CHEAM, des administrateurs civils ou des officiers de l'armée française.

Le procès-verbal de cette réunion est de toute première importance pour comprendre la réforme municipale qui sera mise en œuvre de façon systématique en 1945, car le législateur a respecté scrupuleusement les conclusions et les attendus dégagés lors de cette réunion. Montagne était beaucoup plus favorable à une réforme entreprise à l'échelle du douar et se déclara même *«un peu déçu pour l'avenir de la Berbérie en voyant M. Charavin aussi peu enthousiaste à l'idée de la création de circonscriptions qui embrasseraient plusieurs villages»* (Ibid.). L'unanimité régna lors des débats sur le *«retard et l'arriération des indigènes en pays arabes»* (Ibid.). Un intervenant (le capitaine Terrier) affirmant même sans ambages: *«Je crois que dans les communes de Kabylie on pourrait peut-être faire quelque chose, mais il y aurait à craindre que cette formule soit demandée par d'autres communes mixtes d'Algérie. Et dans les communes mixtes arabes, il n'y a rien à faire, absolument. Il faut d'abord instruire l'indigène, et en pays arabe, c'est terriblement difficile»* (Ibid.). La conclusion des débats revint naturellement au directeur, Montagne. Prenant acte de *«la différence entre le pays arabe et le pays berbère»*, celui-ci attira l'attention des administrateurs sur les dangers politiques que comporterait une réforme explicitement séparatiste. *«Il y aurait un gros inconvénient politique à créer des institutions qui soient particulières à la Kabylie, au moins en principe. Les partis berbères d'opposition et les Arabes nous reprocheraient de faire une politique de «division»... Ce que l'on pourrait envisager (...) ce serait d'essayer deux ou trois formes de gouvernement municipal distinctes, en laissant ces pays faire leur propre*

expérience... sans que nous laissions s'accréditer l'idée que nous faisons systématiquement une différence entre les pays arabes et le pays kabyle... C'est la doctrine saine» (Ibid). De fait, après une première expérience en 1937 à l'échelle de quatre douars, la loi de 1945 portant création des centres municipaux en Algérie se conforma exactement aux recommandations de Montagne. À côté des 180 centres municipaux érigés en Kabylie à l'échelle du village, 14 furent créés en «pays arabes» dans le reste de l'Algérie, mais cette fois dans le cadre de la vaste circonscription administrative préexistante: le douar. Or, aucun document officiel ne porte effectivement la trace explicite de cette réforme à deux niveaux. Seule la délimitation des centres indiquée dans les décrets de création permet de voir que la réforme s'appliquait, dans un cas, au niveau des villages et dans l'autre, au niveau des douars. En outre, la très faible extension de la réforme en «pays arabes» et le choix des douars nous laisse penser que sa mise en œuvre dans ces régions était uniquement motivée par le souci du législateur, clairement formulé par Montagne, de ne pas laisser penser qu'il s'agissait d'une politique kabyle. En effet, comme nous l'avons exposé précédemment, le choix des villages kabyles qui ont fait l'objet de la réforme a été extrêmement minutieux. Seuls ont été retenus ceux qui possédaient de vigoureuses traditions municipales, des écoles françaises et dont de nombreux indices (dont l'émigration vers la France) témoignaient pour les administrateurs de «l'ouverture d'esprit» et de la disposition des intéressés à accueillir la réforme municipale. Or, rien de comparable n'a été fait lors du choix des douars arabes qui ont fait l'objet de la réforme, ceux-ci paraissant avoir été choisis de façon purement aléatoire. Nous n'avons en effet trouvé aucune trace d'enquête préalable, ni plus tard de rapport de fonctionnement des centres. En outre, les quatorze centres municipaux sont situés dans des régions économiquement déshéritées et peu pourvues en viabilité et autres infrastructures routières. La seule considération qui ait semblé guider l'administrateur étant l'éloignement des douars des groupements de populations européennes. Autant de raisons qui nous donnent à penser que les quelques centres municipaux érigés en «pays arabes» à l'échelle des douars correspondaient au seul souci politique d'éviter que la réforme municipale n'apparaisse aux yeux des Algériens comme la politique kabyle qu'elle fut dans les faits.

L'expérience de 1937

La loi portant création des centres municipaux¹, en ménageant évidemment des prérogatives à un administrateur de tutelle, était très proche du régime communal français de 1884². On convint, avant d'en généraliser l'application,

1. Initialement, le projet de loi prévoyait de les appeler «Centres d'Éducation Civique»; le paternalisme exagéré de la formule apparut trop choquant et l'on préféra les appeler centres municipaux.

2. Une quarantaine d'articles de la loi sur les centres municipaux reproduisent exactement ceux qui régissent le fonctionnement des communes françaises depuis la loi du 5 avril 1884. Cf. Viard (1939), pp. 45-95.

de tenter une première expérience. Mais alors que le promoteur de la réforme et les administrateurs de Kabylie qui avaient tous été consultés sur la question avaient clairement affirmé la nécessité de créer de nouvelles circonscriptions à l'échelle des villages, le législateur choisit la circonscription existante – le douar. Quatre centres municipaux furent créés en Algérie dans des zones rurales¹, dont un en Kabylie, un en Oranie, un autre dans le Constantinois et le dernier dans l'Algérois². Sur les quatre douars qui firent l'objet de la réforme municipale, c'est celui d'Oumalou qui bénéficia de ces franchises municipales en Kabylie³. Compte tenu du caractère expérimental de la réforme, le législateur ne jugea pas utile de faire procéder à des élections pour former le conseil municipal et l'on se contenta de reconduire la *djemâ'a* du douar élue lors des élections de 1935.

Des trois centres situés hors de la Kabylie, un rapport note qu'un seul a fonctionné «normalement» et semble avoir été une réussite (M.-E. Baume, 1957, p. 6). Dans celui de Seriet, douze fractions tribales se répartissaient dans le douar/centre municipal, les unes distantes des autres de cinq à six kilomètres, ce qui ne devait pas faciliter la concertation des administrés. En outre, le centre municipal ne renfermait que douze personnes sachant parler français, ce qui était un handicap majeur pour la gestion administrative de la circonscription. Dans le centre d'El Bordj, c'est surtout des désaccords constants entre le caïd et le président du centre qui troublèrent le fonctionnement de la municipalité. La situation était tout autre dans le centre municipal d'Oumalou en Kabylie.

De l'avis unanime des fonctionnaires chargés de faire un bilan de la réforme, les centres municipaux furent donc un échec total. Et les rapports d'invoquer l'absence de civisme des intéressés, le népotisme, l'incompétence, etc. On interrompit donc l'expérience au bout de deux ans. Cependant, à la lumière d'analyses plus circonstanciées, on s'avisa que dans le centre municipal formé en Kabylie, la réforme avait échoué non pas à cause du manque d'enthousiasme et de participation des intéressés mais, au contraire, à cause des passions que l'expérience avait fait naître⁴. En effet, la circonscription qui avait servi de cadre à la réforme était le douar-commune.

1. C'est dire que la réforme communale visait les populations administrées dans le cadre des communes mixtes. Il n'était évidemment pas encore question de mêler les Européens et les indigènes au sein d'assemblées élues démocratiquement. Et nous passons sur l'inconséquence du régime électoral des centres municipaux, qui écartait les indigènes musulmans possédant la pleine citoyenneté française. Nous reviendrons sur cette dernière question qui resurgira avec force à partir de 1945.

2. L'Algérie était alors divisée en trois départements (Alger, Constantine, Oran). La Kabylie appartenant pour moitié à l'Algérois et au Constantinois, était donc déjà considérée quelque peu à part dans cette première mouture de la loi sur les centres municipaux.

3. Les trois autres douars sont, Aïoun El Adjaïj dans la commune mixte de Chateaudun du Rhumel, le douar d'El Bordj dans la commune du Cacherou et Seriet dans la commune mixte de Tablat. Ils ont été transformés en centres municipaux par le décret du 25/08/1937.

4. Cf. le rapport sur l'activité du centre par l'administrateur adjoint de la commune, Jacquot (1938), p. 6.

C'est-à-dire une unité administrative coloniale qui correspondait en Kabylie, dans le meilleur des cas, à la tribu¹. Or en tant qu'unité politique, la tribu kabyle avait toujours été très volatile et précaire²; en revanche, le village et son assemblée avaient toujours représenté l'unité politique essentielle en Kabylie. Aussi les habitants du centre municipal de Kabylie (correspondant à l'ancien douar-commune d'Oumalou) furent bien incapables de faire converger leurs intérêts, chacun tentant de faire prévaloir celui de son village aux dépens de celui du voisin. C'est précisément ce que firent valoir les rapports sur l'expérience des centres municipaux pour expliquer leur échec. Mais alors que pas un des administrateurs n'envisageait de renouveler l'expérience en «pays arabes», presque tous proposaient au contraire de reconduire la réforme en Kabylie, à l'échelle des villages.

La population du douar Oumalou comptait en 1938 plus de 10 000 habitants répartis dans dix villages dotés d'une assemblée et d'une vie municipale propres. Par ailleurs, 40 Kabyles citoyens français résidaient dans ce douar qui disposaient de 6 écoles renfermant un total de 11 classes. Soulignant la vigueur de l'esprit civique au niveau des villages kabyles du douar Oumalou et son absence dans les trois douars érigés en zone arabophone, l'administrateur de la commune mixte de Fort National, qui exerçait une sorte de tutelle sur le centre municipal concluait: *«Il est nécessaire de distinguer les régions à caractère municipal marqué (dont la Kabylie est le type) et les autres... Pour ces dernières situées en zones arabophones, nous estimons erroné de donner à des élus la gestion d'une circonscription entière... la seule réforme possible et peut-être intéressante serait de donner une vie financière plus complète au douar en le dotant d'un budget distinct... Quant à la Kabylie... le problème est tout autre... nous demandons que ces libertés municipales soient octroyées aux groupes qui correspondent à nos communes, c'est-à-dire aux villages... La réforme consisterait... à organiser sur des bases saines ce qui existe en fait mais d'une façon occulte et sans règles bien fermes»*³.

1. Souvent le douar-commune regroupait plusieurs tribus, ou chevauchait leurs frontières sans aucune cohérence. Toutefois en Kabylie, beaucoup plus souvent que dans le reste de l'Algérie rurale, les frontières du douar respectaient celles des tribus. Cette caractéristique s'explique aisément sans qu'il soit besoin de faire l'hypothèse d'une intention délibérée du législateur. En effet, la densité démographique exceptionnelle de population de la Kabylie et surtout la cohérence topographique des frontières des anciennes tribus (relativement au réseau hydrographique et à la fragmentation en petits pâtés montagneux du Massif kabyle) firent que les frontières du douar-commune s'imposaient d'elles-mêmes au législateur.

2. En effet si la tribu a toujours été un espace de relations privilégiées entre ses membres et était parcourue par de multiples réseaux (économiques, religieux, matrimoniaux, etc.), elle était précaire en tant qu'unité politique. La plupart du temps, c'était uniquement la guerre contre une tribu voisine qui la mobilisait en tant que telle.

3. Cf. pp. 33-42, le rapport de l'administrateur sur l'expérience, Laburthe (1946), «L'évolution de la djemâ'a kabyle dans la commune mixte de Fort National». Lors de son enquête sur la situation du Centre d'Oumalou, l'administrateur rapportait également qu'il avait reçu une requête de la djemâ'a du douar des Aït Yenni demandant la constitution de leur circonscription en centre municipal.

Si bien qu'au total, et pour des raisons différentes, la première expérience des centres municipaux se solda par un constat d'échec. Et le rédacteur du rapport de la situation des quatre centres municipaux de conclure: *Dès la déclaration de guerre, moins de deux ans après leur création, les centres municipaux n'avaient plus, semble-t-il, qu'une existence de façade* (Baume, *op. cit.*, p. 8).

Avec l'interruption administrative de l'expérience communale en 1939 et la Seconde Guerre mondiale, les rapports programmatiques des administrateurs de Kabylie enthousiasmés par la réforme municipale allaient être remisés dans les placards. La libération de la France et la discussion des réformes administratives qu'on prévoyait pour l'Algérie permettra de reconsidérer la question des centres municipaux.

La seconde loi sur les centres municipaux en 1945

Dans une étude sur «Le bon usage de la science coloniale», Fanny Colonna notait que les groupes kabyles qui avaient fait l'objet d'une scolarisation précoce furent très bien choisis par Masqueray et que le fait que l'école y réussisse particulièrement montrait que le choix de Masqueray avait été pertinent (Colonna, 1976, p. 237). Et l'auteur d'étayer son appréciation de la pertinence du choix de Masqueray à partir des caractéristiques sociologiques des groupes kabyles en question. Nous l'avons amplement vu, nos propres recherches vérifient dans le détail l'analyse de Fanny Colonna. L'analyse de la politique des centres municipaux va nous permettre de vérifier de façon encore plus systématique la cohérence et la pertinence du choix des villages qui ont bénéficié de ces franchises municipales. De fait, alors que les études préliminaires à la scolarisation ne concernent que quelques villages et ont été menées par un seul homme, derrière la politique des centres municipaux, c'est une armée d'administrateurs en exercice et des milliers de pages de rapports qui motiveront le choix du législateur.

Dès la fin de la Seconde Guerre mondiale, après la levée des régimes d'exception mis en place en Algérie, la nouvelle mouture de la réforme municipale fut mise en œuvre. Cette fois la loi rapprochait beaucoup plus les centres communaux des communes françaises, un conseil municipal et un maire devant être élus au suffrage universel. Par ailleurs, bien que les textes ne le mentionne pas, la réforme allait être entreprise à l'échelle des villages. C'est dire que le législateur respectait complètement les vœux et les projets des administrateurs qui avaient été consultés pour la préparation de la réforme. Enfin, le dernier point qui témoigne encore du respect des avis et propositions des initiateurs de la réforme, c'est que celle-ci ne concernait plus que la Kabylie: 150 centres municipaux y furent créés. Seulement quatorze douars répartis dans le reste de Algérie «en pays arabes» firent l'objet de la réforme. La dimension de politique kabyle de la réforme était masquée par quelques douars «alibi»¹. En l'espace de deux ans, 167 centres

1. Au cours des années 1945-46-47, 167 centres municipaux furent créés en Algérie. À la

municipaux furent créés. Ils se distribuaient très inégalement dans l'ensemble de la Grande Kabylie. Ainsi, alors que la commune mixte de Fort National disparut en tant que telle pour laisser la place à 85 centres municipaux, la réforme ne fut même pas tentée dans la commune mixte d'Azeffoun, celle de la Mizrana n'en connut qu'un seul; en revanche, celle du Djurdjura en posséda 23, celle du Haut Sebaou 10 et celles de Dra el-Mizan et Soummam 8 chacune. Le législateur n'avait pas choisi les villages qui firent l'objet de la réforme au hasard. Une véritable montagne de rapports et de monographies rédigés par des administrateurs en exercice l'avait guidé. Leur lecture est riche d'enseignement pour connaître la situation municipale des villages. Le premier critère de sélection retenu pour qu'un village accède à la dignité toute républicaine de centre municipal fut la vigueur de sa tradition municipale (c'est-à-dire le dynamisme de sa *tajmat*) et l'esprit civique qui animait les habitants. Le deuxième critère permettant d'effectuer un second tri était évidemment le degré de francisation des habitants que les administrateurs évaluèrent au regard des taux de scolarisation et d'immigration (en France). Le dépouillement de ces archives nous montre précisément que ce second tri corroborait l'ordre de la liste des villages réalisée dans la première sélection. C'est dire qu'alors que la *tajmat* était moribonde dans les zones rurales peu dynamiques économiquement, peu scolarisées, etc., elle était au contraire la plus alerte et la plus évolutive dans les régions qui cumulaient le plus fort taux d'immigrés, la plus grande densité d'écoles, mais aussi et corrélativement celles où l'idéologie nationaliste comptait le plus grand nombre de militants et qui avaient fourni la plupart des élites politiques et culturelles modernistes à la Kabylie¹.

suite de regroupements, leur nombre était en 1954 de 156, ainsi répartis : département d'Alger, 134 (dont 129 en Grande Kabylie); département d'Oran, 4; département de Constantine, 18 (dont 14 en Petite Kabylie). Donc sur un total de 156 centres, 143 étaient situés en Kabylie. Insistons sur le fait qu'alors que dans cette région, la réforme municipale fut mise en œuvre à l'échelle du village, dans les centres situés hors de Kabylie, le législateur continua de choisir le douar-commune pour cadre de la réforme et ceci en dépit de l'échec des premières expériences tentées en 1937. Si donc la politique des centres municipaux n'avait pas été motivée lors de sa conception comme une politique kabyle, force est de reconnaître que, dans les faits, elle en était une.

1. Il est nécessaire de souligner ici que les régions ayant ces caractéristiques étaient également celles où l'habitat était regroupé dans de gros villages et où les densités numériques de population étaient les plus élevées. Ainsi du Djurdjura où l'on compte jusqu'à 250 h/km² par opposition à la chaîne côtière de Grande Kabylie où l'habitat est dispersé en petits hameaux et où les densités numériques de populations chutent à 150 hab./km². La géographie de la situation de la *tajmat* corrobore donc complètement nos considérations sur les ressorts de la pérennisation de la cohésion des communautés rurales de Kabylie.

Présentation des tableaux de répartition des centres municipaux*

La commune mixte de Fort National

Dès 1947, la commune mixte de Fort National fut entièrement découpée en 83 centres municipaux. La seule portion de territoire qui garda un statut à part fut l'ancien chef-lieu de la circonscription, la bourgade de Fort National, dans lequel l'ancien administrateur continua de résider en tant qu'autorité de tutelle pour les centres municipaux de son ancienne circonscription¹.

En fait, les centres municipaux ne furent pas exactement érigés à l'échelle du village. Des contraintes de viabilité et des considérations budgétaires ne permirent pas d'ériger en centre municipal chacun des villages de la région dont la personnalité morale se projetait pourtant dans une vie municipale autonome et une assemblée villageoise. Il fallut donc procéder à des regroupements de petites hameaux. Si ces opérations suscitèrent parfois des résistances, nous verrons plus loin, que, par pragmatisme et lucidité face à la viabilité économique et budgétaire de leur communauté, certains villages initialement constitués en centres municipaux autonomes demandèrent leur rattachement au centre municipal du village mitoyen. Ainsi du centre de Aït Semadh (ex. douar des Beni Mahmoud) qui regroupa trois centres créés antérieurement (Aït El Hadj, Aït Khalfoun et Timegounine) ou encore du centre de Tensaout (ex. douar des Beni Yenni) où les villageois demandèrent leur rattachement au centre de Tighzert. Pour d'autres cas de regroupement, il ne nous a pas été possible de savoir si les opérations avaient été faites d'autorité par l'administration coloniale ou si les intéressés avaient été consultés ou avaient demandé eux-mêmes la procédure. Il nous semble cependant que de telles demandes furent exceptionnelles et ne concernent précisément que les villageois les «plus modernistes» et les plus affranchis de l'esprit de clocher. Nous reviendrons sur cette question dans nos conclusions globales sur le bilan des centres municipaux.

Il nous faut enfin souligner que si les villages de Fort National présentaient tous les facteurs qui les exposaient à la réforme, cela n'explique pas que seule la commune mixte de Fort National ait été entièrement découpée en centres municipaux, alors que dans celle du Djurdjura où seulement 23 centres municipaux ont été créés, de nombreux villages possédaient des caractéristiques aussi engageantes pour la réforme. La seule explication

* Sur la situation de chacun des centres municipaux, cf. Mahé (1994). Les données chiffrées les concernant proviennent des décrets de leur création parus au Journal officiel, des rapports administratifs du gouvernement général de l'Algérie et des services des administrateurs de communes mixtes qui étaient chargés de la «tutelle» de ces centres. Des monographies rédigées par des élèves de l'ENA et des stagiaires du CHEAM nous ont également été fort utiles pour compléter ces tableaux. Toutefois de nombreux blancs subsistent encore dans ces tableaux par manque de sources suffisamment détaillées.

1. Sur la situation particulière des villages administrativement inclus dans la petite commune de plein exercice de Fort National, cf. *infra*.

que nous ayons trouvée pour expliquer ce fait réside dans l'histoire administrative de Fort National. On doit se souvenir en effet que cette circonscription, autant sous l'administration militaire de 1857 à 1880 que sous le régime civil jusqu'en 1945, est la seule de Kabylie où tous les régimes d'exception que nous avons évoqués dans ce travail furent systématiquement mis en œuvre.

Commune mixte du Djurdjura

Comme il vient d'être dit, la réforme municipale ne fut pas entreprise de façon systématique dans cette circonscription. Seulement deux douars de la commune furent démantelés pour donner naissance à des centres municipaux. Il s'agit du douar Beni Youcef qui fut remplacé par cinq centres¹, et du petit douar de Yattafen découpé en deux centres². Les autres douars de la commune virent s'ériger entre un et trois centres municipaux sur leur territoire. Seuls deux douars de la commune ne reçurent aucun centre municipal: Illilten et Ittourar. Alors que ces deux douars étaient ceux de la commune qui possédaient les plus forts taux d'émigration³, ce qui était un indice de pénétration de la culture française, d'autres caractéristiques dissuadèrent le législateur de les ériger en centre municipaux. La principale est qu'à la différence des autres douars de la commune, aucun de ces deux-là ne renfermait d'école française. En outre, bien que nous ignorions si cette caractéristique motiva la décision du législateur, le douar Ittourar présentait à l'échelle du Massif central kabyle le plus fort taux de population maraboutique⁴. On doit se souvenir dans ce sens que c'était dans un des villages de cette tribu maraboutique que la *tajmat* s'était mise à sanctionner le manque de piété des villageois. L'un des libres penseurs du village ayant été mis à l'amende «pour avoir insulté la religion», porta plainte devant l'administrateur; celui-ci fit procéder à l'enquête qui mit au jour les nouvelles dispositions de l'assemblée en matière d'orthopraxie culturelle.

Cependant, comme il a été dit, en dehors de ces deux douars nous n'avons trouvé aucune raison susceptible d'expliquer pourquoi la réforme ne fut pas entreprise de façon systématique dans la commune. De fait, après la fin des opérations de constitution des centres municipaux, plusieurs administrateurs et auteurs de rapports sur les centres s'étonnaient de cette différence de traitement entre la commune de Fort National et celle de Djurdjura dont les

1. Ainsi de Taourirt Amrane (1059 hab.), Tiferdoud (743 hab.), Aït Sidi Ahmed Ourdja (1 790 hab.), Tazerout (1 495 hab.) et de Aït Sellane (558 hab.).

2. Les deux centres municipaux correspondaient aux deux fractions de cette petite tribu. Il s'agit d'Aït Daoud (1 802 hab.) et d'Aït Saada (1 563 hab.).

3. Le douar Illilten qui comptait 6 443 habitants présentait un taux d'émig./pop. act. masc. de 59,6% (soit 960 émigrés). Le douar Ittourar comportait 10 772 hab. et 48,2% d'émig./pop. act. masc. (soit 1 300 émigrés). Le taux moyen d'émigration/pop. act. masc. était de 30,2% dans la commune mixte.

4. La tribu renfermait plus de 40% de population maraboutique selon Salhi (1979), qui étudia les lignages religieux de la région.

Commune mixte de Fort National
83 centres municipaux répartis sur 10 douars

Nom des douars	Superf en ha	Nbre d'hab et densité hab/km ²	Nbre et % d'immigrés ds la pop active masc	Nbre d'écoles et de classes	Nbre de centres municip	Nbre approx de hameaux	Nbre de Kabyles citoyens français 1936
Beni Aïssi	4548	9627 212	1120 46,5 %	3 5	9	19	0
Oumalou	4521	11354 251	650 23 %	6 11	16	18	32
Beni Douala	1883	7 008 372	930 53 %	4	11	13	18
Beni Mahmoud	2627	8249 314	970 47 %	4 10	4	9	63
Beni Yenni	3499	8 371 239	560 27 %	7 18	6	7	27
Iraten	4692	13661 291	1150 33,6 %	7 17	14	29	69
Ouadhias	3229	6844 211	850 50 %	5	9	9	339
Kouriet	5615	9774 174	1270 53 %	4	9	16	0
Beni Khelili	2357	6 633 281	390 23,5 %	2	6	12	253
Ir'alen	806	1254 155	20 6,3 %	1	1	3	17
Totaux	33 787	82 775 245	7 910 36,3 %	43 77	83	135	818

Commune mixte du Djurdjura
23 centres municipaux répartis sur 11 douars

Nom des douars	Superf. en ha et densité hab/km ²	Nbre d'hab 1950	Nbre et % d'immigrés dans la pop active masc.	Nbre d'écoles et de classes	Nbre de centres municip	Nbre approx de hameaux	Nbre Kabyles citoyens français 1936 et (1950)
Beni Youcef douar disparu en 1945 pour laisser place à 5 centres municip	2175 259	5645	405 28,7 %		5	10	17 (27)
Aït Yahia	4638 188	8704	639 29,3 %	4	1	30	61
Akbils	2877 173	4973	415 33,4 %	2	2	15	9
Yattafen Ce douar a laissé place à 2 centres munic.	1238 271	3365	90 11 %	6	2	3	7 (29)
Bouakkache	1201 525	6308	307 19,5 %	5	3	5	8 (19)
Beni Menguellet	3363 228	7672	611 32 %	3	1	15	87
Iboudrarene	3716 209	7767	354 18,2 %	6	3	8	4 (43)
Ogdal	3726 323	12043	1267 42 %	4	3	12	5 (36)
Ouacif	1953 410	8013	201 10 %	9	3	7	10 (71)
Illiten	3781 170	6443	960 59,6 %	2	0	11	7
Ittourar	4558 236	10772	1300 48,2 %		0	32	11
Totaux	33 226 272	81 705	6 549 30,2 %	41	23	145	226 (+500)

Commune mixte de la Soummam

8 centres municipaux répartis sur 12 douars

Nom des douars	Superf en ha	Nbre d'hab et densité hab/km²	Nbre et % d'immigrés dans la pop active masc	Taux de scolar 1946	Nbre d'écoles et classes 1946	Nbre de centres municip	Nbre approx de hameaux	Nbre de Kabyles citoyens français 1936
Beni Oughlis	7454	26 271 358	4202 63 %	80 %	30 36	6	43	106
Fenaïa	5260	9702 184	574 23,6 %	59 %	10 10	2	15	15
Abrares	6850	1918 28	20 4 %	0 %	0	0	18 (petits dispersés)	0
Acif El Hammam	5325	4069 76,4	184 18 %	0 %	0	0	10	0
Aït Ahmed Garetz	3200	2708 84,6	30 4,4 %	0 %	0	0	10	0
Azerou n'Béchar	8074	10683 132,3	413 15 %	0 %	0	0	46 (petits dispersés)	3
Beni Ksila	6919	2242 32,4	39 7 %	0 %	0	0	7	0
Dra Larbaa	10 486	10 528 100,4	1500 57 %	11 %	1 1	0	42	17
Ibourdjioun	4263	2972 69,7	165 22,2 %	52 %	2 5	0	16 (petits dispersés)	2
Ihadjanene	5629	9970 177,1	2000 80 %	0 %	0	0	13	0
Ikedjane	5570	6284 113	1161 74 %	0 %	0	0	19	0
Kebouche	3998	3491 87,3	81 9,2 %	9 %	0	0	7	0
M'zalla	10 042	4 931 49,1	88 7 %	0 %	0	0	29	0
Oued Soummam	3 350	7 123 212,6	200 2,8 %	4 %	0	0	15 (petits dispersés)	0
Taourirt Ighil	6937	5 800 83,6	270 15 %	4 %	1	0	14	1
Tassafits	7 493	4601 61,4	120 10,4 %	0 %	0	0	14	0
Tifra	3 449	3 622 105	214 23,6 %	23 %	1	0	7	2
Timezrit	7023	14 124 201,1	2 500 70 %	8 %	1	0	35	0
Sidi Abbou	1 477	390 26,4	8 7 %	0 %	0	0	9	0
Totaux	112 799	131 879	13 769	13 %	46 écoles	8	362	146
Moyennes	5 936	115	27 %		55 classes	c. municip	hameaux	

Commune mixte du Haut Sebaou

11 centres municipaux répartis sur 7 douars

Nom des douars	Superf en ha	Nbre d'hab	Densité hab/km²	Nbre de centres municipaux	Nbre approx de hameaux	Nbre de Kabyles citoyens français 1936
Beni Bou Chaïb	4670	7092	151	4	9	37
Beni Ghobri	13401	15172	113	2	22	17
Tamgout	6436	8804	136	4	23	9
Akfadou	6162	7820	126	1	10	6
Idjeur	8986	6951	66	0	22	0
Beni Zikki	1698	1965	115	0	9	0
Illoula Ou Malou	4965	6652	140	0	16	0
Totaux	46318	54456	121	11	111	70

populations méritaient à leurs yeux les franchises municipales autant que les premières¹. De fait, les administrateurs de la commune mixte du Djurdjura ayant été invités par les autorités supérieures à préparer des dossiers sur la situation de leurs circonscriptions et de proposer les localités susceptibles de faire l'objet de la réforme, ils recensèrent 146 villages dotés d'une vie municipale propre, c'est-à-dire d'une *tajmat*. Ces 146 villages furent passés au crible des critères de viabilité habituels et les administrateurs en sélectionnèrent finalement 41 pour la réforme municipale. Le gouvernement colonial n'en retint que 23.

Commune mixte du Haut Sebaou

Dans cette commune, la réforme municipale fut entreprise avec encore moins d'ampleur que dans celle du Djurdjura, puisqu'on créa seulement dix centres municipaux. Pour autant, les caractéristiques des villages retenus par le législateur laissent apparaître les critères selon lesquels le choix fut réalisé beaucoup plus distinctement que dans le cas de la commune mixte du Djurdjura. Il nous semble, en effet, que dans la préparation de la réforme municipale, tout s'est passé comme si un quota avait été fixé à l'échelle de chaque commune mixte selon ses caractéristiques globales qui l'exposaient à la réforme et que, par suite du petit nombre alloué à certaines communes (dont celle du Haut Sebaou et celles que nous allons examiner par la suite), les administrateurs de la commune concernée avaient particulièrement ciblé leurs choix en fonction des paramètres présumés assurer le succès de la réforme. Ainsi trois douars de la commune ne reçurent aucun centre municipal (Beni Zikki, Illoula Ou Malou et Idjeur). Les trois sont situés dans la partie orientale de la commune adossée aux contreforts du massif qui surplombe la vallée de la Soummam. Les deux premiers, et surtout Illoula Ou Malou, renferment des établissements religieux prestigieux et font partie de la clientèle religieuse traditionnelle de la prestigieuse zaouia du marabout de Chellata. C'est dire que le législateur a pu, à juste titre, craindre l'influence des clercs dans le cadre d'une réforme municipale. En outre, les trois douars délaissés par la réforme sont les moins scolarisés de la commune.

Parmi les circonscriptions où des centres municipaux ont été créés, on doit noter que le douar le mieux pourvu est précisément le seul de la commune qui, dans notre découpage régional, est compris dans le Massif central kabyle². Les autres douars appartiennent à la région naturelle portant

1. Ainsi de Laburthe, de Baume, et surtout du stagiaire de l'ENA, Cantais (1953), qui rédigea un rapport sur «L'expérience des centres municipaux dans la commune mixte du Djurdjura», cf. p. 27.

2. Il s'agit du douar Beni Bou Chaïb qui reçut quatre centres municipaux : Souama, Igoufaf, Iguerguidmen et Aït Zellal. L'inclusion de ce douar dans la commune mixte du Haut Sebaou est pour nous un mystère. En effet, topographiquement, ce douar fait partie du Massif central kabyle et de surcroît il est séparé des autres douars de la commune par l'Oued Sebaou. Ce qui ne devait pas faciliter la tâche de l'administrateur qui résidait sur l'autre berge.

le même nom que celui de la circonscription administrative, le Haut Sebaou. En dehors du douar d'Akfadou qui en reçut un, les six autres centres municipaux ont été érigés dans des villages jouxtant les deux bourgades que compte la région, Azazga et Fréha. C'est dire que les habitants non seulement furent les plus scolarisés de la région, mais aussi les plus ouverts aux réseaux sociaux qui diffusaient la culture française¹.

La commune mixte de la Soummam

C'est sans aucun doute dans cette circonscription que les critères de sélection qui ont présidé au choix des villages apparaissent le plus nettement et qu'inversement, les raisons du délaissement des autres villages ressortent particulièrement clairement.

Les huit centres municipaux de cette communes ont été créés dans seulement deux douars (Beni Oughlis et Fennaïa). C'est donc dix-sept douars qui ne furent pas touchés par la réforme. Le premier critère retenu est la scolarisation et la pénétration de la culture française. Les deux douars concernés par les réformes renferment quarante écoles françaises (soit 46 classes) sur les quarante-six que comptait l'ensemble de la commune lors de la réforme. Comme il apparaît à la lecture des rapports détaillés consacrés à cette commune et comme nous l'avons longuement expliqué, la géographie scolaire recoupait de nombreux autres découpages: celui des villages à l'économie traditionnelle dynamique, à l'habitat regroupé dans de gros villages, etc.

Commune mixte d'Akbou

Dans notre présentation de l'impact du mouvement réformiste en Kabylie, nous avons souligné la réussite particulière et exceptionnelle, à l'échelle de l'ensemble de la région, de l'association d'Ibn Badis dans la commune mixte d'Akbou. Nous avons remarqué le cas d'établissements religieux des Aït Abbès qui se reconvertirent en filiales du mouvement réformiste, plus radicalement encore, nous avons évoqué deux cas où les assemblées villageoises traditionnelles étaient quasiment devenues des antennes réformistes. Dans notre analyse du phénomène, nous avons souligné que la relativement bonne scolarisation en français de la région et l'existence d'établissements religieux de haut niveau produisant des lettrés en arabe concouraient de façon différente à produire des effets convergents. Ainsi du phénomène de rationalisation des représentations, induit aussi bien par les «lumières» de l'école française que par l'islam réformé. Précisément, cette conformité des deux systèmes d'enseignement à l'éthique du siècle se traduisait sur le terrain par une lutte farouche pour la conquête du monopole

1. Ainsi des quatre centres municipaux du douar Tamgout (Taguercift, Tala Gana, Aït Ouchene et Tamassit) qui surplombent les deux centres commerciaux et administratifs de Fréha et d'Azazga et des deux centres municipaux du douar Beni Ghobri (Aït Bou Adda et Ifigha) situés sur la route d'Azazga.

du magistère spirituel. Nous notions, dans ce sens, que tous les établissements réformistes de la région s'étaient précisément établis dans les villages qui disposaient d'une école française, délaissant les communautés enclavées et non scolarisées. La politique des centres municipaux va nous permettre de vérifier encore cette analyse. Compte tenu de l'emprise massive du réformisme religieux dans la commune mixte d'Akbou, le législateur ne se risqua pas à donner trop d'ampleur à la réforme municipale sous peine d'essuyer de sérieux revers. Il ne choisit qu'un seul village, celui de Boudjellil (douar Tigrine): l'un des rares villages de la région à avoir bénéficié d'une scolarisation précoce en français et à ne pas renfermer d'établissement religieux réformiste. La réaction des populations à l'érection du centre municipal en 1947 ne se fit pas attendre. En 1951, une médersa réformiste de l'association d'Ibn Badis fut créée à Boudjellil¹.

Les centres municipaux dans les autres communes mixtes

Plusieurs communes mixtes de Kabylie furent peu ou pas du tout l'objet de la réforme municipale². Voici rapidement comment se ventilent les centres municipaux dans les autres communes mixtes de Grande et de Petite Kabylie.

En Grande Kabylie, la commune mixte d'Azeffoun (littoral et chaîne côtière) a été totalement écartée de la réforme. La commune de la Mizrana, située dans le prolongement de la précédente sur le littoral occidental de la Grande Kabylie, n'eut droit qu'à un seul centre municipal. En outre, celui-ci fut érigé à l'échelle d'un douar (le douar Makouda) ce qui enlevait toute portée à la réforme. Enfin, six centres municipaux furent créés dans quatre des douze douars de la commune mixte de Dra El-Mizan. Le relatif délaissement de cette commune est difficile à comprendre, au vu de l'existence d'un certain nombre d'écoles dans la région et de la vitalité des institutions villageoises. Toutefois, on ne doit pas perdre de vue que si la sélection des villages au regard de la vigueur de leurs traditions municipales et de la francisation des populations explique le choix d'ériger tel village en centre municipal et de refuser la réforme à tel autre, elle est loin d'expliquer le fait que de nombreux villages ayant tous les atouts pour la réforme aient été délaissés. Pour éclairer cela, il nous semble devoir invoquer des paramètres de haute politique coloniale. En effet, faire accéder au statut de centre municipal tous les villages qui satisfaisaient aux attendus de la réforme et aux critères de réussite exposés dans le projet des administrateurs aurait abouti à donner une telle ampleur à la réforme que celle-ci n'aurait pas manqué d'apparaître à l'opinion publique musulmane et en particulier

1. Bien que nous n'ayons aucune autre source sur les développements des deux centres rivaux, il nous semble que les quelques données factuelles que nous avons présenté sont déjà assez éloquentes par elles-mêmes.

2. Cf. Mahé (1994).

aux leaders politiques du moment comme la politique kabyle qu'elle était. Or, il y avait tout à craindre de l'émotion et de la réaction que cela aurait pu produire, à cause de l'emprise des partis nationalistes en Kabylie. Examinons donc la vie municipale des centres, en commençant par l'accueil que leur firent les élites politiques du pays.

Les centres municipaux: des écoles de patriotisme

Comme les promoteurs de la réforme communale l'avaient espéré, les centres municipaux furent des écoles de patriotisme. Mais de quel patriotisme? À la vérité, ce patriotisme avait deux destinations. La plus large, on l'imaginera sans peine, allait à l'Algérie et non à la France, contrairement à ce que certains «indigénophiles» qui avaient initié la réforme avaient pu rêver. Mais ceux-ci ne se trompèrent pas complètement au regard de la deuxième destination du patriotisme qu'ils voulaient encourager: l'attachement au village et à ses traditions municipales traditionnelles.

C'est en effet une manière de consécration et de légitimité républicaine qu'apportèrent les centres municipaux aux antiques assemblées villageoises.

Avant que la réforme des centres municipaux fut mise en œuvre à grande échelle en 1945-1947, la première expérience municipale de 1937 avait suscité l'intérêt des leaders politiques algériens du moment, dont Ferhat Abbas (qui deviendra le président de l'UDMA) et le Dr. Bendjelloul¹. Un rapport que Ferhat Abbas adressait au Maréchal Pétain le 10 avril 1941 réclamait la suppression des communes de plein exercice et des communes mixtes et la généralisation de la réforme des centres municipaux à l'échelle de l'Algérie entière².

C'est lors de la préparation des consultations électorales pour la formation des conseils municipaux et l'élection des maires que des enjeux de politique nationale révélèrent l'emprise des partis nationalistes en Kabylie. En effet si des trucages éhontés et à grande échelle ont caractérisé les consultations électorales de l'Algérie de l'époque, l'autonomie administratives des centres municipaux permettait au moins d'organiser des élections réellement démocratiques et sans fraude³. Mais si l'absence de trucage nous permet de mesurer l'ampleur de l'emprise des partis nationalistes en Kabylie, inversement, du fait des trucages pratiqués ailleurs, on se gardera bien de

1. Ainsi de la correspondance entre le président du centre d'Oumalou et les deux leaders que révèle un rapport administratif, cf. Baume (1957).

2. Dans le programme politique connu sous le nom d'additif au manifeste des Amis de la Liberté daté du 26 mai 1943, nous retrouvons la référence aux centres municipaux. Cf. Collot et Henry (1978), *Le Mouvement national algérien. Textes 1912-1954*.

3. Bien que les populations intégrées dans les centres municipaux n'aient rien de représentatif à l'échelle de l'Algérie rurale, les résultats des diverses consultations électorales auxquelles elles participèrent sont au moins justiciables d'une analyse scientifique crédible. À l'inverse de celles menées dans le reste de l'Algérie à propos desquelles les historiens déplorent que les trucages systématiques empêchent toute analyse sérieuse des résultats. C'est en effet le seul cas, dans l'histoire de l'Algérie coloniale, pour lequel un politologue ou un sociologue pourrait faire de la sociologie électorale.

comparer les résultats obtenus dans les centres municipaux avec ceux réalisés dans le reste de l'Algérie. Enfin, un autre aspect global qui caractérisa les élections pour les conseils municipaux nous permettra de souligner à quel point les Kabyles avaient le sentiment d'acquiescer une manière d'indépendance politique¹. Avec la radicalisation du mouvement nationaliste et à cause des trucages électoraux, les leaders nationalistes décidèrent, à plusieurs reprises, de boycotter les consultations électorales. Ce fut notamment le cas lors des élections municipales de 1945 dans les communes de plein exercice. Ce boycott fut largement suivi dans l'ensemble de l'Algérie. Les Kabyles des centres municipaux respectèrent massivement ces consignes de boycott lorsqu'ils étaient appelés aux urnes pour des scrutins pour les assemblées algériennes². En revanche, ces consignes de boycott n'affectèrent jamais les élections qui devaient renouveler les équipes municipales des centres municipaux. En outre, la quasi inexistence d'abstention lors de ces élections témoignait de l'exaltation des habitants.

Enfin, par une lacune de la loi de 1945 sur les centres municipaux, les Kabyles qui avaient acquis la pleine citoyenneté française ne faisaient pas partie du corps électoral alors que la loi les rendait malgré tout éligibles. Alors que la disposition de cette pleine citoyenneté représentait un atout politique essentiel qui permettait aux Kabyles de peser dans la formation des représentants du premier collège des assemblées algériennes, les citoyens français d'origine kabyle préférèrent dans leur grande majorité se faire inscrire au deuxième collège afin de participer au scrutin de leurs centres municipaux³. Ce qui nous amène à envisager un second type de patriotisme.

1. Cet aspect ressort de tous les rapports administratifs. Laburthe (1946) dit même que les franchises municipales furent interprétées comme un signe d'abandon de la France, cf. p. 45.

2. Les trucages électoraux sont suffisamment connus pour que nous ne nous y attardions pas. Deux exemples suffiront à souligner leur ampleur. Les élections municipales d'octobre 1947 virent triompher le parti nationaliste (PPA/MTLD). Dans la commune mixte de la Soummam, ce parti obtint 37% des voix alors que dans les centres municipaux inclus dans la même circonscription, le parti nationaliste remporta une majorité absolue de 52% des voix. En avril 1948, on procéda à l'élection des délégués à l'assemblée algérienne. Le trucage apparaît de façon encore plus évidente. Dans la commune mixte de la Soummam, au premier tour, le PPA/MTLD obtint 2 070 suffrages, l'UDMA 780 et les indépendants 672. C'est-à-dire 58% en faveur du parti nationaliste le plus radical et 80% pour le même parti et l'UDMA (nationaliste modéré) réunis. Or, au deuxième tour, la participation des électeurs aurait fait plus que doubler, et 6 000 voix seraient allées aux candidats indépendants contre seulement 1 000 aux candidats nationalistes. Comme par hasard ces derniers suffrages provenaient dans leur quasi totalité des centres municipaux des Aït Oughlis et des Fenaïa. Cf. Gissot (1949), p. 10.

3. Tous les rapports administratifs qui évoquent cette lacune de la loi sont unanimes à souligner son injustice, d'autant que, comme tous les administrateurs le rappellent, les Kabyles citoyens français sont les éléments moteurs de la diffusion de la culture française. Comme le degré de francisation des communautés villageoises fut l'un des principaux critères motivant leur érection en centres municipaux, le fait que la loi ait oublié d'inclure les Kabyles citoyens français dans le corps électoral n'est pas seulement une injustice à leur égard mais une grave inconséquence du législateur. Cependant, bien qu'aucun administrateur ne se soit interrogé sur les raisons de cet «oubli», celui-ci n'en est peut-être pas un et il

La petite patrie

Si une majorité d'électeurs confirmèrent par leur vote l'ampleur et la précocité de l'emprise du nationalisme en Kabylie – ce que de nombreuses recherches historiques ont déjà montré¹ – les modalités concrètes de la préparation et du déroulement des consultations électorales sont beaucoup plus directement intéressantes pour notre sujet, en ce qu'elles permettent de prendre la mesure des changements et des permanences dans les traditions politiques villageoises.

La première vague de centres municipaux

En 1945, les premières élections furent organisées à Fort National pour former les 32 conseils municipaux représentant la première vague de création de centres – les 51 autres centres de la commune furent officiellement créés un an plus tard. Sur les 32 centres municipaux/villages, 29 présentèrent des listes uniques aux électeurs! Qu'est-ce à dire?

C'est simplement que les élections du centre municipal ne firent d'entériner une concertation réglée au sein de l'assemblée traditionnelle. À quelques nuances près, toutes les consultations électorales organisées dans les centres municipaux se déroulèrent de cette façon. L'imminence du déclenchement de la guerre de libération nationale ainsi que l'extension et la radicalisation du mouvement nationaliste en Kabylie n'ont que très peu affecté ce phénomène². Cet aspect de la vie politique des centres municipaux nous a inspiré deux observations. La première, que nous vérifieront en examinant plusieurs autres aspects du fonctionnement des centres, c'est que dans la majorité des cas, le pouvoir réel de décision appartenait à la *tajmat* occulte qui continuait de fonctionner dans l'ombre. De sorte que comme l'assemblée traditionnelle l'avait toujours fait lorsqu'il s'agissait de poursuivre des relations ponctuelles avec un pouvoir extérieur, elle constitua un comité *ad hoc* chargé de la représenter et de défendre ses intérêts. Ce qui montre non seulement que la *tajmat* continuait de tenir les rênes du village mais aussi qu'elle constituait le seul foyer de légitimité politique.

est possible qu'on puisse le mettre sur le compte du «juridisme» propre à la pensée française. En effet, selon quels critères juridiques le législateur aurait-il pu départager les citoyens français d'origine Kabyle et ceux d'origine européenne pour réserver seulement aux premiers la possibilité d'intégrer le corps électoral des centres municipaux? Sur cette question du double collège dans les centres municipaux, cf. le rapport de l'administrateur de l'ex commune mixte de Fort National, Jean Morizot (1951), «Les institutions coutumières, les centres municipaux et le projet de loi sur les communes rurales». Nous profitons de cette référence pour remercier l'auteur du rapport de nous l'avoir obligeamment communiqué ainsi que pour les entretiens qu'il nous a accordés.

1. Cf. Harbi (1975 et 1980), Aït Ahmed (1983), Stora (1982 et 1985) et Ouerdane (1986, 1987 et 1990).

2. Le pourcentage le plus élevé qu'il a été donné de constater concerne les élections pour les conseils municipaux du Djurdjura en 1953. Sur les 23 centres municipaux, il y eut 6 centres dans lesquels plusieurs listes s'affrontèrent (deux ou trois). Nous devons cependant ajouter que nous n'avons pas pu avoir accès à toutes les archives concernant ces élections.

La seconde observation concerne la culture politique solidaire de ce type de fonctionnement unanimiste. En effet, si la *tajmat* était capable de déléguer et d'accréditer des militants nationalistes du village pour constituer le conseil municipal, elle ne pouvait admettre que les divers courants politiques susceptibles de départager les villageois ne s'expriment sur la place publique et n'affectent l'image qu'elle voulait renvoyer du village. De sorte qu'il était impérieux pour la *tajmat* de tout régler avant le déroulement du scrutin. Nous imaginerons sans difficultés que les débats internes pour choisir les représentants devaient être passionnés. Car si, dans le système traditionnel, la désignation de l'amin pouvait susciter des frictions, les lignages choisissaient toujours de façon autonome leurs représentants dans l'assemblée¹. Dans le cadre des centres municipaux, il ne s'agissait pas seulement d'élire un maire mais également toute une équipe municipale et, en dehors de cas exceptionnels, le nombre de conseillers municipaux ne correspondait jamais au nombre de délégués des lignages qui composaient l'assemblée restreinte du village². En outre, un autre élément complexifiait le problème. C'est le fait que les centres municipaux pouvaient regrouper deux, voire trois hameaux dotés d'une vie municipale traditionnelle autonome. Le fait que, malgré toutes ces difficultés, les centres municipaux présentaient dans leur grande majorité des listes uniques renvoie, selon nous, à l'un des principes cardinaux de la vie municipale traditionnelle: la règle de l'unanimisme. Autrement dit, en dépit des joutes oratoires dont les réunions de la *tajmat* étaient souvent prétextes et malgré les oppositions que devaient rencontrer et surmonter l'assemblée traditionnelle, celle-ci a toujours été incapable d'assumer et de gérer une opposition³. Donc, d'un côté, la présentation de listes uniques témoigne de la vigueur de la vie municipale et de la concorde civile ainsi que de la capacité de plusieurs hameaux de se fondre dans une nouvelle

1. À vrai dire, comme nous l'avons expliqué dans la première partie de ce travail, les membres d'un lignage n'avaient pas besoin de se concerter longtemps pour choisir leurs représentants à l'assemblée car chaque lignage avait son leader à qui revenait naturellement le rôle de représenter son groupe.

2. Toutefois, il était plus courant que le nombre de conseillers municipaux dépasse celui des délégués de la *tajmat*. De sorte qu'une fois tous les lignages représentés, il était moins problématique de trouver des conseillers municipaux supplémentaires que de faire admettre à des lignages d'être représentés par des délégués appartenant à un autre lignage. Selon la loi de 1945, le nombre de conseillers municipaux était établi de façon proportionnelle au nombre d'habitants du village. Six membres pour moins de 1 000 habitants, huit pour 1 001 à 2 000 habitants, dix pour ceux de 2 001 à 3 000 habitants. Dans de très rares cas, le nombre de kharoubas dépassant celui des conseillers municipaux, les intéressés se firent représenter par le délégué de la kharouba traditionnellement la plus proche de la leur. Sur ce point, cf. le journal tenu par l'administrateur adjoint de la commune mixte de Fort National, de janvier à novembre 1946, Laburthe (1946), pp. 46-64.

3. Ce qui évidemment limitait fortement l'activité de l'assemblée. Car dès que celle-ci rencontrait une opposition irréductible d'un ou de plusieurs représentants d'un lignage, elle n'avait d'autre recours que d'enterrer son projet ou de suspendre sa décision jusqu'à la possibilité de mettre tout le monde d'accord.

entité. Mais, d'un autre côté, ces listes uniques témoignent de la difficulté des villageois d'intégrer la règle cardinale d'un système démocratique: le principe majoritaire, seul susceptible de permettre de gérer et d'assumer le conflit social.

La seconde vague de centres municipaux

Aux 32 centres municipaux constitués dès 1945 à Fort National s'adjoignirent un an plus tard 58 nouveaux centres avec lesquels la commune mixte disparaissait. La fréquence de listes uniques ne changea pas lors des élections pour la formation des nouveaux centres, mais il se produisit un phénomène spectaculaire: l'accaparement des sièges de conseillers municipaux par une nouvelle génération plus jeune et massivement acquise au nationalisme. Le plus intéressant c'est que, de l'avis même de l'administrateur qui rapporte ce fait en déplorant l'ingratitude des Kabyles, le phénomène se passa sans heurts (Laburthe, 1946, p. 56). Les «vieux turbans» continuaient dans le cadre de la *tajmat* de s'occuper des affaires strictement internes du village et abandonnaient aux jeunes la conduite du conseil municipal pour les affaires qu'ils considéraient comme de pure politique. Ce qui permettait à un administrateur de conclure son rapport par cette observation: «... certains considèrent qu'il y a deux djemaas, l'une chargée des rapports avec l'administration française, l'autre continuant à s'occuper de la vie proprement dite des villages» (David, 1949, p. 7).

Il y eut bien d'autres aspects de l'activité des centres témoignant de l'intrication entre l'institution légale et la *tajmat* traditionnelle.

Du fonctionnement et des effets des centres municipaux

Du budget municipal à la «caisse noire» du village et des qanun aux... arrêtés municipaux

Localement, les centres municipaux donnaient toutes satisfactions à l'administration coloniale. Hormis quelques cas de dissensions et rixes dues à des questions de leadership, le civisme y était exemplaire et les réalisations (viabilité, voiries, classes scolaires, etc.) se multipliaient. Néanmoins les administrateurs de tutelle qui encadraient les maires de leurs circonscriptions dans la gestion et la comptabilité des centres constataient de fréquentes irrégularités. Des enquêtes furent ordonnées. On découvrit alors que très fréquemment, les maires confondaient le budget du centre avec... la caisse noire qui permettait depuis toujours à la *tajmat* du village de financer les dépenses publiques. Un maire destitué pour détournement de fonds publics fut même reconduit dans ses fonctions (Laburthe, 1946, p. 52), l'argent qu'il avait distrait du budget communal ayant été employé pour la réfection d'une fontaine du village que les projets du centre n'avaient pas prévue. À un autre niveau, les administrateurs de tutelle durent plusieurs fois convaincre les maires des centres de l'illégalité de certains de leurs arrêtés municipaux. Dans le même sens, quelques plaintes de villageois alertèrent

l'administration sur des abus de pouvoir commis par le maire ou les conseillers municipaux. Les enquêtes révélèrent alors que des élus, forts de leur nouvelle légitimité, avaient multiplié les dispositions et les amendes des *qanun* qu'ils faisaient passer pour des arrêtés municipaux¹.

En fait, la situation des centres municipaux était des plus dénivelées. Dans la majeure partie des cas, le maire et les conseillers municipaux étaient aux ordres de la *tajmat* qui continuait officieusement ou clandestinement à se réunir et inspirait la politique municipale. Celle-ci valait ce que valait la culture politique villageoise et la cohésion des habitants. Dans d'autres cas, et c'est là que les conflits surgissaient, le centre municipal était en désaccord avec la *tajmat*. Dans d'autres cas encore, le centre municipal n'était pas autre chose que la *tajmat*, le maire l'*amin* ceint de l'écharpe tricolore, et les arrêtés municipaux les *qanun*². Dans ce dernier cas, il y eut même des situations où la *tajmat* cessait de se réunir parce que le centre municipal exerçait toutes ses attributions traditionnelles³.

Durant donc plus de douze années, la *tajmat* (ou sa façade officielle) fut promue dans une bonne moitié de la Grande Kabylie à la légalité républicaine. L'obtention de ses franchises municipales n'est pas sans avoir laissé des traces profondes en Kabylie et a affecté de plein fouet autant la culture politique locale que la *tajmat* elle-même, que l'on n'ose plus qualifier de traditionnelle tant elle a subi de transformations dans ses prérogatives et dans son mode de fonctionnement.

Un aspect de l'activité des centres municipaux attestait pourtant de la permanence troublante d'une des caractéristiques essentielles des antiques traditions municipale, ainsi de cette loi du secret garante de l'intégrité de la *herma* du village. Sans préciser le nom du village en cause, un rapport administratif sur le fonctionnement du centre municipal érigé dans la localité signale aux autorités supérieures que «*donner un renseignement à une autorité quelconque, même sur la moralité d'un concitoyen, même sur le chiffre de l'imposition est sanctionné par une amende de 10 000F. C'est le taux d'amende le plus fort qui existe. Le maire et le garde-champêtre n'en sont pas exempts*» (David, *op. cit.*, p. 9).

Les effets économiques de l'autonomie administrative

Un des effets majeurs induits par la création des centres municipaux fut le retour aux villages de leurs biens communaux (les *mechmel*). Si, comme

1. Cf. David (1949), p. 8. Laburthe (1946), p. 49, signale également des perceptions d'amendes majorées dont le surplus va directement alimenter la caisse noire du village ou encore des majorations des prix des denrées contingentes et le doublement du prix de taxes dues pour la délivrance d'actes d'état civil.

2. David (1949), p. 8, «*les kanouns subsistent si bien que les maires n'ont pas besoin de prendre des arrêtés municipaux*».

3. L'auteur du rapport administratif qui notait ce fait s'empressait cependant d'ajouter : «... on s'imagine que c'est définitif et il suffit d'un incident de la vie locale pour voir cette assemblée (i.e. la *tajmat*) se reconstituer aussi vigoureuse qu'avant». Cf. Laburthe (1946), p. 49.

l'avons vu, le produit de ces communaux antérieurement gérés par la circonscription communale retournait souvent aux villages dans le régime de la commune mixte, les villageois n'étaient pourtant pas maîtres de sa gestion et l'administrateur décidait seul de son affectation¹. Toutefois, si le conseil municipal gérait maintenant souverainement les communaux des villages, il faut bien comprendre que ceux-ci étaient modestes et ne contribuaient que pour une part dérisoire au budget des centres². En revanche, le retour des communaux au village eut beaucoup plus d'effet au plan symbolique, comme vecteur de civisme.

Les centres municipaux eurent indirectement des effets économiques massifs. Si dans quelques rares cas, l'accession des villages à la dignité toute républicaine de centres municipaux amena des élus à dilapider les deniers publics en dépenses de prestige – comme la construction d'hôtels de ville³ – la préoccupation majeure des équipes municipales fut d'accélérer la scolarisation en français. De leurs côtés les *tajmat*, qui, dans la plupart des cas, doubleraient la façade officielle de la municipalité, bénéficiaient illégalement d'une partie des recettes du centre afin de prendre en charge les petites travaux de viabilité qu'elles avaient toujours organisés.

Comme il était prévisible, la création des centres municipaux allait induire des développements qui creusèrent encore davantage l'écart entre les communautés. Un exemple détaillé nous permettra de mesurer l'incidence des franchises municipales sur la création d'écoles dans les communautés.

Ainsi dans la commune mixte de la Soummam. Alors que deux douars renfermaient 40 écoles en 1945 et que les 17 autres douars n'en totalisaient que 6, la création d'écoles entreprise entre 1945 et 1950 profita encore essentiellement aux deux douars dont les villages furent transformés en centres municipaux et dont les populations étaient déjà quasiment scolarisées à 100%. De fait, sur les 15 écoles et les 35 classes créées durant cette période, 6 écoles et 19 classes furent ajoutées à l'infrastructure scolaire des 8 centres municipaux des douars Beni Oughlis et Fenaïa. Les 17 autres douars de la commune se partageant les 9 écoles et les 16 classes, de telle façon qu'en 1952 il restait encore 7 douars de la commune qui ne possédaient toujours pas

1. Ce qui était toujours mieux que dans les communes de plein exercice où les municipalités européennes accaparaient pour leur propre compte les revenus des communaux des villages (i.e. leur location ou leurs récoltes en nature).

2. En dehors des impôts des contribuables, l'essentiel des recettes des centres provenait de la caisse de solidarité des départements et des communes de l'Algérie. Cet apport pouvait participer jusqu'à 80% des recettes des centres municipaux sans jamais être inférieur à 55% ainsi que l'avait prévu le législateur pour assurer la viabilité financière des centres. Soulignons toutefois que la rémunération de garde-champêtres et les indemnités de secrétariat grevaient en moyenne de 20 à 25% les budgets des centres.

3. Le fait qui est déploré par les administrateurs de tutelle pour des raisons budgétaires ne manque pas toutefois d'être édifiant quant à la diffusion des modèles politiques français. En outre, le symbolisme de l'hôtel de ville – aussi bien en tant que mot, édifice et organisation – laisse deviner la volonté des initiateurs du projet de fonder un foyer de légitimité nouveau et différent de l'antique *tajmat*.

d'école¹. La plupart de ceux-ci étant évidemment située sur la partie la plus pauvre de la commune qui, dans notre découpage, correspond à la région naturelle du littoral et de la chaîne côtière.

L'effet global produit par les centres municipaux sur l'ensemble des tajmat traditionnelles

La situation du chef-lieu de l'ex-commune mixte de Fort National ne manque pas d'intérêt. Une fois l'ancienne circonscription démembrée en centres municipaux, le chef-lieu devint une commune de plein exercice. En dehors de la bourgade proprement dite de Fort National, la nouvelle commune de plein exercice (comme l'ancien chef-lieu de commune mixte qu'elle était) incluait la tribu des Aït Ousammeur. En dehors d'une poignée de citoyens français d'origine européenne qui assuraient le fonctionnement administratif de la commune mixte de Fort National et formaient le corps enseignant, la bourgade proprement dite était peuplée de ressortissants de cette tribu et de ceux d'autres tribus environnantes². Une fois les centres municipaux constitués, comme les résidents kabyles de la bourgade de Fort National n'avaient jamais perdu leurs places dans leurs villages nats, leurs aspirations civiques furent totalement satisfaites par les franchises municipales accordées. De sorte que tous les ressortissants des villages érigés en centres municipaux, citoyens français ou non, s'inscrivirent au corps électoral de leur village. Restait néanmoins la population de la tribu des Aït Ousammeur intégrée dans la commune de plein exercice de Fort National (ancien chef-lieu de la commune mixte) dont les villages ne firent pas l'objet de la réforme municipale. Pour la formation du conseil municipal de la commune de plein exercice de Fort National, il se passa alors un phénomène inédit et absolument imprévisible. Les citoyens français d'origine kabyle appartenant à la tribu incluse dans la commune de plein exercice étaient plus nombreux que les citoyens français d'origine européenne (fonctionnaires et enseignants). Ce qui leur permettait théoriquement d'élire le maire de leurs choix et de former la majorité du conseil municipal de la commune de plein exercice, au détriment des français «d'origine». Et bien non! C'est aux fonctionnaires et enseignants d'origine française que les citoyens français d'origine kabyle confièrent les rênes de la commune de plein exercice de Fort National. Pour absolument exceptionnel que soit ce phénomène, son analyse ne manque pas d'exemplarité. Deux facteurs vont nous permettre d'élucider ce cas.

Nous avons souligné antérieurement le cas de deux communes de plein exercice de Kabylie (Mekla et Mirabeau) où l'accession à la pleine citoyenneté française de nombreux Kabyles avaient menacé la domination politique exercée par les citoyens français d'origine européenne. La peur panique

1. Ces douars sont: Abrarés, Ihadjanene, Ikedjane, Kebouche, M'zalla, Oued Soummam et Sidi Abbou.

2. Notamment des Aït Aouggacha, des Aït Oumalou et des Aït Akerma.

que les Européens du lieu éprouvèrent à la perspective de perdre la direction de «leur» municipalité les avaient ainsi conduits à obtenir la rétrogradation de leur circonscription au rang de commune mixte. La direction de la municipalité passa ainsi aux mains d'un administrateur nommé par le gouvernement, ce qui évitait que les Kabyles citoyens français ne s'emparent de la municipalité. Pourquoi n'en fut-il pas de même à Fort National ?

La première raison réside dans la différence de nature essentielle entre le peuplement européen de cette bourgade et celui de Mekla et de Mirabeau. Alors que dans la première, la petite communauté européenne était exclusivement composée de fonctionnaires et d'enseignants¹, dans les deux autres, les Européens étaient pour la plupart des colons ruraux qui exploitaient les terres de deux centres de colonisation provenant du séquestre foncier des terres des Kabyles de la circonscription. Le fait que des Kabyles aient volontairement remis aux fonctionnaires et enseignants de leur commune le pouvoir dont ils pouvaient s'emparer et, inversement, l'opposition des citoyens français d'origine kabyle à ceux d'origine européenne dans les deux centres de colonisation des communes de Mekla et Mirabeau éclaire la différence de respect et de considération que les Kabyles vouaient aux Européens, selon leurs fonctions et la raison de leur présence chez eux : l'administration et l'enseignement d'un côté, la colonisation rurale de l'autre. Mais cela n'explique qu'un aspect de la situation.

L'autre facteur qui motiva cet abandon de souveraineté aux profit d'Européens nous intéresse plus directement. C'est que, pour ne pas avoir bénéficié de franchises communales comme les autres villages de la circonscription, ceux des Aït Oumalou ne continuaient pas moins de s'auto-administrer dans le cadre des *tajmat* traditionnelles. De fait, les créations des centres municipaux dans les autres villages des tribus environnantes contribuèrent à redynamiser les assemblées villageoises des villages des Aït Oumalou comme d'ailleurs. En outre, comme ces derniers n'étaient pas tenus à la légalité républicaine imposée – au moins en façade – aux villages érigés en centre municipaux, les *tajmat* traditionnelles des Aït Oumalou ne craignirent plus d'exercer leurs attributions au grand jour. De sorte que le sentiment de recouvrer une manière d'indépendance politique fut au moins aussi fort dans ces villages que dans ceux qui bénéficièrent de la réforme. Et l'administrateur auquel nous devons les données factuelles de cette situation de noter dans son rapport :

1. En 1930, le nombre de Kabyles citoyens français dans la tribu des Aït Ousammeur incluse dans le chef-lieu de Fort National était déjà de 112 individus pour 220 citoyens français d'origine européenne. Avec les lois de 1947, qui permirent à un plus grand nombre d'indigènes de statut musulman d'acquiescer la pleine citoyenneté française, les Kabyles constituèrent la majorité du corps électoral du premier collège. Cf. Morizot (1951), pp. 14-15. Cet administrateur notait par ailleurs que sur les 2 000 Kabyles citoyens français de l'ex-commune mixte de Fort National, 1 491 s'inscrivirent au premier collège, du fait de leur souci de participer aux consultations électorales des centres municipaux de leur village.

«Il s'agit d'une organisation à deux degrés: à l'échelon supérieur il y a un organisme officiel, la municipalité qui gère les intérêts de la circonscription, à l'échelon du village, il y a dans chacun d'eux un organisme officieux, la djemâa qui dispose de ressources propres, les produits des amendes, appointe le personnel de police et gère avec beaucoup de liberté les intérêts locaux»¹.

Conclusions du chapitre

Entre 1945 et 1954, aucun phénomène nouveau par rapport à la période précédente n'affecta les représentations et les actions liées au sens de l'honneur gentilice de façon spécifique. Pour autant, tous les facteurs mis au jour pour la période 1930-1945 continuèrent avec encore plus d'ampleur à corroder, subvertir, déplacer et requalifier les valeurs traditionnelles de l'honneur et à rétrécir les unités sociales impliquées dans les échanges d'honneur. Ainsi l'immigration, la scolarisation en français poursuivirent la lente mais irréversible rationalisation des représentations, tandis que le mode de production capitaliste pliait consommateurs et producteurs à sa temporalité et à sa logique de l'intérêt économique.

Cependant, le militantisme politique et les centres municipaux commencèrent à engendrer des enchantements d'un nouveau type qui palliaient les désenchantements précédents. Dans le cadre du combat nationaliste et dans celui des centres municipaux qui avait donné aux Kabyles le sentiment d'avoir obtenu une manière d'indépendance politique pour leurs villages, nul doute que le sens de l'honneur, qui s'était assoupi sous l'effet des crises économiques et sociales de la période précédente, trouvait de nouveau matière à s'exalter. Nous ne disposons malheureusement pas d'observation anthropologique nous permettant d'apprécier de façon plus fine les développements induits par ces facteurs.

En revanche, nous l'avons longuement détaillé, la politique des centres municipaux et les rapports qui permirent de la mettre en œuvre nous permettent de mesurer combien la situation des assemblées traditionnelles avait été bouleversée dans les communautés villageoises – autant celles qui avaient fait l'objet de la réforme municipale que celles qui y avaient échappé. L'examen des effets supposés des lois de 1919 nous avait déjà permis de souligner, dans la période 1900-1930, la pérennité des assemblées villageoises à travers la question des *qanun* et de leurs transcriptions de plus en plus systématiques en langue française. Toutefois, de nombreuses sources factuelles nous manquaient alors pour étayer ces observations de façon plus précise. Avec les centaines de pages de rapports rédigés pour préparer la réforme municipale, nous avons ces sources. Il nous importe ici de souligner la diversité des situations des assemblées villageoises et de la

1. Cf. Jean Morizot (1951), «Les institutions coutumières, les centres municipaux et le projet de loi sur les communes rurales», notice CHEAM n° 50 251, 27 p., p. 15. (L'auteur était alors administrateur principal de la commune mixte de Fort National, cette notice archivée au CHEAM est en fait un rapport officiel portant en tête «Commune mixte de Fort National»).

nature du civisme sur lesquels elles reposent. Diversité qui risque d'avoir été un peu masquée par notre exposé sur les centres municipaux qui concernèrent majoritairement les villages possédant les traditions municipales les plus évolutives et les plus dynamiques.

Nous pouvons donc distinguer plusieurs cas typiques. D'abord, le cas de la *tajmat* dynamique sous-tendue par un civisme et une cohésion villageoise vigoureux, c'est le cas de la plupart des villages érigés en centres municipaux. À l'intérieur de ce premier type de situations, nous avons encore remarqué une grande diversité. Les rapports entre la structure officielle du centre municipal et la *tajmat* allant de la concorde parfaite (jusqu'à l'effacement de la *tajmat* devant le conseil municipal) à l'opposition conflictuelle. Pourtant une vigoureuse vie municipale était attestée partout. Complexifiant encore cette diversité, nous avons pu noter également que de nombreux conseils municipaux constitués avec l'aval de la *tajmat* étaient formés de militants nationalistes du village. Par ailleurs, bien qu'aucune source ne soit disponible sur la question, on peut aussi imaginer que les *tajmat* qui s'étaient reconverties en antennes du mouvement réformiste durant la période précédente (notamment dans la région d'Akbou) ont perduré. Bien que ce dernier phénomène soit extrêmement circonscrit, il implique, en terme de culture et de vie politique locale, des effets assez différents de ceux qui ont affecté les assemblées des centres municipaux.

Dans un second cas, les rapports administratifs font état de nombreux villages économiquement exsangues dont la vie municipale se réduit à la réunion ponctuelle de gérontocrates traditionalistes incapables de mobiliser leurs ouailles ni de prendre en charge les besoins de la collectivité. Autant la géographie du premier type de situation correspond aux régions économiquement dynamiques, scolarisées, densément peuplées et à l'habitat regroupé dans de gros villages, autant la géographie de ce deuxième cas recoupe celle des régions pauvres, non scolarisées, sous-peuplées et à l'habitat dispersé¹.

Il est, enfin, un troisième type de situation où la vie municipale est quasi inexistante et l'assemblée – quand il en reste une – est absolument inefficace et moribonde. Par delà tous les paramètres évoqués dans les cas précédents, cette situation résulte essentiellement de facteurs exogènes : la colonisation rurale, la présence d'un peuplement européen et, surtout, le régime administratif de la commune de plein exercice².

Sous le rapport du religieux, la décléricalisation des communautés villageoises s'est fortement accrue entre 1945 et 1954 par le fait de l'immigration en France dans laquelle les marabouts s'engagèrent, comme les laïcs. Il importe dans ce sens de souligner qu'à l'inverse de nombreuses

1. Pour le littoral kabyle, cf. Lucien Bouscary (s.d.), «L'attitude et les réactions des Kabyles en présence de notre action économique dans la commune mixte de la Mizrana».

2. Pour la région des plaines occidentales P. Rohard (1960), «L'évolution sociale et économique dans le Guerrouna». Bien que cette longue monographie de 150 pages traite d'une région un peu excentrée, elle contient de nombreuses indications sur la région qui nous intéresse.

communautés immigrées musulmanes, aucune source ne relève l'existence de clercs dépêchés dans l'immigration kabyle en France afin d'y assurer le magistère spirituel de leurs ouailles. En outre, la double reconversion ouvrière et militante des marabouts kabyles restés au pays se déroula également dans l'immigration¹. Plus globalement encore, la sécularisation des représentations consécutive à la diffusion et à l'intériorisation de la culture française contribua à cette déprise du religieux dans la vie la plus quotidienne comme dans les activités municipales.

Le magico-religieux est évidemment encore plus affecté par cette sécularisation des représentations et les rituels dans lesquels il s'exprime ont presque disparu de la place publique. L'une des rares manifestations dont nous avons vu qu'elle procédait à la fois de ce sacré magico-religieux et d'une sacralité laïque – la *timecheret* – tend de plus en plus à perdre sa première dimension pour n'être plus que le culte public que Masqueray avait vu en elle. Pour autant, si le système mythico-rituel dont il est solidaire n'affleure plus que par brides plus ou moins cohérentes à la conscience des acteurs, de nombreux rites domestiques reproduisent le support symbolique essentiel de cette strate de sacré. De sorte que, si, en dehors de quelques paysans qui continuent à sacrifier aux rites agraires du calendrier julien², ce magico-religieux se confine pour l'essentiel à la sphère privée, il se ménage toutefois des possibilités futures de redéploiement.

1. Dans les années 30, parmi les quatre plus importants leaders du parti nationaliste alors presque uniquement implanté dans l'immigration, trois étaient kabyles, dont un d'origine maraboutique, Si Djilani, (les deux autres étant Amar Imache et Radjef Belqasem). Dans la génération suivante, nous retrouvons, parmi d'autres, Aït Ahmed. Par ailleurs et bien que nous ne puissions pas développer cette question trop excentrée par rapport à notre sujet, les Kabyles d'origine maraboutique furent également présents dans la frange de militants nationalistes kabyles qui revendiquèrent la dimension berbère de l'identité algérienne. L'un d'entre eux, Khelifati, inventa même un alphabet spécial pour transcrire le kabyle. Cela afin d'éviter d'utiliser les caractères latins, dont l'usage systématique par les militants culturels berbères les exposa aux condamnations des tenants de l'arabo-islamité de l'Algérie.

2. Afin de ne pas se faire une idée faussée de l'emprise et de l'extension de ce magico-religieux en Kabylie en lisant le livre que Jean Servier (1962) a consacré aux rites agraires berbères, il faudrait lire simultanément l'ouvrage que Pierre Bourdieu et Abdelmalek Sayad (1964) ont consacré à la dépaysement de la société kabyle.

VII.

La guerre de libération nationale (1954-1962)

La guerre de libération nationale entraîna de nombreuses suites funestes dans les communautés villageoises. D'abord, les opérations militaires qui fauchèrent la frange des hommes les plus vaillants. La politique de recasement et de regroupement dont l'objectif était de couper les maquisards du reste de la population déplaça des millions de personnes. Dans les régions à habitat dispersé, des centaines de hameaux furent vidés de leurs habitants, beaucoup furent détruits par l'armée française et les traditions municipales et les réseaux sociaux traditionnels se virent complètement anéantis. Le régime d'exception institué par le pouvoir militaire suspendit partout une vie municipale normale. Les fouilles, les humiliations quotidiennes et la torture mirent le sens de l'honneur à rude épreuve et bouleversèrent les codes sociaux. Bien que la Kabylie et les Aurès furent, à l'échelle de l'Algérie, les deux terrains d'opérations militaires les plus importants où l'armée de libération nationale disposait des plus gros contingents, la guerre et les destructions qu'elle engendra n'ont pas affecté uniformément les diverses régions de Kabylie. Paradoxalement, sans trop anticiper sur la question, on peut même affirmer qu'en Kabylie, les bouleversements induits ne furent pas les plus dramatiques dans les régions où la guerre fut la plus acharnée, notamment sous le rapport des camps de regroupements qui représentent un des facteurs ayant le plus affecté les traditions municipales.

La période 1954-1962 ne se réduit pas pour autant à ces seuls aspects tragiques. L'immigration vers la France continua d'absorber une grande partie de la population active et la guerre, non seulement lui donna une nouvelle impulsion, mais changea sa nature pour beaucoup d'immigrés. C'est en effet durant cette période que l'émigration familiale commença à prendre une réelle ampleur statistique. De même, le déclenchement de la résistance armée en 1954 ne provoqua pas immédiatement l'interruption de la politique des centres municipaux qui continuèrent bon an mal an à fonctionner jusque vers 1956. À partir de cette date divers projets de réforme communale seront envisagés par le pouvoir colonial. Si aucun ne sera réellement mis en œuvre, les rapports administratifs sur lesquels ils se sont étayés nous permettront de prendre la mesure des évolutions locales et d'évaluer l'emprise du parti nationaliste dans les communautés et le rôle des militants dans la vie municipale.

1. Les opérations militaires

La politique des recasements et les camps de regroupement

La guerre proprement dite a partout quasiment suspendu une vie municipale normale. Mais les différentes régions de Kabylie ont été très inégalement affectées par les opérations militaires et, surtout, par la politique de regroupement et de recasement des villageois qui visait à couper les maquisards du reste de la population civile. Paradoxalement, l'ampleur de la destruction symbolique et matérielle des villages par les opérations militaires n'a pas varié directement en fonction de l'intensité de la résistance. En effet, en dehors des pertes massives en vies humaines qui ont affecté presque également l'ensemble de la Kabylie, ce sont les camps de regroupements et les recasements autour des plus gros villages qui ont induit les effets les plus déstructurants sur la cohésion et la vie municipales.

Les camps de regroupement, qui étaient rigoureusement des camps de concentration, consistaient à parquer dans des baraques de fortune et des habitats précaires les populations dispersées dans des hameaux épars ou des petits villages difficilement contrôlables par l'armée française. L'architecture et l'ordonnancement de ces camps reproduisaient le modèle des garnisons romaines : des rues tracées au cordeau, des baraques jointives alignées de part et d'autre, etc. En général ils étaient édifiés en plaine ou, au moins, en terrain découvert, sans ombrage, sans presque aucune viabilité et, bien sûr très éloignés du finage des populations regroupées. C'est dire que la plupart du temps, les paysans ne pouvaient plus aller cultiver leurs champs car même dans le meilleur des cas, quand les champs n'étaient distants des camps que de cinq ou six kilomètres, le quadrillage et les barrages militaires des zones vidées de leurs habitants rendaient les déplacements des villageois extrêmement périlleux. À l'intérieur des camps, les populations de plusieurs villages se mêlaient dans la plus grande confusion et la distribution de l'habitat n'obéissait plus à aucune logique lignagère ni d'affinité. L'étroitesse et la précarité des maisons renforçaient cette promiscuité de tous les instants. L'absence de cour intérieure et de jardinet, d'espaces extérieurs féminins, reléguait les femmes à l'intérieur des baraques. Non seulement les villageois étaient dépayannés, mais tous leurs réseaux sociaux traditionnels étaient réduits à néant : plus d'assemblée villageoise, plus de marchés périodiques, plus de pèlerinage ou de visite au sanctuaire religieux, etc. L'aspect le plus tragique de la question c'est que par suite de la destruction massive par l'armée française des anciens villages des regroupés, ces derniers n'eurent souvent pas d'autre choix, une fois l'indépendance de l'Algérie obtenue, que de rester dans ces camps.

La politique de recasement fut beaucoup moins destructrice que celle des camps et, surtout, elle fut temporaire. En effet le recasement fut opéré par l'armée française dans les zones d'habitat traditionnel mixte : mi-dispersé

mi-concentré. Elle consista à transplanter dans les plus gros villages et les plus gros bourgs les populations des hameaux épars et des maisons isolées des alentours de façon à réaliser la même concentration que celle opérée par les camps de regroupement, mais en maintenant les populations sur place. Néanmoins là aussi, pour éviter que les maisons vidées de leurs habitants ne servent de refuge aux maquisards, l'armée française en détruisit un grand nombre. Ce qui contraignit leurs anciens occupants, après l'indépendance, à rebâtir leurs maisons ou à venir grossir les bidonvilles ruraux qui se constituèrent de façon spontanée à la périphérie des plus grosses agglomérations.

Dans une étude consacrée à la politique des camps de regroupement et des recasements, Michel Cornaton (1967) évalue la population regroupée à 2 350 000 individus. Ce qui constitue 26% de la population musulmane de l'époque. Sachant que ces mesures touchaient uniquement les zones rurales, dont la population s'élevait alors à 6 900 000 âmes, cela fait tout juste un rural sur trois. Par ailleurs on estime à 1 175 000 le nombre des individus «recasés», c'est-à-dire déplacés dans une ville ou dans un autre village que le leur. On atteint ainsi le chiffre de 50% de ruraux déracinés.

Cependant, les camps de regroupement et les recasements ont été très variables et leur localisation a correspondu étroitement aux modes et au type de distribution de l'habitat. Les camps de regroupements ont été érigés en zones à habitat dispersé alors que la politique de recasement a davantage concerné les régions où la population se concentrait dans de gros villages.

Sous ce rapport, le découpage régional que nous avons réalisé dans notre présentation géographique de la Kabylie, qui prenait en compte les modes et les distributions de l'habitat, correspond exactement à la géographie des camps de regroupement et des recasements réalisés en Kabylie. Voici pour mémoire le découpage que nous avons effectué et l'ampleur des regroupements et recasements selon les régions.

- (1) littoral et versant nord de la Chaîne côtière,
- (2) Haut Sebaou,
- (3) vallée du Sebaou,
- (4) Massif central,
- (5) plaines et basses collines occidentales,
- (6) région des plaines et basses collines s'étendant entre Dra El Mizan et Boghni,
- (7) arc du Djurdjura, versant nord,
- (8) versant sud du Djurdjura,
- (9) vallée de l'Oued Sahel/Soummam

Les regroupements furent très nombreux dans les régions d'habitat dispersé et par ordre d'importance, dans les plaines et basses collines occidentales: régions de Palestro, de Bordj Menaïel où de nombreux camps de

regroupement furent mis en place, et comme dans le reste de l'Algérie, une bonne partie de la population s'y fixa, soit en consolidant les habitations précaires initiales soit en édifiant des habitations dites spontanées ou sauvages. Dans la vallée du Sebaou, dans la vallée de l'oued Sahel/Soummam, dans la région des plaines et basses collines s'étendant entre Dra El-Mizan et Boghni et enfin sur les versants sud du Djurdjura, les camps de regroupement furent également nombreux mais souvent, à l'inverse de la situation des plaines occidentales, ils disparurent progressivement avec l'indépendance nationale.

Selon un phénomène inversement proportionnel, les recasements furent beaucoup plus importants dans les régions à habitat regroupé au sein de gros villages. Cependant, au-delà d'un certain seuil de densité démographique (entre 200 et 300 hab./km²) il fut souvent plus facile pour l'armée française d'installer un poste militaire dans chaque village que de procéder au recasement des populations de hameaux déjà peuplés dans des villages plus importants. Ainsi du Massif central kabyle, du Djurdjura et d'une partie de la vallée de la Soummam où, du fait précisément de la densité numérique d'habitants et de son agglomération spontanée dans de gros villages ou des bourgades, les regroupements furent très rares. Ainsi la commune de Fort National n'en connut aucun. En outre, dans certaines régions où de nombreux camps de regroupement furent installés, les villages les plus importants ont également servi à des opérations de recasement des populations environnantes. Voici, par ordre d'importance, les régions touchées par les recasements: Haut Sebaou, versants nord de l'arc du Djurdjura, Massif central, littoral et versants nord de la Chaîne côtière, vallée de la Soummam/Sahel.

Michel Cornaton (*Ibid.*, p. 167) a noté que les statistiques officielles élaborées pour le gouvernement algérien confondent les centres de recasement avec les camps de regroupement proprement dit. Or, nous avons souligné l'importance de la différence au plan social des deux phénomènes¹. Dans le premier cas, on rassemblait les populations éparses (les recasés) dans des localités existantes alors que dans le second, des camps et des logements étaient construits *ex nihilo* pour recueillir les populations déplacées (appelées officiellement les regroupés). Plusieurs auteurs qui se sont servi des sources officielles sans aller vérifier sur place la nature des agglomérations se sont donc complètement fourvoyés; c'est le cas de Bataille². Ainsi, l'auteur évoque pour l'arrondissement de Fort National l'existence de 87 centres dont 3 définitifs comprenant un total de 32 000 personnes. Or, hormis ces 3 centres qui correspondaient effectivement à des camps de regroupement, les 19 autres étaient en réalité des localités existantes dans lesquelles les

1. Sur ce point cf. également M. Lesne (1962), «Une expérience de déplacement de population, les centres de regroupement en Algérie», *Annales de Géographie*, n° 588, 567-603.

2. Dans une thèse de doctorat portant sur *Les villages agricoles de la révolution agraire mise en œuvre en Kabylie*, Bataille (1979) confond les deux phénomènes, cf. p. 202-210.

populations éparses avaient été rassemblées. De même, dans l'arrondissement d'Azagga dans le Haut Sebaou, il faut compter 2 camps de regroupement pour 53 villages de recasement. En revanche, dans l'arrondissement de Lakhdaria (Palestro), situé dans les plaines et basses collines occidentales, sur un total de 55 centres évoqués par l'auteur, 49 étaient effectivement des camps de regroupement.

Les combats et les opérations de police

De la même façon, l'ampleur des destructions des habitations vidées de leurs occupants par l'armée française a été très inégale. Ainsi, dans les régions les plus densément peuplées, les militaires se contentèrent souvent d'arracher les toitures, ce qui suffisait pour assurer une bonne surveillance aérienne. En revanche, dans les régions peu peuplées, les postes militaires étant plus distants les uns des autres, l'armée procéda à des bombardements massifs des villages abandonnés. Ce fut notamment le cas sur le littoral et la chaîne côtière de Grande Kabylie et, plus massivement encore, dans toute la petite Kabylie. Par ailleurs, du fait du caractère central et de la facilité d'accès et de surveillance militaire des plaines et basses collines des vallées peu peuplées de Grande Kabylie (Sebaou, Dra El-Mizan et Boghni), ces régions ne subirent pas de destructions massives avec autant d'ampleur.

Bien que les questions relatives à la poursuite de la guerre en Kabylie et le rôle des militants kabyles dans le combat nationaliste soient de toute première importance pour comprendre la situation particulière de la région dans le jeu politique national – autant colonial que postcolonial – il est impossible pour nous de traiter ces questions¹.

Par ailleurs, dans le mouvement nationaliste de l'époque, différentes manifestations ont été stigmatisées par le FLN comme berbéristes, du seul

1. En dehors de nombreux articles de presse de l'époque, il n'y a pratiquement pas d'études sur les opérations militaires menées en Kabylie. Signalons toutefois l'article de Harbi (1984), «L'échec militaire de Krim». Les études consacrées aux problèmes politiques liés aux manifestations dites berbéristes dans le courant nationaliste sont beaucoup plus nombreuses. Ainsi des travaux de Ouerdane (1986), «Genèse de la crise berbériste de 1949»; (1987); «Un conflit à plusieurs faces: la crise berbériste de 1949», *ibidem*; «Kabyles et Arabes durant la phase décisive de la guerre de libération (1954-1957)», et (1990) *La Question berbère en Algérie dans le mouvement national algérien 1926-1980*. Du même auteur, *La Question berbère en Algérie, 1949-1980* est un mémoire de maîtrise en sciences politiques présenté à l'Université du Québec à Montréal, il ne contient aucune information inédite. Sur les mêmes questions, il y a aussi les travaux de Mohammed Harbi (1980), *Le FLN, Mirages et réalités. Des origines à la prise du pouvoir (1945-1962)* et «Nationalisme algérien et identité berbère». Sur l'un des rares documents de la crise berbériste de 1949, cf. Idir El Watani (pseud.), (1984) «Documents de 1948 sur la question culturelle», *Tafsut*, n° 9, novembre 1984, 59-62, ainsi que «Document, l'Algérie libre vivra» (1987), *Sou'at*, 130-194. Au total, malgré l'intérêt certain que représentent ces travaux pour la connaissance de l'histoire politique de l'Algérie, ils sont beaucoup trop globalisants et ne permettent pas du tout de considérer la diversité des situations et des fidélités à l'intérieur même de la Kabylie. La seule recherche qui prenne cette dimension en compte est l'étude d'Omar Carlier (1984), «La production sociale de l'image de soi. Note sur la crise «berbériste» de 1949. Dans une thèse en cours, Moulay Bouaziz devrait éclaircir de nombreux développements sur le déroulement des opérations et sur l'organisation politico-militaire du FLN en Kabylie.

fait que des Kabyles en fussent à l'origine¹, ainsi de la crise de 1949 uniment désignée par l'historiographie du mouvement nationaliste comme «la crise berbériste»². Or, ni cette crise ni les autres développements politiques qui ont affecté le mouvement nationaliste en Kabylie ne ressortent de cette logique simpliste : ainsi de la réunification de l'unité du FLN, en Kabylie, avec le congrès de la Soummam en 1956³, puis de la «liquidation» du leader kabyle qui en fut le promoteur, Abbane Ramdane. Ainsi, également, de l'ascension d'un Krim Belqacem⁴ – futur signataire des accords d'Évian – un Kabyle qui fut l'un des partisans de la répression de la crise berbériste de 1949 et qui fut peut-être impliqué dans l'assassinat d'Abbane Ramdane.

1. Pour prendre la mesure de la suspicion dans laquelle était tenus les nationalistes kabyles, il suffit de lire les mémoires du chef du service des renseignements égyptiens qui collabora avec les principaux leaders algériens et notamment avec Ben Bella. Cf. Fathi El Dib (1985), *Abdel Nasser et la révolution algérienne*. Les griefs et la suspicion de l'auteur contre les militants kabyles sont édifiants. Ainsi, au sujet des cadres du congrès de la Soummam : «*Je leur avais reproché leur attitude qui visait à nier l'identité arabe et islamique de l'Algérie pour la séparer du monde arabe*» (p. 186)... *Nasser m'avait demandé de connaître les intentions et les convictions de la délégation extérieure et surtout d'Abbane Ramdane, au sujet de l'appartenance de l'Algérie au monde arabe* (p. 243)... *Ouamrane... son fanatisme tribal (i.e. kabyle)... Krim Belqasem... son fanatisme concernant son appartenance ethnique l'avait fait détester par tous les chefs du front de l'Est* (p. 278)... *Aït Ahmed conservait son fanatisme kabyle et élevait même ses enfants dans cette voie...*» (p. 365).

2. En 1949, la direction du parti nationaliste dissout la fédération de France dont la majorité de l'encadrement, composée de Kabyles, posait le principe d'une identité algérienne intégrant la dimension berbère. Une énorme purge fut effectuée contre les cadres kabyles (Bennaï Ouali et Amar Ould Hamouda alors en prison furent écartés, Saïd Akli et Amar Oussedik membres du comité central également). Seul Aït Ahmed échappa à la purge sur l'intervention personnelle de Messali, mais il fut néanmoins évincé de la direction de l'Organisation secrète au profit de Ben Bella. Le PPA perdit une grande partie de ses effectifs en Kabylie. Par ailleurs, Ouamrane et Krim Belqasem défendirent le point de vue de la direction et seront les artisans de la répression anti-berbériste. Deux autres leaders kabyles de premier plan, qui ne participèrent pas à la répression anti-berbériste, se rangèrent malgré tout du côté de la direction (Abbane Ramdane et Radjef Belqasem). Le 11 mars 1954, suite à la répression de la crise berbériste de 1949, des militants créèrent à Paris l'*Association pour le développement de la langue berbère: Tawizi n'Tmazight*. Dès le déclenchement de la lutte armée, le 1^{er} novembre 1954, les membres fondateurs décidèrent à l'unanimité de dissoudre l'association et d'intégrer en bloc le FLN. cf. Aït Amrane (1992) p. 68.

3. En août 1956, le congrès de la Soummam donnait ses premières institutions à la résistance algérienne. L'autorité exécutive était placée dans un comité d'exécution et de coordination (CCE) de cinq membres, dont deux Kabyles, Abbane Ramdane et Krim Belqasem. Parmi les dix-sept membres que comptait le conseil national de la révolution algérienne, cinq était Kabyles. Aït Ahmed faisait alors partie de la délégation extérieure installée au Caire et partageait le pouvoir avec Ben Bella. Les membres dirigeants de la délégation extérieure se firent intercepter et capturer (Aït Ahmed, Ben Bella, Khider, Bitat et Boudiaf). Le CCE sera remanié au Caire lors de son premier congrès en août 1957. Sur ses neuf membres, trois était Kabyles (Abbane Ramdane, Krim Belqasem et Ouamrane). En fait, Krim et Ouamrane s'employaient à isoler Abbane Ramdane. Pour cela, ils s'allièrent avec deux autres membres du CCE, Ben Tobbal et Boussouf. En mai 1958, ce groupe fit assassiner Abbane dont l'efficacité politique nuisait fortement au triumvirat qui voulait capter le pouvoir, Krim Belqasem, Ben Tobbal et Boussouf.

4. En 1954, Krim Belqasem, qui appartenait alors au conseil de la révolution, demanda l'intégration de la Basse Kabylie jusqu'à l'Alma à la wilaya de Kabylie (dont il a la direction).

Ainsi encore de l'épopée de l'un des plus célèbres colonels des maquis kabyles, Amirouche, mort au combat, probablement pour avoir été conduit par le FLN vers une embuscade tendue par l'armée française, etc.

Loin d'exprimer de façon univoque la fidélité à une «kabyllité», tous ces développements ont ébranlé des réseaux de socialité les plus dénivelés et ont joué sur des registres symboliques variés¹. Ainsi de groupes de pression qui, au sein d'appareils politiques, s'autorisent d'une clientèle partisane ou de loyalismes que scellent des réseaux de solidarité au niveau des terroirs ou qui se dilatent à l'échelle régionale. Idem des grandes formations politiques ou des petites «chapelles» qui recouvrent d'antiques morphologies sociales ou suivent des lignes d'obédience confrériques et maraboutiques.

2. Les politiques d'administration locale

Deux aspects contrastent fortement dans l'attitude des villageois à l'égard des structures politiques administratives coloniales. Nous avons déjà noté dans la période précédente comment les boycotts décrétés par le parti nationaliste contre les scrutins électoraux pour former les assemblées algériennes furent largement suivis. Inversement, dans le même temps, les élections et les activités civiques des centres municipaux n'ont pas du tout été touchées par ce phénomène. Malgré le déclenchement de la guerre et l'engagement massif des Kabyles dans le nationalisme, les habitants des centres municipaux persistent dans cette attitude jusqu'à la suspension de l'activité des centres en 1956. Ce qui ne les empêchaient pas de se doter d'équipes municipales composées essentiellement de militants nationalistes.

Et l'auteur d'un rapport consacré à la question des centres municipaux de conclure: *«C'est dans les centres municipaux que l'on a rencontré l'unanimité la plus absolue en faveur des candidats qui représentaient l'opposition hostile à l'administration... Il est certain que cela donne matière à de graves réflexions... Le*

1. Quelques tentatives des généraux français de jouer le «particularisme kabyle» suffirent aux dirigeants du FLN pour suspecter *a priori* toute expression politique singulière chez les militants nationalistes kabyles. Sur l'affaire Si Salah durant laquelle les autorités militaires d'Alger essayèrent en vain de conclure une paix séparée avec les maquisards de Kabylie, Cf. Pierre Montagnon (1987). Cette étude contient quelques données factuelles inédites et apparemment authentiques mais les analyses de l'auteur et de nombreux témoignages qu'il produit sont absolument fantaisistes. Notamment lorsqu'il évoque le ralliement de Mohand Oul Hadj, le célèbre commandant militaire de la wilaya 3 (Grande Kabylie) au projet d'une paix séparée, cf. p. 122 et ss. Il n'en reste pas moins vrai que des conseillers de De Gaulle lui agitèrent l'opportunité de miser sur une politique kabyle. Sur ce point, voir le témoignage d'Augustin Ibazizen (1985), pp. 197-198. L'auteur, qui était un avocat kabyle, fut le premier ressortissant de l'empire colonial français à avoir intégré le conseil d'État. Il a eu de nombreux entretiens avec de Gaulle entre 1956 et 1958. Ce dernier lui aurait dit en 1958 *«... et puis on me parle des Kabyles qui seraient plus réceptifs à une francisation... mais ils ne sont qu'une minorité»*. À ce sujet, voir aussi les propres *Mémoires* du général de Gaulle, bien que les données y soient très allusives et elliptiques.

Kabyle... n'est pas toujours très loin de penser que c'est une concession (i.e. la création des centres municipaux) qui lui est due, et peut-être aussi que c'est l'obligation qui nous a conduit à lui accorder cette concession... Mais que lui reprocher sur ce chapitre? Ne sommes-nous pas, nous-mêmes Français les responsables volontaires de ces libérations?» (Laburthe, op. cit., p. 53).

Dans ce sens, du début des années 50 jusqu'à la dissolution des centres municipaux, les autorités coloniales multiplièrent les projets d'aménagement des centres et de réforme municipale. À chaque fois les intéressés régirent vivement. Leurs témoignages constituent de précieux indices pour mesurer leur investissement dans les centres municipaux et la situation de leurs institutions traditionnelles.

Les projets de regroupement des centres municipaux

C'est à cause d'un problème strictement administratif que les autorités coloniales allaient commencer à envisager l'idée de regrouper en un seul centre plusieurs centres municipaux mitoyens.

«... la plupart des chemins vicinaux ont perdu le caractère vicinal depuis la création des Centres Municipaux: il en est peu, en effet, qui soient tracés sur le territoire d'un seul centre. Ils devraient donc être classés dans la voirie départementale. Des considérations d'ordre financier ont mis obstacle à l'adoption d'une telle solution. On a donc créé un fonds commun des vicinaux alimenté par tous les centres»¹.

Nous passons le détail de l'argumentation au terme de laquelle l'administrateur explique que la solution n'est pas satisfaisante, notamment du fait que tous les centres ne sont pas également traversés par ces vicinaux. Il y aurait bien une solution qui consisterait à créer des syndicats intercentres, mais il ose à peine en parler car, à ce niveau, les obstacles ne sont ni techniques ni financiers, mais proprement politiques. C'est qu'un tel syndicat est rigoureusement interdit par la législation coloniale. Le comportement électoral des centres municipaux aux diverses consultations organisées depuis leur constitution y ayant suffisamment témoigné de l'emprise des partis nationalistes pour que les autorités coloniales tolèrent la création d'une institution qui comporterait des risques certains pour l'ordre colonial. En outre, l'auteur, en tant qu'administrateur de tutelle des centres municipaux, a encore moins de raisons de s'attarder sur l'opportunité de favoriser la création d'un tel syndicat puisqu'il ne cesse, durant tout son rapport, d'expliquer à ses supérieurs qu'il est complètement débordé par la tâche qui lui incombe: *«Nous n'hésitons pas à dire que cette tâche dépasse les moyens dont nous disposons, de sorte que notre contrôle reste trop superficiel et trop lointain et que dès à présent les Centres jouissent, en fait, d'une très grande liberté».*

1. Cf. Morizot, *op. cit.*, p. 11. Ces lignes ont été écrites le 15 décembre 1951.

Après cela, l'administrateur écrivait : «*les Kabyles ne veulent rien entendre du regroupement*»¹. Par ailleurs, en envisageant la réforme communale que la France voulait mettre en œuvre à l'échelle de l'Algérie entière, l'auteur du rapport démontre que, dans le cadre du découpage préparé pour le projet, les regroupements de plusieurs centres municipaux au sein d'une nouvelle commune rurale ne représentent pas seulement une erreur administrative mais constituent aussi une erreur politique. Une erreur politique, dans le sens où les Kabyles n'étant pas encore capables de manifester un réel esprit civique au delà de leur village, l'avènement de vastes communes rurales risquerait de déclencher des désordres et surtout d'induire des regroupement sur une base partisane². Jean Morizot soutient ensuite son opinion sur l'opportunité de conserver l'espace du centre municipal dans le cadre de la réforme envisagée en étayant ses observations et suggestions sur une analyse comparée entre les communes françaises et les actuelles centres municipaux. Ainsi pour réfuter les arguments partisans du regroupement des centres qui invoquent des questions budgétaires, Morizot montre que «*le centre municipal le moins peuplé a encore 243 habitants alors qu'il y a en France 2 859 communes de moins de 100 habitants*».

Si le contrôle administratif de plus vastes circonscriptions serait plus aisé et «*en principe plus efficace, ne va-t-il pas se resserrer en réalité sur des organismes sans vie, tandis que l'important, l'activité du village qui tend naturellement à nous échapper, se développera à notre insu*.» Et en cette occasion il ne manque pas, encore une fois, de rappeler l'enseignement que l'administration avait pu tirer de la première expérience des centres municipaux à l'échelle des douars. «*Regrouper, c'est revenir à la formule du Centre municipal à l'échelon du douar qui s'est caractérisée par l'impuissance, les abus, la satisfaction des intérêts particuliers, la méconnaissance des intérêts villageois*». Mais Jean Morizot ne s'illusionne pas sur les effets que les franchises municipales sont susceptibles de produire à l'avenir sur la culture politique de ses administrés. Car, affirme-t-il, «*La Kabylie tient une place à part en Algérie. Les Kabyles sont partout. On les trouve dans toutes les villes et villages d'Algérie et de l'Afrique du Nord, dans toutes celles de la métropole et particulièrement Paris et sa banlieue. D'esprit délié, ils exercent toutes les professions, ils sont fonctionnaires, médecins, avocats, employés, commerçants, ouvriers, etc. En perpétuel mouvement, ils sont nécessairement en contact avec les milieux les plus divers et certainement sollicités par les partis anti-français. De sorte que si un jour l'agitation revenait en Algérie, des Kabyles*

1. Cf. Morizot, *op. cit.*, p. 13. Dans le même sens, le 17 mai 1952, les présidents des centres municipaux de Kabylie adoptent un vœu visant à la création de «*communes tout court, similaires des communes de France*». cf. Dubarry (1957), p. 5.

2. On se souvient que c'est le même type d'argument que développèrent les précédents administrateurs des communes mixtes de Kabylie lorsque les lois de 1919 avaient élargies les corps électoral à l'échelle du douar.

y prendraient certainement une part importante»¹. Aussi, «comme il est indispensable que nous sachions ce qu'ils pensent et dans quelles dispositions ils reviennent de France» suggère-t-il la création «d'un service de sécurité renforcée et corrélativement l'organisation d'une police des renseignements à des échelons beaucoup moins lointains que le chef-lieu de l'arrondissement».

Si l'on peut s'étonner après cela qu'il se soit opposé aux regroupements des centres, c'est qu'ayant bien pesé les avantages et les inconvénients de ce regroupement, Morizot concluait, passablement désillusionné: «... la gestion des affaires proprement communales. C'est là besogne relativement aisée pour des villages qui, en droit ou en fait, n'ont jamais cessé de s'administrer» et, plus loin, «La loi de 1884 dont nous avons fait une première application avec le régime des Centres municipaux, dont nous nous proposons de faire une application plus large avec le régime des Communes Rurales et que, dès à présent, les Kabyles réclament intégralement, n'intéresse pas tellement ces derniers en soi, mais surtout dans la mesure où les franchises nouvelles qui leur seront accordées leur permettront de s'organiser plus librement. Ils s'accommoderont en effet la loi de 1884 comme ils n'ont cessé d'accommoder toute la législation française» (Morizot, *op. cit.*, p. 24).

D'une phrase, l'administrateur de la commune mixte de Fort National reconnaissait que quelles que fussent les formules administratives passées et quelles que soient celles à venir, de toutes façons, aucune n'était parvenue et ne parviendra jamais à se substituer aux instances locales.

Pourtant, le déclenchement de la guerre d'Algérie n'allait pas freiner l'ardeur réformatrice de l'administration française. De nombreux projets se succédèrent et jusqu'à la réforme communale définitive adoptée en 1958, la question du regroupement des centres municipaux fut envisagée contre l'avis des intéressés. Ceux-ci profitèrent d'ailleurs de la tournée de François Mitterrand, alors ministre de l'Intérieur, en octobre 1954 en Kabylie pour manifester collectivement leurs désaccords avec le projet de regroupement des centres. Bien qu'il n'eut pas le loisir de mettre en œuvre sa politique à cause des changements de gouvernement, il annonça sa

1. Un autre rapport est encore bien plus explicite sur ce point. Ainsi, dès 1949, l'administrateur de la commune mixte de la Soummam alertait ses supérieurs sur les risques que faisait courir à la présence française la multiplication des centres municipaux et soulignait «l'irréductibilité des habitants des centres municipaux où se maintient l'idée nationaliste et xénophobe... l'octroi de franchises et de l'autonomie ne provoque aucunement un sentiment de reconnaissance... la propagande nationaliste est plus virulente dans les centres municipaux que partout ailleurs. Il est déraisonnable d'établir un programme d'autonomie administrative qui assurerait à des partis antifrançais autorisés ou tolérés, toutes les possibilités pour anéantir les fruits de plus d'un siècle de labeur.» p. 11. Et l'auteur, qui est aussi un lecteur assidu de la littérature ethnologique consacrée à la Kabylie, de proposer un plan de réforme qui regrouperait les centres municipaux de sa circonscription selon le partage en *sof* afin de neutraliser le rassemblement des fidélités dans l'idéologie nationaliste et de cultiver au contraire les germes d'opposition et les querelles partisans traditionnelles des *sof*. Dans un autre rapport, le même administrateur surenchérit contre les centres municipaux: «Le centre est un État dans l'État... une fraction jouissant d'une sorte de droit d'extraterritorialité qui échappe complètement au principe de la souveraineté nationale», p. 12 (3 juin 1949).

réforme dès janvier 1955. Or, celle-ci était loin de répondre aux vœux des populations. Non seulement cette réforme procédait par regroupement des centres municipaux, mais elle envisageait leur transformation en communes de plein exercice dans lesquelles les deux collèges étaient reconduits. Le seul changement apporté au régime classique de la CPE consistait en une légère modification du pourcentage des sièges de conseillers municipaux attribués aux deux collèges. Alors que le rapport était antérieurement de 2/3 pour le premier collège (citoyens français) et d'un tiers pour le deuxième collège (sujets français de statut personnel musulman), il était porté respectivement à 3/5 et 2/5! C'est-à-dire que la représentation du deuxième collège au conseil municipal passait de 33% à 40%! (Baume, 1957, p. 27).

Mais la réforme réalisée sur le papier ne fut jamais réellement mise en œuvre et le département de Grande Kabylie institué en même temps que la réforme communale fut mort-né. L'intensification de la guerre et le pouvoir dont allaient disposer les militaires français coupèrent court à tous les projets de l'administration civile française. Dans ces zones de combat entièrement contrôlées par les militaires, c'est-à-dire à peu près l'ensemble de la Kabylie, ceux-ci mirent en place les sections administratives spécialisées de sinistre mémoire (les SAS). Il n'y a rien d'autre à dire de cet épisode qui se prolongea de 1959 à 1962, sinon qu'il se traduisit par un système policier extrêmement rigoureux avec un couvre-feu permanent et la nécessité de produire une autorisation ou un laissez-passer pour les moindres allées et venues. Les traditions municipales furent complètement suspendues¹.

Quelques officiers adeptes de l'action psychologique durent se plonger dans les archives des communes mixtes dont ils occupaient les services et compiler la littérature spécialisée consacrée à leurs administrés de Kabylie. Ils entreprirent des expériences qui prêteraient à sourire si la situation des communautés villageoises n'avait été aussi dramatique. Nous allons en relater une, en citant largement son initiateur, à seule fin de montrer jusqu'où la lecture d'ouvrages ethnologiques a conduit certains militaires.

En 1959, un officier français, Jean-Marie, fut affecté dans une commune mixte de Grande Kabylie avec la mission d'y créer une Section Administrative Spécialisée. Il rédigea lui-même le récit détaillé de son expérience (Jean Marie, 1959). Fort de la lecture de Hanoteau et Letourneux, il s'imaginait capable, en restaurant ce qu'il croyait être l'organisation municipale traditionnelle, de ramener les populations à de meilleures dispositions à l'égard de l'administration coloniale. Nous passerons sur la description de ces tentatives malheureuses pour nous en tenir à la parade qu'il imagina pour détourner les villageois du FLN. Le récit vaut surtout

1. Pour une évaluation plus nuancée des SAS en Grande Kabylie, cf. «Les sections administratives en Grande Kabylie, 1955-1962. Ambiguïtés et échecs d'une politique de pacification».

comme témoignage de l'emprise des lectures d'ethnologie berbère sur les administrateurs de la région et mérite à ce titre d'être cité dans le texte. Alors qu'aux dires de l'administrateur les notables du village étaient prêts à répondre à ses attentes en collaborant avec lui, les «*rebelles*» de la localité avaient réagi par l'assassinat du notable le plus compromis. *«Si nous ne voulions pas perdre la partie, il fallait maintenir nos exigences et répondre à cet acte spectaculaire par un acte plus spectaculaire encore... nous exigeâmes des habitants du village qu'ils nous fournissent la preuve de leur bonne volonté en exécutant en notre honneur une Timezliwt, c'est-à-dire l'égorgement rituel d'un mouton qui est à la fois une sorte de sacrifice propitiatoire et un signe de soumission aux personnes en l'honneur desquelles il est exécuté... Le jour du sacrifice... la djema'a nouvellement formée (par ses soins) essaya par tous les moyens de saboter le sacrifice afin de lui enlever toute valeur en ne respectant pas les règles traditionnelles (!!!), faisant, par exemple, abattre un premier mouton d'une manière non rituelle, essayant de substituer ensuite une brebis au bélier traditionnel, tentant d'effectuer l'égorgement de l'animal avec un couteau qui n'appartenait pas au village, etc. Le sacrifice ne put d'ailleurs avoir lieu dans les règles que grâce à la présence toute fortuite de Jean Servier, ethnologue bien connu, auquel aucun détail n'échappa. Le sacrifice une fois effectué, l'attitude de la population se transforma comme sous l'effet d'une baguette magique... Non seulement le village en question, mais tous les autres villages du douar procédèrent à l'élection de leurs djema'as traditionnelles et collaborèrent sans réticence avec le chef des SAS. L'ensemble de la tribu fut ainsi dotée d'assemblées locales vraiment représentatives et nous pûmes nous mettre au travail.»* (Ibid., pp. 49-61).

Redoutable efficacité magique!

Plus sérieusement, la suspension d'une vie municipale dans un cadre normal profita directement aux cellules du FLN constituées par des militants des communautés villageoises. De fait, s'il n'était plus question de prendre en charge les besoins de viabilités et les travaux collectifs habituels effectués par les assemblées traditionnelles, les organisations militantes se substituèrent aux organismes municipaux pour tous les conflits locaux. Nous disposons sur ce point d'un témoignage de premier plan, celui d'un avocat français du barreau de Tizi Ouzou, André Russinger, qui est également l'auteur d'une étude sur l'évolution des coutumes kabyles¹ qui témoigne de l'acuité de ses observations. Celui-ci notait les effets induits par le boycott des tribunaux français décrété par le FLN entre 1954 et 1962². Le premier mouvement des villageois a été de retirer du jour au lendemain toutes les pièces de fond ou de procédure précédemment confiées aux tribunaux pour les produire devant les

1. André Russinger (1958), «Un problème d'évolution des coutumes kabyles: le cas des arbres *abandu*».

2. Cf. Russinger (1957), «En marge de la pacification: justice française et justice tribale en Kabylie».

juridictions parallèles¹. Mais l'auteur, qui savait parfaitement que le phénomène se produisait régulièrement lorsque les assemblées villageoises fonctionnaient normalement, fut plus étonné quand celui ci se poursuivit en pleine guerre dans des villages dont la vie municipale était devenue inexistante par suite de la guerre et du contrôle qu'y exerçaient les militaires français. Par surcroît, non seulement les administrés ne saisirent plus de leurs litiges les tribunaux de Kabylie, mais ils continuaient de demander de nouvelles pièces dans les greffes des juridictions françaises afin de les produire devant leurs juridictions parallèles. Or, à la suite des enquêtes qui furent ordonnées et de quelques témoignages de justiciables mécontents de décisions prises à leurs encontre, il s'avéra que ces pièces nouvelles n'étaient pas seulement requises par les *tajmat* traditionnelles mais aussi par les tribunaux institués par les sections FLN de Kabylie (*op. cit.*, p. 60). Dans tous les cas, Russinger signalait que les justiciables qui contrevenaient au boycott étaient frappés d'amendes. Ce qui permet de noter que les tribunaux mis en place en Kabylie par le FLN sanctionnaient les délits exactement de la même façon que les assemblées traditionnelles, et par là-même de nuancer passablement l'image d'une justice révolutionnaire et islamique².

Dans une recherche sur certains «aspects occultes du FLN en France», l'historien algérien Mohammed Harbi nous présente des archives de la fédération de France du FLN où figurent des listes d'amende tarifées³. Et l'auteur de s'étonner que des cadres du mouvement nationaliste aient pu sanctionner par des amendes des manquements à la discipline du parti. La raison en est très simple si l'on se souvient que l'essentiel de l'encadrement de la fédération du FLN en France était constitué d'immigrés kabyles⁴. Pour être particulièrement révélateur de l'intrication de deux types de culture politique différente, celle du militant nationaliste moderne et celle du membre de la *tajmat*, le fait ne nous étonne guère.

1. Ce boycott précipita dans un chômage technique de plusieurs années tous les auxiliaires de justice (avoués, avocats, greffiers, interprètes, huissiers) qui, en Kabylie, étaient pratiquement tous kabyles. Russinger, qui s'émut de la situation de ses collègues kabyles qui «*sont tous chargés de famille*» explique comment, grâce à la solidarisation du personnel français, leurs collègues kabyles se sont vus accorder des prêts exceptionnels par la caisse centrale des dépôts afin de pouvoir survivre à la désertion des prétoires.

2. Bien qu'il soit extrêmement circonspect sur le fait, Russinger évoque un phénomène plus radical encore. Ainsi: «*Selon des nouvelles toutes récentes, même en Haute Kabylie, la rébellion aurait donné l'ordre aux djemâ'as de juger les affaires civiles non plus selon les coutumes kabyles séculaires mais selon le droit musulman. Ce qui dans certains endroits n'irait pas sans résistance, surtout morale et qui serait vite écrasé. Les renseignements que nous possédons... sont insuffisants... pour établir s'il s'agit de velléités locales ou d'un fait généralisé.*» cf. p. 55.

3. Cf., Harbi (1987), «Dossiers sur certains aspects occultes du FLN en France», *Sou'al, op. cit.*, pp. 19-111.

4. La fédération du FLN en France représentait la septième wilaya du parti nationaliste.

Conclusions du chapitre

Sens de l'honneur et système vindicatoire

Sous le rapport du sens de l'honneur et du système vindicatoire, les événements et phénomènes de la période allant de 1954 à 1962 ont un effet majeur qui procède par une sorte de dissociation entre les représentations et les pratiques de l'honneur. C'est-à-dire que (a) massivement, le phénomène de privatisation de l'honneur et de rétrécissement des unités sociales impliquées dans les luttes d'honneur ne cesse de se poursuivre mais (b) le sens de l'honneur se déplace des étroits enjeux locaux vers de plus amples horizons: le combat contre le colonialisme et pour la justice sociale.

a. Le rétrécissement des luttes traditionnelles autour de l'honneur procède, d'une part, de contraintes objectives: l'emprise de plus en plus forte de la justice pénale française sur la criminalité, l'éclatement ou la dissociation des groupes de «vengeance» et des unités familiales solidaires dans l'honneur. D'autre part, de phénomènes symboliques comme l'avènement de valeurs éthiques et culturelles qui corrodent considérablement les valeurs traditionnelles de l'honneur kabyle: consolidation de notions comme l'intention criminelle et la responsabilité individuelle liée à un phénomène de rationalisation des représentations résultant aussi bien d'une plus grande pénétration de la culture française que de l'évolution propre des valeurs locales dans lesquelles l'éthique de l'islam réformé prend une grande place.

Frantz Fanon a développé une théorie de la violence révolutionnaire libératrice. S'avisant de l'importance des crimes de sang entre Algériens musulmans dans l'Algérie coloniale, Fanon entreprend de montrer que, si cette violence reste massivement interne à la société coloniale, c'est que les Algériens déniaient toute reconnaissance aux Européens, pas même celle d'ennemis. Pour cela, la violence interne serait une sorte de fuite procédant par des conduites d'évitement et de négation radicale des Européens et des colons, alors que la multiplication des crimes de sang entre Algériens serait le signe d'un désir de l'entre-soi. La reconnaissance mutuelle morbide qui culmine dans l'affrontement meurtrier serait l'indice d'un dérèglement pathologique des valeurs d'honneur et de courage, dérèglement contre lequel Fanon pense que les Algériens ne peuvent se prémunir qu'avec la violence libératrice et la lutte armée contre la puissance coloniale. Si l'analyse ne manque pas d'arguments, il nous semble, d'une part, que Fanon gonfle beaucoup l'importance de la criminalité infra-communautaire, à l'instar de l'opinion publique européenne d'Algérie, d'autre part, qu'il ne prend pas assez en compte les traditions spécifiques des échanges de violence liés à l'honneur. En effet, dans ces dernières, l'affrontement, le défi et l'attentat procèdent toujours d'une reconnaissance mutuelle extrêmement valorisante pour les protagonistes. Or, même en dehors du contexte colonial, cet aspect exclut que des Européens puissent être impliqués dans de tels échanges.

Il est enfin un dernier facteur qui a fortement contribué à atténuer les échanges de violence réelle et symbolique du code de l'honneur, c'est l'omniprésence de l'armée française dans les villages durant les dernières années de la guerre de libération. En effet, l'éthique sexuelle, si centrale dans le code de l'honneur, a été soumise à rude épreuve avec les soldats français chargés du maintien de l'ordre dans les villages. Fouilles quotidiennes et humiliations en tout genre des hommes comme des femmes obligèrent les villageois à adopter un profil bas. L'heure n'est plus à s'enflammer pour un regard insistant porté sur son épouse ou sa fille ou à voir un défi à l'honneur dans la promiscuité et le bouleversement des codes sociaux induits par la poursuite de la guerre. Ces circonstances représentent, selon nous, un des rares cas où le phénomène colonial soit réellement parvenu à faire table rase des statuts et des rôles traditionnels. Avec la fouille, l'interrogatoire, l'humiliation et la torture, il n'y a plus de rôles sociaux, de statut distinctif ou d'ordre de préséance qui tiennent, l'époux est humilié devant son épouse et ses enfants, l'aîné devant son cadet, le marabout devant le simple Kabyle. Le berger où le marginal qui collabore avec les autorités militaires se voit investi d'une parcelle de pouvoir qui lui permet de renverser à son profit tous les codes sociaux, etc. On peut aussi vérifier le déplacement de l'honneur dans le fait que les groupes de maquisards de l'armée de libération nationale firent preuve d'un grand rigorisme dans les rapports entre les hommes et les femmes et plusieurs sources évoquent la justice expéditive pratiquée par les commandants en ce qui concerne les affaires de mœurs.

b. Le phénomène de déplacement des enjeux de l'honneur résulte lui aussi des mêmes circonstances objectives et des mêmes paramètres symboliques. On a vu dans les périodes précédentes comment l'imposition de la justice pénale française avait fortement contrarié le règlement des crimes de sang dans l'éthique et la pratique du système vindicatoire. Nous suggérons à ce sujet que les récits quasi hagiographiques de l'épopée des bandits d'honneur, qui se multipliaient dans les maquis, trahissaient le sentiment de la société indigène que ces héros incarnaient en quelque sorte une nouvelle figure de l'homme d'honneur. Nouvelle figure dont nous avons souligné le caractère paradoxal relativement à l'éthique classique du sens de l'honneur. Or, durant la période allant de 1954 à 1962, le bandit d'honneur a cédé la place au maquisard. De fait, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, est opérée la jonction entre les véritables militants nationalistes clandestins et ceux qui n'étaient alors que des bandits d'honneur. Dans certaines régions de Kabylie, ainsi des maquis de Dra El-Mizan, les groupes de hors-la-loi constituaient même le premier noyau des maquis de l'armée de libération nationale. Le signataire des accords d'Évian qui mirent fin à la guerre d'Algérie, Krim Belqasem, était l'un de ces militants nationalistes qui avait toujours maintenu des rapports avec les bandits

d'honneur de sa région. Lui-même n'était guère alors, aux yeux de la justice coloniale, qu'un de ces «bandits» condamné de droit commun par contumace pour avoir tiré un coup de feu sur le caïd d'un douar de sa région natale. C'est dire à quel point l'éthique de l'honneur explosait sous l'effet du combat nationaliste. Au-delà de la dialectique du défi et de la riposte des échanges d'honneur circonscrits à des groupes lignagers solidaires dans la vengeance et sur lesquels les communautés locales continuaient à exercer leur casuistique savante et dérisoire, l'honneur émergeait sur la scène nationale, l'opinion publique était désormais comptable des échanges d'honneur. La bipolarisation rapide des positions politiques (pour ou contre l'indépendance) concourut fortement à cette intrication entre politique et honneur. Dans la même perspective, la poursuite de la guerre proprement dite et les techniques de combats trahissent également des traditions spécifiques et la «barbarie» de certains actes de guerre commis par les maquisards est également justiciable d'une lecture anthropologique¹.

C'est dire que le militantisme nationaliste et ses valeurs propres s'immiscent complètement dans l'éthique de l'honneur. Plus question dorénavant de gérer son capital d'honneur dans le seul horizon de la communauté locale et selon l'idéal de virilité des petites fraternités de clocher. Avec l'avènement du mouvement nationaliste, le moindre conflit se projette dans le monde politique. Dès 1945, un écrivain kabyle avait montré comment les deux *sof* de son village s'étaient rassemblés sous les étiquettes de fascistes et de communistes du fait de l'irréductibilité de l'opposition que signifiaient pour eux les deux idéologies. Avec la guerre d'indépendance, les oppositions seront encore plus tranchées.

La tajmat et la vie municipale des villages

Les regroupements et les recasements ont définitivement anéanti la vie municipale et les assemblées villageoises des communautés déplacées. Partout ailleurs, les régimes d'exception institués par les militaires français qui occupèrent massivement la Grande Kabylie ont réduit à peu la vie municipale normale. Après la sorte de consécration obtenue dans le cadre des centres municipaux, la *tajmat* des villages où la vie municipale avait été la plus dynamique et évolutive replonge plus radicalement qu'elle ne l'avait jamais fait jusque là dans la clandestinité. Pour autant, nous avons signalé le rôle des militants nationalistes et des combattants de l'ALN issus des communautés villageoises dans l'organisation d'assemblée parallèle ou de petits tribunaux révolutionnaires qui empruntèrent leurs règles de fonctionnement aux assemblées villageoises. Un observateur du phénomène notait même à ce sujet que les *maquisards... psychologues de premier ordre*,

1. Il n'est pas utile de multiplier les détails pour comprendre qu'un acte comme une émasculature, qui révolta tant les Européens, est lié à un symbolisme différent de celui qui est solidaire, par exemple, de l'usage de la «gégène», pour ne rien dire du fait de «balancer» des prisonniers de guerre d'un hélicoptère.

n'ont pas, dans l'ensemble, cherché à imposer aux populations des juridictions créées par eux, mais les ont incitées à revenir à leurs djemaas traditionnelles (Russinger, 1957, p. 61). De façon plus globale, l'attachement à la petite patrie, sans disparaître, a été absorbé par une plus ample fidélité à la patrie algérienne, de même que le civisme municipal s'est reconverti en civisme national.

De l'islam dans la guerre de libération nationale

En dépit du fait que les rares tentatives d'inscrire le combat nationaliste dans une perspective laïciste ait été souvent le fait de cadres et de nombreux militants kabyles, la poursuite de la guerre d'Algérie a largement contribué, en Kabylie même, à réveiller une fidélité religieuse qui s'était passablement assoupie durant les époques précédentes. Le mythe de l'arabo-islamisme, auquel contribuèrent les Kabyles dans les premiers temps du combat nationaliste a vite suscité de nombreux apostats et détracteurs dans les rangs des militants kabyles. Mais massivement, ce système de valeur permit de rassembler tout le monde dans la lutte armée contre la puissance coloniale. Par ailleurs, on doit souligner la ténuité de la différence entre l'austérité de l'éthique de l'islam réformé et le rigorisme de la mythique nationaliste. Si, en Kabylie, l'on ne vivait pas la guerre de libération comme un jihad, il n'en reste pas moins que dans cette région, comme partout ailleurs en Algérie, un maquisard s'appelait un *mujâhid*, et que celui qui tombait au champ d'honneur devenait un *chahîd* (un martyr) qu'on enterrait dans ses habits de combats maculés de sang comme les traditions musulmanes le prescrivent. Il n'est pas difficile de comprendre que dans la tragédie que fut la guerre d'Algérie, les combats et les épreuves quotidiennes requéraient des dépassements individuels qui s'appuyaient sans exclusif sur toutes les fidélités et tous les systèmes eschatologiques sédimentés dans les imaginaires sociaux.

Le magico-religieux

Il nous semble que cette strate de sacré subit une éclipse presque totale dans la période considérée, aussi bien comme horizon symbolique que dans la réalité des pratiques.

Au niveau symbolique, c'est le religieux proprement dit et ses perspectives eschatologiques qui nous semblent avoir totalement relégué les «bricolages»¹ des opérations mythico-rituelles du magico-religieux. De fait, sous le rapport du sacré, les Kabyles, comme tous les autres Algériens, étaient bien plus dans la posture d'attente et de soumission qui caractérise le rapport du fidèle dans la religion que dans la posture de celui qui ordonne – et qui agit les puissances de l'invisible en les manipulant – posture qui définit le comportement de l'officiant dans la magie.

1. «Bricolage» étant entendu au sens que Lévi-Strauss donne au mot dans *La Pensée sauvage* pour suggérer la nature des opérations cognitives dont celle-ci procède.

Au niveau du réel, les analyses de Pierre Bourdieu et d'Abdelmalek Sayad, sur *Le Déracinement* et *La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, ont suffisamment montré la dépaysannisation massive de la Kabylie et les changements qui affectèrent les rapports à la terre pour les Kabyles qui continuèrent à la cultiver pour que nous n'insistions pas sur la quasi disparition des pratiques rituelles magico-religieuses du calendrier agraire d'antan.

VIII.

La construction de l'Algérie algérienne (1962-1980)

Il n'y a pas à justifier davantage le premier terme de cette période autrement que par l'année de l'accession à l'indépendance nationale de l'Algérie. Si le deuxième terme, 1980, ne représente rien à l'échelle de l'Algérie entière, pour la Kabylie il constitue une date essentielle, celle du printemps berbère (*Tafsut Imazighen*). Il s'agira donc pour nous ici d'éclairer les circonstances et la genèse du mouvement culturel berbère qui explosa en 1980 et affecta profondément, comme nous le verrons dans la période suivante, les activités municipales dans les villages de Kabylie.

Entre 1962 et 1980, de nombreux phénomènes à l'échelle de l'Algérie ont affecté de façon spécifique – ou au contraire, n'ont pas du tout affecté – la situation des villages de Kabylie. D'abord, entre 1963 et 1965, il y eut l'insurrection de la Kabylie sous l'égide du Front des Forces Socialistes créé par Aït Ahmed. Entre 1968 et 1975, le gouvernement de Boumediene lança un programme spécial de développement en Kabylie. À partir de 1974, ce fut la mise en œuvre tant attendue en Algérie de la Révolution agraire. À la même date, l'État algérien, presque immédiatement suivi par l'État français, décidait d'interrompre l'émigration vers la France.

De 1962 à 1980, la politique d'arabisation de l'administration, de l'enseignement et du quotidien, ne cessa de se poursuivre de manière plus ou moins cohérente et avec des à-coups. Dans le sillage de cette politique, l'État fonctionnarisa le culte musulman et les mosquées qu'il finança poussèrent comme des champignons dans toute l'Algérie.

Enfin, en 1963, en matière de politique d'administration locale, l'État algérien effaça le découpage communal de 1958 et redécoupa de façon extrêmement volontariste (et révolutionnaire) de nouvelles communes. Comme pour le reste des élections organisées en Algérie, celles à l'échelle des communes placèrent à la tête des municipalités des édiles qui devaient davantage leurs fonctions à leur statut de militant FLN qu'à leur légitimité locale.

1. L'insurrection FFS en Kabylie (1963-1965)

Juste après l'accession à l'indépendance de l'Algérie en 1963, Aït Ahmed, désespérant de pouvoir organiser une opposition légale à l'intérieur de l'assemblée nationale algérienne, entra dans la clandestinité et créa le Front des Forces Socialistes (FFS), le 29 septembre 1963. Il prit le maquis et dirigea

ce que l'on appela alors «la rébellion de Kabylie»¹. Le conflit frontalier algéro-marocain en 1963, rallumant la mystique nationaliste passablement ternie par les luttes de clans autour du partage du pouvoir de l'été 1962-63, détermina le ralliement au régime algérien de Mohand Oul Hadj, l'un des principaux commandants kabyles de l'insurrection. Les maquis FFS ne résistèrent pas deux ans².

Nous ne ferons pas ici d'analyse politologique de ces développements, d'autres l'ont fait avant nous³. Mais nous essaierons d'analyser rapidement l'insurrection kabyle de 1963-1965 au regard de la situation des organisations socio-politiques kabyles et, en particulier, du processus de réactivation et de redynamisation des assemblées villageoises.

1. La moitié des députés kabyles de l'assemblée algérienne ont voté une motion condamnant le FFS: ainsi de Belhocine, Bouzida, Gaïd, Ouamrane, Hamel, Mahiouz, Sfaya, Yazourène, Aoudjhane, Slimani, Bouaziz, Feddal et Hadj Ali. Cf. Quandt (1973), p. 296.

2. La répression qu'engendra l'insurrection FFS traumatisa profondément une région qui avait déjà payé un très lourd tribut à la cause nationale. Un certain nombre de militants FFS ne pardonnèrent jamais à Aït Ahmed d'avoir fourvoyé la Kabylie dans cet épisode tragique. C'est notamment le cas de Mohand Arav Bessaoud qui se sépara très tôt d'Aït Ahmed et fut l'initiateur, à partir de la France où il se réfugia, d'un berbérisme politique très virulent. Il créa en 1967 l'*Académie berbère*, une association qui fut le berceau de la plupart des militants du mouvement culturel berbère des années 1970. Mais ces derniers se séparèrent vite de Bessaoud, autant à cause d'options politiques divergentes (le premier prônant un libéralisme économique alors que les seconds étaient plutôt marxisants) qu'à cause de ses excès de langage qui frisaient souvent le racisme anti-arabe. En outre, le leader de l'*Académie berbère* fut condamné par la justice française pour une sombre affaire de racket dans laquelle les services spéciaux autant français qu'algériens avaient joué leur rôle. Que Bessaoud ait été manipulateur ou manipulé (ce que nous pensons), l'image de l'*Académie berbère* ne s'en remit jamais. Aussi la jeune génération des militants de la revendication culturelle berbère, qui avaient entre-temps fondé leurs propres structures militantes (le groupe d'étudiants berbères de Vincennes, puis la coopérative Imediazen, etc.), se sépara définitivement de l'*Académie berbère*, au point même de dissuader leurs militants de s'associer à une manifestation à l'occasion du procès de Bessaoud. Très peu de temps après, les militants du mouvement berbère se rapprochèrent d'Aït Ahmed et du FFS, mais l'entente ne dura guère et le mouvement culturel berbère, gonflé par le succès du printemps de Tizi Ouzou mena son combat parallèlement à celui du FFS.

3. Il nous faut néanmoins souligner quelques aspects qui ne sont pas pris en compte par les auteurs qui empruntent de telles perspectives en analysant les pourcentages de représentation des Kabyles dans les successifs gouvernements d'Algérie ou les résultats des consultations électorales. En 1962, le premier gouvernement Ben Bella comportait 19 ministres dont 4 Kabyles. Mais il importe de souligner qu'à l'inverse de la représentation des autres régions d'Algérie au sein du gouvernement, les Kabyles sont strictement choisis pour être dans l'incapacité de mobiliser une clientèle politique régionale. Ainsi Ahmed Boumendjel, ministre de la reconstruction et des travaux publics, vient d'une famille politique ralliée sur le tard au nationalisme (l'UDMA). Amar Uzegane est l'ancien secrétaire général du parti communiste algérien qui a longtemps flirté avec le mouvement des oulémas. Quant à Bachir Boumaza, ministre du travail et des affaires sociales, il est l'un des plus ardents militants de la politique arabiste de Ben Bella. Pour ne pas parler de Mohammedi Sa'ïd qui fut au Gouvernement provisoire depuis 1958 et qui avait toujours été l'allié indéfectible de Ben Bella, notamment lors de la crise de l'été 62. C'est dire que non seulement le courant nationaliste laïciste kabyle n'est pas représenté du tout au sommet de l'État, mais encore que les ministres kabyles de sensibilités politiques extrêmement différentes sont complètement isolés au sein de l'État.

Dans ce sens, il faudra envisager, d'une part, le rôle qu'y jouent les militants politiques kabyles et, d'autre part, les rapports que ce phénomène entretient avec les projets des partis politiques modernes qui ont prétendu s'inspirer de l'organisation villageoise traditionnelle¹.

Une brillante analyse consacrée à cet épisode tragique est intitulée «Traditionalisme par excès de modernité»². Son auteur, Jeanne Favret, entendait montrer que la mobilisation militaire d'organisations communautaires traditionnelles contre un État moderne ne saurait être interprétée uniment comme l'expression politique d'un traditionalisme, manifestation à la fois de l'attachement des individus à leurs structures communautaires et de leur résistance à la pénétration de l'État. Selon elle, les deux cas d'insurrections rurales dans l'Algérie postcoloniale (l'une en Kabylie, l'autre dans les Aurès) témoigneraient bien au contraire d'une demande d'État. Qu'est-ce à dire ?

La discussion approfondie des thèses soutenues par cet auteur est indispensable, autant à la compréhension des événements analysés qu'à l'élucidation de la situation de la Kabylie contemporaine, d'une part du fait de leur valeur heuristique intrinsèque, et d'autre part parce que J. Favret est la seule à avoir témoigné scientifiquement (pour le XX^e siècle) du niveau de l'organisation sociale kabyle qui est l'objet de notre recherche. La démonstration de l'auteur, pour s'étayer sur des données empiriques très fines relevant à la fois de l'analyse anthropologique et de la sociologie politique, repose sur des arguments forts simples. Les ruraux, en s'insurgeant contre le pouvoir algérien, loin de remettre en cause sa légitimité, auraient

Par ailleurs, selon Gérard Chaliand, lors des élections présidentielles de septembre 1963, Ben Bella est certes élu à 95% des voix mais, en Kabylie, l'abstention s'élève à 50%.

Comme dans toutes les autres instances dirigeantes et les successifs gouvernements algériens, les représentants kabyles ont toujours été choisis parmi les personnalités sans clientèles politiques régionales. Les études de William B. Quandt sont les plus détaillées sur ce point. Cf. *Revolution and Political Leadership in Algéria* (1969), et «The Berbers in the Algerian Political Elite» (1973).

1. Alors qu'aucune place n'est accordée à la langue berbère dans le programme de l'époque du FFS, la *tajmat* se voit assignée une place de premier ordre. Ainsi, dans les statuts mêmes du parti, au titre II, il est déclaré que la *tajmat* est une «institution démocratique encore vivace de nos jours et qui fait partie de notre patrimoine national le plus authentique et le plus glorieux». Aït Ahmed attendit l'avènement du mouvement culturel berbère de Tizi Ouzou pour intégrer pour la première fois dans ses programmes la revendication linguistique berbère. C'était en 1978, lors d'une déclaration faite le 28 novembre à l'adresse de ses militants. En mars, dans l'avant-projet de plate-forme de son parti, la revendication figurait pour la première fois noir sur blanc. De façon indirecte le parti de Mohamed Boudiaf: le Parti de la Révolution Socialiste, commença également à intégrer les revendications culturelles pluralistes, mais sans mentionner explicitement la question de la langue berbère. Ainsi dans le journal du parti *Al-Jarida* du 10 mars 1977, p. 10.

2. Publiée initialement dans les *Archives européennes de sociologie*, VIII, 1967, pp. 71-93, cet article a été traduit en anglais pour être intégré dans l'ouvrage collectif *Arabs and Berbers*. Les maîtres d'œuvre du livre, Gellner et Micaud, entendaient réconcilier anthropologie et histoire contemporaine dans l'appréciation des rapports entre les États et les communautés arabes et berbères. La contribution de J. Favret que nous discutons ici est sans conteste la plus convaincante.

voulu au contraire attirer son attention et exprimer leur désir d'y participer ou au moins d'obtenir la sollicitude de l'administration lors de la mise en œuvre des plans de développement économique. Compte tenu que «les nouveaux citoyens sont provisoirement incapables de concevoir leur appartenance à un État abstrait, sans tradition historique, autrement que par le truchement de leur participation à des groupes plus immédiats...» (*op. cit.*, p. 72), les seules structures dont ils disposent pour faire valoir leurs aspirations politiques sont précisément leurs ancestrales organisations segmentaires.

Ensuite, afin de rendre compte des différences profondes qui séparent l'insurrection de Kabylie de celle des Aurès, son analyse s'affine. À l'inverse de l'insurrection des paysans des Aurès, J. Favret montre qu'en Kabylie, les ruraux révoltés étaient d'une part beaucoup plus prospères et plus intégrés à l'économie nationale que ceux des Aurès¹ et, d'autre part, qu'ils étaient encadrés par une élite politique et culturelle francophone très importante. En outre, la Kabylie, grâce à la surscolarisation relative dont elle avait fait l'objet durant la période coloniale, avait fourni une partie considérable du personnel politico-administratif de l'État postcolonial, disproportionnée par rapport à l'importance démographique de la région au sein de l'Algérie. L'existence de cette élite, la densité des liens qui l'unissaient au reste de la population, phénomène unique en Algérie, conférait à l'insurrection de Kabylie une complexité et une force que ne possédait manifestement pas l'insurrection des paysans des Aurès. Ces derniers, en dépit de leur contribution aussi décisive que celle des Kabyles à la guerre d'indépendance, n'étaient représentés à aucun niveau de l'État, ni par des leaders politiques ni par de hauts fonctionnaires issus de leur terroir. En outre, complètement marginalisés économiquement, ils attendaient impatiemment les fruits de l'indépendance nationale, aussi «à défaut d'élites politiques susceptibles de les représenter au gouvernement, ils exhibent leur courage et leur virilité afin que la société industrielle,

1. Si effectivement, à l'issue de la colonisation française, la Kabylie présentait une cohésion sociale et un dynamisme économique incomparablement supérieurs à ceux des Aurès, c'est certainement pour partie, et comme l'avance Favret, en raison des liens économiques privilégiés que la région entretenait avec l'économie coloniale (commerce et immigration). Mais certainement pas, comme elle le prétend, parce que lors de la conquête coloniale, la Kabylie aurait été relativement épargnée par les opérations de destructions militaires. Il n'est que de consulter les chroniques militaires et le bilan des destructions et des spoliations qui ont suivi les insurrections de 1849-54 (sous l'égide de Bou Baghla), de 1856-57 et plus encore celle de 1871. Cf. sur ces questions les ouvrages de Robin. Un des facteurs majeurs qui ont concouru à la plus grande résistance de la Kabylie du Djurdjura au choc colonial que toutes les autres communautés rurales algérienne, exceptées les oasis du Mزاب qui présentent la même caractéristique, a été sans aucun doute la stricte sédentarité et la vigueur des traditions municipales liées à un habitat groupé. Ainsi, lors de la guerre de libération nationale, afin de mieux contrôler les zones rurales à habitat dispersé, l'armée française procéda à de vastes regroupements des populations dans des camps de concentration. La plupart des 2 millions de ruraux ainsi regroupés ne retourneront jamais dans leurs hameaux d'origine. Il en résulta une déstructuration totale des communautés locales. La densité de la population du Djurdjura et sa distribution en gros villages fit que la région ne fut quasiment pas touchée par ces mesures de regroupement.

qu'ils ont aidée à se libérer, leur fasse justice...» Il en va tout autrement en Kabylie, où le mécontentement des ruraux, toujours selon J. Favret, s'origine beaucoup moins dans une marginalisation économique et politique objective, comme c'est le cas des Aurès, que dans les sentiments subjectifs de frustration dus à une intégration au monde moderne incomparablement supérieure à celle des autres ruraux d'Algérie¹.

Par ailleurs, les élites politiques et économiques kabyles possédaient leur propre mobiles pour se révolter. En effet, un certain nombre de commerçants et entrepreneurs kabyles furent spoliés de leur patrimoine par les mesures de nationalisations mises en œuvre par le gouvernement Ben Bella, essentiellement pour récupérer les entreprises et commerces acquis de façon avantageuse par les Algériens auprès des Européens à la veille de quitter l'Algérie². Plus globalement, tous les Kabyles promus socialement par un poste dans l'administration algérienne grâce à leur maîtrise de la langue française étaient pour le moins inquiets des programmes drastiques d'arabisation de la fonction publique annoncés par le gouvernement. J. Favret insiste à raison sur le fait que l'opposition de cette classe de Kabyles à l'arabisation était bien davantage une opposition à la défrancisation qu'à l'arabisation en tant que telle. Or, le monolithisme du système politique algérien (parti unique et syndicats aux ordres) rendait impossible l'expression légale d'un mécontentement et d'une opposition. Les élites kabyles se tournèrent donc vers les ruraux au milieu desquels ils vivaient³ et du fait des rapports privilégiés qu'ils entretenaient ensemble, les premiers exacerbèrent les attentes des seconds. La poudre parla.

1. J. Favret souligne à raison la prospérité relative des Kabyles par rapport à la marginalisation économique et sociale des Aurasiens, mais elle tire argument de cela pour montrer que le mécontentement des Aurasiens a des bases objectives alors que la frustration des Kabyles revêt une dimension plus subjective, liée à la hauteur de leurs attentes. En dehors d'un minimum vital dont l'on sait la relativité (et la compressibilité), un besoin ou une attente est toujours un sentiment de privation accompagné du désir de la faire disparaître. Que la culture politique ou le niveau de vie des Kabyles les amènent à s'insurger pour un besoin de démocratie ou de tout autre chose n'a en soi rien de plus subjectif que les besoins de développement économique ou de représentation politique des Aurasiens.

2. Ici, nous nous permettons de nuancer l'analyse de J. Favret. En effet ce n'est pas le fait de faire rendre gorge à quelques gros affairistes kabyles une fortune frauduleusement acquise qui a ému les classes moyennes kabyles et suscité la mobilisation de certains d'entre eux dans l'aventure du FFS, mais une application inconsidérée des dispositions sur la «récupération des biens nationaux» qui a quelquefois privé des cafetiers, restaurateurs, hôteliers, et commerçants des établissements qu'ils géraient depuis des lustres.

3. Puisque c'est pour abonder dans le sens de Favret, là encore nous nous permettons de nuancer son analyse. En effet, en évoquant l'importance des liens entre les élites kabyles et le reste de la population dans le déclenchement de l'insurrection FFS l'auteur croit bon d'ajouter précautionneusement «*c'est du moins la version que donnent de leur conduite les leaders de l'insurrection*». Or, en Kabylie la proximité entre les élites et les ruraux est non seulement sociale, c'est-à-dire que les individus «élites» sont quasiment tous d'origine rurale modeste et ne cessent d'entretenir des liens multidimensionnels avec leur groupes d'origines (familiaux, matrimoniaux, etc.) mais cette proximité est aussi spatiale. C'est dire que la plupart de ces élites ont toujours leur place dans leur village et même qu'une bonne partie des élites moyennes continuent d'y édifier de luxueuses maisons. Sans parler des ouvriers, contremaîtres et employés

Nous l'avons déjà souligné, l'insurrection de Kabylie et la répression qui s'en suivit traumatisa profondément les Kabyles. En outre, elle compromettait durablement l'insertion de la région dans la nouvelle nation en jetant la suspicion sur la nature des objectifs politiques de ses élites. Le particularisme culturel de la région, en donnant à la révolte des allures de sécession, paraissait avaliser les positions du pouvoir algérien. Par surcroît, ce dernier, à l'appui de la thèse sécessionniste évoquait «*des séquelles de la politique coloniale berbère de la France*» et les «*manipulations de l'étranger*». Ce qui était une façon de légitimer la répression et de disqualifier par avance toute revendication culturelle berbère comme étant le produit de la politique coloniale. L'analyse de J. Favret, au contraire, montre que «*l'exaltation des sentiments primordiaux est une conséquence – inattendue mais pas nécessairement dysfonctionnelle pour l'unité de l'État – de l'accession à l'indépendance*».

Sans préjuger de la réponse à la question connexe de savoir si un pouvoir constitué par des mécanisme claniques, tribaux – ou par tout autre forme de clientélisme – est dysfonctionnel pour «l'unité de l'État» qu'il secrète, la logique que met à jour J. Favret est centrale pour comprendre les problèmes rencontrés dans l'édification d'un état postcolonial et pour éclairer les bouleversements engendrés lors des processus de libéralisation politique comme ceux que les diverses tentatives de démocratisation dans les pays du Sud initient actuellement. C'est dire qu'on ne saurait comparer, comme de nombreux observateurs nous y invitent, les phénomènes de mobilisations politiques traditionnelles des pays du Sud avec des phénomènes comme ceux qui affectent actuellement les pays issus du Pacte de Varsovie. Dans le premier cas les États victimes de cette forme d'opposition n'ont jamais réussi et n'ont même jamais eu les moyens de substituer leurs propres rouages administratifs et politiques aux instances politiques et sociales traditionnelles, alors que dans le second cas, c'est exactement le contraire : la société civile a été complètement laminée par le pouvoir politique et les formes d'organisations communautaires ont disparu à jamais. Si bien que, dans le premier cas, des manifestations de «traditionalisme» peuvent très bien s'inscrire dans la problématique qu'évoque Favret alors que dans la seconde situation, des phénomènes comme «l'ethnicisme» qui ont affecté l'ex-Yougoslavie, ont leur fin en eux-mêmes.

Le cas de l'Algérie rurale est relativement atypique au regard du reste du Maghreb rural et même à l'échelle de l'ensemble des pays africains qui ont été colonisés. Car si le phénomène colonial proprement dit (la colonisation des terres agricoles) a été massif et a induit des bouleversements socio-économiques rarement égalés, et si le gouvernement colonial n'a cessé de

qui, jusqu'à aujourd'hui, et dans la plupart des villages de la Kabylie du Djurdjura, continuent tous les jours de se rendre à Alger pour travailler. Il n'est que de se lever tôt le matin pour voir le nombre d'individus attendant le car les transportant vers la capitale. En fait, dans la grande majorité des cas, l'accès à un emploi urbain se fait avec le maintien de la résidence au village ou à la bourgade. Cf. sur ce point Coll (1978), p. 139.

claironner sa volonté «d'assimiler» politiquement et administrativement l'Algérie à la France, il ne faut pas perdre de vue que le monde rural algérien a toujours été complètement sous-administré. Sous le régime militaire, avec les bureaux des affaires indigènes, un officier français assisté d'un secrétariat et secondé par quelques hommes de troupe avait quasiment tout seul la responsabilité administrative d'une circonscription aussi vaste qu'un ou deux de nos départements. Sous le régime civil, avec les communes mixtes, l'encadrement administratif ne fut pas plus important : ainsi, en Kabylie un administrateur civil régnait sur des territoires qui comptaient vers 1950 entre 60 000 et 90 000 habitants. Tant et si bien que les communautés rurales qui avaient réussi à maintenir clandestinement ou plus ou moins officieusement leurs formes d'organisation traditionnelles – et ce fut le cas de la Kabylie – n'avaient pas trop à craindre les velléités irrédentes de l'administration coloniale.

Sans contester un instant l'objectivité ni la visée scientifique de J. Favret, il semblerait cependant qu'une double dimension, polémiste (contre les analyses en terme de traditionalisme), et politique (contre l'hypothèse sécessionniste du pouvoir algérien) ait interféré dans sa réflexion. Car enfin, si sa problématique est féconde et salutaire pour rendre compte de phénomènes comparables, il nous semble qu'en ce qui concerne l'insurrection kabyle de 1963-65, elle ne saurait s'appliquer sans de sérieux aménagements. En effet, nous adhérons globalement à l'analyse de Favret (moyennant les précisions que nous avons faites en l'exposant), et nous ne contestons pas le fait que l'insurrection sous l'égide du FFS ne saurait s'expliquer en terme de traditionalisme et encore moins comme tentative sécessionniste. Mais notre interprétation diverge profondément de celle de Favret sur deux points essentiels. Le premier porte sur certaines revendications et certains ressorts du mouvement insurrectionnel, négligés selon nous par Favret. Le second affecte plus directement encore la problématique d'un «traditionalisme par excès de modernité». Il concerne l'appréciation de la nature des institutions politiques villageoises qui se sont mobilisées lors de l'insurrection FFS, la culture politique qu'elles charrient et la qualité de la mobilisation politique qu'elles peuvent susciter. La discussion de ces questions nous permettra non seulement de proposer une autre analyse de l'insurrection de 1963-65 (pas nécessairement alternative à celle de Favret), mais surtout, en exposant la situation des organisations villageoises, de poursuivre notre réflexion sur la situation politique de la Kabylie contemporaine.

Favret a évoqué les liens privilégiés que les Kabyles entretenaient avec leurs élites politiques, elle a également souligné le rôle que joua l'extrême stratification sociale de la région dans la mobilisation politique, c'est-à-dire le fait que relativement à leur importance démographique, les Kabyles étaient sur-représentés dans les couches moyennes et élevées que comptait alors l'Algérie. Mais elle ne semble pas s'aviser du fait massif qui en

découle. C'est que si les Kabyles sont ainsi sur-représentés dans ces couches sociales, c'est parce que leur région est profondément «dépaysonnée»¹. La Kabylie demeure rurale, mais ce n'est plus une région de paysans. Par surcroît, les paysans de la région avaient beaucoup moins de raisons d'être mécontents que les autres catégories socioprofessionnelles. Et ceci pour une raison fort simple, c'est que la colonisation agraire de la Kabylie (et surtout de la région qui s'est soulevée en 1963-65) avait complètement échoué dès les années 1920-1930. En effet, comme nous l'avons vu auparavant, à cette date et en partie grâce aux revenus de l'immigration en France, les Kabyles avaient racheté aux colons presque toutes les terres que le gouvernement colonial leur avait confisquées lors de la conquête militaire. Ainsi, alors que le mécontentement de l'ensemble des paysans algériens était dû au retard de la mise en œuvre de la révolution agraire qu'on leur avait promise, et qui devait aboutir au démantèlement des latifundia coloniaux et à la redistribution à leurs anciens propriétaires², les paysans de Grande Kabylie n'avaient rien à attendre de ce côté là.

L'insurrection kabyle et celle des Aurès sont bien des insurrections de ruraux. Mais alors que les insurgés aurasiens sont très majoritairement des paysans, en Kabylie ils ne le sont plus. Nous devons d'autant plus rectifier l'image que donne Favret d'une rébellion de paysans encadrés par des élites politiques et économiques que cette caractéristique affecte directement les revendications du mouvement FFS. Les insurgés de Kabylie possédaient en effet pour la plupart une culture politique moderne acquise pour nombre d'entre eux, dans l'immigration³ et pour l'ensemble dans le mouvement nationaliste, sans oublier l'expérience des centres municipaux⁴. Si, effectivement, des ressorts économiques ont joué directement dans la mobilisation (nous en avons même envisagés d'autres que ceux qu'évoquait J. Favret), l'insurrection avait essentiellement des mobiles politiques. Toute la complexité et les malentendus tragiques de

1. L'étude que consacrèrent Pierre Bourdieu et Abdelmalek Sayad à *La Crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie* contient tous les éléments pour comprendre la dévalorisation du travail de la terre en Kabylie. En revanche, elle néglige totalement la spécificité de l'histoire de la colonisation rurale de cette région. Sur ce point, et spécialement sur les circonstances du phénomène de rachat des terres coloniales par les Kabyles, voir l'excellent résumé qu'en fait Y. Lacoste (1980).

2. La révolution agraire, finalement mise en œuvre à partir de 1974 n'a pas été, loin de là, la redistribution dont rêvaient les paysans. Ces derniers se retrouvèrent pour la plupart salariés agricoles dans de vastes exploitations d'État grevées par une bureaucratie pléthorique.

3. J. Favret a bien souligné l'importance des revenus de l'immigration dans la reproduction de la société kabyle tant du point de vue matériel (ce qui lui assura la relative prospérité dont nous avons parlé) que social: «*La fonction de l'émigration, depuis des siècles est de conserver les structures tribales et non de les dissoudre*» (p. 90). En revanche, J. Favret ne s'avise pas du tout de l'incidence des traditions politiques et syndicales acquises en France sur la culture politique locale.

4. Il importe en effet de souligner que les régions où le FFS parvint à s'implanter le plus solidement et à créer des maquis furent précisément celles qui furent l'objet de la politique des centres municipaux et dans lesquelles les institutions villageoises étaient les plus dynamiques.

l'insurrection résident dans le fait que ses mobiles étaient loin de converger entre eux. Brièvement, l'insurrection a réuni : des libéraux hostiles au socialisme ; des socialistes opposés au capitalisme bureaucratique qui s'esquissait sous Ben Bella ; une grande partie des anciens combattants des maquis de l'intérieur dont les groupes étaient sortis exsangues de la guerre, et qui avaient bien compris que le pouvoir avait été confisqué à l'indépendance par les commandants ayant passé la guerre dans leurs garnisons aux frontières marocaines et tunisiennes¹ ; et, enfin d'authentiques opportunistes qui, selon la logique clientélisme² qui avait prévalu lors du partage du pouvoir en 1962, pensaient que l'insurrection était un moyen de pression sur le gouvernement pour obtenir des prébendes et se faire coopter³. L'opposition à l'arabisation réunissait tout ce monde.

Sur ce dernier point, J. Favret souligne que « *si l'opposition kabyle est hostile à l'arabisation de l'enseignement et de l'administration, c'est parce qu'elle en refuse la défrancisation* ». Mais elle ne s'avise pas du fait qu'une frange importante de militants s'oppose à l'arabisation en tant que celle-ci est aussi, à terme, synonyme de déberbérisation. En effet, si les dissidents kabyles du FFS, qui avaient tous été des militants nationalistes, avaient adhéré à l'arabisme durant la guerre d'indépendance comme à un mythe susceptible de transcender tous les particularismes et d'exalter le patriotisme pour bouter les Français hors d'Algérie, ils n'étaient pas prêts à adhérer à l'arabisme comme dogme officiel dont la remise en cause allait devenir justiciable de la Cour de sûreté de l'État. Or, la déclaration tonitruante de Ben Bella selon laquelle l'Algérie était « *arabe, arabe, arabe* », ainsi que plusieurs épisodes du combat nationaliste, leur donnaient quelques raisons de s'inquiéter⁴.

1. Juste avant la proclamation de l'indépendance, l'état-major de l'ALN put évaluer à 3 000 le nombre des maquisards de la wilaya III (Kabylie) alors qu'il estimait à 7 000 le nombre total des combattants de l'intérieur. Les relations commerciales et la densité de l'infrastructure routière en Kabylie ont largement facilité la concertation et la coordination des unités de combattants durant la guerre. Mise à part la culture politique moderne qui s'était diffusée dans la région, les combattants disposaient de multiples réseaux de solidarités et d'interconnaissance qui ont largement subverti les étroites fidélités tribales.

2. Sur les déséquilibres régionaux dans le partage du pouvoir et de ses prébendes, un jeu de mot recueilli en Kabylie illustre bien le sentiment des habitants qui distinguaient les « algérois » et les « algériens ».

3. Ainsi des anciens partisans de Krim Belqacem qui avaient joué ce jeu dans la phase finale de la guerre et avaient renouvelé ces stratagèmes lors de la crise de l'été 62-63.

4. En outre, dans le cadre du mouvement nationaliste, des militants kabyles de premier plan et des plus radicaux avaient à plusieurs reprises tenté de faire valoir la dimension berbère de l'identité nationale algérienne. Les cadres du parti répondirent à ces revendications par une répression féroce. Il en fut ainsi, par exemple, lors de la crise dite « berbériste » de 1948-49. Jusqu'en pleine guerre d'Algérie, le FLN n'hésita pas à faire assassiner des maquisards kabyles pour leurs prises de position lors de cet épisode. On imagine les séquelles qu'a laissées cette répression en Kabylie.

Comme l'a montré J. Favret, le système politique algérien ne ménageait aucune possibilité d'expression légale à une opposition politique et conduisait nécessairement les opposants à la dissidence dans le cadre de réseaux de fidélités ou de structures politico-sociales traditionnelles. Cependant, l'insurrection de Kabylie ne signifiait pas simplement que le désir des insurgés était d'attirer les sollicitudes de l'État. Car si une étroite frange de militants agissant dans une logique clientéliste a pu faire ce calcul, comme nous l'avons suggéré, pour la majorité des insurgés, il s'agissait pour le moins de marquer leur désaccord avec les options politiques du gouvernement, voire de contester sa légitimité.

Il nous faut maintenant examiner la nature des organisations sociales et politiques dans le cadre desquelles les insurgés se sont mobilisés. Nous sommes d'accord avec Favret pour souligner «l'excès de modernité» de la Kabylie. En revanche nous contestons le premier terme de sa problématique par lequel cet excès de modernité se serait manifesté: le «traditionalisme».

En premier lieu, Favret ne fait pas état du rôle des structures partisans de type moderne dans lesquelles les insurgés se sont mobilisés. À savoir, d'une part, le Front des Forces Socialistes mis en place par Hocine Aït Ahmed, et d'autre part, les anciennes sections militaires des maquisards kabyles de la lutte de libération. Or, si la jeune organisation de Aït Ahmed était précaire, peu structurée, et manquait surtout d'autonomie puisque ses réseaux chevauchaient d'antiques morphologies sociales, l'armature aguerrie de l'ancienne organisation militaire nationaliste fut de toute première importance dans l'organisation logistique de l'insurrection¹. De fait, c'est bien le ralliement au pouvoir du principal commandant militaire (ex-maquisard) du FFS, Mohand Oul Hadj qui précipita la fin de l'insurrection. Il n'y a donc rien dans cet aspect de l'insurrection qui permette d'y voir l'expression d'un traditionalisme.

La deuxième raison au nom de laquelle nous contestons l'idée que l'insurrection FFS fut l'expression d'un traditionalisme est beaucoup plus importante et nécessite de plus amples développements. Elle concerne l'appréciation de la nature des organisations politico-sociales villageoises de Kabylie, de la culture politique qui les sous-tend, et du rôle qu'elles jouèrent dans l'insurrection. C'est dire, au risque d'anticiper sur notre démonstration, que leur mobilisation dans le cadre d'un combat politique moderne ne fut

1. L'hypothèse couramment admise par les historiens et systématisée par Gellner (1981), selon laquelle, dans le monde rural algérien, c'est l'étiollement des formes d'organisation communautaires traditionnelles qui a conduit les ruraux dans les rangs des mouvements de contestation modernes, a déjà été contredite par les recherches de Fanny Colonna (1988) pour ce qui concerne le militantisme islahiste dans les Aurès. Bien que nos conclusions ne soient pas généralisables à l'ensemble de l'Algérie rurale, à l'inverse de ce que Fanny Colonna avance à propos du mouvement de réforme religieux de Ben Badis, nous pensons que, dans la Kabylie du Djurdjura, même les formes de combat politique plus radicaux comme le nationalisme, loin de signifier une désagrégation du tissu politico-social traditionnel, non seulement ont été contrôlés collectivement par les communautés, mais encore leur intensité était corrélative du degré de cohésion et de dynamisme des structures socio-politiques villageoises locales.

pas cette réactivation de structures sclérosées appartenant à un autre âge que semble suggérer l'analyse de J. Favret. Pour cet auteur, inspirée en cela par la théorie anthropologique segmentaire revisitée par E. Ernest Gellner, «*les insurgés ne souhaitent pas en effet comme les dissidents classiques qu'ils ont été pendant des siècles empêcher la constitution d'un État mais le conquérir, tout au moins participer largement à l'exploitation de la politique économique*». Car : «*les groupes primordiaux n'ont pas une existence substantielle inconsciente de son archaïsme, mais une existence réactionnelle...*» C'est pourquoi «*les institutions politiques traditionnelles... nées d'une absence de l'État, s'évanouissent lorsque celui-ci s'affirme*». Sans entrer dans la discussion approfondie de l'hypothèse segmentaire, ce que nous avons fait précédemment¹, nous nous contenterons ici d'une donnée factuelle incontournable. Dans le massif du Djurdjura où se déroula l'insurrection FFS, les assemblées politico-sociales villageoises kabyles (*tajmat*) n'ont jamais cessé de fonctionner et ont résisté à plus d'un siècle à l'administration coloniale qui n'est jamais parvenue à leur substituer leurs propres rouages. Il convient d'insister sur le fait que leur pérennité ne doit surtout pas être attribuée à une quelconque inertie ou à l'expression d'un archaïsme. Bien au contraire, nos propres recherches sur l'histoire coloniale comme sur la période contemporaine (par voie d'enquête de terrain) nous ont permis de montrer que ces organisations sont les plus dynamiques dans les communautés villageoises qui ont fourni les plus forts contingents à l'immigration française, qui ont été les plus profondément scolarisées en français, par conséquent où la culture française a le plus profondément pénétré et avec elle une culture politique et syndicale des plus modernes.

2. La crise de légitimité de l'État algérien en Kabylie

Avant d'envisager de façon précise les politiques d'administration locales menées par l'État algérien et les effets qu'elles entraînent dans les communautés villageoises, il est nécessaire d'apprécier l'ampleur de la crise de légitimité de l'État algérien en Kabylie ainsi que la dégradation des conditions socio-économiques de la région. Ceci de façon à être à même de comprendre ensuite l'avènement du mouvement culturel berbère dont les militants joueront un rôle essentiel dans l'évolution des traditions municipales villageoises, comme nous le verrons dans la période suivante.

Par le manque de résonance dans l'imaginaire social en Algérie de la symbolique du pouvoir, surtout quand celui-ci va chercher du côté de la guerre de libération nationale le capital de confiance et de crédibilité qui lui fait défaut, par l'absence ou l'obsolescence des pôles d'identification proposés², par l'absence de légitimité et de consensus à l'endroit du pouvoir, par les difficultés qu'a ce dernier de conjuguer le sens et la puissance dans

1. Cf. également Mahé (1998 b et 1999 a).

2. Ahmed Ben Bella, Houari Boumediene, Chadli Bendjedid, ainsi que les successifs premiers ministres qu'a connus l'Algérie depuis l'avènement du Haut Comité d'État manquent

son exercice, la société algérienne est menacée d'un relâchement du lien qui la rassemble.

À l'érosion des repères, des normes et des valeurs d'une identité communautaire induite par la colonisation française, le Front de libération nationale et l'État algérien se sont lancés dans une politique volontariste de renouvellement de tout un imaginaire social. Mais cette entreprise s'est emballée dans une surenchère symbolique, une inflation de discours, une véritable boulimie de slogans et une logomachie révolutionnaire dans l'affirmation ostentatoire d'un nationalisme exacerbé. Elle n'a pu susciter l'adhésion escomptée, particulièrement en Kabylie, où des mouvements ont organisé une opposition bien plus tôt que dans le reste de l'Algérie. Nous essaierons ici de sonder et d'explorer les directions dans lesquelles l'État algérien s'est hasardé ou s'est engagé franchement pour obtenir reconnaissance et légitimité. Nous essaierons également d'évaluer l'effet induit en Kabylie, c'est-à-dire de mesurer les résistances suscitées comme la reconnaissance obtenue, mais aussi les désaveux exprimés, ce qui nous permettra de souligner l'originalité de la situation de cette région dans l'Algérie contemporaine.

Légitimité et guerre de libération nationale

Le capital symbolique de légitimité susceptible d'être extorqué par l'État algérien du sang des martyrs de la guerre de libération nationale a fondu comme neige au soleil dès l'accession à l'indépendance, sous l'effet de la révélation publique des luttes acharnées de clans et autres purges qui se tramaient au sein de l'État naissant pour la monopolisation du pouvoir. Cela, en tout cas, pour les générations d'Algériens adultes contemporains des événements¹. En effet, le renouvellement de la population algérienne, nous pourrions presque écrire son remplacement (les trois quarts de la population algérienne ont moins de 25 ans), joint à la méconnaissance totale de l'histoire récente de leur pays par ces nouvelles générations – en dehors des falsifications distillées par le pouvoir – a autorisé, depuis la fin des années 70, ce type d'entreprises, qui, par l'érection de nombreux monuments à la mémoire des martyrs de la guerre de libération² et le martèlement

singulièrement d'étoffe, si on les compare à leurs collègues maghrébins et spécialement à Bourguiba, qui, comme «Combattant suprême», jouissait d'une aura incontestable et, plus encore, à Hassan II, dont une grande partie de la légitimité lui est conférée par son statut de chérif (descendant du gendre du prophète Mohammed, Ali, et de sa fille, Fatima).

1. Sur cette question, cf., notamment, Amar Ouerdane (1990), *La Question berbère dans le mouvement national algérien (1926-1980)*, Ramdane Redjala (1988), *L'Opposition en Algérie depuis 1962*, Hervé Bourges (1967), *L'Algérie à l'épreuve du pouvoir*.

2. Le gigantesque édifice érigé à Alger à la mémoire des martyrs a pris une valeur symbolique extrêmement forte en Algérie. Il est l'objet de plusieurs de ces plaisanteries qui constituent un aspect de la culture politique de dérision et de subversion pratiquée en Algérie par l'homme de la rue. On rapporte ainsi que les fréquentes coupures d'eau dans la capitale sont causées par les douches qu'on fait subir au monument. Par ailleurs, on m'a rapporté, en 1985, que des Algérois qui ont délaissé père, mère et Dieu pour leur substituer le nom du

quotidien d'articles encenseurs ou de témoignages d'auto-glorification, entend récupérer le profit symbolique de huit années de guerre. À la lumière de la réaction que le procédé a induite en Kabylie, on peut constater que le peu de crédibilité et de «performativité» est patent. Ainsi, lors de l'inauguration d'un monument aux morts et l'ouverture d'un séminaire officiel sur la guerre de libération nationale en Grande Kabylie, sept personnes appartenant au comité des enfants des martyrs qu'ils venaient de créer ont été arrêtées pour avoir voulu participer aux débats de la commission officielle. Elles entendaient ainsi clamer la vérité contre les versions tendancieuses et aseptisées du pouvoir. Leur interpellation suscita de nombreuses manifestations de rue et des distributions de tracts. Cela se passait en février 1985¹.

Tout un faisceau de paramètres peuvent permettre de comprendre la réaction de la Kabylie. D'abord, la mémoire familiale d'une guerre féroce laissée en partage aux jeunes générations dans une des régions d'Algérie qui, avec le Constantinois, ont entretenu les maquis les plus combattifs de la guerre d'Algérie. Ensuite, un taux de francophonie record, qui a rendu largement accessible aux Kabyles la littérature consacrée à la guerre d'Algérie. Enfin, une situation de minorité culturelle qui a beaucoup contribué à pérenniser une mémoire réfractaire.

La recherche d'une légitimité avec une politique extérieure révolutionnaire

Pendant près de deux décennies, l'Algérie symbolisa le «fer de lance de la révolution africaine» et apparut, par sa place dans le «clan des durs», comme le champion de la cause arabe. Nous voudrions ici souligner les effets sur le plan intérieur de cette politique extérieure².

monument dans leurs fréquents serments et jurons ont eu maille à partir avec des islamistes, qui n'appréciaient guère que ledit monument prenne la place qui revenait à Dieu. Le Coran prohibe, en effet, dans la prestation de serment, la substitution ou l'association au nom de Dieu de tout autre nom. C'est donc une affaire très sérieuse et la réaction des islamistes s'explique par leur souci de veiller à ce qu'aucune cause, et surtout pas celle des martyrs de la guerre d'indépendance nationale, ne supplante la cause de Dieu. Cette anecdote témoigne bien du climat du début des années 80 dans lequel l'État algérien essayait de contrebalancer l'emprise croissante de l'idéologie islamiste en essayant de rassembler les Algériens autour de la cause nationale dans la commémoration des martyrs de la guerre. Or le concept arabe de martyr (*chahid*: précisément celui qui témoigne devant Dieu) ainsi que la conception des islamistes ne voient de martyr que dans le sacrifice pour l'islam.

1. Tous les membres de l'association étaient des fils de *chouhadâ* (martyrs), et l'un d'eux, Nordine Aït Hamouda, est le fils du plus célèbre des maquisards kabyles, le colonel Amirouche. Tous voulaient connaître la vérité sur les circonstances de la mort de ce héros, puisque de fortes présomptions inclinaient à penser que le colonel Amirouche avait été trahi par les plus hauts responsables du FLN, qui l'auraient volontairement fait conduire vers une grosse concentration de troupes françaises afin de s'en débarrasser.

2. La seule étude importante parue à ce jour sur la politique extérieure algérienne est celle de Nicole Grimaud (1984), *La Politique extérieure de l'Algérie (1962-1978)*. Malheureusement, l'examen de cette politique au niveau de ses effets sur la politique intérieure, qui est selon nous, l'un de ses paramètres essentiels, a été totalement négligé par l'auteur.

Lors de la guerre de libération nationale, lorsque le pouvoir politique passa des maquis de l'intérieur à la délégation extérieure installée au Caire, Ben Bella sut jouer habilement sur les liens tissés avec les dirigeants arabes pour capter une partie du charisme de Nasser, qui rayonnait alors dans tout le tiers monde, et s'imposer comme le représentant légitime de la délégation extérieure, donc de la nation algérienne¹. Ensuite, l'indépendance acquise, à partir de la guerre israélo-arabe de 1967, Boumediene sut également jouer, à l'intérieur, de la cause arabe et de l'honneur national en mobilisant systématiquement tous les moyens d'information pour entreprendre, par sa politique extérieure, de légitimer un pouvoir militaire jusque là fort impopulaire. Ses résultats furent assez probants.

Puis, il y eut, en 1975, le revers diplomatique à propos de l'affaire du Sahara occidental et une perte de prestige considérable pour l'Algérie. Boumediene ne parvint donc pas, à l'inverse de Hassan II, à réaliser, dans le cadre de sa politique saharienne, une mobilisation nationale. L'Algérie eut beau continuer à figurer dans le clan des durs du monde arabe et hasarder ponctuellement quelques petites percées diplomatiques, les gratifications symboliques qu'elle obtint au plan intérieur furent bien minces². En outre, l'enlisement du conflit du Sahara occidental et, jusqu'à peu, de la cause palestinienne ne permettait pas de réaliser des mobilisations significatives susceptibles de canaliser les énergies et la contestation politique vers l'extérieur. En outre, nous avons eu plusieurs fois l'occasion de vérifier le manque de performativité de cette politique en Kabylie. Nombreux étant les Kabyles à déclarer ne pas comprendre les déchirements internes du monde arabe.

La recherche d'une légitimité constitutionnelle et institutionnelle

Il est difficile d'envisager comment des institutions secrétées par un État globalement considéré comme illégitime pourraient, en retour, produire de la légitimité. Pourtant, à moins que l'État algérien ne se soit illusionné, ce

1. Sur cette question, le mémoire d'un des principaux responsables des services secrets égyptiens est de toute première importance. Cf. Fathi El Dib (1985), *Abdel Nasser et la révolution algérienne*.

2. Une anecdote mérite d'être contée à ce sujet. Elle concerne les suites de l'affaire des otages de l'ambassade américaine à Téhéran. Le rôle pris par la diplomatie algérienne dans la libération des otages est connu. Or, peu de temps après cette affaire, des rumeurs couraient à Alger selon lesquelles, en échange de la médiation des diplomates algériens, les États-Unis avaient offert à l'Algérie la série américaine télévisée *Dallas*, «pour un dinar symbolique». Et, en effet, la série fut projetée sur les écrans algériens peu de temps après. Quel que soit le prix qu'ait pu payer l'État algérien, il est intéressant de relever que les Algériens furent persuadés que ce pur produit «made in U.S.A» avait constitué les remerciements américains. C'est dire que nous sommes bien loin des gratifications psychologiques, de l'exaltation même, que procurait aux Algériens l'engagement de leur pays dans le clan des durs du monde arabe. Le succès de *Dallas* fut immense en Algérie. Les rues se vidaient aux heures de diffusion et la fascination qu'exerça le monde de *Dallas* dans l'esprit des téléspectateurs n'est pas près de s'effacer. Jusqu'en 1986, nous avons encore pu entendre les jeunes Algérois interpellés les élégantes de la capitale par le nom d'une des héroïnes du feuilleton, Paméla. Une étoffe servant à la confection des robes traditionnelles kabyles fut même baptisée tissu *Dallas*, etc.

qui n'est pas exclu *a priori*, les débats publics nationaux organisés au sujet de la charte nationale se sont inscrits dans ce sens. L'opération consistait en une vaste consultation de la population algérienne et devait aboutir à l'élaboration collective d'une nouvelle charte nationale. Mais l'assiduité des Algériens aux débats télévisés et le grand tapage fait dans la presse nationale et relayé au niveau de tous les échelons des administrations locales ne doivent pas masquer l'aspect timoré des interventions des citoyens, les fausses polémiques et les discours «ronflants». En outre, la chape recouvrant habituellement toute expression d'opposition politique n'a pas réellement permis de crédibiliser cette consultation car on ne saurait lever l'autocensure en décrétant l'abolition de la censure. On peut même penser que l'autocensure, en tant que disposition inhibitrice induisant une anticipation paranoïaque des vœux du pouvoir, risque fort de se renforcer par la méfiance que suscite un changement d'attitude brutal¹. En outre, cette entreprise d'élaboration collective d'une charte nationale était la deuxième du genre. Lors de la première, les Kabyles s'étaient massivement investis dans le cadre de leurs collectivités locales et tous les vœux qu'ils avaient alors formulés n'étaient pas apparus dans le texte final². Ils en conçurent du dépit et ne s'investirent pas réellement lors de la campagne de la deuxième charte.

L'industrialisation et la modernisation dans la recherche de la légitimité politique

On doit distinguer ici deux volets, celui du secteur étatique et celui du secteur privé.

Le secteur étatique

À l'issue d'un conseil des ministres qui s'était tenu de façon symbolique à Tizi Ouzou le 28 octobre 1968, le gouvernement algérien décida de la mise en œuvre en Kabylie d'un programme spécial de développement, relayé par le plan de développement quadriennal 1970-1973³.

1. Les analyses développées par Pierre Legendre dans *L'Amour du censeur* illustrent parfaitement le phénomène que nous soulignons ici.

2. Dans la chronique politique algérienne de l'*Annuaire de l'Afrique du Nord*, Jean-Claude Vatin, qui suivait le déroulement des discussions autour de la charte nationale de 1976, notait: *Si le problème de la langue berbère fut bien évoqué au cours de plusieurs confrontations, si certains rapports gardent même la trace de demandes pour qu'il lui soit fait une place, les comptes rendus globaux n'en firent nulle mention.* Cf. Vatin (1976), «Chroniques politiques».

3. Pour cette partie, de nombreuses thèses de doctorat inédites nous ont été précieuses. Ainsi de Ahmed Bennacer (1975), *Impact socio-économique du programme spécial de Grande Kabylie*; Jean Louis Coll (1978), *Croissance urbaine et développement: le cas de Tizi Ouzou, ville algérienne*; Oulhadj Naït Djoudi (1988), *Les Mutations récentes de l'espace montagnard kabyle. La Haute vallée du Sebaou*; Selim Oualikene (1987), *Urbanisation, migrations et formes nouvelles d'organisation de l'espace économique en Algérie. La wilaya de Tizi Ouzou*; Antoine Rullan (1972), *La Chaîne côtière de Grande Kabylie. L'efficacité de la lutte contre le sous-développement dans une petite région d'Algérie.*

Des 555 millions de D.A. qui constituèrent l'enveloppe budgétaire de ce programme, seulement 20% alla au secteur industriel¹. En 1970, le calcul de chômage théorique calculé à partir des normes d'emplois par culture estimait le sous-emploi rural à 56% dans la wilaya de Tizi Ouzou. Soit 109 715 chômeurs ruraux pour 196 660 actifs ruraux. Une année plus tard, on ne recensait que 4 940 emplois industriels².

En 1976, la wilaya de Tizi Ouzou ne comptait que 4 020 emplois représentant 1,7% du nombre total des travailleurs industriels de l'Algérie, alors que la population composait 4,8% de la population totale de l'Algérie. Ainsi le programme spécial de développement mis en œuvre en Kabylie à partir de 1969 n'avait que très peu affecté la répartition de l'emploi dans la région. Malgré la modestie de ses objectifs en matière de création d'emplois industriels le programme n'était réalisé qu'à 65%. Ainsi, des 4 300 emplois qui devaient être créés à Tizi Ouzou par la Sonelec dans le cadre du plan pour les années 1974-1977, seulement 750 étaient pourvus fin 1977. Dans l'ensemble des 8 220 emplois prévus pour 1977, 5 548 avaient été créés. En outre, ni en amont, ni en aval, les unités créées n'avaient suscité l'effet industrialisant annoncé³. À cette population ouvrière qui a quasiment stagné, on doit ajouter le personnel employé par les entreprises communales (APC) de construction publique qui représente environ 3 500 emplois⁴. Nul doute que des considérations de politique intérieure aient amené l'État algérien à éviter de créer de grosses concentrations ouvrières dans une région qui a fourni de si gros contingents à l'émigration en France et, partant, qui a acquis une culture politique et syndicale susceptible de contester les options de l'État en matière d'organisation du travail et de la production.

Le secteur privé

Après une période où le secteur privé s'était vu concéder une grande marge de manœuvre, surtout dans le domaine de la distribution, il vit son extension freinée par l'État. Le rapport de complémentarité avec le secteur public ayant laissé la place à un rapport de compétition.

Un sociologue anglais, Hugh Roberts, dans une série d'articles qu'il consacra au problème kabyle en Algérie durant les années 80, essaya de montrer que, dans cette région, l'opposition grandissante à l'État pouvait surtout s'expliquer par l'existence d'une bourgeoisie commerçante et industrielle et d'une élite politico-culturelle qui essaieraient de monnayer avec l'État algérien les capacités de mobilisation politique de leur région

1. Le reste se ventile comme suit: agriculture 23,5%, éducation nationale 20%, infrastructures 10,4%, habitat 8,9%, plein emploi 8,9%, tourisme 6,3%, social 3,9% et administration 1,8%.

2. Selon la monographie de Grande Kabylie éditée par les services de la wilaya de Tizi Ouzou.

3. Ainsi à l'Onalait, qui participait à concurrence de 3 030 emplois aux 5 548 créés. Cette entreprise implantée à Dra Ben Khedda importait les 2/3 de sa production sous forme de lait en poudre (!) et réexportait sa production dans l'Algérie entière par le canal des coopératives d'État.

4. Cf. Naït Djoudi (1988), *Les Mutations récentes de l'espace montagnard kabyle. La Haute vallée du Sebaou*.

contre du libéralisme économique ou une meilleure représentation politique, dans une pure logique clientéliste¹. Si le dynamisme économique ainsi que la frustration politique des classes sociales qu'évoque Roberts semblent accréditer son hypothèse, le développement du mouvement de contestation culturelle berbère jusqu'au début de la démocratisation du régime algérien, en 1989, en constitue un déni cinglant. En effet, le mouvement culturel berbère et la kyrielle d'associations locales qui gravitent autour furent portés à bout de bras par de jeunes universitaires ou lycéens kabyles. Or, leur engagement militant, plutôt que de favoriser leur promotion sociale, les conduisit souvent tout droit en prison.

La politique migratoire

Bien loin de freiner l'émigration en France, l'accession à l'indépendance de l'Algérie accéléra encore le phénomène. Pour la wilaya de Tizi Ouzou, le nombre d'immigrés recensés atteignait 54 000 individus soit 6,6% de la population totale. C'est-à-dire le double du pourcentage des années 1953-1954, soit le triple de la moyenne nationale. Par rapport à l'effectif des hommes âgés de 20 à 44 ans, le pourcentage des immigrés atteignait 46% dans la wilaya de Tizi Ouzou.

Selon les chiffres présentés lors du recensement général de la population algérienne en 1966, 275 000 ressortissants algériens résideraient alors en Europe. Or, L'Amicale des Algériens en Europe, qui est l'organisme algérien officiel pour l'immigration, évaluait en 1971 à 726 000 le nombre d'Algériens vivant en Europe, dont 658 000 rien qu'en France. De son côté, et pour la même époque, le ministère de l'Intérieur français évaluait, d'après le nombre de cartes de résidents accordés, à 400 000 le nombre d'Algériens sur le sol français²!

Selon le recensement de 1966, la population immigrée de la wilaya de Tizi Ouzou représentait 16,9% de la population totale, soit 140 506 immigrés pour une population de 831 400 individus³. Or, en réajustant approximativement ce mode de calcul, d'une part, en considérant le rajeunissement de la population algérienne et d'autre part, en sens inverse, en tenant compte de l'immigration familiale on arriverait, selon un ordre de grandeur tout à

1. Cf. Hugh Roberts (1980), «Towards and Understanding the Kabyle Question in Contemporary Algeria»; (1982), «The Unforseen Development of the Kabyle Question in Contemporary Algeria»; (1983), «The Economics of Berberism. The Material Basis of the Kabyle Question in Contemporary Algeria» et, surtout, une thèse universitaire inédite soutenue en 1981: *Algerian Socialism and the Kabyle Question*. Pour un compte rendu polémique de l'ensemble de ces travaux cf. Salem Chaker (1985), «Critique d'un mythe: à propos des bases sociales du mouvement berbère».

2. Nous avons emprunté ces chiffres à la thèse de doctorat de Rullan (1972), *La Chaîne côtière de Grande Kabylie. L'efficacité de la lutte contre le sous-développement dans une petite région d'Algérie*. L'auteur présente une excellente étude critique des modes de calcul utilisés dans les statistiques officielles. Cf. p. 12 et ss.

3. Si l'on s'en tenait au mode de calcul de la population active masculine que nous avons adopté pour les années 50, le pourcentage d'immigrés atteindrait le taux record de 84%.

fait approximatif, à un pourcentage de 60 à 70 % d'immigrés par rapport à la population active masculine¹.

Ce qui caractérise l'entreprise de modernisation de l'infrastructure et le lancement des premiers plans de développement, c'est le caractère exogène des fonds d'accumulation qui ont servi à les financer². C'est-à-dire, d'une part, la rente pétrolière, d'autre part, les devises procurées par l'immigration algérienne en Europe. La conséquence fondamentale de cet aspect de la politique industrielle est que, sur le plan de la gestion des conflits liés au monde du travail à l'intérieur de la société algérienne, l'État algérien évite la confrontation directe avec les travailleurs. Cette situation a entraîné deux types de conséquences aux effets ambivalents. D'un côté, la politique d'octrois et quasi d'assistanat menée par l'État algérien lui a permis de susciter à son égard un semblant de légitimité de type populiste. À l'inverse, si l'État algérien a empêché le surgissement de conflits dans le cadre des rapports de production, les simples rapports sociaux de la société civile, qui ne disposent d'aucun relais vis-à-vis de l'État, deviennent directement des rapports politiques³. De fait, avec la quasi-absence de mouvements ouvriers et syndicaux, la contestation s'exprime de façon politique, sans truchement ni médiation, dans le cadre de manifestations de rues.

1. Bataille (1979), dans une thèse de doctorat, propose des chiffres très proches qu'il a obtenus à partir de l'exploitation de statistiques dont l'origine nous est inconnue. Ainsi, il fait état, pour la seule population du département de Tizi Ouzou, de 831 441 habitants, pour 183 439 actifs. Soit 22 % d'actifs sur la population totale. En revanche, les effectifs de migrants qu'il avance nous semblent complètement fantaisistes. Ainsi des 45739 immigrés en France auquel il en ajoute 17 000 (correspondant aux immigrés non déclarés!). Il considère également, sans dire d'où il tient ses sources, que 99 % de l'immigration est masculine. Ce qui est une aberration vu le développement vertigineux pris par l'émigration familiale à partir de l'indépendance de l'Algérie. Cf. p. 85 et ss. Dans une autre thèse, Rullan (1972) l'auteur avance des chiffres proches de ceux de Coll, ainsi évalue-t-il entre 150 000 et 200 000 le nombre d'immigrés en France pour le seul département de Tizi Ouzou, cf. p.22. Plus récemment encore, Maurer (1991) avance le chiffre de 350 000 immigrés pour la Grande et la Petite Kabylie, mais les modes de calcul et les sources disponibles nous paraissent très peu fiables, nous donnons donc ces chiffres seulement à titre indicatif. En ce qui concerne les revenus procurés par l'émigration, une étude spécialisée consacrée à cette question avance pour l'année 1968 le chiffre de 315 D.A. comme montant mensuel moyen des mandats postaux envoyés à leurs familles restées sur place par les ouvriers immigrés en France, cf. Coll, p. 31. Toutefois, le calcul des transferts d'argent devient très vite impossible. En effet, compte tenu de l'existence d'un marche parallèle de devises nettement supérieur aux taux officiels (environ 100 % d'écart au début des années 60 et 600 à 700 % de nos jours) les immigrés n'empruntent plus les voies légales.

2. Sami Naïr (1981) et Nirou Eftekhari (1984) ont bien analysé les conséquences de l'évolution du montant de la rente pétrolière sur la gestion des conflits sociaux. Pour la période 1967-1973, la composition et l'origine des fonds d'accumulation se répartissaient comme suit : 32 % d'hydrocarbures, 24 % de dette extérieure et 20 % des revenus tirés de l'immigration. Après le «boum» pétrolier de 1974 et les années fastes qui suivirent, la dette extérieure prit de plus en plus le pas, à la fois sur la rente pétrolière et sur les revenus de l'immigration.

3. Nous reprenons ici l'essentiel de l'analyse de Sami Naïr (1981) présentée dans *Pouvoir politique et formes de rationalité: l'État algérien*.

En septembre 1973, près d'un an avant que l'État français ne prenne lui-même cette mesure, l'État algérien décida de l'arrêt de l'émigration ouvrière de ses ressortissants vers l'Europe. Pour de nombreux jeunes Kabyles, au-delà de l'attrait qu'elle représentait d'un point de vue financier, l'émigration en France constituait toujours une «soupape de sûreté», un horizon toujours possible. En effet, malgré la déchirure de l'exil et en dépit de la guerre d'indépendance, la France continua pour beaucoup d'être non seulement un pays de Cocagne, mais aussi la «terre des libertés» et des luttes politiques et syndicales sur laquelle leurs parents avaient pu forger les armes qui leur permirent de lutter pour l'indépendance de leur pays. Alors que de nombreux jeunes vivaient en entretenant des projets d'émigration, l'arrêt brutal de celle-ci, en dissipant leurs rêves, les a, en quelque sorte, mis en demeure de réaliser chez eux les espaces de liberté auxquels ils rêvaient. La rareté des emplois dans leur région, non seulement en a réduit un bon nombre au chômage, mais les a tous frustrés d'un espace social et d'un cadre dans lequel ils auraient pu s'exprimer politiquement. Le mouvement de la revendication culturelle berbère, qui explosera en avril 1980, germa dans ce contexte.

La recherche d'une légitimité par la mise en œuvre de la Révolution agraire

La révolution agraire est sans aucun doute l'un des volets de la politique de l'État algérien qui lui ont valu le plus de reconnaissance et de légitimité de la part des citoyens. Or, sous ce rapport, la situation de la Kabylie est encore atypique au sein de l'Algérie.

Deux caractéristiques majeures ont concouru à réduire presque à néant l'impact de la révolution agraire en Kabylie.

Premièrement, la révolution agraire algérienne fut uniquement mise en œuvre sur les terres qui appartenaient, avant l'indépendance, aux colons. Or, nous avons souligné précédemment l'échec massif de la colonisation rurale européenne en Grande Kabylie et le phénomène de rachat des terres colonisées par leurs premiers propriétaires. Deuxièmement, en dépit de ce phénomène inédit de rachat des terres de colonisation, l'ensemble des populations de Grande Kabylie se sont massivement dépaysannisées, autant celles qui avaient récupéré leurs terres que celles qui avaient continué de travailler sur leurs anciennes terres, en tant que salariés agricoles ou métayers des propriétaires européens. C'est dire que, malgré la possibilité pour certains de se remettre à cultiver leurs terres dans le cadre de la révolution agraire, beaucoup de ces ex-paysans ne firent même pas acte de candidature pour obtenir une parcelle ou s'associer à une ferme d'État. Aussi, sur un nombre déjà très faible de périmètres fonciers dégagés pour la révolution agraire, de nombreux lots de terre ne trouvèrent même pas d'acquéreurs. Il faut dire que les rapports de production et les conditions de rémunération offerts dans les fermes d'État ou les coopératives dites

d'autogestion n'étaient pas réellement attrayants¹. Pour toutes ces raisons, la Kabylie fut la région de l'Algérie où la révolution agraire connut un échec, dès avant sa mise en œuvre. Nous devons néanmoins prendre en compte la diversité des situations relativement à notre découpage en régions naturelles².

On peut approximativement évaluer la surface encore occupée par les colons à la veille de la guerre de libération nationale d'après la surface des «domaines autogérés». Dans la wilaya de Tizi Ouzou, les domaines autogérés ont au total une superficie de 15 000 ha. C'est en gros ce qui restait des 36 473 ha qui avaient été attribués aux colons après les séquestres de 1871 et des 11 600 ha qu'ils cultivaient en 1901. C'est dans les plaines de la dépression Dra El Mizan-Boghni que la colonisation avait réussi plus ou moins à se maintenir (1 300 ha) ainsi qu'une petite poche à Mirabeau (1 300 ha). Mais elle avait fortement régressé dans les plaines de la vallée du Sebaou (150 ha contre 4 300 en 1875).

Pour l'ensemble de la wilaya de Tizi Ouzou on compte seulement 32 domaines autogérés qui emploient au total en 1976 moins de 2 400 travailleurs pour cultiver 15 000 ha. La moitié de ces domaines et les trois quarts de leur surface se trouvent dans les plaines de la Basse Kabylie, à l'Ouest du Sebaou. Dans les plaines de Grande Kabylie, y compris les basses collines et les plaines du Sebaou, il n'y a que 4 500 ha (S.A.U.) de domaines autogérés qui emploient moins de 750 travailleurs permanents.

Dans l'ensemble de la wilaya de Tizi Ouzou, 73% des exploitations ont moins de 2 ha et elles représentent 27% de S.A.U.; 92% ont moins de 5 ha et représentent 58,5% de la S.A.U. Les exploitations de 5 à 10 ha, soit 5,5% du total composent 20% de la S.A.U.; celles de plus de 10 ha, 2,3%, et 19,5% de la S.A.U. Pour l'ensemble de la wilaya de Tizi Ouzou, la révolution agraire n'a porté que sur 2 380 ha et le nombre des tributaires n'a été que de 295 personnes. La part du secteur socialiste dans la wilaya de Tizi Ouzou représentait alors 8% de la S.A.U. alors que la moyenne nationale était de 30% (Coll, 1978, p. 21). À cette époque, une exploitation de 3 ha située dans le Massif central Kabyle (Daïra de Larbaa n'Aït Iraten) procurait un revenu de 802 D.A. par an, selon une enquête de la Direction Départementale de l'Agriculture citée par Coll. En outre, l'essentiel des terres touchées par la révolution agraire étaient situées à la limite occidentale du département de Tizi Ouzou, c'est-à-dire dans les plaines des Issers et la partie de la vallée du Sebaou qui les joutait. Précisément là où, comme nous l'avons vu, la colonisation

1. Pour un bilan global de la révolution agraire et, en particulier, pour une présentation critique de ses aspects bureaucratiques, cf. Dersa/cedetim (1981). Sur la mise en œuvre pratique et les résultats de cette politique agraire en Kabylie, cf. les deux thèses universitaires inédites de Gérard Bataille (1979), *Les Villages agricoles de la révolution agraire; mise en œuvre en Kabylie*, et d'Oulhadj Naït Djoudi (1988), *Les Mutations récentes de l'espace montagnard kabyle. La Haute Vallée du Sebaou*.

2. C'est à la thèse de doctorat de Gérard Bataille que nous avons emprunté la plupart de nos données statistiques. Cf. Bataille (1979).

agraire menée sous la colonisation était parvenue à se maintenir. Bref la révolution agraire ne concerna quasiment pas l'ensemble du massif montagneux kabyle où les 8/10 de la population du département de Tizi Ouzou étaient concentrés¹. De fait, les cinq villages socialistes construits dans le cadre de la révolution agraire étaient tous situés dans la zone indiquée. Ainsi, un se trouvait à Bordj Menaiël, un à Zouag Amar (Issers), un à Naciria, un à Gouffaf (Baghlia) et le dernier à Sidi Daoud.

Même dans la région où elle fut mise en œuvre, la révolution agraire se solda par un échec, autant du point de vue de la production que de la situation de l'emploi agricole. Ainsi des deux communes qui avaient été les plus favorisées par la redistribution des terres anciennement exploitées par les colons européens, Dellys et Bordj Menaiël. Dans la première, la population employée dans l'agriculture passa de 2 161 personnes en 1966 à 2 005 en 1975; dans la seconde, de 3 347 à 2 100. La dépayssannisation était telle que 633 ha proposés aux paysans restèrent sans attributaire faute de candidats, et que 127 attributaires se désistèrent avant le lancement des campagnes agricoles (*op. cit.*, p. 66). Tant et si bien que, selon les mêmes sources, des paysans sans terre refusaient de devenir agriculteurs dans le cadre des programmes mis en œuvre². Au total, malgré ce qu'il en fut dans le reste de l'Algérie rurale, ce n'est pas par sa révolution agraire que l'État algérien parvint à capter la légitimité qui lui manquait en Kabylie.

La recherche d'une légitimité par l'islam

Alors que la plupart des analystes ont, jusqu'à la fin des années 70, mis l'accent sur la construction du socialisme et la révolution agraire dans la stratégie d'auto-légitimation du pouvoir algérien, la recherche par l'État d'une légitimité islamique était pourtant un volet essentiel de la politique algérienne³. Sous ce rapport, la situation de la Kabylie ne manque pas non plus d'être relativement singulière à l'échelle de l'Algérie.

1. Dans *Aspects de Grande Kabylie. Agriculture et développement dans une montagne méditerranéenne*, Mohamed Rouighi (1977), signale que les tentatives de redynamiser l'arboriculture de montagne, en distribuant des milliers de plants d'arbres, ont été globalement un échec. Bien que l'auteur n'en analyse pas les causes, l'échec de cette politique qui concernait pourtant des agriculteurs dont le finage avait échappé à tous les bouleversements fonciers de la période coloniale nous semble illustrer de façon remarquable la dépayssannisation et la dévalorisation du travail de la terre dans ces régions de montagne qui avaient fourni les plus gros contingents à l'immigration ouvrière.

2. Mais cette dépayssannisation ne signifie pas pour autant que l'attachement des Kabyles à leurs terres ancestrales se soit affaibli. Nous avons eu nous-mêmes l'occasion de constater l'âpreté des litiges qui peuvent opposer les intéressés. Ainsi du cas d'un morceau de terrain inculte d'à peine un are qui avait été séparé d'une propriété par le tracé d'un chemin; plus de vingt ans passèrent et le riverain, dont les propriétés étaient situées de l'autre côté du chemin, entreprit une construction qui empiétait sur le morceau distraité de la première propriété. L'affaire prit dès le début un mauvais tour et les médiations traditionnelles n'y firent rien. La justice fut saisie et donna gain de cause au propriétaire lésé. Les litiges ne sont pas moins féroces lorsqu'il s'agit de rompre l'indivision d'un patrimoine et de procéder au partage. Quand bien même les terres seront laissées en friche et qu'elles ne sont pas constructibles.

3. L'un des premiers auteurs à avoir emprunté cette perspective est Gilbert Granguillaume (1977) dans «Pour une anthropologie de l'arabisation au Maghreb».

Sans sous-estimer la prégnance de l'islam en Kabylie, comme culture et comme loi, et sachant que l'islam peut être investi par des valeurs les plus diverses, recouvrir, justifier, légitimer des positions allant de l'attentisme le plus inhibiteur à l'activisme le plus volontariste¹, il faut insister sur la situation particulière de l'islam kabyle en restituant le spectre de ses nuances.

Il y a, d'abord, cet islam de terroir, fragmenté et particulariste. C'est celui des confréries religieuses et des marabouts. Du fait que cet islam est largement solidaire du monde paysan, la dépaysannisation massive de la Grande Kabylie a induit une profonde démaraboutisation des communautés locales.

De façon beaucoup plus précoce et systématique que dans les autres régions rurales d'Algérie, les marabouts de Kabylie, qui assuraient auparavant le magistère spirituel et l'enseignement coranique des communautés locales, ont été très nombreux à basculer dans le monde du travail salarié et l'émigration ouvrière. Il s'est donc produit ce que nous avons appelé un phénomène de décléricalisation. À cela, la diffusion importante de la culture française et un accès privilégié à la modernité européenne se sont surajoutés pour induire une profonde sécularisation des représentations. La décléricalisation des communautés villageoises et la sécularisation des représentations se sont donc conjuguées pour aboutir à une déprise significative de cet islam de terroir.

Bien que l'extension du mouvement associatif badisien ait été relativement circonscrite en Grande Kabylie, l'impact de ce mouvement de réforme religieuse impulsé dès la fin des années 20 a profondément affecté les représentations et les pratiques musulmanes. En effet, la rationalisation des pratiques et des croyances dont procéda le mouvement de réforme religieuse convergeait totalement avec le phénomène de sécularisation des représentations dont nous avons souligné l'importance en Kabylie. Ce n'est que tardivement que les deux logiques se heurtèrent. Ce qui se produisit une fois qu'elles se projetèrent et se cristallisèrent dans des organisations aux buts qui paraissaient de plus en plus comme exclusifs

1. D'où l'inanité de la problématique: «l'islam est-il progressiste ou réactionnaire?» Rappelons, pour mémoire, l'utilisation que Bourguiba avait faite de l'islam en 1973. Lors d'une allocution télévisée dont il était coutumier, le chef de l'État tunisien flanqué pour la circonstance d'un dignitaire religieux, avait rompu le jeûne du ramadan en buvant devant les téléspectateurs un verre de lait, et cela en s'autorisant d'une exégèse moderniste du Coran. Son argumentation reposait sur la distinction coranique d'un jihad majeur et d'un jihad mineur. La poursuite du jihad majeur justifiant l'interruption du ramadan. Bourguiba démontra alors que la Tunisie était engagée dans une lutte contre le sous-développement économique, qu'on pouvait légitimement assimiler à la poursuite d'un jihad majeur et qu'ainsi, pour conserver toute leur énergie, les Tunisiens pouvaient s'abstenir de jeûner. Que la même initiative dans n'importe quel pays musulman contemporain provoquerait de graves troubles politiques n'a rien à voir avec le Coran ou l'islam, mais correspond aux développements politiques et à une évolution des mentalités récente en terre d'islam.

les uns des autres¹. Ce sont la très forte idéologisation de l'islam et, surtout, la dogmatisation que l'État algérien fit subir à l'arabo-islamisme qui creusèrent définitivement les oppositions. Si les Kabyles communiquèrent comme les autres Algériens dans l'arabo-islamisme jusqu'à l'accession à l'indépendance, c'est que celui-ci était pensé et vécu comme un mythe susceptible de rassembler toutes les énergies et les fidélités pour poursuivre le combat de libération nationale. Il n'en alla plus de même lorsque le mythe fut érigé par l'État algérien au rang de dogme dont la remise en question était justiciable de la Cour de sûreté de l'État. D'autant qu'en passant du statut de mythe à celui de dogme, l'arabo-islamisme s'était passablement rigidifié, au point de couvrir d'une chape de plomb toute référence à la berbèrité de l'Algérie.

Autrement dit, le discours religieux moderniste et la lutte contre l'obscurantisme maraboutique avec lesquels l'État algérien entreprit dès son avènement de mobiliser les citoyens algériens sont relativement tombés à plat en Kabylie, où cette transformation était déjà largement accomplie. À l'inverse, une profonde pénétration de la culture française, l'adhésion aux idéaux de progrès et de modernité plus forte que dans tous les autres sites ruraux d'Algérie, ainsi que la situation de minorité linguistique berbère nous aident à comprendre la défiance et le peu d'engouement que sont capables de susciter, en Kabylie, les surenchères islamistes.

Nous terminerons l'examen des effets de la politique religieuse de l'Algérie indépendante par un aspect qui, au premier abord ne manque pas d'apparaître paradoxal: la prise en charge du culte musulman par l'État algérien et la construction de nombreuses mosquées, dans les villes comme dans les campagnes, accéléra le phénomène de décléricalisation de la vie municipale des communautés villageoises de Kabylie. Qu'est-ce à dire?

Nous avons vu précédemment comment, par le canal de l'immigration et de l'extension du mode production capitaliste, la plupart des clercs des communautés villageoises renoncèrent à la prise en charge du culte pour un travail salarié. Si bien que dans de nombreux villages de Kabylie, le magistère spirituel et l'enseignement coranique étaient moribonds. En fonctionnant le culte, l'État algérien contribua donc à restaurer un encadrement religieux dans la plupart des communautés villageoises. Mais, alors, c'était la plupart du temps un étranger au village qui y était parachuté. Si les anciens marabouts jouaient un rôle essentiel dans les assemblées traditionnelles, c'est qu'ils étaient du cru, ou avaient été recrutés par la *tajmat*, donc qu'ils étaient complètement intégrés dans la communauté. Or non seulement, il n'en alla plus de même avec les agents du culte rétribués par l'État et ceux-ci étaient écartés des affaires propres

1. Ce n'est que très récemment que plusieurs analystes, sociologues et historiens algériens ont souligné cette caractéristique de la scène idéologique des années 1880 à 1930. Ainsi de l'ouvrage collectif intitulé *Lettrés intellectuels et militants en Algérie 1880-1950* (1988).

du village et de son assemblée, mais encore, cette politique contribua aussi à amener ce qui restait de l'encadrement religieux traditionnel à abandonner ses fonctions de magistère spirituel au profit des fonctionnaires accrédités par l'État.

Les politiques d'administration locale

L'Algérie hérita à son indépendance d'un système communal formellement comparable à celui en vigueur en France. Cependant, faute de cadres administratifs compétents, l'État algérien réduisit de façon drastique le nombre de circonscriptions locales qui résultait de la réforme communale de 1958¹. Durant la période que nous considérons, l'État algérien s'en tint globalement au découpage conçu en 1963². Deux facteurs ont fortement compromis, pour l'État algérien, la possibilité d'acquérir un surcroît de légitimité par sa politique d'administration locale. Le premier est, bien évidemment, que les édiles devaient tous être du parti FLN. Ce qui conférait à leurs municipalités l'aspect de cellules partisans plus que celui d'une administration locale au service du citoyen. Le second facteur qui entrava le bon fonctionnement des municipalités et contraria l'engagement civique des citoyens tenait à la taille des circonscriptions. Celles-ci rassemblaient une ou deux dizaines de villages qui, en Grande Kabylie, possédaient la plupart du temps leurs propres organisations «municipales» traditionnelles. De ce fait, les citoyens eurent beaucoup de mal à s'identifier à leur commune. En outre, des phénomènes de clientélisme, de favoritisme et de corruption ont souvent compromis la crédibilité d'institutions accaparées par des militants FLN qui formaient leur conseil municipal sur la base de solidarités villageoises.

Par ailleurs, comme la Kabylie avait connu les centres municipaux, la politique communale menée par l'État algérien constituait un recul considérable, autant par la taille des circonscriptions instituées que par leur mode de fonctionnement et de formation qui dépendaient étroitement de la structure du FLN. De plus, autant le système d'administration locale durant la période coloniale avait pu concevoir une politique pragmatique qui tenait compte des traditions municipales locales, autant l'Algérie algérienne fit preuve d'un volontarisme à tout crin dans l'instauration d'un ordre national nouveau. Les discours et les projets modernistes de l'État indépendant (la construction du socialisme) condamnèrent sans appel les traditions locales régionales stigmatisées comme des «survivances», disqualifiées pour avoir exposé l'Algérie à la colonisation (selon le principe en vogue de «colonisabilité») et frappés d'indignité et d'illégitimité à cause des compromissions de leurs représentants traditionnels avec l'administration coloniale.

1. En fait, à cause de la guerre, le système communal de 1958 n'avait jamais réellement été mis en œuvre.

2. Certains réaménagements locaux subdivisèrent ou regroupèrent quelques communes, une première fois en 1971 et une seconde en 1974.

De sorte que, pour les assemblées villageoises qui continuaient à prendre en charge la vie municipale des villages, cette première période de l'Algérie algérienne signifia, au pire, un retour à la clandestinité et, au mieux, à une existence officieuse. Néanmoins, malgré la condamnation officielle des institutions traditionnelles, les élus locaux des assemblées populaires communales (APC) pouvaient plus difficilement que les premiers administrateurs coloniaux de l'Algérie ignorer et négliger les traditions municipales de leurs propres villages. Les nouvelles équipes municipales, sans jamais le reconnaître ou envisager de sanctionner légalement l'existence des *tajmat* furent bien obligés de composer avec leurs représentants. En outre comme les programmes de développement et de réalisation de viabilités dans les communautés villageoises (adduction d'eau, électrification, etc.), prévus dans les plans et dans les budgets municipaux étaient largement compromis par l'incurie des fonctionnaires locaux et, par des phénomènes de favoritisme et de clientélisme, les équipes municipales étaient loin de satisfaire les aspirations et les attentes qu'avaient fait naître chez leurs administrés le combat pour la lutte de libération nationale et l'accession à l'indépendance. Si bien que les *tajmat* allaient, comme par le passé, continuer à prendre en charge une grande partie des besoins des villageois. Bien contentes de pouvoir se décharger de leurs responsabilités sur les organismes traditionnels, les équipes municipales officielles collaborèrent sans mauvaise grâce avec les représentants des *tajmat*. Puisque les principales attentes des administrés concernaient l'équipement en viabilités de leurs villages et que les matériaux nécessaires pour ces réalisations atteignaient des prix prohibitifs dans le réseaux de distribution privée, l'essentiel de la collaboration entre les municipalités et les *tajmat* consista, pour les premières à délivrer des «bons officiels» qui permettaient aux secondes d'acquérir les matériaux «au prix de la taxe» (au prix du marché public, de cinq à huit moins onéreux que le marché libre). À charge pour les *tajmat* de réaliser les travaux. Ce que celles-ci firent dans le cadre traditionnel de la *tiwizi*¹. Pour le reste, c'est-à-dire, l'ensemble des dispositions réglementaires que continuaient à édicter les *qanun* en matière de mœurs et de simple police, l'assemblée restait souveraine².

Conclusions du chapitre

Selon une expression consacrée, l'accession à l'indépendance permit aux Algériens de recouvrer l'honneur national. Les valeurs de l'honneur gentilice

1. La *tiwizi* désignant les travaux obligatoires pour la réalisation des projets d'intérêt public décidée par l'assemblée villageoise. Depuis la généralisation des codifications des *qanun* en langue française, il est significatif que les villageois n'aient pas retenu le terme de corvée par lequel la littérature coloniale désignait l'institution, mais celui de volontariat.

2. Nous ne disposons malheureusement pas de sources précises sur ces questions du fait de l'absence totale de sources officielles et de recherches sur les institutions villageoises durant cette période. En revanche, nous détaillerons davantage ces questions dans la période suivante grâce aux enquêtes de terrain que nous avons réalisées entre 1980 et 1991.

et le système vindicatoire qui nous intéressent ici n'ont guère été affectés de façon spécifique durant cette période. Sous le rapport de la criminalité et de la justice pénale, l'État algérien a reproduit exactement le même type d'administration judiciaire que l'État colonial. Rien ne changea, ou plutôt, la justice pénale continuait insensiblement à se substituer davantage aux règlements du système vindicatoire. De même que la nucléarisation de la famille et le rétrécissement des unités de parentèles solidaires dans l'honneur se poursuivirent.

En ce qui concerne les traditions municipales, les écarts entre les régions de Kabylie se creusèrent encore davantage. En effet, les destructions de villages opérées par l'armée française durant la guerre ainsi que les camps de regroupement ne furent que très peu compensés par la construction de logements. Si bien qu'une grande partie des populations «recasées» dont les villages avaient été détruits allèrent s'agglutiner à la périphérie des bourgades et des grandes villes algériennes tandis que les populations rassemblées dans les camps de regroupement y demeurèrent.

L'explication avancée par Cornaton (1967) pour rendre compte de l'évolution démographique des camps à l'échelle de l'Algérie entière et durant les cinq premières années d'indépendance nationale nous permet d'envisager une réponse sur la différence d'évolution démographique des camps situés en Kabylie, relativement à ceux situés dans le reste de l'Algérie. De façon générale, cet auteur observa que la population augmentait seulement dans les camps de regroupement situés dans des régions où le secteur agraire socialiste prédominait (Oranie, Mitidja, et Hautes plaines constantinoises essentiellement). À l'inverse, dans les régions où l'agriculture traditionnelle prévalait, la population des camps restait stationnaire, et dans celles où l'agriculture était délaissée et les populations dépayssées, la population des camps diminuait sensiblement. À cela, Cornaton voyait plusieurs raisons. Dans les régions où le secteur socialiste dominait, les habitants des camps étaient, pour la plupart, des ouvriers agricoles qui ne désiraient pas abandonner leur nouvel habitat, d'une part, parce qu'il se situait sur les terres mêmes où ils travaillaient (i.e. les anciens domaines coloniaux) et, d'autre part, parce que cela leur permettait également de cultiver les lopins qu'ils possédaient dans les plaines et basses collines environnantes. Ensuite, l'auteur montra que paradoxalement, les camps de regroupement où la population était stationnaire sont ceux de régions où une agriculture (essentiellement privative) se maintenait, à l'inverse, les régions où la population des camps diminuaient étaient dépayssées et le travail de la terre abandonné (ainsi de tous ceux implantés en Petite Kabylie, dans la Soummam ou l'Edough). Si nous ne disposons pas de données concernant les autres régions rurales algériennes, pour la Petite Kabylie, nous croyons être en mesure de réduire ce paradoxe, en envisageant la part énorme prise par l'émigration vers la France des personnes regroupées. En effet, comme nous l'avons vu dans les développements consacrés à l'immigration kabyle,

les régions des Bibans et du Guergour, précisément celles qui renfermaient le plus grand nombre de camps de regroupement, sont celles qui connurent, au moment de l'accession à l'indépendance de l'Algérie, la plus forte augmentation de flux migratoires vers la France. Or, puisque (a) il n'existe pas dans ces régions de grandes villes susceptibles d'attirer les populations regroupées, (b) que de nombreux villages ont été détruits par l'armée française durant la guerre, et enfin, (c) que la population des camps ne cessa de diminuer, il faut bien que ces populations se soient installées quelque part. Ainsi, même si l'on fait la part d'un phénomène de paupérisation extrême et d'un taux élevé de mortalité dans les camps (c'est une des hypothèses de Cornaton, notamment pour les régions de Collo et de Djidjelli), il nous semble qu'en ce qui concerne les populations de Petite Kabylie¹, l'immigration vers la France ait absorbé une part importante des effectifs des personnes regroupées.

Sous ce rapport, la situation dans la chaîne côtière de Grande Kabylie est extrêmement contrastée, entre le versant Nord, aride, pauvre, peu densément peuplé et le versant Sud, beaucoup plus densément peuplé (Rullan, 1972, p. 87). Grâce à l'isolement de la région, les maquisards algériens parvinrent très rapidement à la contrôler, aussi l'armée française regroupa les populations du versant nord et procéda à des bombardements aériens massifs qui détruisirent de nombreuses habitations. Pour autant, les versants Sud ne furent pas non plus épargnés par ces destructions, ainsi dans la seule commune de Fréha, Rullan a dénombré 1 460 maisons détruites à la suite des opérations militaires françaises sur un total d'environ 3 000 habitations. Or, 710 seulement avaient été reconstruites en 1972.

Il y a ensuite le cas de la bordure occidentale de la Grande Kabylie (Flissa Oumlil, Isser, Bas Sebaou). Dans ces régions où se concentrent la plupart des centres de regroupement créés en Grande Kabylie, les tendances générales que Cornaton a dégagées à l'échelle de l'Algérie se vérifient de façon exemplaire. C'est dire que la constitution du secteur agricole socialiste sur les anciennes et nombreuses exploitations coloniales qu'a connu la région constitue un facteur essentiel de fixation des habitants dans les camps et naturellement d'augmentation de leur population après 1962².

Mise à part cette disparité des situations régionales, trois phénomènes ont affecté globalement la vie municipale des communautés villageoises.

1. Spécialement dans la région correspondant aux anciennes communes mixtes d'Akbou, de Maillot, des Bibans, du Guergour et d'Oued Marsa.

2. Dans l'opération de reconstruction de l'habitat lancée par le ministre de l'habitat et de la reconstruction (Ahmed Boumendjel), la chaîne côtière de Kabylie devait bénéficier de 16 % du programme, soit 230 logements. C'était l'une des régions à avoir été la plus touchée par les recasements, les regroupements et surtout les destructions massives des habitations. Le Massif central et le Djurdjura ne reçurent que 28 %, soit 401 logements. La région des plaines et des basses collines occidentales (Flissa Oumlil), reçut 400 logements dont bénéficièrent 5 villages particulièrement touchés par les destructions. Dans la même région, les Isser (arrondissement de Palestro) bénéficièrent de 200 logements.

Premièrement, la situation de l'emploi jointe à l'accroissement démographique a engendré un fort exode rural qui conduisit en France et vers les plus grandes villes d'Algérie un certain nombre de villageois. Pour autant, non seulement les villages ne furent pas dépeuplés mais les immigrés qui conservaient une maison au village, bien qu'absents, continuaient, dans leur grande majorité, à contribuer financièrement aux dépenses du village et à peser sur sa gestion dans le cadre des antennes «immigrées» que les assemblées possèdent en France ou dans les villes d'Algérie où résident les exilés.

Le deuxième phénomène, c'est que malgré la difficulté de trouver un emploi sur place, de nombreux Kabyles préférèrent rester au village, quitte à se rendre tous les matins dans les quelques villes de Kabylie où ils avaient trouvé un emploi (surtout à Tizi Ouzou) ou, pour beaucoup, quitte à faire l'aller et retour quotidien à Alger. De sorte que, vidés d'une bonne partie de leur population laborieuse durant la journée, les villages de Kabylie virent leurs activités municipales perdre beaucoup de leur intensité d'antan.

Enfin, troisième phénomène, dans les régions de montagnes surplombant des plaines, l'exode rural vers les quelques bourgades installées en contrebas des villages de montagne ne s'est pas pour autant traduit par une coupure définitive d'avec le village natal. La première génération de villageois descendus en plaine garda une maison et sa place dans la *tajmat*. L'absence de ces villageois aux réunions de l'assemblée n'était pas sanctionnée d'une amende comme pour ceux qui résidaient de façon permanente au village, et la plupart des intéressés continuaient de participer financièrement, comme les habitants, aux réalisations décidées par le village¹.

La fonctionnarisation du culte est le phénomène spécifique de cette période qui a affecté la place de l'islam dans les communautés villageoises et dans les traditions municipales. Si cette politique a impulsé, en quelque sorte, une réislamisation et surtout une re-cléricalisation de la société algérienne, la prise en charge de cette entreprise par l'État a fortement contribué à limiter ces effets dans les organisations villageoises. Car non seulement, dans les villages, la fonctionnarisation du culte fit progressivement renoncer aux traditionnels gestionnaires du sacré musulman (les marabouts) de continuer leur magistère spirituel, mais encore, les agents du culte nommés par l'État

1. La contribution financière des chefs de famille se calcule d'après le nombre total de membres de l'unité domestique, très souvent les intéressés continuaient à payer pour leurs enfants alors que ceux-ci ne fréquentaient quasiment plus le village natal. Le simple fait de posséder une maison dans le village suffit à créer le devoir de participer aux dépenses publiques de la collectivité, de la même façon qu'en France, le propriétaire d'une résidence secondaire s'acquitte des impôts locaux de sa commune de villégiature. Néanmoins, sur ce point, nous n'avons pas pu recueillir suffisamment de données et, en outre, la diversité des cas de figure ne nous a pas permis de noter de régularités ou de dégager des paramètres significatifs sur le fait qu'un chef de famille absent de son village paye ou non pour ses enfants. Toutefois, nous avons rencontré de nombreux cas de chefs de famille immigrés qui payent la part d'enfants nés en France et dont certains ne sont jamais allés dans le village de leurs parents.

ne s'intégrèrent pas dans les structures municipales villageoises à cause de leur qualité d'étrangers aux communautés locales.

Cette décléricalisation de la vie municipale n'entraîna pas pour autant un déclassement ni une relégation des clercs locaux. Comme nous l'avons exposé pour les périodes antérieures, les marabouts du cru ont largement déployé des stratégies sociales alternatives à leur décléricalisation. Pour beaucoup, la reconversion dans le militantisme politique permit, sinon de reconduire leurs prérogatives et leurs privilèges statutaires, au moins de reproduire une différence sociale et une emprise spirituelle sur leurs «ouailles». L'accession à l'indépendance et la nouvelle organisation communale mise en place par l'État algérien allaient permettre à de nombreux marabouts de consolider et de sanctionner la reconversion de leur *baraka* et de leur influence politique en sièges municipaux et en postes de maires¹.

Durant les deux premières décennies de l'Algérie indépendante, «la construction du socialisme» allait être marquée par une offensive idéologique extrêmement virulente contre tout ce que l'Algérie rurale recéléait d'archaïsmes et de «survivances». Marabouts, thaumaturges et autres thérapeutes traditionnels furent les victimes désignées de ce mouvement d'autocritique de l'Algérie algérienne. En cela, la politique et l'idéologie arabo-islamique du FLN ne faisaient que poursuivre le combat impulsé par le réformisme religieux des années 30. C'est dire que le clergé officiel comme les militants de l'islam réformé se retrouvèrent aux côtés des militants politiques modernistes marxisants pour combattre l'obscurantisme des pratiques d'un islam de terroir. La seule différence qui séparait les deux types de militants étant que les premiers s'autorisaient des dogmes et des concepts islamiques pour condamner ces pratiques en tant que *bid'a* (innovations impies) tandis que les seconds invoquaient le jugement du tribunal marxiste de l'histoire qui disqualifiait ces pratiques comme des «survivances».

De façon beaucoup plus massive que cette propagande moderniste, la poursuite de la dépayssannisation² de la société kabyle ne cessa de réduire le champ des pratiques magiques liées pour l'essentiel au calendrier agraire. Néanmoins, un certain nombre de facteurs contribuèrent à fournir à cette strate de sacré magico-religieux un nouveau champ d'expression et à favoriser son redéploiement à partir de la sphère privée et des rituels domestiques dans lesquels ce sacré s'était replié. En effet, bien que le «renouveau» des pratiques maraboutiques, dont plusieurs chercheurs témoignent à partir de la fin des années 70, procède, pour une part, de

1. Sur ce point, cf. l'étude de Hugh Roberts (1981), «The Conversion of the Mrabt in Kabylia».

2. Les recherches de Bourdieu et de Sayad sur le déracinement et la dépayssannisation de la société kabyle, dont nous avons déjà longuement fait état pour les périodes précédentes, concernent *a fortiori* cette période.

l'occultation de ce phénomène dans les études antérieures¹, force est de reconnaître que certains développements des communautés rurales ont contribué à redynamiser la logique symbolique du magico-religieux. C'est en effet dans le cadre de recherches consacrées aux pathologies du sous-développement que plusieurs chercheurs s'avisèrent de la recrudescence de pratiques maraboutiques et thérapeutiques magico-religieux. Ce qui nous permet de noter, dans une perspective de sociologie de la connaissance, que tout se passe comme si le magico-religieux, antérieurement disqualifié politiquement et scientifiquement, ne pouvait restaurer sa dignité d'objet scientifique qu'en étant intégré dans des problématiques scientifiques axées sur des questions de développement (en l'occurrence de sous-développement) économique et social.

Nous ne devons pas négliger le fait que la multiplication des pathologies sociales et psychiques ait induit une recrudescence et une redynamisation des pratiques maraboutiques², il nous semble que ce phénomène témoigne d'un autre aspect essentiel des bouleversements qui ont affecté la nature du lien social dans les communautés villageoises: la privatisation et l'individuation de la société. Qu'est-ce à dire? Dans *Le Déracinement*, Bourdieu et Sayad fournissent des indices de ce phénomène d'individuation de la société kabyle en montrant la nouveauté que constitue le souci des individus pour leur propre corps et ses souffrances. Les deux auteurs notent dans ce sens l'évolution considérable des représentations et des pratiques médicales des Kabyles, en soulignant ce que la complaisance des intéressés pour leurs malaises avait d'indécent dans le cadre symbolique traditionnel. Mais alors, il n'était question que de la diffusion des représentations et des pratiques médicales empruntées à la médecine moderne.

Selon nous, deux choses essentielles sont à comprendre dans le renouveau et l'extension des pratiques thérapeutiques traditionnelles. D'abord, le

1. En effet, autant l'idéologie moderniste que les nombreuses études qui ont scruté l'avènement du socialisme algérien durant les deux premières décennies suivant l'indépendance du pays ont fortement concouru à disqualifier ces pratiques et à les masquer. De sorte qu'il est nécessaire de relativiser l'idée d'un renouveau du maraboutisme. De la même façon qu'à partir du début des années 80, la réapparition de l'islam dans les recherches scientifiques portant sur l'Algérie coloniale ne correspond pas seulement à une sommation de la réalité contemporaine (i.e. les mouvements islamistes) à l'égard des chercheurs mais procède également d'une sorte de retour du refoulé. Il est quand même stupéfiant que jusqu'en 1980, sur plus d'une centaine d'ouvrages scientifiques consacrés à la guerre d'Algérie, pas un seul n'a porté sur le rôle de l'islam.

2. À l'échelle de l'Algérie, cette problématique sociologique est illustrée de façon exemplaire par Aïssa Ouitis (1977), *Les Contradictions sociales et leur expression symbolique dans le sétifois* ou, encore, mais cette fois selon une problématique psychologique, par Noureddine Toualbi (1982), *Acculturation, conflit de valeurs et mutation des rites en Algérie. Contribution psychologique à la théorie du changement*. En ce qui concerne la Kabylie, cf. les thèses universitaires suivantes: J. Peuch Lestrade (1982), *La Cité psychiatrique ou l'hôpital des fous à Tizi Ouzou. Essai d'analyse institutionnelle*; Nadia Mohia (1985), *La Thérapeutique traditionnelle dans la société kabyle. Pour une anthropologie psychanalytique* et Nedjima Bitout Plantade (1984), *Magie féminine et sexualité en Kabylie, étude ethnopsychiatrique*.

retour à des pratiques et à des représentations de la maladie qui sont socialement significatives car reposant sur une étiologie et un système magico-religieux qui pourvoient à davantage de sens que l'étiologie ou la physiologie de la médecine moderne. Ensuite, et peut-être surtout, la poursuite d'un processus d'individuation dans des formes et des modalités socialement plus légitimes que celles de la médecine moderne. Autrement dit, bien que cela ne s'accomplisse pas avec les mêmes modalités ni dans le même système symbolique, le recours de plus en plus fréquent aux marabouts pour déverser son mal-être ou faire soigner ses troubles témoigne du même phénomène décrit par Bourdieu et Sayad. Toutefois, comme dans ce travail nous n'avons cessé d'évoquer la lente mais inexorable disqualification des pratiques magico-religieuses, il est nécessaire de démontrer en quoi la thérapeutique traditionnelle est socialement plus légitime que la médecine moderne, ce qui nous permettra de montrer comment la pérennité d'une éthique sexuelle et d'une éthique de l'honneur «traditionnelles» ménagent de beaux jours aux thérapeutes et psychothérapeutes locaux.

Envisageons pour commencer le cas des femmes. La visite et la consultation chez le médecin reste toujours extrêmement problématique en Kabylie. L'intimité que la consultation médicale requiert heurtant de front les valeurs cardinales de l'éthique sexuelle, il n'est pas nécessaire d'épiloguer sur la préférence accordée aux marabouts qui respectent strictement les codes sociaux locaux en matière de contacts physiques¹. Quant aux troubles psychiques, il nous semble que le facteur essentiel qui explique la visite des femmes au marabout réside dans leur absence de maîtrise de la culture intellectuelle qui leur permettrait de dialoguer avec un psychothérapeute moderne. Pour l'homme, les choses sont différentes. Dans son cas, s'il n'y a aucune inhibition à aller fréquenter le médecin, le recours au psychothérapeute² est beaucoup plus difficile. D'une part à cause d'un élément objectif : le petit nombre de psychothérapeutes exerçant en Algérie, d'autre part à cause de paramètres subjectifs. Outre que les hommes sont loin de tous posséder les outils intellectuels et le désir de parler de leur intimité, il nous semble que la médicalisation des troubles psychiques opérée par la médecine moderne est beaucoup trop dévalorisante pour l'individu, en ce qu'elle affecte de façon bien trop brutale l'image de ce qu'un homme se fait de l'intégrité de sa personne morale. L'explication du marabout en terme de possession ou d'intrusion de génies, qu'il suffit de chasser de l'âme du patient, est beaucoup plus satisfaisante en ce qu'elle préserve totalement cette image d'une intégrité morale.

1. Si l'on doit noter que les professions médicales se sont largement ouvertes aux femmes en Algérie, la plupart d'entre elles exercent en ville et non dans le monde rural.

2. Les travaux précités soulignent l'ampleur des pathologies psychiques liées aux phénomènes migratoires ainsi qu'à des problèmes plus généraux de schizophrénie sociale et d'inadéquation des structures de la parenté à la situation économique et sociale contemporaine (ainsi de la situation de l'aîné des enfants sur lequel pèsent toutes les attentes des parents).

IX.
**Le mouvement culturel berbère
du «printemps berbère» d'avril 1980
aux émeutes d'octobre 1988**

Le mois d'avril 1980 est celui du printemps berbère (*Tafsut Imazighene*). Manifestations de rue, grève générale et constitution de comités pour la défense de la culture berbère et des libertés démocratiques mirent en émoi l'ensemble de la Kabylie et réalisèrent la mobilisation d'une grande partie de la population de la région. Avec l'explosion du printemps berbère, la revendication culturelle berbère cessa d'être confinée dans des milieux étroits (étudiants, lycéens et émigration) pour devenir un véritable mouvement social. Ce fut le premier mouvement social qui creusa une brèche dans le monolithisme de la vie politique algérienne depuis l'accession du pays à l'indépendance nationale.

Les militants berbères ne restèrent pas longtemps les seuls à organiser l'opposition politique au régime algérien. Au début des années 80, un mouvement islamiste s'organisa au sein d'une nébuleuse associative que l'on engloba alors sous le nom de Frères musulmans. Par ailleurs, les militants du PAGES¹, qui étaient longtemps restés dans une posture de type «soutien critique» vis-à-vis du pouvoir, radicalisèrent leurs options. Une faction du pouvoir algérien, inspirée en cela par l'aile gauche du parti FLN, ne cessa de jouer les militants du PAGES contre les militants culturels berbères, tandis qu'une autre faction de l'État misait davantage sur l'opposition islamiste afin de neutraliser à la fois le mouvement berbériste et les pagsistes. Enfin, les pagsistes s'opposaient spontanément aux islamistes. Mais, au total, la confrontation et les affrontements entre les trois formations ne sortirent presque jamais des universités d'Alger et de Tizi Ouzou, qui étaient les seuls lieux de rencontre possible des protagonistes. En Kabylie, les populations étaient massivement acquises au mouvement culturel berbère, dont les militants jouèrent un rôle de premier plan dans la redynamisation des traditions municipales villageoises. Les islamistes étaient quasi absents de la région, et ceux qui y demeuraient adoptaient un profil bas, tandis que les militants du PAGES, structurés en cellule partisane de type marxiste-léniniste, n'avaient aucune assise sociale ni aucune possibilité de mobiliser les populations de Kabylie.

En octobre 1988, des manifestations plus ou moins organisées et manipulées précipitèrent des développements politiques qu'une décennie de militantisme de tous bords n'était pas parvenue à réaliser. Nous en

1. Parti de l'Avant Garde Socialiste, ex. Parti Communiste Algérien.

détaillerons les caractéristiques et les conséquences dans le chapitre suivant.

Quoique l'Algérie ne soit jamais parvenue réellement à décoller économiquement, la rente pétrolière a masqué complètement, jusqu'au début des années 80, la déconfiture du système économique et le verrouillage politique. Les baisses successives des prix des produits pétroliers allaient faire apparaître à la fois l'échec économique et l'échec social et politique du pays. Une triple crise économique, sociale et politique s'installa en Algérie et généra un mécontentement et une opposition politique de plus en plus virulents.

La bureaucratie et l'État algérien, bien qu'extrêmement rigides, commencèrent dès le début des années 80 à mettre en œuvre des politiques bien plus pragmatiques que celles qui avaient marqué l'ère Boumediène. Si le système politique algérien attendit les manifestations d'octobre 1988 et leur répression sanglante, afin de ménager une place légale à l'expression d'une opposition politique, en matière de politique d'administration locale, le volontarisme céda beaucoup plus tôt la place à un réel souci d'efficacité en prenant en compte les contraintes locales. Ainsi, en 1984, le législateur promulgua une profonde réforme communale. Bien que celle-ci n'affectât pas tellement le mode de fonctionnement ni les prérogatives des municipalités, elle redécoupait totalement les circonscriptions territoriales. Non seulement celles-ci furent multipliées par trois, mais encore, à l'inverse des découpages précédents, les frontières des communes de 1984 étaient beaucoup plus soucieuses de respecter la cohérence topographique et infrastructurelle des régions.

En projetant le découpage communal de 1984 sur une carte et en le confrontant aux précédentes divisions administratives et politiques, nous avons pu constater que, dans de nombreux cas, spécialement dans le Massif central et le Djurdjura, le découpage communal de 1984 reproduisait exactement les frontières tribales dont le tracé fut reconnu au début du XIX^e siècle¹. Bien davantage : c'est souvent le nom même des tribus que ressuscita le législateur en érigeant les nouvelles communes. Suite au processus de démocratisation impulsé aux lendemains des manifestations d'octobre 1988, c'est dans le cadre de ce découpage communal que les consultations électorales de la décennie suivante seront organisées.

1. Le mouvement culturel berbère en Kabylie

Il ne saurait être question ici de faire l'histoire détaillée du mouvement culturel berbère². Pour autant, il est indispensable de présenter la thématique

1. Cf. annexe n° 3.

2. Même si l'on dispose déjà de quelques travaux significatifs, l'histoire de la revendication culturelle berbère, qui reste largement à écrire, pose de sérieux problèmes de sources. Compte tenu de l'absence presque totale de sources archivistiques, l'essentiel des informations doit être obtenu à partir du témoignage des acteurs. Or, autant pour l'époque du mouvement nationaliste

de ce mouvement et la culture politique de ses militants et sympathisants dans le cadre de notre réflexion sur la vie municipale en Grande Kabylie. Non seulement cette présentation éclairera les résultats des élections municipales en Kabylie, mais, surtout, elle nous permettra de comprendre l'évolution des traditions municipales des communautés villageoises. Car les militants du mouvement culturel berbère ont joué un rôle essentiel dans l'évolution des traditions municipales de leurs villages. Premièrement, en réinvestissant les affaires de leurs villages que les plus jeunes d'entre eux avaient jusqu'alors négligées et, deuxièmement, en créant, dans leurs villages mêmes, une kyrielle d'associations culturelles et de cellules des partis politiques qui travailleront de concert avec les *tajmat*.

Si la prise de conscience identitaire berbère remonte au début du XX^e siècle, en Kabylie, l'avènement d'une revendication culturelle berbère apparaît concurremment à l'élaboration, puis à l'imposition de l'arabisme comme idéologie officielle du mouvement nationaliste algérien, puis de l'État indépendant¹. Les premiers nationalistes à contester l'arabisme et à rejeter l'exclusivisme culturel de cette idéologie militaient pour une identité algérienne riche de toutes les composantes de la société algérienne. Bien plus, ces derniers ne se donnèrent pas, au début de leur combat, comme des militants berbéristes, mais comme d'authentiques militants nationalistes algériens, ce qu'ils étaient sans aucun doute. Dès ses premières formulations, le berbérisme politique (c'est-à-dire la revendication de la prise en compte de la composante berbère de l'identité algérienne) coïncida avec le nationalisme le plus radical².

que pour la période contemporaine, l'engagement politique de nombreux acteurs du mouvement culturel berbère ne manque pas de biaiser leurs témoignages. Outre les livres déjà cités, mentionnons la récente *Chronologie du mouvement berbère*, d'Ali Guenoun (1999).

1. L'existence d'une étroite élite culturelle kabyle communiant avec une partie de l'intelligentsia coloniale dans la célébration d'une Berbérie éternelle constitue un épisode très difficile à assumer pour les actuels promoteurs de la culture berbère et une opportunité pour les détracteurs du mouvement culturel, qui ont beau jeu de dénoncer la collusion entre berbérisme et colonialisme. Dans les faits, aucun rapport n'a existé entre cette frange de lettrés francophiles et les premiers nationalistes d'humble extraction qui posèrent la question culturelle berbère. Toutefois, bien que l'on ne puisse pas parler de filiation idéologique ou spirituelle du premier courant sur le second, il ne fait aucun doute que l'expression littéraire en langue française et les études berbères des premiers ont influencé les quelques leaders nationalistes qui décidèrent d'intégrer la dimension berbère dans leur combat.

2. Ainsi, vers la fin des années 40, des militants nationalistes kabyles qui tentèrent de ménager à l'identité berbère une place dans l'idéologie nationaliste constituaient également l'aile la plus radicale du parti nationaliste. Alors que le PPA/MTLD optait pour le légalisme et s'embourbait dans les élections truquées organisées par le gouvernement général d'Alger, le petit groupe de militants «berbéristes» impulsa la création de l'organisation clandestine qui ne tarda pas à faire basculer l'Algérie dans la guerre de libération nationale. Contre l'arabisme et les influences orientales décelables dans l'idéologie du Parti nationaliste, ces militants prônaient l'Algérie algérienne.

C'est dire que, dans l'histoire du mouvement nationaliste algérien, plusieurs épisodes de la lutte nationale ont été stigmatisés par les dirigeants nationalistes comme «berbéristes» du seul fait que des militants kabyles en étaient les principaux acteurs¹. En fait, durant cette période, l'expression d'un authentique berbérisme était circonscrite à quelques individualités et s'est toujours présentée sous des formes velléitaires et dissidentes. Tant du fait de la répression qui s'abattait sur les berbéristes que du peu d'écho que pouvaient rencontrer ces idées à une époque où l'union sacrée de tous les militants nationalistes algériens conférait à l'expression régionaliste un caractère dissolvant pour l'unité nationale. Ainsi en fut-il lors des épisodes suivants :

- l'opposition au début des années 30 des deux leaders du premier parti nationaliste algérien, l'Étoile Nord-Africaine: Messali Hadj et Amar Imache;
- la crise de 1949 au sein du PPA/MTLD², désignée unanimement dans l'historiographie officielle du mouvement nationaliste comme «La crise berbériste»;
- la réalisation de l'unité du FLN en Kabylie, avec le congrès de la Soummam en 1956, puis l'assassinat du leader kabyle qui en avait été l'artisan: Abbane Ramdane;
- l'«épopée de Krim Belqasem» et la question de la constitution de clientèle sur des bases ethniques ou tribales dans le cadre des maquis nationalistes (et, partant, celle du rapport entre «Arabes» et «Kabyles» durant la guerre, en Algérie même ou dans les bases militaires au Maroc ou en Tunisie);
- et, enfin, l'insurrection en Kabylie entre 1963 et 1965 sous l'égide du FFS et de son chef, Hocine Aït Ahmed.

1. À plusieurs reprises, les détracteurs des mouvements d'idées venant de Kabylie crurent renforcer leurs anathèmes en accolant d'autres épithètes à berbéristes, ainsi de «berbéro-matérialistes» ou de «berbéro-marxistes».

2. Le Parti du Peuple Algérien (PPA) et le Mouvement pour le Triomphe des Libertés Démocratique (MTLD). En fait, le premier de ces sigles continuait à désigner le Parti nationaliste, qui avait été dissous par les autorités coloniales ou, plutôt, la partie de ses militants qui avaient choisi la clandestinité, alors que le second sigle représentait la nouvelle étiquette légale du vieux parti, sous laquelle celui-ci participait aux consultations électorales. Bien qu'entre les clandestins et les élus un fossé commençât à se creuser, il n'y avait toujours qu'un seul parti. C'est à la frange des militants nationalistes les plus radicaux qu'appartenaient les acteurs de la crise berbériste. Ce mouvement fut décapité autant par la répression menée par les dirigeants nationalistes par l'intermédiaire de Kabyles aux ordres du Comité Central que par la vague d'arrestations opérées par les autorités coloniales. Bien que les circonstances qui aboutirent à l'emprisonnement de ces militants nationalistes comportassent encore des zones d'ombre, il est plus que vraisemblable, compte tenu que ces opérations policières ne touchèrent que des militants kabyles, que ces derniers avaient été donnés aux autorités françaises par ceux qu'ils dérangeaient. En fait, ils gênaient davantage par leur ultra-nationalisme et leur volonté de précipiter le déclenchement de la guerre de libération nationale que par les timides revendications culturelles qu'ils exprimèrent dans une motion adressée aux dirigeants de leur parti.

Tous ces événements ont mis en branle des réseaux de solidarité divers et des plus dénivelés qu'il importe de distinguer pour apprécier justement la nature d'épisodes étiquetés *a priori* comme berbéristes. Ainsi

- des groupes de pression qui, au sein d'appareils politiques, s'autorisent d'une clientèle partisane,
- des loyalismes que scellent des réseaux de solidarité de terroirs ou qui se dilatent à l'échelle régionale,¹
- des grandes formations politiques ou des petites chapelles qui recouvrent des morphologies sociales anciennes ou suivent des lignes d'obédience confrériques, maraboutiques, etc.
- des réseaux de solidarité des plus informels tissés soit dans le cadre de l'émigration ouvrière en France, soit dans le combat politique et syndical.

En fait, si ces développements politiques évoqués plus haut sont apparus, du point de vue des chefs du Parti nationaliste, puis de l'État algérien indépendant, comme l'expression d'un berbérisme politique et ont été condamnés en tant que tels, il s'en faut que tous aient réellement possédé cette dimension. Hormis des cas isolés et le fait de quelques individualités, la plupart de ces épisodes se rapportent uniquement à des phénomènes de clientélisme ou à la mobilisation de fidélités diverses dans lesquelles la promotion de la culture berbère est absente². C'est le cas pour la réunification du FLN en Kabylie autour d'Abbane Ramdane, en 1956, ou lors de la course pour le pouvoir qui a suivi l'accession à l'indépendance nationale de l'Algérie avec le groupe dit de Tizi Ouzou autour de Krim Belqasem.

L'avènement d'un véritable mouvement social berbériste date de la fin des années 70. L'explosion du «printemps berbère» de 1980 amorça un processus

1. À Tizi Ouzou, par exemple, l'administration de l'université est encore le fief des gens de Larbaa n'aït Iraten, tandis que la direction de l'éducation et de la culture est tenue par les ressortissants de deux tribus : les Aït Yenni et les Aït Douala. De la même manière, la gestion des H.L.M. fut longtemps assurée pour l'essentiel par des originaires d'Azazga. Il importe donc de comprendre que si, au niveau des collectivités locales ou des instances régionales, ce phénomène de clientélisme fonctionne aussi bien que dans les autres régions d'Algérie ; en revanche, au sein des organismes proprement politiques ou ayant à charge le destin de l'État, les Kabyles en place sont isolés les uns des autres, et c'est précisément cette position précaire qui ne leur permet pas de jouer sur une logique clientéliste.

2. La distinction entre tous ces phénomènes est d'autant plus indispensable que ce sont les mêmes individus et cliques qui réprimèrent les moindres revendications culturelles berbères dans le sang (en assassinant leurs frères d'armes lors de la guerre de libération nationale) et qui, au moment de l'indépendance, se retrouvèrent à la tête des groupes aux assises régionalistes luttant pour le pouvoir. Ainsi du groupe dit de Tizi Ouzou autour de Krim Belqasem. De façon tout à fait perverse, c'est justement le fait d'avoir combattu de manière impitoyable les moindres revendications culturelles berbères, qui garantit à ces militants l'image de nationalistes au-dessus de tout soupçon. N'avaient-ils pas trucidé sans hésiter leurs compagnons d'armes pour régionalisme, alors qu'ils étaient kabyles comme eux. Forts de ce capital d'immunité «régionaliste», les mêmes militants ont pu, tout au long de la guerre d'Algérie, se constituer une clientèle kabyle afin de se lancer dans l'épreuve de force qui conduirait au partage du pouvoir entre les divers groupes régionaux au moment de l'accession à l'indépendance.

de structuration de la contestation «culturelle» au sein de collectifs et d'associations informelles. Ce processus ne se concrétisera et ne parviendra à avoir pignon sur rue qu'à la faveur du nouveau régime associatif de 1989, obtenu de haute lutte après une dizaine d'années d'action militante, et au lendemain des manifestations sanglantes d'octobre 1988. Pour autant, c'est dès les années 1978-1979 que le noyau dur des militants berbéristes qui activaient dans les universités avaient rejoint le FFS de Hocine Aït Ahmed. Ce parti, qui avait été créée en 1963, n'était alors guère plus qu'un sigle, une structure vide, et ce sont ces militants berbéristes qui lui donneront un nouveau souffle. Lors du printemps berbère de 1980, ces militants FFS – dont l'appartenance partisane n'était pas toujours, loin de là, déclarée¹ – joueront un rôle de premier plan dans l'organisation du mouvement culturel berbère, Mais on trouve également des militants du Parti de la Révolution Socialiste², et quelques-uns qui se réclament de l'obscur et éphémère Front Uni pour l'Algérie (FUA) de Rachid Ali Yahia³ ou d'autres groupuscules. Des années de combat qui s'ensuivirent, durant la décennie 80, seule l'action publique du mouvement culturel est à peu près connue mais l'on ignore presque tout des luttes internes acharnées que se livrèrent les cadres du mouvement. Il semble, en tout état de cause, que la vague d'arrestations dont furent victimes les militants du mouvement culturel berbère en 1985 atteignit particulièrement les militants du FFS. Enfin, en février 1989, la création du Rassemblement pour la Culture et la Démocratie (RCD) par Saïd Sadi, en détachant du FFS un certain nombre de ses militants, marquera le début d'une lutte qu'il n'est pas exagéré de qualifier de fratricide entre les militants berbéristes qui avaient été des compagnons de lutte durant les décennies 70 et 80. Le principal moyen d'obtenir les suffrages des électeurs de Kabylie restant la revendication berbère, le FFS et le RCD n'auront de cesse de se disputer la direction du MCB. Pour autant, comme le MCB n'est jamais parvenu à fédérer réellement la kyrielle d'associations culturelles berbères – on en compte près de 400 aujourd'hui – dans une organisation un tant soit peu cohésive, nous verrons, dans le chapitre suivant, comment c'est précisément le caractère nébuleux et désorganisé du Mouvement Culturel Berbère qui a voué à l'échec toutes ces tentatives de récupération partisans.

Les revendications du mouvement culturel berbère

À aucun moment de l'histoire de la revendication culturelle berbère, les militants ne mirent en cause l'intégration de leur région à l'Algérie. Non

1. Hormis pour certains des militants les plus en vue, tels Saïd Khelil et Saïd Sadi.

2. Parti créé en 1963 et dirigé Mohammed Boudiaf.

3. Rachid Ali Yahia avait été l'un des acteurs de la crise dite «berbériste» de 1949 qui avait secoué la fédération de France du Parti nationaliste (PPA/MTLD). On n'avait plus entendu parler de lui jusqu'aux événements d'avril 1980, lors desquels il multiplia quelque temps les déclarations tonitruantes sur les ondes des radios françaises au nom du FUA. Mais sa tentative de récupération échoua et son «parti» retomba dans l'oubli.

seulement ils ne se départirent jamais de leur nationalisme algérien, mais ils n'envisagèrent pas davantage de formule politique de type autonomiste. Ainsi, même durant la courte période d'authentique multipartisme que connut l'Algérie – entre 1989 et 1991 – qui permit aux militants culturels kabyles d'assumer une expression politique spécifique, les deux principales formations politiques de Kabylie – le FFS d'Aït Ahmed et le RCD de Saïd Sadi – ne cessèrent d'inscrire leur combat à l'échelle nationale, quand bien même quasiment tous leurs militants et leur électorat étaient constitués de Kabyles. De sorte que le berbérisme politique et associatif consista uniquement en revendications linguistiques: la liberté d'expression culturelle en langue berbère et en arabe algérien ainsi que la revendication de pouvoir étudier et enseigner les choses berbères. Il convient également de souligner que, si les militants du mouvement culturel berbère s'opposaient à l'arabisation du quotidien et de l'expression culturelle au sens large, en tant que l'arabisation était synonyme de déberbérisation, ils s'opposaient également à l'arabisation de l'enseignement, car celle-ci était ainsi le vecteur de valeurs et d'une culture qui ne leur semblaient pas compatibles avec les idéaux politiques démocratiques qu'ils défendaient par ailleurs. En outre, l'arabisation de l'administration procédait aussi d'une défrancisation. Or, du fait de l'extension de la maîtrise de la langue française en Kabylie, nombreux étaient les ressortissants de la région à avoir investi l'administration de l'État algérien à l'indépendance. Pour autant, bien qu'il ne faille pas négliger les enjeux socio-économiques de l'opposition kabyle à l'arabisation, il nous importe de souligner que l'attachement à la langue française ne saurait être réduite à ces facteurs¹. C'est, en effet, du fait que la langue et la culture françaises sont solidaires d'une vision du monde et d'une culture politique largement partagées en Kabylie que le mouvement culturel berbère lia les revendications en faveur de la langue berbère et son rejet de l'arabisation – en tant que celle-ci conduisait à une défrancisation. Il semblerait que la langue et la culture arabes telles qu'elles sont diffusées en Algérie ne lui paraissaient pouvoir garantir l'ouverture sur la modernité, ni la défense d'idéaux démocratiques et laïcistes et moins encore l'expression d'un particularisme culturel.

La thématique du mouvement culturel berbère

Dans l'histoire contemporaine de l'Algérie, depuis la fondation des premiers partis nationalistes jusqu'à nos jours, les revendications berbéristes se sont toujours conjuguées avec le nationalisme le plus intransigeant, les options politiques démocratiques et sociales les plus radicales et, enfin,

1. Dans une série d'articles consacrés aux développements économiques et sociaux de la Kabylie contemporaine, Hugh Roberts privilégie cette perspective et, ce faisant, nous semble surévaluer considérablement la part prise par la «bourgeoisie» kabyle dans la genèse du mouvement culturel berbère.

avec une option laïciste timide dans ses premières formulations, mais qui ira en s'affermissant au gré des débats politiques de l'Algérie indépendante. Nous verrons que les récents scrutins électoraux confirment ce phénomène sans équivoque.

Nous avons donc à comprendre cette articulation entre berbérisme/revendication démocratique/laïcisme.

Dans le sens où les droits d'une minorité quelconque ne sont pleinement garantis que dans un système démocratique, le lien entre l'aspiration démocratique et la revendication de droits culturels spécifiques va de soi, du moins tant que la minorité en question ne remet pas en question son appartenance à la communauté nationale. On pourrait abstraitement suivre le même raisonnement pour expliquer l'articulation entre berbérisme et laïcisme, dans la mesure où un État et une nation dont l'identité se rapporte à une religion ayant pour credo une proclamation d'unicité (*tawhid*) ne constituent pas le cadre privilégié pour l'épanouissement d'une minorité culturelle. Par surcroît, la sacralisation de la langue arabe en pays d'islam n'y facilite certainement pas la reconnaissance des langues vernaculaires. En fait, si ces paramètres sont à prendre en considération, ils sont loin de pouvoir rendre compte, à eux seuls, de la sensibilité particulière que rencontrent le laïcisme et les idéaux démocratiques en Kabylie. S'il nous faut écarter tout de suite l'hypothèse de la tiédeur religieuse des Berbères, les nombreux développements historiques longuement analysés dans ce livre – au premier rang desquels l'émigration en France et la scolarisation en français – sont susceptibles d'expliquer cet état de fait. Par ailleurs, et s'il ne faut pas en surévaluer l'importance aux dépens des développements historiques récents, le socle anthropologique dégagé dans la première partie de ce livre est également à prendre à compte. En effet, l'équilibre transactionnel entre sacré et profane que réalisent les institutions politiques et sociales kabyles ne doit pas être négligé. Pour autant, la sensibilité au laïcisme et aux idéaux démocratiques résulte beaucoup plus directement de la diffusion exceptionnelle de la culture française dans cette région, principalement du fait de la sur-scolarisation relative dont celle-ci a bénéficié durant la période coloniale, par rapport aux autres régions d'Algérie, mais aussi à cause de l'importance et de la précocité des flux migratoires vers la France.

Au-delà de ces dimensions démocratiques et laïcistes, la revendication berbériste est doublement subversive et illégitime pour les instances dirigeantes des partis nationalistes et pour l'État algérien indépendant. D'abord, par sa dimension objectivement régionaliste perçue par le pouvoir comme une menace d'éclatement et de dissolution de l'unité nationale, ensuite par la profondeur historique qu'elle dévoile. En effet, assumer la berbèrité de l'Algérie, c'est également assumer toute l'histoire anté-islamique du pays et l'histoire même de son islamisation en tant que processus graduel ayant suscité des résistances et des affrontements. Or

cette démarche historique, constitutive du mouvement culturel berbère¹, est complètement contradictoire avec le sens commun et la culture coranique partagés par les Algériens, à l'instar de tous les musulmans de par le monde. L'avènement de l'islam et de son expansion y sont conceptualisées comme une ouverture (*fatah*), une libération qui délivre du pouvoir séculier des tyrans. L'islam est également la lumière qui dissipe les ténèbres. En outre, et quoi qu'en disent les militants islamistes contemporains, l'intrication islamité/arabité fait également partie de cette culture coranique de base². Dans cette perspective, reconnaître que la culture berbère est une composante essentielle de l'identité de l'Algérie peut difficilement être perçu autrement que comme une remise en question à la fois de son arabité et de son islamité, compte tenu du caractère indissoluble des deux.

Jusqu'à présent, les militants berbéristes n'ont ni déclaré ni assumé publiquement leur qualité de libre penseur, d'athée ou même d'agnostique, pourtant, bon nombre parmi eux le sont. En revanche, au regard de la timidité et de la retenue dont font preuve les militants berbéristes au sujet de l'islamité des Berbères contemporains, leurs prises de position sur des points de l'histoire du Maghreb contrastent fortement par leur véhémence et leur caractère péremptoire. Sans aucun doute, la «réécriture de l'histoire de l'Algérie» dans le cadre du mouvement culturel berbère procède d'un souci légitime de rétablir certaines vérités et certains faits occultés par l'histoire officielle. Ainsi, contre les versions autorisées des manuels scolaires algériens et des autres publications nationales édulcorées et pacifistes à souhait, les militants berbéristes rappellent que la conquête du Maghreb par les Arabes et l'islamisation des Berbères sont jalonnées de batailles et ne se sont accomplies qu'au terme d'une résistance opiniâtre. La commémoration de ces épisodes de l'histoire du pays, dans le mouvement culturel berbère, déborde largement le seul souci de rétablir une vérité historique et de lutter contre l'amnésie programmée par l'histoire officielle. Ainsi le travail historique tourne-t-il souvent à l'hagiographie et la galerie de portraits présentés dans les diverses publications du mouvement culturel berbère prend des allures de panthéon, laïc bien entendu.

Cependant, la célébration – voire le culte – de la mémoire des héros berbères de l'antiquité et des résistants à la conquête arabe risque d'aller à l'encontre des objectifs du mouvement culturel berbère. À savoir,

1. Dès l'été 1980, les cadres du mouvement culturel berbère ont organisé un séminaire sur l'identité culturelle de l'Algérie dont les travaux et débats de la commission «histoire» témoignent de la priorité donnée par les militants à la connaissance du passé. Dans le même sens, cf. les quatorze livraisons de la revue du mouvement culturel berbère (*Tafsut*) et les quatre numéros spéciaux *Études et documents*.

2. Plusieurs versets coraniques, et tous les développements de la civilisation musulmane, lient indissolublement la langue arabe à la révélation coranique.

l'établissement de la légitimité des droits à l'expression berbère, autant à l'adresse du pouvoir politique qu'en direction de l'ensemble de la population algérienne arabophone, qui est encore, dans son ensemble, très suspicieuse à l'égard du mouvement culturel berbère.

Au sujet de l'identité culturelle de la population algérienne, la thèse du mouvement culturel berbère consiste à démontrer que l'Algérie est composée non pas d'Arabes et de Berbères, mais de berbérophones et d'arabophones. À première vue, le fait de retenir le seul critère linguistique comme base de différenciation identitaire paraît (1) politiquement habile et (2) scientifiquement rigoureux.

(1) C'est politiquement habile, dans le sens où, en évitant d'essentialiser et de racialiser la distinction entre Arabes et Berbères, une définition qui s'appuie sur le seul critère linguistique permet d'empêcher qu'un fossé ne se creuse entre les communautés. La dimension œcuménique de cette distinction prudente entre berbérophones et arabophones ménage ainsi les susceptibilités et favorise le dialogue. En effet, elle laisse à chaque Berbère la liberté de se définir, compte tenu que la plupart d'entre eux sont actuellement à la fois berbérophones et arabophones. En outre, cette définition rompt avec celle qui avait cours chez les militants berbéristes des années 70 selon laquelle il n'y avait en Algérie que des «berbères berbérophones» et des «berbères arabophones». Ce qui était une façon de nier l'identité (et la généalogie) arabe revendiquée par la majorité des Algériens arabophones comme berbérophones. L'abandon des concepts essentialistes d'Arabe et de Berbère et le choix du seul critère de distinction linguistique témoigne donc d'une évolution significative qui atteste la maturation politique du militantisme berbériste.

(2) Cette définition est également la seule qui soit scientifiquement tenable, tant elle s'appuie sur des données objectives incontournables. Elle permet, en outre, d'éviter les innombrables difficultés qu'une définition s'appuyant sur des données anthropologiques complexes et variées ne manquerait pas de susciter. Compte tenu de l'existence d'immenses zones de transition entre les régions «arabes» et les régions «berbères», le tracé de frontières entre les différentes aires culturelles est voué à l'arbitraire des critères de sélection retenus.

Enfin, l'autre avantage de cette définition est qu'elle permet d'intégrer les éléments subjectifs d'identification et d'appartenance. Ainsi, un individu bilingue aurait toute latitude soit pour déclarer son bilinguisme/biculturalisme, soit pour n'assumer qu'une des deux cultures.

Néanmoins, l'identification à partir du seul critère linguistique est susceptible de produire des effets pervers. La répartition des différents dialectes et la dispersion de la langue berbère renvoient directement à un processus historique dont l'appréciation est l'objet d'enjeux idéologiques extrêmement âpres et controversés; il s'agit de l'arabisation et de la conquête arabe du Maghreb.

En effet, une fois posé que les populations natives d'Algérie (et de l'ensemble du Maghreb d'ailleurs) sont berbères, il faut bien expliquer comment, de nos jours, les berbérophones ne constituent qu'une minorité. La thèse que propose le mouvement culturel berbère de Kabylie, très proche de la vérité historique, est la suivante. Les vagues successives de conquérants arabes qui ont envahi le Maghreb comportaient des effectifs de populations tout à fait modestes. Soit, d'un point de vue démographique, une goutte d'eau dans la population berbère. Aussi, le fait que la majorité des Algériens contemporains soient de culture arabe et se considèrent comme Arabes renvoie à un processus d'arabisation linguistique et culturel global. Le mouvement culturel berbère présente cette vision de l'histoire non seulement au pouvoir politique dont il espère qu'il reconnaîtra la légitimité de ses revendications, mais aussi à l'ensemble de l'opinion publique arabophone de laquelle il voudrait également être reconnu. Or, ce type de discours, pour scientifique qu'il est, autorise des lectures ambivalentes susceptibles de provoquer l'effet inverse de celui qui est escompté.

Présenter, dans un premier temps, l'islamisation et surtout l'arabisation de l'Algérie en termes de conquête militaire et de domination politique peut induire deux attitudes de la part des personnes à qui s'adresse ce discours. L'identification aux conquérants ou l'identification aux conquis. Or, la suite de l'exposé historique établi par les militants berbéristes ne laisse réellement possible que la seconde attitude. En effet, en affirmant, et en insistant sur ce point, que l'effectif des populations arabes qui ont conquis le Maghreb était dérisoire et ne saurait être considéré comme le rameau d'origine des populations algériennes alléguant aujourd'hui une ascendance arabe, le discours historique du mouvement culturel berbère disqualifie d'un seul coup l'ensemble des constructions généalogiques par et dans lesquelles la plupart des Algériens ont patiemment élaboré leur identité collective. Non seulement les discours d'origine qui cimentent l'identité des groupes apparaissent alors comme des mythes, mais, plus encore, ils se trouvent réduits à des manipulations généalogiques. Plusieurs conséquences symboliques résultent de cette version historique et affectent directement les termes et la nature du débat sur l'identité culturelle de l'Algérie tel que l'a initié le mouvement culturel berbère.

Le fait de rapporter l'identité arabe, dont se réclament les trois quarts de la population algérienne, à un processus historique débutant par une conquête militaire jalonnée de périodes de résistance armée est susceptible d'entraver la quête de légitimité du mouvement culturel berbère. Cela pour plusieurs raisons :

(1) Le fait de ramener à des sortes de fables historiques les mythes et les discours d'origine par lesquels les populations d'origine berbère se sont forgé des généalogies arabes revient à pointer un phénomène qui serait de l'ordre d'un manque de fidélité à une origine (i.e. berbère). Selon cette première perspective, l'allégation d'une origine arabe serait non seulement

une automystification (sous-entendu «ils se racontent des histoires») et une imposture (i.e. «ils se font passer pour ce qu'ils ne sont pas», sous-entendu, afin de tirer parti du statut d'Arabe, à des époques où celui-ci était bien plus valorisé et gratifiant que le statut de Berbère), mais encore une trahison (sous-entendu «ils ont renié leurs origines berbères»).

(2) Enfin, la dernière implication logique de ce discours historique achève de renverser complètement et de façon imaginaire, l'actuel rapport de forces symbolique entre la culture berbère et la culture arabe en Algérie. Non seulement la revendication d'une origine arabe par les Berbères arabisés se serait faite sous le triple signe de l'automystification, de l'imposture et de la trahison, mais encore le statut d'Arabe que ces populations y ont gagné, en étant rapporté à ces circonstances historiques (l'invasion et la domination politique des authentiques Arabes), se trouve marqué du sceau de la défaite et de la soumission à l'ordre du plus fort. En deux mots, l'accession au statut d'Arabe devient quasiment synonyme de celui de colonisé, d'une colonisation qui aurait réussi. Version qui, encore une fois, est très proche de la vérité historique, et c'est bien là le côté tragique de la situation du débat culturel tel que l'ont initié en Algérie les militants berbéristes.

On aperçoit immédiatement les ressorts symboliques/imaginaires qui traversent un discours historique somme toute objectif. Bien sûr, l'interprétation que nous présentons ici est de notre fait, et elle n'est pas assumée telle quelle par les militants. Elle affleure cependant très souvent dans la presse du mouvement¹. Ce type d'interprétation sous-tend les discours les plus savants comme les plus communs, en procurant des compensations psychologiques aux militants et sympathisants berbéristes, dont la culture est niée par le discours officiel et l'expression bafouée. La répression et la chape de plomb qui se sont abattues sur la culture berbère, n'ont fait qu'exacerber le rapport narcissique que chacun entretient à l'égard de sa propre culture. Brimés au quotidien dans leur expression berbère, les militants fuient dans l'imaginaire. Mais l'aspect le plus tragique de la situation est que cette logique symbolique s'étaye sur une réalité historique et un souci d'objectivité.

Le rapport de forces symbolique entre culture arabe et culture berbère est renversé dans le sens où l'identité arabe, célébrée dans l'idéologie officielle de l'Algérie indépendante, est rapportée à un phénomène de colonisation

1. Depuis la fondation de l'Académie Berbère en 1967 jusqu'en 1980, c'est-à-dire durant toute la période de militantisme clandestin, la presse du mouvement culturel berbère était bien plus exaltée qu'elle ne le fut ensuite. Les analyses historiques qu'elle présentait alors à ses lecteurs étaient peu rigoureuses, voire fantaisistes. Les outrances de langage et la véhémence mise dans la réécriture de l'histoire du Maghreb étaient à la mesure de la négation que l'histoire officielle de l'Algérie faisait alors du fait berbère. Encore qu'il faille distinguer la publication de l'Académie Berbère (*Agraw Imazighène*), dans laquelle furent tenus les propos les plus excessifs (voire carrément racistes), de publications comme le *Bulletin du groupe d'Études berbères* de Vincennes (*Tisuraf et Liens*), dans lequel les positions étaient beaucoup plus mesurées et dont certaines contributions possédaient une bonne tenue scientifique.

marquée, comme nous l'avons vu, par une sorte de syndrome triptyque fait d'automystification, d'imposture et de trahison. Alors que le fait d'assumer et de défendre la culture berbère se donne comme un témoignage d'attachement et de fidélité à la seule culture vraiment originelle et authentique de l'Algérie¹.

Pour autant, il est vrai que les implications logiques que nous venons de dégager de ce discours sont absolument – et heureusement – insoupçonables et irrecevables pour la plupart des Algériens arabes de nos jours. Ce qui diminue d'autant les effets pervers susceptibles de contrarier la reconnaissance du mouvement culturel berbère par les populations arabophones. En effet, pour la masse d'Algériens arabophones peu sensibilisée à la question berbère et ignorant de l'histoire anté-islamique de leur pays, les Berbères ont toujours été des ruraux rustiques, incultes, archaïques, portés aux comportements excessifs. En outre, ces représentations négatives ont été exacerbées par la propagande arabiste menée par l'État algérien depuis l'indépendance du pays. De sorte que, pour les Algériens qui sont dans ces dispositions à l'égard des Berbères, les élites culturelles et politiques kabyles promoteurs d'un discours berbériste ne sauraient être que le produit de la politique kabyle de l'Algérie coloniale. Choyées par la France, francisées, voire christianisées, ces élites seraient nostalgiques de la période coloniale, et auraient ainsi choisi de devenir les agents d'un néocolonialisme rampant obsédé par l'idée de prendre sa revanche sur l'Algérie indépendante². Dans ces conditions, nul doute que l'immense majorité des Arabophones d'Algérie sont bien loin de soupçonner les implications logiques du discours berbériste que nous nous sommes attaché à expliciter.

1. L'un des cadres du mouvement culturel berbère à qui je faisais part de mes analyses les a récuses en me proposant une interprétation alternative. Pour lui, la promotion de ce discours historique ne conduit pas, si peu que ce soit, à renverser la hiérarchie symbolique entre Arabes et Berbères, mais à effacer, au contraire, le clivage linguistique qui permet aujourd'hui, en Algérie et au Maghreb, de les distinguer. L'idée d'une Algérie composée de Berbères berbérophones et de Berbères arabophones viserait à souligner la commune origine de tous les Algériens. En outre, il m'a fait valoir que les berbérophones arabisés qui pourraient se reconnaître tels, bien loin de se percevoir comme des conquies, seraient davantage susceptibles de tirer de la gloire d'être natifs de régions qui ont joué un grand rôle dans l'histoire du Maghreb. Ainsi du Constantinois ou de la région de Bône, où étaient localisés les royaumes berbères de l'Antiquité, ou de Tlemcen et de Tiaret, capitales de royaumes berbéro-musulmans. Si cette interprétation est plausible, elle n'est pas exclusive de mon interprétation et n'enlève rien au fait que, pour de nombreux militants kabyles du mouvement culturel, le discours historique «berbériste» est susceptible de se décliner de la façon que j'ai envisagée. Et cela, précisément du fait de la revalorisation systématique de la berbèrité, qui est le principal ressort du mouvement culturel berbère.

2. Ce scénario d'un complot néocolonialiste ainsi que les éléments imaginaires sur lesquels il s'étaye ont été abondamment diffusés par la presse nationale durant deux décennies. De la sorte, le pouvoir algérien a semé, de façon complètement irresponsable, les germes d'une haine dont on peut imaginer les effets.

Si les actuels leaders du mouvement culturel berbère ainsi que ceux des partis politiques prenant ces revendications en charge s'attachent de nos jours à gommer les formulations trop abruptes de leurs discours, et, par réalisme politique, proposent des analyses plus œcuméniques que celles qui furent les leurs durant les années 70, les détracteurs des mouvements politiques enracinés en Kabylie n'ont de cesse de présenter la question berbère en Algérie comme un héritage de la politique séparatiste du colonialisme.

Ainsi une expression courante en Algérie, pour stigmatiser le mouvement berbériste, le qualifie de «*hizb fransa*» (parti de la France¹). Dans le cadre des affrontements culturels dont l'enjeu, dans l'Algérie contemporaine, est la définition de ce que doit être la culture nationale, tout se passe comme si les protagonistes ne pouvaient promouvoir leur conception qu'en flétrissant celle du voisin. Les arabistes et les islamistes, tous deux attachés à la langue et à la culture classique arabe, stigmatisent les dialectes et les cultures populaires, tant arabes que berbères, en tant qu'ils seraient le produit de sociétés archaïques, tandis que les tenants du mouvement culturel berbère exaltent la pluralité des dialectes et des cultures populaires vivantes – tant arabes que berbères. Autrement dit, dans un cas, l'authenticité est rapportée à la langue et à la culture classiques et dans l'autre, elle est réputée se trouver dans les traditions vivantes des sociétés contemporaines. Dans cette lutte où chacun revendique l'exclusivité de l'authenticité pour sa conception de la culture nationale, les acteurs s'affrontent en se renvoyant des images négatives de la culture concurrente. Rien, jusque-là, que de très banal : toutes les identités s'affirment, se posent en s'opposant et se construisent à partir des images que renvoie le jeu de miroirs au travers duquel les acteurs s'observent. La singularité de ces affrontements culturels réside dans le fait que les militants d'une cause ne parviennent à flétrir la cause adverse qu'en faisant intervenir un élément tiers, en l'occurrence un conquérant ou un colonisateur.

Nous venons d'évoquer la manière dont les discours historiques du mouvement culturel berbère conduit implicitement et inconsciemment à l'équation : arabe = colonisé, mais il en va de même dans les représentations qu'entretiennent les populations arabophones sur l'identité berbère. Ainsi, et c'est une croyance profondément ancrée en Algérie, tous les Berbères sont réputés être d'anciens chrétiens. La conviction de l'origine chrétienne (voire européenne) des Berbères est tellement partagée que bon nombre d'Algériens pensent que les quelques Kabyles convertis au christianisme sous la colonisation française sont les irréductibles descendants des

1. Notons que cette expression est également utilisée dans d'autres contextes. Historiquement, le *hizb fransa* désignait les officiers algériens de l'armée française qui avaient rejoint sur le tard l'armée de libération nationale. De nos jours, cette idée que la dérive de l'État algérien est imputable aux nombreux généraux algériens passés par l'armée française (stigmatisés comme *harkis*) fait partie des lieux communs de la culture politique de l'homme de la rue.

premiers chrétiens d'Afrique¹. Tant et si bien que, d'un côté comme de l'autre, l'identité assignée à l'adversaire est toujours rapportée à un phénomène de conquête ou de colonisation. Pour autant, sur cette question et, de façon plus générale, sur la plupart des représentations négatives des Berbères qui circulent de nos jours en Algérie, on ne saurait trop surévaluer la part prise par la propagande arabiste menée dans la presse algérienne durant deux décennies. Et c'est bien ainsi que l'entendent les militants du mouvement culturel berbère : c'est l'idéologie arabo-islamique et baathiste du pouvoir qu'ils combattent. Pour preuve, leur souci d'associer les populations arabophones à leur combat en revendiquant une place pour l'arabe dialectal.

Brimée et acculée à la défensive, la culture kabyle se rétracte dans un passé de résistance, cultive une mémoire réfractaire, célèbre des chefs de guerre qui se sont successivement battus contre les Phéniciens, les Romains, les Arabes et les Français. Rarement une mémoire collective se sera élaborée de façon aussi volontariste en se focalisant exclusivement sur des figures de combattants. De la galerie de portraits brossés depuis plus d'une décennie dans les tribunes du mouvement culturel berbère, aucune figure de fondateur n'émerge réellement. Si quelques efforts ont été faits pour ériger Massinissa ou Jugurtha au rang de héros et de champion de la berbérité, la tentative n'a pas réellement prise et l'on célèbre plus volontiers les deux héros antiques pour leur résistance à l'Empire romain qu'on ne les crédite de quelque œuvre de fondation durable².

Dans l'autre camp – du côté des arabistes ou des tenants de l'idéologie arabo-islamique –, de façon parallèle et toujours dans le souci d'entacher le cachet d'authenticité de la culture berbère de quelque flétrissure indélébile, ses détracteurs n'ont de cesse d'affirmer qu'elle aurait été choyée par la puissance coloniale française.

Le mouvement culturel berbère et la *tajmat*

Jusqu'en 1989, le monolithisme de la vie politique algérienne et la répression qui s'exerçait sur le mouvement culturel imposèrent la clandestinité à l'expression berbère. Tout se passa alors comme si les militants berbères, impuissants à édifier dans la sphère politique nationale l'espace de liberté

1. Est-il besoin de préciser que le christianisme avait complètement disparu de la région, dans l'hypothèse la plus favorable, au moins depuis le XII^e siècle. En outre, compte tenu que la domination romaine mordit à peine sur le Massif central kabyle, la région ne dut jamais compter beaucoup de chrétiens, à l'inverse des régions littorales, sous le joug des Romains.

2. Encore une fois, c'est la revue de l'Académie Berbère, *Agraw Imazighène*, qui a été le plus loin dans cette refonte/élaboration d'une mémoire berbère. L'effigie de Massinissa y apparaît sur la quatrième de couverture de la plupart des livraisons, soulignée par le credo «*L'Afrique aux Africains*» que lui prête les rédacteurs de la revue. Si l'on peut encore discuter de la légitimité d'en faire le champion de la résistance à l'Empire romain, il nous apparaît pour le moins excessif d'en faire le héros de la berbérité : la langue officielle de son administration était le punique et non le berbère !

pour lequel ils combattaient, s'étaient trouvés mis en demeure de le réaliser chez eux¹. C'est-à-dire dans leurs villages. De fait, à partir du printemps 1980, les jeunes du mouvement culturel, qui avaient prouvé leur capacité de mobilisation et leur maturité politique à leurs aînés, se mirent à réinvestir les affaires de leurs villages et à bousculer les plus âgés, qui monopolisaient depuis toujours les fonctions d'encadrement et de direction, au sein de la *tajmat*. Evidemment, des conflits se produisirent. Dans un village enquêté, cédant à la pression des jeunes, les plus âgés se démirent en défiant les contestataires d'assurer la gestion des affaires du village. Et cela, bien entendu, en multipliant les blocages et en gênant l'action de leurs successeurs. «*Très rapidement, on s'aperçut qu'on ne pouvait pas se passer des vieux*», nous confia un des «conjurés» qui avait quand même la quarantaine. En effet, seuls les anciens du village maîtrisaient parfaitement toutes les ficelles et les connaissances indispensables à la résolution des questions relevant de la *tajmat*. Ainsi, notamment, de la question cruciale des limites du village et des parcelles de terrain des habitants, source de tant de conflits (bornes déplacées, empiétements, etc.). Finalement, à force de diplomatie et devant l'enthousiasme et l'esprit d'abnégation des jeunes, les anciens semblèrent se satisfaire du rôle de «consultants» pour lequel les jeunes les sollicitaient souvent.

Ce mouvement se généralisa si vite qu'en 1987, sur les cinq villages où nous enquêtons, les *tajmat* avaient toutes connu (entre 1983 et 1986) un renouvellement et un rajeunissement de la composition de leurs délégués. Alors que l'âge moyen était auparavant d'environ cinquante-cinq ans, il était tombé aux alentours de la quarantaine!

Évidemment, ce rajeunissement de l'âge moyen des délégués des assemblées villageoises ne résulte pas seulement de l'enthousiasme d'une nouvelle génération de même que l'usure des anciens a beaucoup moins à voir avec leur âge qu'avec leur passé politique. En effet, on a vu que, depuis l'accession de l'Algérie à l'indépendance nationale, les maires et les conseillers municipaux n'étaient rien d'autres que des membres du FLN. Or, dans les villages, ceux-ci avaient su gagner bon nombre de notabilités locales membres des comités de villages. De fait, bon nombre de *tajmat* étaient aux ordres.

Si bien que, à la faveur du mouvement culturel berbère, la redynamisation qu'impulsa la jeunesse de Kabylie à la *tajmat* attira rapidement l'attention de l'administration algérienne. Nous avons souligné précédemment

1. Nous rappelons que l'arrêt de l'émigration a profondément affecté la jeunesse de Kabylie, non seulement en coupant cours à tous les projets professionnels ou aux rêves d'enrichissement, mais également en faisant disparaître la simple possibilité de concevoir un exil temporaire que beaucoup de jeunes se ménageaient comme une soupape de sûreté à leur mal vivre. De fait, il nous semble que les tentatives d'aménager en Algérie l'espace de liberté auquel tous rêvaient doit beaucoup au durcissement, durant les années 80, du contrôle de l'immigration et à la multiplication des obstacles que doivent contourner les candidats à un séjour temporaire en France.

comment, lors de l'accession à l'indépendance nationale, le volontarisme de l'État algérien et une sorte de modernisme à tout crin dans l'édification des structures administratives locales du pays lui avaient fait mépriser les institutions communautaires qui auraient pourtant été susceptibles d'inspirer le réformateur (en tout cas en Kabylie). Mais, dans les faits, passée l'ère Boumediène, les administrations algériennes, dans la gestion des collectivités locales, furent bien obligées, par pragmatisme, de tenir compte de la pérennité de la *tajmat*, d'autant que les instances officielles, pour les nombreuses raisons que nous avons énumérées plus haut, s'étaient révélées incapables de prendre les revendications des villageois en charge. Aussi, progressivement, les assemblées villageoises soit étaient passées de la stricte clandestinité à une existence plus ou moins officieuse, soit étaient aux ordres des élus locaux du FLN. Sans bénéficier de la moindre reconnaissance légale (même le régime associatif algérien de l'époque rendait la chose quasi impossible), les *tajmat* dociles bénéficiaient parfois de quelques faveurs de l'administration. C'était notamment le cas lorsqu'elles se proposaient de réaliser les viabilités du village que, par incurie, incompetence ou détournement de budgets, les instances chargées de les réaliser n'avaient pas entreprises. Mais il faut, ici, ouvrir une parenthèse sur les raisons pour lesquelles la *tajmat* avise et sollicite l'administration communale pour des projets qu'elle a décidé d'entreprendre par ses propres moyens.

Lors de la réalisation des gros travaux, le problème des *tajmat* n'est pas, nous l'avons vu, de trouver des exécutants (la *tivizi* y pourvoit), mais de se procurer les matériaux (ciment, canalisations, etc.). Car, du fait d'un état de pénurie endémique, ils atteignent sur le marché noir des prix prohibitifs. Reste le marché officiel, aux mains des entreprises nationales, qui vendent ces matériaux environ sept à huit fois moins cher. Seulement il faut, pour pouvoir s'y approvisionner, arriver à obtenir le «bon» délivré par les administrations compétentes. C'est précisément ce qui motive la démarche d'un représentant de la *tajmat* auprès de son administration locale. Si le succès n'est pas toujours garanti immédiatement, il est peu de cas, à notre connaissance, où les villageois n'arrivent pas à terme à obtenir ce qu'ils demandent. Ces situations, très fréquentes, illustrent bien la reconnaissance *de facto* dont jouissait alors la *tajmat*. Dans certains cas, lorsqu'il s'agit de raccordement au réseau électrique ou en alimentation en eau qui impliquent des organismes nationaux, la collaboration peut être encore plus étroite, et les villageois se font seconder par des techniciens des dites entreprises.

Il y a cependant des cas qui, pour ne pas laisser de traces objectives (comme un bon de commande), ne constituent pas moins des indices de reconnaissance bien plus explicites encore. Nous nous en sommes avisé lors d'entretiens avec des villageois. En voici un exemple. Dans un village, la *tajmat* avait réalisé sur ses propres fonds le raccordement à des canalisations d'eau desservant un village voisin. Il avait été décidé que, en dehors de l'accès aux robinets installés en différents points du village, les habitants qui

désiraient recevoir l'eau courante à leur domicile devaient s'acquitter de la somme correspondant aux travaux occasionnés. L'un d'eux, dont la maison était la plus excentrée du village, refusa tout net de payer les travaux, arguant avoir compris que le montant du branchement individuel aurait dû être forfaitaire. Des disputes en résultèrent et le mauvais coucheur fut même mis à l'amende pour l'esclandre qu'il provoqua lors d'une réunion de la *tajmat*. L'intéressé se rendit au siège de l'APC, où il fut éconduit (il ne nous a pas été possible de savoir pourquoi). Résolu, il s'adressa à l'échelon administratif supérieur, les services de la wilaya (préfecture). Parvenu on ne sait comment devant un chef de service, il présenta sa requête. Sans se décontenancer, son interlocuteur (un Kabyle) lui répondit que la *tajmat* était souveraine, puisque c'est elle qui avait accompli les travaux¹.

Au lendemain de la réforme communale de 1984, et dans la même perspective pragmatique que celle qui avait présidé au découpage des nouvelles circonscriptions, les daïras et des wilayas ne se contentèrent plus de répondre aux demandes ponctuelles des assemblées villageoises, elles se mirent à solliciter d'elles-mêmes leur concours afin de réaliser des travaux de viabilisation des villages que les municipalités n'avaient pas encore exécutés. Les entreprises nationales fournissaient les matériaux et les techniciens tandis que la *tajmat* pourvoyait à la main d'œuvre dans le cadre des corvées collectives.

La situation de la *tajmat* vis-à-vis des administrations locales en était à cette sorte de reconnaissance inavouée lorsque, au début de l'année 1988, le wali (préfet) de Tizi Ouzou, s'avisant de la redynamisation de l'institution dans le sillage du mouvement culturel berbère, conçut l'opportunité d'anticiper une évolution future dont il ne fallait pas être grand clerc pour comprendre qu'elle risquait d'échapper complètement à l'administration algérienne. Aussi entreprit-il, durant l'été 1988, une vaste tournée de consultation et d'information qui réunissait, daïra (groupe de communes) par daïra, les délégués des *tajmat* des villages. Il entendit les récriminations des villageois, reçut leurs doléances et promit une prochaine consultation afin de «régulariser les situations»².

Les manifestations sanglantes d'octobre 1988 ne lui en laissèrent pas le temps.

1. Nous pourrions narrer encore quelques exemples de situations dans lesquelles un villageois est renvoyé devant la *tajmat* de son village par des fonctionnaires qu'il avait sollicités pour des litiges analogues.

2. Il fut alors question de délivrer des cachets et des tampons aux *tajmat* qui collaboreraient avec les administrations locales.

2. Le découpage communal de 1984

Les populations kabyles comprises dans le territoire dont nous avons tracé les frontières se répartissaient à l'époque de la conquête coloniale en cent vingt-six tribus. Soixante-dix d'entre elles étaient unies politiquement dans le cadre de douze confédérations tribales plus ou moins lâches. Comme leur énumération risquerait d'être fastidieuse, nous les avons regroupées dans un tableau¹. Celui-ci présente, en regard de ces divisions politiques locales en tribus et en confédérations tribales, les découpages administratifs d'échelon local effectués durant la colonisation française et dans le cadre de l'Algérie indépendante. À savoir, un premier découpage en douars et un second en communes mixtes, pour la période qui va de 1880 au début de la guerre d'indépendance nationale. Un troisième découpage, qui correspond à la réforme communale de 1958, n'a pas été porté dans ce tableau, pour la simple raison que la guerre de libération nationale a totalement compromis sa mise en œuvre. Nous n'avons pas fait figurer le découpage communal 1963, en raison des problèmes techniques que nous ont posés le bouleversement des frontières communales et les entrelacs de leur chevauchement. Enfin, le dernier découpage communal est celui qui a encore cours et qui résulte de la réorganisation administrative réalisée en Algérie en 1984². Évidemment, ces découpages successifs sont loin de se superposer; ils se chevauchent d'ailleurs assez souvent. Nous avons longtemps hésité entre une représentation cartographique et une présentation en tableau. Si la première présente l'intérêt de faire apparaître les tracés redondants quand un nouveau découpage reproduit les frontières du précédent³, lorsque nous avons entrepris la confection de cette carte, il nous est cependant vite apparu que les huit découpages que nous projetions sur la carte aboutissaient à un véritable écheveau de tracés difficilement lisibles pour celui qui ne serait pas géographe professionnel. En outre, la carte présentait un inconvénient majeur: celui de ne pas pouvoir permettre de porter les noms successivement choisis pour désigner les communautés territoriales⁴. Or, l'identité des groupes se rapporte directement à leur nom

1. Cf. annexe n° 3.

2. Pour la confection de ces tableaux et la distribution des tribus et villages de Kabylie dans toutes les unités administratives recensées, nous nous sommes servi des documents officiels disponibles et notamment des procès-verbaux de leur constitution publiés dans le *Journal Officiel* du Gouvernement d'Alger et dans celui de l'Algérie indépendante.

3. Ce travail cartographique a été fait pour la Kabylie à l'échelle d'une seule des circonscriptions territoriales coloniales de Kabylie: la commune mixte de la Soummam. Cf. Fontaine. Or, si les redondances apparaissent visiblement, ce sont bien les seules choses qui permettent de faire apparaître clairement les nombreuses cartes élaborées par l'auteur. Celles-ci ne devenant réellement intelligibles qu'à la lecture de la centaine de pages de commentaires qu'il en fait. Il nous semble que le découpage que proposent nos tableaux, s'il n'a évidemment pas la rigueur cartographique dûment échelonnée d'une projection spatiale, peut néanmoins rendre une visibilité qui permet de faire l'économie de commentaires et de descriptions cartographiques fastidieuses à lire et qui auraient passablement alourdi notre texte.

4. C'est pour cette raison que nous avons renoncé à représenter ces découpages dans la carte jointe à ce livre.

et la valeur onomastique des ethnonymes ou autres noms de tribus revêt une importance capitale dans la compréhension de la nature de la fidélité et du lien social qui sous-tendent les groupes.

Du fait de l'enchevêtrement des découpages successifs, nous n'avons pas pu éviter, malgré tous nos efforts, que, dans les tableaux que nous présentons, des unités territoriales apparaissent simultanément à plusieurs lignes d'une même colonne. Des astérisques signalent ces répétitions. Néanmoins, il nous semble que les tableaux, outre qu'ils permettent d'observer la permanence ou la disparition des noms de groupe, présentent par rapport à une carte l'énorme avantage d'offrir une vision chronologique des diverses politiques administratives. Partant, l'on peut facilement constater les évolutions de la politique administrative et les changements d'option du législateur: sa volonté de reproduire une certaine cohérence par rapport aux unités traditionnelles ou, au contraire, d'imposer une division volontariste qui n'en tienne pas compte. Ainsi, par exemple, les tableaux révèlent, dans de nombreux cas, une superposition presque parfaite des divisions politiques de la Kabylie de l'époque de sa conquête par la France avec les divisions administratives du découpage communal de 1984. Cette adéquation n'a pas manqué de nous surprendre, vu le volontarisme de la politique administrative de l'État algérien, qui s'était, jusqu'en 1984, appliqué méthodiquement à essayer de subvertir les divisions tribales d'antan. On peut se demander si ce revirement traduit un projet politique délibéré – ou plus précisément le trahit, puisqu'il n'a jamais été explicité – ou bien si cette coïncidence correspond tout simplement à la conversion d'un volontarisme en un pragmatisme administratif. Comme nous l'avons souligné dans notre présentation de la géographie physique de la Kabylie, les frontières des tribus correspondent en effet très souvent étroitement au compartimentage topographique de la région et donc aux infrastructures (routières et d'équipement) construites depuis en suivant les caprices du relief.

De même, la confrontation en vis-à-vis de la division en tribus et de celle en communes indigènes appelées douars permet de se rendre compte, à l'inverse de ce qui fut largement le cas dans le reste de l'Algérie¹, que le second découpage reconduit le premier plus souvent qu'il ne le contredit en

1. Nous devons quand même ajouter que les quelques travaux cartographiques consacrés aux circonscriptions administratives coloniales apportent de sérieux correctifs aux thèses des historiens, qui avancent souvent que l'objectif des politiques foncières et administratives coloniales était de détruire systématiquement les cadres territoriaux existant avant la colonisation. Pour l'ensemble de l'Algérie, cf. le DEA inédit de Badjadja (1974): *Cartographie agraire de l'Est algérien*, ainsi que les études de Fontaine déjà citées, de Bendjelid, Brûle et Filon (1978), ainsi que celles de Brûle (1989) et de Cote (1988). On ne dispose malheureusement d'aucune étude sur la Grande Kabylie. L'excellente thèse inédite d'Alain Sainte Marie (1969) sur l'application du sénatus consulte de 1865 dans la province d'Alger ne comprend pas la Grande Kabylie, puisque cette région fut soumise à cette loi foncière bien plus tardivement que le reste de l'Algérie. En revanche, le même auteur a réalisé plusieurs autres études sur ces questions, mais elles ne sont pas cartographiées, cf. Sainte Marie (1976, 1977 et 1987). Nous lui avons emprunté de nombreuses données.

le chevauchant. De façon plus générale, on peut observer que les politiques administratives coloniales et le découpage territorial dans lequel elles s'inscrivent sont loin d'avoir eu les effets dissolvants que la majorité des études consacrées à ces questions leur attribuent. Mais on doit quand même se garder d'inférer que le respect des unités existantes a correspondu à une volonté politique de les pérenniser. C'est, en effet, de façon explicite un souci de pragmatisme administratif qui a présidé aux découpages¹. Car si, dans le cas de la réforme communale algérienne de 1984, nous ne disposons pas de sources permettant de connaître les motivations qui ont guidé le législateur dans son souci de reconduire les ancestrales frontières tribales, nous disposons de tous les documents nécessaires et des attendus qui ont motivé les découpages coloniaux. Ainsi, hormis quelques cas particuliers où les commissaires délimitateurs procédant au bornage des territoires avisaient le législateur du danger politique de reproduire certaines frontières tribales par suite de leurs traditions belliqueuses et de leur cohésion, dans la plupart des cas, et surtout dans le Massif central de Grande Kabylie, les rapports proposaient simplement l'érection de la tribu au rang de commune indigène (douar). Les contraintes du relief et le fait que les tribus occupaient toutes des unités topographiques aux contours fermement dessinés (versant de montagne, groupes de collines ou petits pâtés montagneux, toutes séparées par un réseau hydrographique dense) étant les raisons invoquées.

Si on observe des différences régionales significatives dans nos tableaux, c'est que non seulement toutes les régions de Kabylie ne présentaient pas ce même type de relief que le Massif central kabyle, où les unités morphologiques se distribuent en petits cantons fortement individualisés, mais encore la densité et les effectifs de populations n'étaient pas toujours suffisants pour permettre l'érection de la tribu en douar. C'est notamment et massivement le cas de la Petite Kabylie, mais aussi des tribus du littoral de Grande Kabylie, et c'est encore davantage le cas des tribus du versant sud du Djurdjura et, dans une moindre proportion, de celles des limites occidentales de la Grande Kabylie correspondant au territoire de la confédération tribale des Isser, ainsi que de celui des Iflissen Oumlil. Il en alla de même lors du découpage communal de 1984.

Les tribus cessèrent de constituer des cadres politiques à vocation belliqueuse avec la fin des opérations de la conquête militaire coloniale ou,

1. L'analyse précitée de Sainte Marie (1976) fait clairement apparaître ce fait à partir du dépouillement des archives des lois foncières. Les rapports des commissaires délimitateurs chargés de procéder aux relevés préalables à la mise en œuvre de ces politiques sont sans ambiguïté sur ce point. En outre, le simple bon sens permet sans peine de comprendre que la déstructuration totale de la société indigène recelait des dangers bien plus grands pour l'administration coloniale que le maintien contrôlé des formes d'organisation existantes. Il est vrai que la plupart des travaux historiques qui tendaient à soutenir le point de vue inverse ont été réalisés au lendemain de l'accession à l'indépendance de l'Algérie. À une époque donc où les esprits étaient encore fortement marqués par la guerre d'indépendance et la puissance de destruction dont l'armée coloniale avait fait preuve.

plus exactement, à la fin de l'ère des insurrections tribales. Mais si les tribus n'ont plus jamais eu, depuis cette époque, l'occasion de se mobiliser militairement en tant que telles, il s'en faut pour autant qu'elles aient cessé aussi vite de constituer le cadre territorial de relations sociales privilégiées. L'organisation politique une fois disparue, la tribu ne subsistait pas moins par un nom et la mémoire d'un passé qu'elle laissait en partage à ses membres. Certes, à la faveur des bouleversements économiques, des exodes de populations et des découpages administratifs successifs, ce nom s'est souvent vidé de son contenu. Il faut prendre garde néanmoins à des ordres de fait qui ont survécu aux vicissitudes et aux tragédies de l'histoire. Par-delà la communauté de nom qui subsiste encore de nos jours dans les mémoires, les tribus demeurent le cadre de réseaux de socialité privilégiés.

En fait, la cohérence ou la pertinence anthropologique de l'espace tribal est de nos jours extrêmement inégale. L'on s'en doute, du fait que la tribu n'a plus aucune existence politique depuis la fin du siècle dernier, cette cohérence varie directement en fonction de sa «personnalité» topographique et aussi en fonction de la permanence de son territoire comme unité administrative.

1. Par «personnalité» topographique, nous désignons, d'une part, la rigidité des contours des tribus, qu'elle résulte du réseau hydrographique ou du relief, et d'autre part, l'intégration locale réalisée par ses infrastructures. Les routes, les marchés, et tous les équipements collectifs obéissant nécessairement aux contraintes du relief produisent en retour – ou redoublent – l'intégration des populations qui occupent le même espace et utilisent ces infrastructures. C'est dire que les populations s'identifient ou non comme membres d'une tribu ; le fait qu'elles se retrouvent sur les mêmes marchés, empruntent les mêmes routes, s'adressent aux mêmes services sociaux et sollicitent les mêmes administrations locales, etc., produit, par suite de la convergence de leurs intérêts et de leurs préoccupations, un phénomène d'auto-identification. De surcroît, cet espace partagé devient nécessairement le cadre de rapports sociaux et interpersonnels privilégiés. Si l'on ne dispose pas d'enquêtes sociologiques sur l'espace tribal contemporain, nos propres observations, bien que non systématiques, nous laissent penser qu'il est le cadre dominant des réseaux de relations matrimoniales.

2. Quand un même espace – qui peut très bien ne plus être perçu comme tribal – a servi de cadre aux découpages administratifs qui se sont succédé depuis la conquête coloniale, l'intégration est remarquable.

La seule tribu dont les frontières du début du XIX^e siècle et le nom ont été reconduits sans aucun changement dans les découpages administratifs successifs coloniaux et post-coloniaux est celle des Aït Yenni¹. Mais, dans l'ensemble, les tribus du Massif central kabyle ainsi que celles des versants

1. À dire vrai, il y a bien eu un petit changement dans le nom qui précède la tribu : le Aït berbère a été arabisé par l'administration coloniale en Beni. Donc, depuis les années 1880, la tribu est appelée Beni Yenni au lieu de Aït Yenni.

nord du Djurdjura ont été érigées en communes distinctes et la plupart de leurs frontières et de leurs noms ont été reconduits, aussi bien dans le cadre du découpage en douars à la fin du XIX^e siècle que dans le découpage communal de 1958¹ ainsi que dans celui de 1984. Ce n'est pas le cas (a) des tribus du littoral kabyle, (b) de celles des versants sud du Djurdjura et plus encore (c) de toutes celles situées sur les contreforts du Massif central compris à l'ouest entre la rive ouest de l'oued Sebaou² et à l'est la Mitidja algéroise, qui en constituent le prolongement naturel, au nord par la côte méditerranéenne et au sud par l'oued Isser.

Dans les cas (a) et (b), seules la faible densité et la dispersion de la population ont obligé le législateur à regrouper deux et parfois trois tribus dans la même circonscription territoriale. Dans aucune de ces régions, le relief ne dessine des unités topographiques tranchées ou isolées les unes des autres, de sorte que le législateur a pu projeter des frontières sans trop avoir à se soucier des contraintes du relief. Pour ce qui est de la situation (c), l'ouverture et l'absence de barrière naturelle d'un paysage ouvert, tout en rondeurs et basses collines, se sont conjuguées durant la période coloniale à une forte implantation européenne. Si bien qu'une fois constituées les communes de plein exercice (CPE), taillées sur mesure sur le finage des tribus, le législateur colonial «charcutait» le territoire restant en regroupant en un seul douar des morceaux de tribus qu'il rattachait à la CPE. Souvent, même, une tribu entrait entière dans la circonscription gérée par les élus européens. Par suite de l'investissement des centres de colonisation et des bourgades européennes par les Kabyles, les découpages communaux effectués par l'État algérien indépendant ont reproduit des circonscriptions dont les frontières sont absolument indifférentes aux anciennes divisions tribales.

Il nous reste encore à mentionner le cas des circonscriptions territoriales créées – autant durant l'Algérie coloniale que post-coloniale – par suite de la citadinisation et de l'occupation systématique des plaines et des vallées de Kabylie. Celles-ci, nous l'avons déjà dit, étaient peu habitées et les tribus qui les surplombaient se contentaient d'y étendre leur terroir quand elles le pouvaient. Ainsi de toute la vallée du Sebaou et de l'autre grande plaine de la Kabylie, celle de la dépression Dra El-Mizan/les Ouadhias, enchâssée entre le Massif central kabyle et l'arc du Djurdjura.

1. Rappelons néanmoins que la réforme communale intervenue en 1958, c'est-à-dire en pleine guerre d'Algérie, n'a connu qu'une éphémère mise en œuvre. En effet, ni la poursuite des opérations militaires, ni les «administrations» d'exception comme les Sections Administratives Spécialisées, ni les mesures de regroupement et de concentration des populations rurales n'ont permis à cette réforme de mettre véritablement sur pied de nouvelles circonscriptions communales viables et crédibles.

2. Lorsque l'oued Sebaou bifurque à l'est vers la vallée qui prend son nom, cette limite est prolongée vers le nord par un de ses affluents: l'oued Bou Gdoura, qui change de nom plus loin pour s'appeler l'oued El Hammam.

3. La situation de la *tajmat*

En dépit du fait que le découpage communal de 1984 sanctionnait l'existence d'entités territoriales qui possédaient une réelle cohérence topographique et historique, le système d'administration communale en vigueur depuis l'accession à l'indépendance ne fut quasiment pas modifié. Globalement, ce système eut trois effets sur la situation de la *tajmat*.

1. Alors que, dans les villages, chacun participe à la gestion des affaires publiques, l'administration de la commune n'est l'affaire que du président de l'APC et de ses conseillers municipaux, tous élus du FLN. Ainsi, impuissants à conquérir l'espace politique de l'APC et frustrés de leurs prérogatives de citoyens, les villageois reportent sur leur *tajmat* leur énergie, leurs espoirs, et les projets compatibles avec la situation du village. Le jour de la réunion de la *tajmat* est un temps fort de la vie du village qui se produit en général chaque quinzaine. Les idées nouvelles s'y exposent, l'éloquence s'y donne libre cours et la culture politique moderne s'y étale. Par surcroît, chacun est encore tenu d'y assister sous peine d'amende. Cela dit, il ne faut pas perdre de vue que l'engagement des citoyens au sein de l'assemblée de leur village variait en fonction de la crédibilité et de la légitimité des «vieilles barbes» qui formaient le comité restreint du village. Or, nous avons vu que les «élus» FLN des municipalités étaient parvenus à neutraliser ou à manipuler bon nombre de comités de villages grâce aux notables locaux qu'ils avaient «gagnés» à leur cause. C'est précisément cette situation que bouleversa la mobilisation politique consécutive à l'avènement du mouvement culturel berbère.

2. Le deuxième découle de «l'esprit de clocher» propre aux villageois, kabyles qui les empêche de manifester, à l'échelle communale, le civisme qu'ils manifestent dans leur village. Aussi le maire, appelé depuis 1963 président de l'Assemblée populaire communale (APC), est-il souvent porté à favoriser son village d'origine. En retour, et à cause de ces traitements de faveur, le patriotisme villageois s'exacerbe, et les villages négligés par l'administration communale se replient sur eux-mêmes en cultivant un esprit et une culture politique réfractaires.

3. Enfin, la troisième conséquence résulte de la corruption, du népotisme, et de l'extrême bureaucratization (sans parler des détournements de deniers publics) qui caractérisent le fonctionnement des APC. De sorte que, en dépit des budgets prévus pour l'électrification des villages, la réalisation d'adductions d'eau et tous les travaux de viabilisation subséquents, de nombreux villages ne possèdent toujours pas d'eau courante ni d'électricité, sans parler de voirie.

De même que, en termes de représentation et de légitimité, les structures communales modernes qui se sont révélées être incapables de se substituer aux instances villageoises, n'ont pas montré plus de capacité à pourvoir aux besoins matériels des collectivités locales. Aussi la plupart des villages qui en avaient les moyens (et là les ressources procurées par les cotisations

des émigrés en France ont joué un rôle considérable), désespérant que l'APC dont relevait leur village prît en charge les travaux de viabilisation indispensables, les ont eux-mêmes réalisés, à l'instigation et sous la direction de la *tajmat*. Les observations directes auxquelles nous nous sommes livré à l'occasion de ce type de travaux nous permettent de mesurer l'évolution de l'institution depuis ces dernières années.

Les réalisations d'ouvrages d'art comme des ponts sur des rivières ou le drainage des conduites d'eau naturelles alimentant les fontaines requièrent des compétences techniques poussées. On recrute donc un ouvrier spécialisé sur les fonds du village. Dans les cas, plus fréquents, de travaux moins sophistiqués, les matériaux et la main-d'œuvre sont fournis par le village. La *tajmat* est toujours le maître d'œuvre. C'est elle qui organise la *tiwizi*, ou travail obligatoire, au bénéfice de la collectivité. Traditionnellement, le rassemblement des villageois autour d'une tâche d'intérêt public était une sorte de summum dans la vie municipale. La convivialité s'exaltait, une saine émulation en résultait, et les repas pris en charge par la *tajmat*, en réunissant les commensaux, achevaient de donner à la corvée des airs de fête. De nos jours, les *tiwizi* sont bien ternes et chacun va au labour en ordre dispersé, prenant ses repas à son domicile. Il s'en faut pourtant que le civisme et l'esprit municipal se soient assoupis. Qu'on en juge. Dans de nombreux villages, les villageois ont la faculté de se soustraire à la *tiwizi* en s'acquittant d'une somme d'argent correspondant au travail qu'ils auraient dû accomplir, à charge pour la *tajmat* d'en remettre le montant à un villageois peu fortuné qui s'acquittera du travail du voisin paresseux ou simplement absent¹. Dans certains villages, les désistements sont si nombreux que les travaux de force (terrassements, etc.) sont confiés à des manœuvres professionnels que l'on va quérir en ville². C'est un témoignage probant de l'adaptabilité aux règles d'une économie moderne d'une institution née dans une région rurale.

Voici maintenant un indice de l'évolution du civisme secrété par la *tajmat* qui entraîne des implications plus directement politiques. Il y a, en Kabylie,

1. Car, évidemment, dans cette société aux traditions d'émigration séculaires, l'absence n'est pas une cause d'exemption des devoirs civiques. Aussi, à condition qu'ils ne soient pas complètement détachés de leur village et qu'ils continuent d'y séjourner, ne serait-ce que lors de leurs vacances annuelles, les émigrés en France envoient leurs cotisations habituelles à la *tajmat* et s'acquittent, grâce à la comptabilité rigoureuse qu'en tient la *tajmat*, du montant correspondant aux travaux collectifs qu'ils n'ont pas accomplis. C'est en tout cas ce que nous ont révélé les enquêtes que nous avons menées dans les villages dans lesquels la *tajmat* prenait en charge les travaux de viabilisation du village.

2. Ainsi, dans des villages distants de dix, vingt, et même trente kilomètres de Tizi Ouzou, capitale régionale de la Grande Kabylie, les villageois désignés par la *tajmat* s'en vont recruter les manœuvres qui accompliront les travaux d'intérêt public. L'on dit alors, dans les villages où nous avons suivi les opérations, «*On va recruter des Arabes (araven)*». De fait, sur la place centrale de Tizi Ouzou, en face de la Poste, de pauvres hères venant tous du «pays arabe», en général de la région de Sour el Ghozlane, voire de Bou Saada, stationnent en permanence, en attendant un éventuel employeur.

des groupes statutairement distincts des «simples Kabyles» : ce sont les marabouts. Beaucoup se répartissent dans des communautés villageoises distinctes, mais il y a aussi des familles entières installées dans des villages de laïcs. Traditionnellement, ces familles y jouissaient de franchises particulières, comme l'exemption de la *tiwizi*. Certaines, issues d'ancêtres vénérés, arrivaient même à obtenir le bénéfice des *tiwizis* afin de faire cultiver leurs champs par les villageois. Si ce dernier privilège n'a pas résisté à la dépaysannisation de la société kabyle et, de façon plus générale, au phénomène que nous appelons la sécularisation des représentations, jusqu'à ces dernières années, les individus issus des familles maraboutiques les plus prestigieuses étaient encore souvent dispensés des corvées collectives. Or, à la faveur d'une accélération de l'évolution des *tajmat*, cet ultime privilège s'estompe, et les plus jeunes «marabouts» relèvent leurs manches ou, plus souvent, sortent leur bourse pour participer aux *tiwizi*. Tant et si bien que seuls les marabouts qui continuent d'exercer leur magistère spirituel dans les villages kabyles (c'est-à-dire le culte et l'enseignement coranique) bénéficient encore de l'exemption des corvées¹.

La *herma* du village

La sacralité de la *herma* du village a été peu affectée par les évolutions multidimensionnelles qu'a connues la *tajmat*. La raison en est, comme nous avons essayé de le suggérer dans ce travail, que cet aspect est inhérent au «civisme» même que l'institution est capable de susciter. Ainsi, bien que nous ayons pu repérer des évolutions considérables dans les dispositions prises par les assemblées pour garantir la *herma* du village, c'est-à-dire, globalement, un relâchement du rigorisme en matière de mœurs (voire, pour de rares cas, le renoncement de l'assemblée à connaître ce type d'affaire), la sacralité même de l'espace du village demeure.

Alors que, par le passé, une partie essentielle des transgressions de la *herma* du village étaient constituées d'atteintes à la *herma* des particuliers qui atteignaient celle du village par ricochet, de plus en plus, par l'effet d'une privatisation des unités domestiques dans les villages, la *tajmat* abandonne aux particuliers – en fait, aux chefs de famille – le soin de gérer leur propre «capital» d'honneur. C'est-à-dire que, lorsque le système vindicatoire jouait à plein et n'était pas bridé comme aujourd'hui par un système judiciaire étatique, la *tajmat*, soucieuse d'instaurer son ordre public, n'avait de cesse d'essayer de se substituer aux lignages dans la résolution des conflits qui les opposaient. À la faveur de la pacification des

1. Cette situation est de plus en plus rare. En effet, comme c'est maintenant l'État algérien qui assure massivement l'enseignement primaire, rares sont les villages à posséder des écoles coraniques où l'enseignement est dispensé par un marabout local. L'enseignant nommé par l'État étant considéré comme un étranger (même s'il vient d'un autre village kabyle), il ne saurait prendre part aux affaires du village. Cet élément a donc accéléré le phénomène de décléricalisation des communautés villageoises kabyles qui affecte directement la situation de la *tajmat*.

mœurs et du fait que sa souveraineté n'est plus menacée par le système vindicatoire, la *tajmat* a commencé à se permettre d'abandonner aux lignages le règlement des conflits privés qui les opposent.

Cependant, le domaine *sui generis* de l'honneur du village, lui, demeure. Et la défense de la *herma* du village s'exerce toujours avec une extrême vigueur, aussi bien à l'encontre d'une transgression de son domaine «idéal», c'est-à-dire, surtout de nos jours, contre les habitants qui auraient divulgué à l'extérieur du village des affaires le concernant, que contre les atteintes à son patrimoine, c'est-à-dire, par exemple, contre l'empiétement ou la dégradation par des particuliers des biens propres du village.

En 1987, dans un petit village du Haut Sebaou dont la *tajmat* était dynamique et «moderniste»¹, un émigré qui avait passé toute sa vie active en France s'y réinstalla pour sa retraite. Il éleva une habitation «tout confort» à plusieurs étages sur les ruines de sa maison natale. Un jour, une vive discussion l'opposa, dans une rue du village, à un autre habitant. Des insultes furent échangées et l'on faillit en venir aux mains. Un délégué de la *tajmat*, accouru sur les lieux, mit les deux hommes à l'amende. Lors de la réunion de l'assemblée qui suivit, non seulement «l'émigré» refusa de s'acquitter de l'amende, mais il perdit toute contenance et provoqua un véritable esclandre dans l'enceinte même de l'assemblée. L'amende fut immédiatement doublée (de 250 dinars, elle passa à 500). Au comble de l'exaspération, le contrevenant porta l'affaire devant la gendarmerie la plus proche pour «abus de pouvoir»². L'enquête qui s'ensuivit rencontra le mutisme des villageois et n'eut aucune suite. Mais, enfin, les gendarmes avaient pénétré dans le village à la demande d'un des habitants et pour régler une affaire sur laquelle avait tranché la *tajmat*. Ce qui était très grave. On avait «brisé la *herma* du village» (*sic*).

Aussitôt, la *tajmat* provoqua une réunion exceptionnelle. L'amende fut portée à 5000 dinars. En outre, un ostracisme³ rigoureux fut décrété à l'unanimité contre le contrevenant et sa famille. C'est dire que non seulement ils étaient exclus de toutes les manifestations collectives (festives, profanes ou religieuses) et ne bénéficiaient d'aucune aide du village, mais encore les autres membres du village ne devaient même pas leur adresser la parole sous peine d'encourir à leur tour une amende⁴. Quelques jours plus tard, la victime alla une fois de plus requérir les gendarmes. Impuissants lors de leur première

1. La *tajmat*, largement investie par les jeunes du village sensibilisés à la revendication berbère, était particulièrement active.

2. C'est exactement dans ces termes que l'intéressé justifia sa démarche après coup. Si, comme nous allons le voir, ce dernier avait perdu le sens des réalités villageoises, le libellé du grief qu'il faisait à l'assemblée était déjà suffisamment explicite sur le pouvoir dont il la crédita malgré tout.

3. À l'inverse de l'ostracisme pratiqué dans la Grèce antique ou de la traditionnelle «mise en quarantaine», celui pratiqué en Kabylie n'a pas de termes fixés à l'avance.

4. Précisons que l'amende encourue dans ce cas est modique et n'entraîne aucune infamie pour celui qui en est victime. Ainsi, dans le village où s'est déroulée cette affaire, un de nos

démarche, ils le furent tout autant dans leur seconde tentative. «On n'allait quand même pas nous obliger à parler à ce bonhomme», commenta avec bon sens un villageois qui assistait à notre entretien avec ses compatriotes. Nouvelle réunion exceptionnelle de la *tajmat*. Cette fois, elle exige, pour mettre fin à l'ostracisme et permettre au délinquant de «réintégrer le village», que ce dernier lui cède la paire de bœufs qu'il venait d'acquérir¹. Plusieurs semaines s'écoulèrent. C'était le temps qu'il fallait à la victime d'ostracisme pour comprendre la gravité du châtement. Dans l'impossibilité légale de revenir s'installer en France – on nous affirma qu'il avait envisagé cette solution –, et surtout parce qu'il avait investi des sommes considérables dans la construction de sa nouvelle demeure, l'individu s'exécuta et fit don de sa paire de bœufs à la *tajmat* du village².

Conclusions du chapitre

Entre avril 1980 et octobre 1988, aucun phénomène nouveau n'a affecté de façon spécifique l'éthique du système vindicatoire et les solidarités lignagères. Si ce n'est que la logique vindicatoire a continué de se disqualifier et que la taille des parentèles solidaires dans l'honneur n'a cessé de se rétrécir³. Progressivement, la rationalité instrumentale et économique rejette dans l'absurdité les pratiques et les attitudes qui permettaient aux compétiteurs de concourir pour la palme de l'honneur. En outre, l'emprise de la nécessité induite par la grave crise économique que connaît l'Algérie a exacerbé la stricte logique de l'intérêt économique le plus prosaïque. Parallèlement, l'intériorisation et la consolidation des valeurs modernes d'éthique personnelle, de responsabilité individuelle et d'intentionnalité criminelle ont passablement détendu les ressorts qui permettaient, dans le système vindicatoire, de réaliser la mobilisation des solidarités lignagères. Ainsi, un accident aux suites funestes est perçu comme un accident et ne déclenche

interlocuteurs, par suite des liens qu'il entretenait avec un membre de la famille victime d'ostracisme, a transgressé sans façon l'interdiction de lui parler et, sachant pertinemment à quoi il s'exposait, s'est acquitté sans ciller de l'amende que lui imposa la *tajmat*. En outre, il nous raconta le fait sans gêne, devant plusieurs autres villageois dont deux étaient même délégués à l'assemblée.

1. Une paire de bœufs fut de tout temps un signe extérieur de richesse en Kabylie. Avec le recul de l'agriculture, de nos jours, très peu de villageois en ont. En outre, les villageois possédant suffisamment de terres pour rentabiliser cet investissement sont rares, aussi la plupart de ceux qui détiennent une paire de bœufs la louent aux paysans des environs lors des labours. Cela a donc fortement contribué à en surenchérir la valeur en termes de prestige.

2. Nous avons recueilli six affaires comparables, celle que nous venons de présenter est la seule où l'assemblée villageoise ait décrété et appliqué de façon si rigoureuse l'ostracisme traditionnel.

3. Un bon indice de la privatisation et du rétrécissement des unités domestiques nous est fourni par l'évolution de la timecheret. Provansal Rallo (1980) note ainsi que «*Le sacrifice ne se déroule plus forcément in situ. Ce sont des hommes délégués par l'assemblée du village qui vont acheter dans une boucherie un quartier de bœuf déjà tué. De plus, ces partages tendant à devenir de plus en plus fréquents (arrivée des émigrés, noces, circoncision, fêtes musulmanes (...), événement familial faste, etc.), et par conséquent moins solennels (...), ils ont lieu à l'intérieur d'unités plus restreintes comme un groupe de familles apparentées, ou une rue, une fraction de village, dévoilant ainsi l'aspiration unanime à une plus grande consommation de viande*», cf. p. 145.

plus de représailles contre son auteur involontaire, de même que parents et alliés ne se solidarisent plus automatiquement d'un de leurs membres dont le comportement criminel manifeste l'expose aux ripostes de sa victime.

L'évolution de la nature du civisme et la redynamisation des traditions municipales impulsées par le mouvement associatif nous semblent encore beaucoup plus significatives que les changements qui ont affecté le sens de l'honneur du système vindicatoire. Dans les cinq villages où nous avons enquêté, la génération du mouvement culturel berbère (25-40 ans) assumait un rôle essentiel dans les comités restreints des assemblées. Dans l'un d'entre eux, l'individu qui assumait l'intendance et le secrétariat de la *tajmat* avait par ailleurs fondé une association culturelle et animait une troupe de théâtre.

Dans tous les villages enquêtés, les jeunes générations de marabouts avaient renoncé au privilège d'exemption des travaux collectifs qui était traditionnellement associé à leur statut distinctif. De façon encore plus radicale, le principe unanimiste selon lequel les assemblées avaient toujours pris leurs décisions était mis à mal, par la diffusion d'une culture politique moderne et par les clivages politiques qui commençaient à traverser les villages du fait de la remobilisation des citoyens. Dans l'un des cinq villages, les décisions étaient rigoureusement prises à la majorité des voix. De façon générale, les assemblées s'accommodaient d'oppositions individuelles et leurs décisions passaient outre. Enfin, le mode de représentation traditionnelle des lignages subit également les assauts de la modernité. De sorte que de nombreux chefs d'unités domestiques prennent la même part aux débats et aux décisions que les représentants des lignages. En outre, du fait des ruptures d'indivision et de la nucléarisation des groupes domestiques, un bon nombre de ces derniers ne sont plus représentés que par leurs chefs de famille. C'est dire que le processus de municipalisation des villages, dont nous avons repéré l'amorce dans les périodes précédentes, est presque partout arrivé à son terme. Autrement dit, si des liens privilégiés continuent d'unir les familles issues des mêmes lignages, cette parenté ne se projette plus de façon rigoureuse en termes de représentation politique au sein de l'assemblée du village.

L'activisme des jeunes générations dans la *tajmat* ainsi que l'effacement de l'ordre lignager en son sein ont également induit de nombreux bouleversements quant aux modalités pratiques des réunions des assemblées villageoises. Partout, l'ordre de préséance que confèrent l'âge et la répartition spatiale des individus selon leur appartenance lignagère ont été bousculés. De nos jours, aucune place n'est assignée de façon rigoureuse et les individus se regroupent par affinité et par génération. De même que «la solennité pompeuse», qui marquait naguère le déroulement des réunions, s'est muée en une atmosphère de Conseil d'administration. Dans le même sens, les vieilles barbes de jadis qui, dans un langage châtié, monopolisaient la parole

dans des joutes oratoires aux accents homériques ont laissé la place à des jeunes dont les interventions respectent un ordre du jour et utilisent un parler fonctionnel et efficace¹. Mais si les assemblées ont perdu la saveur et la théâtralité qui leur valurent, dans la littérature du siècle dernier, des comparaisons avec l'agora grecque ou le forum romain, les débats ne sont pas moins organisés selon un formalisme rigide et l'absence à la réunion de la *tajmat* est toujours sanctionnée par une amende.

En ce qui concerne le sacré islamique, la décléricalisation et la sécularisation des représentations que nous avons analysées dans les périodes précédentes se sont poursuivies. Les marabouts des villages y ont presque partout perdu leurs privilèges statutaires et les jeunes générations ne sont plus exemptées des travaux d'intérêt commun pris en charge par les assemblées. Même le retour d'un rigorisme moral aux exigences draconiennes – dont témoignent les dispositions prises par les assemblées villageoises en matière de mesures somptuaires pour limiter le faste et l'ostentation des fêtes traditionnelles – témoigne de la désintringation du religieux et du politique dans les activités municipales. En effet, alors qu'à l'échelle de l'Algérie entière ce retour se poursuit sous l'égide de l'islam, c'est à des valeurs communautaires profanes que se réfèrent explicitement les dispositions morales drastiques promulguées par les assemblées villageoises².

De façon concomitante à cette désintringation progressive du religieux et du politique, nous avons pu également observer la délimitation implicite d'un espace privé sur lequel l'assemblée villageoise se refuse d'intervenir. Ainsi, alors que les assemblées exerçaient traditionnellement un droit de regard vigilant sur les affaires de mœurs et pouvaient même parfois se substituer aux lignages pour rétablir l'honneur des particuliers, de nos jours, les assemblées laissent de plus en plus les chefs de famille gérer leur honneur et sanctionner les écarts de conduite de leurs membres. Nul doute que ce phénomène est lié au processus de municipalisation des villages. En effet, lorsque le système vindicatoire jouait à plein, l'assemblée du village ne parvenait pas toujours à imposer son ordre moral spécifique et à battre en brèche les solidarités lignagères menaçantes qui s'exerçaient en son sein. Dans ce contexte, c'était pour mieux affermir et légitimer sa souveraineté que la *tajmat* se posait comme la garante ultime du sens de l'honneur des lignages. À mesure que ces derniers perdaient de leur cohésion – et de leur arrogance –, l'assemblée villageoise pouvait davantage se consacrer à sa vocation spécifique: défendre l'intégrité de sa *herma* dans ce qu'elle a d'irréductible à la somme de celle des lignages. Comme si l'affaiblissement de l'ordre lignager renforçait simultanément l'esprit municipal. Gardons-nous

1. Dans le roman *La Colline oubliée*, Mouloud Mammeri (1952) a dépeint avec justesse ces ambiances. Ainsi, lorsqu'il prête à l'un des anciens du village cette réflexion désabusée sur l'évolution des débats des assemblées: «*Que peut-on attendre de ces jeunes qui ne savent parler que de minimum ou de maximum?*»

2. Nous en analysons un cas exemplaire dans le chapitre suivant.

cependant de penser que ces développements politiques procèdent d'une physique sociale – selon le principe des vases communicants –, d'une mécanique sociale – comme dans la perspective segmentariste –, ou d'une logique comptable – en termes de convertibilité des capitaux symboliques d'honneur privé et d'honneur collectif, comme dans l'anthropologie de Bourdieu. Une société n'est ni un phénomène physique, ni une machinerie, ni un marché. Ces modèles explicatifs, qui se sont succédés dans l'histoire des sciences sociales, ont fait illusion uniquement parce qu'ils coïncidaient avec les idéologies dominantes du moment. En élucidant le lien social des villages de Kabylie, nous nous sommes placé de plain-pied dans l'ordre symbolique. C'est dire que la condition de possibilité de ce processus de municipalisation relève essentiellement, pour nous, du renouvellement d'un imaginaire social. Au premier rang des phénomènes qui ont remodelé et requalifié cet imaginaire, il y a évidemment le renouvellement de la culture politique des villageois consécutif à la colonisation française et au mouvement nationaliste algérien. Il reste que seule la prise en compte conjointe des multiples phénomènes socio-historiques envisagés en détail dans ce livre est susceptible de rendre compte de la diversité des situations locales sous le rapport de la vie municipale.

Pour ce qui est des pratiques et des représentations liées au magico-religieux, la déprise de cette strate de sacré ne cessa de se poursuivre¹. Nous noterons toutefois qu'un certain nombre de marabouts ont réussi à fidéliser leur clientèle en s'adaptant à sa demande; ainsi de tous ceux qui font office de psychothérapeutes. Un autre phénomène a également contribué à réactiver les pèlerinages et les visites aux sanctuaires de saints et autres thaumaturges, notamment, parmi la population féminine: ce sont les aménagements qui sont apportés aux maisons traditionnelles et qui contribuent beaucoup à la claustration de la femme. Ainsi de l'exemple, souvent cité à ce sujet, de l'eau courante qui prive les femmes des sorties à la fontaine. Provansal Rallo suggère que l'évolution de l'habitat, en contribuant à cloîtrer la femme à son domicile, ait pu peut-être expliquer «le maintien ou même la recrudescence des pèlerinages aux lieux sacrés ou aux tombeaux des saints locaux»², dont la dimension festive et conviviale a toujours été effectivement très importante.

1. Provansal Rallo (1980), dans une thèse de doctorat portant sur ces questions, note non seulement que ces pratiques se circonscrivent à la sphère domestique, mais encore qu'elles tendent de plus en plus à être vidées de leurs significations mythico-rituelles. Ainsi, à propos du sacrifice qui intervient lors de la fin de la construction d'une maison: «Ce sacrifice correspond davantage à une fonction cérémonielle (c'est-à-dire comme repas d'inauguration, célébration d'un nouveau lieu avec de la viande achetée en boucherie, sans valeur sacrificielle et perdant son sens de protection et de conjuration). Les femmes continuent néanmoins à placer des objets à connotation bénéfique dans les multiples recoins de la maison et n'oublie pas les rites d'usage», cf. p. 152.

2. *Op. cit.*, p. 152.

X.

Le chaos

Du processus de démocratisation du régime à nos jours

En octobre 1988, submergés par une jeunesse désespérée et très peu politisée, les militants islamistes aussi bien que berbéristes ou pagsistes ne surent contenir des manifestations d'une ampleur jamais vue en Algérie depuis l'indépendance nationale. Au total, et s'il est encore très difficile de faire la part des provocations policières, des actes de vandalisme, de violence politique ou des mouvements de foule spontanés, ces manifestations furent réprimées avec une brutalité inouïe. Des centaines de manifestants, la plupart adolescents, furent victimes des «forces de l'ordre» ou des agents de divers «services» plus ou moins opaques à la solde des généraux, réels détenteurs du pouvoir en Algérie. Toute proportion gardée, cette répression fit franchir à l'Algérie indépendante un seuil, un «point de non-retour», du même ordre que celle du 8 mai 1945 avait fait franchir à l'Algérie coloniale¹.

La répression des manifestations d'octobre 1988 fit vaciller l'État. C'est ce qui précipita les premières mesures de libéralisation politique que connut le pays depuis son accession à l'indépendance. Ce fut, d'abord, l'aménagement des lois sur le régime associatif qui permit aux Algériens, dès janvier 1989, de créer des associations culturelles et des associations politiques. Une kyrielle de partis politiques se constituèrent immédiatement, dont le RCD en février 1989, qui suscitèrent une mobilisation citoyenne inouïe et quelque peu cacophonique. Des premières élections «démocratiques» furent rapidement organisées au niveau des municipalités en juin 1990. Dans la foulée, en dépit de quelques reports dus à la recomposition d'alliances politiques au sein des diverses factions du FLN moribond, des élections législatives furent organisées en 1991. À l'échelle de l'Algérie, le premier tour du scrutin se traduit par le «raz de marée» islamiste que l'on sait. Il n'y eut pas de deuxième tour, car le Haut Comité d'État (HCE), qui avait pris la direction du pays à la suite de la «démission» forcée du chef de l'État juste après le premier tour, mit fin au processus

1. Dans les témoignages spontanés que nous avons recueillis à Alger ou en Kabylie au sein des milieux étudiants au lendemain de cette répression, la comparaison la plus fréquente était la répression de l'Intifada avec un raisonnement du type: le pouvoir algérien a tué «ses enfants» en quelques jours alors qu'il a fallu des années aux Israéliens pour tuer autant de jeunes Palestiniens. Cette comparaison prend tout son sens lorsque l'on sait, d'une part, la sensibilité des Algériens à la cause palestinienne et, d'autre part, comment le soutien à la cause arabe a donné aux Algériens de nombreuses raisons de s'enorgueillir de la politique extérieure de leurs dirigeants.

électoral en décembre 1991. Non seulement ce coup de force ne souleva pas l'opposition des partis prétendument démocratiques – tel le RCD –, mais ceux-ci l'accueillirent, en dépit de leurs déclarations officielles réservées, avec un réel soulagement. Dans le concert de voix que suscita chez les démocrates algériens ce qu'il faut bien appeler un coup d'État, une seule fut discordante, celle de Hocine Aït Ahmed, leader du FFS. En effet, dans les jours qui suivirent l'interruption du processus démocratique, le leader du Front des Forces Socialistes (FFS) multiplia les déclarations d'opposition au coup de force du HCE.

Nous présenterons les résultats de ces consultations électorales – municipales de janvier 1990 et d'octobre 1997, et premier tour des législatives de juin 1991 –, en soulignant l'atypisme de la situation de la Kabylie, où les partis islamistes furent écrasés par les formations démocratiques. C'est l'interruption de ce processus, à la veille du deuxième tour des législatives de décembre 1991, qui fit basculer l'Algérie dans le terrorisme et le chaos. Mais, avant d'envisager ces développements, nous nous attarderons d'abord à décrire l'effervescence politique qui résulta de l'ouverture démocratique entre 1989 et l'interruption du second tour des élections législatives par le Haut Comité d'État – en fait, l'Armée – qui s'empara du pouvoir en Algérie, puis la démobilisation induite par ce coup d'État. Nous envisagerons plus particulièrement l'effet que produisit, dans les communautés villageoises de Kabylie, la révélation des dissensions politiques internes aux partis d'opposition et au mouvement associatif dont l'ensemble de l'encadrement était pourtant issu du mouvement culturel berbère.

La lutte entre le FFS et le RCD pour le leadership politique nous permettra de montrer comment ces dissensions politiques internes ont contribué à dissiper l'illusion communautariste qui avait marqué la première décennie du mouvement culturel berbère tout en permettant à la culture politique villageoise de se redéployer dans un nouveau contexte. Enfin, en analysant la victoire du FFS sur le RCD, lors du premier tour des législatives¹ et lors des élections municipales d'octobre 1997, nous pourrions prendre la mesure de l'intrication entre éthique et politique dans la Kabylie contemporaine. En effet, le RCD n'a pas seulement été affaibli en raison de ses rapports opaques avec le pouvoir – révélés explicitement par son soutien «critique» à Abdelaziz Bouteflika –, ou à cause de son rôle présumé dans quelques affaires scabreuses, dont l'assassinat du chanteur populaire Matoub Lounes n'est pas la moindre. Ces éléments ont certainement eu une portée considérable dans la défaite politique du RCD, mais nous envisagerons également quelques «affaires locales» qui nous permettront de dégager les soubassements éthiques profondément liés à la culture politique kabyle qui ont assuré la victoire du FFS sur le RCD.

1. Victoire illustrée de façon particulièrement cuisante pour le RCD à Tizi Ouzou où Saïd Khelil l'emporta sur le leader du RCD, Saïd Sadi.

En Kabylie comme à l'échelle de l'Algérie entière, le terrorisme et sa répression ont eu directement pour effet de suspendre la vie démocratique et de démobiliser les citoyens. C'est ainsi que la Kabylie a présenté des taux records d'abstention aux récentes consultations nationales, notamment lors de l'élection d'Abdelaziz Bouteflika. Pour autant, la désaffection à l'égard des enjeux politiques locaux est moindre, et la lutte entre FFS et RCD autour de la direction du mouvement culturel berbère a continué quelques années à mobiliser les militants et les sympathisants. Dans le même temps, le maillage associatif en Kabylie n'a cessé de se densifier et les associations de prendre une part sans cesse grandissante dans la vie politique villageoise. Nous verrons donc comment ces développements ont directement affecté le fonctionnement de la *tajmat*.

1. Des élections municipales de juin 1990 à l'interruption des législatives en décembre 1991.

Les élections municipales de juin 1990

Voici les pourcentages comparés des élections municipales en Kabylie et dans le reste de l'Algérie. À la différence des statistiques disponibles qui réduisent la Grande Kabylie aux wilayas de Tizi Ouzou et de Béjaïa, les tableaux présentés ci-dessous ont été réalisés à partir du découpage géographique dont nous nous sommes servi tout au long de ce travail. Or la prise en compte de communes kabyles rattachées aujourd'hui administrativement à la wilaya de Boumerdes ou à celle de Bouira permet de pondérer certains écarts entre la Grande Kabylie et le reste de l'Algérie et, surtout, de prendre la mesure de la diversité des situations à l'intérieur même de la Kabylie. C'est, en effet, à l'intérieur de ces communes que le FIS compte la plupart des municipalités qu'il a conquises en Kabylie en 1990.

Résultat des élections municipales de juin 1990

	Algérie entière	Algérie hors Kabylie	Kabylie
FIS	55,42% soit 853 mairies	59 % soit 836 mairies	13,8% soit 17 mairies
FLN	31,64% soit 487 mairies	32,3 % soit 458 mairies	23,5 % soit 29 mairies
RCD	5,65% soit 87 mairies	1, 16 % soit 16 mairies	57,7 % soit 71 mairies
Indépendants	6,88% soit 106 mairies	7 % soit 100 mairies	4,8 % soit 6 mairies
Divers	0,48% soit 6 mairies	0,42% soit 6 mairies	-
Totaux	100% 1 539 mairies	100 % 1 416 mairies	100 % 123 mairies

L'appel au boycott lancé par le FFS (Front des Forces Socialistes) de Aït Ahmed a été massivement suivi en Kabylie. Mais il est probable que, même sans cela, la participation électorale dans les deux wilayas de Tizi Ouzou et de Béjaïa aurait de toute façon été parmi les plus basses enregistrées à l'échelle de l'Algérie tout entière. En effet, les Kabyles avaient pris l'habitude de bouder les consultations électorales qui reconduisaient invariablement au pouvoir les candidats du FLN avec des scores dignes des républiques bananières. En outre, le travail de sape mené par le MCB contre le RCD, dénoncé comme une émanation du Pouvoir, finira par porter ses fruits. Pour contrer ces attaques le RCD tente de discréditer ce dernier. En fait, l'événement qui déclencha la campagne inouïe de dénigrement du MCB par le RCD fut la manifestation organisée le 25 janvier 1990 à Alger par le MCB. Uniquement axée sur les traditionnelles revendications culturelles berbères (notamment en faveur de l'expression linguistique berbère), cette manifestation eut un énorme succès, et, outre les Kabyles résidant dans la capitale, attira des dizaines de milliers de manifestants qui vinrent de toute la Kabylie. Or, le RCD, en tant que parti politique prenant en charge la revendication culturelle berbère, non seulement ne s'était pas associé à l'organisation matérielle de la manifestation¹, mais avait essayé de dissuader les éventuels manifestants de s'y rendre en invoquant les manipulations politiques dont elle était l'objet².

La réussite de cette manifestation porta un rude coup au RCD, et cela de deux façons. En premier lieu, à l'intérieur même de la Kabylie, dans l'électorat potentiel de ce parti. En dénigrant une formation associative dont le sigle (MCB) était le symbole même du mouvement culturel issu du «printemps berbère» de 1980 (*Tafsut Imazighène*) et, surtout, en ne s'associant pas à la revendication culturelle, centrale pour son électorat de Kabylie, le RCD prenait le risque d'accréditer les rumeurs selon lesquelles il était prêt à mettre sous le boisseau des revendications du mouvement culturel berbère

1. Le transport des militants de Kabylie vers Alger a toujours été une des questions essentielles dans l'organisation des manifestations du mouvement culturel kabyle dans la capitale algérienne. Car, outre les limites qu'impose la capacité du parc automobile local, l'infrastructure routière et l'insularité topographique de la région font que deux ou trois barrages routiers suffisent à empêcher les manifestants de se rendre à Alger. La situation s'est reproduite plusieurs fois lors de la décennie 1980.

2. L'argument avancé pour étayer l'hypothèse d'une manipulation de la manifestation par des éléments du PAGS qui fut colportée par les militants du RCD sous la forme d'une rumeur que chacun relayait sans l'avoir vérifiée, fut que la date choisie pour le déroulement de la manifestation (le 25 janvier) correspondait à la date anniversaire de la fondation du PAGS. En dehors du fait que, parmi ceux qui avançaient cet argument, je n'ai jamais trouvé personne qui l'ait vérifié, à ma connaissance, ni avant ni après la manifestation, les militants du PAGS n'ont prétendu que ce fût le cas, ni n'ont essayé de récupérer les bénéfices de la manifestation de quelle façon que ce soit. En outre, c'est évidemment de pure mauvaise foi que Saïd Sadi mettait en cause le PAGS, car il savait très bien que le MCB était largement contrôlé par ses anciens de compagnons de route restés fidèles au FFS. En fait, il misait sur l'impopularité du PAGS en Kabylie pour faire échouer le rassemblement.

qui risquaient d'entraver ses ambitions politiques à l'échelle nationale. En outre, la violence du ton de la campagne de dénigrement dont fut l'objet le MCB émut l'opinion publique kabyle et lui laissa pressentir des enjeux de pouvoir et des conflits personnels entre les divers acteurs du «débat». Ces développements politiques produisirent un désenchantement sans précédent dans la masse des sympathisants et des militants kabyles.

Ce phénomène coûta donc au RCD un nombre considérable de défections. En termes de culture politique, la désillusion communautariste entraînée par ces clivages a induit des aspects positifs en conduisant les militants à mieux identifier les obstacles et les adversaires politiques de leur combat dans leur région ou au sein de leur communauté. Ce dont les militants du mouvement de Tizi Ouzou s'étaient montrés passablement incapables durant les années précédentes. En revanche, la nature et l'enjeu de l'événement qui provoqua cette désillusion limitaient considérablement la portée de l'enseignement qu'ils en purent tirer. Car, comme les citoyens et la plupart des militants ignoraient alors presque tout des soubassements politiques réels et des manipulations politiciennes qui opposaient les leaders du FFS et du RCD, ils restèrent longtemps persuadés que cette opposition se réduisait pour l'essentiel à un conflit personnel.

Les colonnes des quotidiens et des hebdomadaires proches du pouvoir s'étaient mises à «couvrir» les activités du jeune parti, et leurs dirigeants s'y exprimaient de plus en plus souvent. Tant et si bien qu'on parlait déjà, en Kabylie, des transactions qu'aurait entreprises le secrétaire général du RCD, Saïd Sadi, avec des représentants du pouvoir. Et nombreux furent ceux qui virent une confirmation de leurs soupçons dans le fait que le premier congrès national du RCD, qui se déroula dans la capitale algérienne, se tint dans les murs du très officiel Club des pins. Il est vrai que le fait avait de quoi exciter l'imagination des citoyens, quand on sait que ce complexe touristique, situé sur la côte ouest d'Alger, était jusque-là le haut lieu des apparatchiks du pouvoir et abritait traditionnellement les congrès du FLN¹. Quelle que fut la nature des rapports qu'entretenaient alors le RCD et certains représentants du pouvoir, la manifestation organisée par le MCB fit apparaître que le RCD n'avait pas l'exclusivité de la mobilisation politique des Kabyles ou, pour le moins, que Saïd Sadi, qui n'avait pas appelé à la manifestation, était incapable de tenir ses troupes.

La polémique entre MCB et RCD à propos de la manifestation de janvier 1990 venait à peine de cesser lorsque commença la campagne électorale des

1. Sans préjuger la nature des contacts et la teneur des entretiens que le secrétaire général du RCD avait eus alors ouvertement avec des représentants du pouvoir, si l'obtention de la salle des congrès du FLN avait été un cadeau, c'était réellement un cadeau empoisonné. Quoi qu'il en soit, en choisissant ce lieu dont il connaissait pourtant la charge symbolique, Saïd Sadi fit un très mauvais calcul politique. Selon lui et ses proches, qui s'en expliquèrent après coup, le choix du lieu voulait signifier, à l'adresse des citoyens algériens, que le Club des pins, qui appartenait au domaine public, avait été jusque-là indûment monopolisé par le FLN et que, à l'heure de la démocratisation du pays, il était temps que les divers acteurs politiques bénéficient de la jouissance des infrastructures publiques qui, par définition, devaient revenir à tous.

municipales. Le FFS, dont le leader historique était depuis peu rentré sur le territoire national après vingt-cinq années d'exil en Suisse, opta rapidement pour le boycottage des élections. Les arguments avancés étaient fort simples. Le FLN, parti au pouvoir depuis l'indépendance, bénéficiait de toute l'intendance et de la logistique d'une bureaucratie d'État: une presse aux ordres, des locaux, de l'argent, sans parler des prébendes et apanages qu'il avait distribués durant son règne et qui lui assuraient la fidélité d'un grand nombre de notables dans les municipalités convoitées. Face à cela, les partis démocratiques qui venaient de voir le jour n'avaient à opposer que l'exaltation de leurs militants. Aussi, comme préalable à sa participation à un authentique scrutin démocratique, le leader du FFS mettait ses conditions: réforme de la loi sur la presse et mise en place d'un système permettant un financement équitable des campagnes électorales pour les divers partis politiques. Il est peu de dire que le RCD profita du boycottage des élections par le FFS. En fait, c'est largement grâce aux élus acquis dans ce contexte que le RCD put surmonter la désaffection dont il était victime depuis la manifestation de janvier 1990. C'est à cette époque que l'on se mit à parler, dans les rangs du RCD, du complot orchestré par «les marabouts du FFS» contre le RCD. Sous couvert d'un laïcisme militant, c'était une façon de réveiller de vieux démons afin de discréditer leurs adversaires politiques. Quoiqu'il en soit, compte tenu du boycottage massif de cette consultation en Kabylie, la victoire du RCD à ces élections n'a guère de signification. On se gardera donc d'exploiter ces résultats pour apprécier les situations respectives du FFS et du RCD. Pour autant, malgré la «victoire» du RCD, les résultats des élections municipales de 1990 ont révélé une géographie de l'islamisme en Kabylie qui s'éclaire de façon remarquable en étant rapporté à tous les phénomènes anomiques induits par la colonisation française que nous avons analysés dans ce livre. Ainsi, les municipalités FIS de la vallée du Sebaou sont exactement localisées dans le tronçon de la vallée où étaient implantés les rares centres de colonisation officielle de la période coloniale et où une partie de la population continue de vivre dans les camps de regroupement érigés par l'armée française durant la guerre de libération nationale. De même que les plaines et les basses collines occidentales où le FIS a également remporté quelques municipalités constituent la zone de Grande Kabylie la plus mise à mal par la colonisation rurale européenne. C'est aussi là où les populations indigènes étaient administrées dans le cadre des Communes de Plein Exercice, à l'inverse de toutes les autres régions de Grande Kabylie, qui relevaient des Communes Mixtes. À ce titre, les tableaux dans lesquels nous présentons les résultats détaillés des élections de 1990 (cf. annexe n° 3), au regard des divers types d'administration locale mis en œuvre durant la période coloniale, sont particulièrement éloquentes. Il y apparaît, d'une part, que les municipalités acquises au FIS correspondent exactement aux régions administrées durant la période

coloniale dans le cadre des Communes de Plein Exercice¹, et, d'autre part, aux douars qui supportèrent l'érection des seuls centres de colonisation qui «réussirent» en Kabylie. C'est dire que, dans ces régions, les frontières des tribus avaient été complètement «charcutées» afin de pouvoir tailler sur mesure le territoire des communes européennes (CPE), tandis que le terroir des tribus avait été confisqué au profit des centres de colonisation. Et c'est de nouveau dans ces mêmes plaines et basses collines que, durant la guerre de libération nationale, les militaires français construisirent les sinistres centres de regroupement pour y entasser et y surveiller les populations locales. Quand on sait que, en dépit de trente années d'indépendance, de nombreux Algériens dont les villages ont été rasés par l'armée coloniale continuent d'habiter dans ces anciens centres de regroupement grossis d'habitations spontanées aux allures de bidonvilles ruraux, on comprend mieux le désespoir qui y règne.

Les élections législatives de décembre 1991

Compte tenu des enjeux politiques des élections législatives de décembre 1991, la stratégie de boycottage adoptée par le FFS lors des élections municipales ne pouvait être maintenue. De fait, tous les partis se mobilisèrent, et la participation des citoyens, sans atteindre des taux records, permet de considérer le premier tour de ces élections législatives comme le premier scrutin de l'Algérie indépendante qui reflète de façon relativement satisfaisante – compte tenu des nombreuses irrégularités – les opinions politiques des Algériens.

La situation atypique de la Kabylie dans l'ensemble de l'Algérie y apparaît pour la première fois de façon on ne peut plus explicite. En effet, en Kabylie, les partis se réclamant des idéaux démocratiques y remportèrent les élections dans des proportions bien plus grandes encore que les partis islamistes les remportèrent dans le reste du pays. Les scores cumulés du FFS et du RCD ont totalisé 88% des suffrages exprimés, tandis que les partis islamistes (FIS et Hamas) ont obtenu 5,5 % des suffrages et le FLN, 5,8%. Dans le reste de l'Algérie, les islamistes ont remporté 64,33% des suffrages et le FLN 28,34%.

Durant près de trente ans, le monopartisme et le monolithisme du système politique algérien n'avaient pas permis aux Algériens d'exprimer de façon satisfaisante leurs opinions politiques. Or, ces élections ont révélé une fracture politique absolument nette entre une Grande Kabylie massivement acquise aux partis démocratiques et le reste de l'Algérie, qui a donné ses suffrages au FIS. Toutefois, on ne saurait surinterpréter ces résultats, car, dans un cas comme dans l'autre, il est probable que ce scrutin exprimait autant le rejet des partis du pouvoir qu'il exprimait des idéaux démocratiques ou

1. Pour prendre toute la mesure des conséquences sociales et politiques impliquées, d'une part, par le régime des Communes Mixtes (CM) – dirigées par un administrateur nommé par le gouvernement – et, d'autre part, par les Communes de Plein Exercice (CPE) – où régnait l'arbitraire d'un conseil municipal élu par une minorité de citoyens français – nous invitons le lecteur à se reporter au développement que nous avons consacré à ces deux types d'administration locale.

islamistes. À l'échelle de la Kabylie, nous avons déjà envisagé l'intrication entre les valeurs démocratiques et l'attachement à la culture berbère: les développements politiques locaux nous permettront bientôt de dégager le socle éthico-politique de la culture politique des Kabyles autant que celle des autres Algériens.

Résultats du 1^{er} tour des élections législatives de décembre 1991

	Algérie entière	Algérie hors Kabylie	Kabylie
FIS	3 260 222	3 241 851	18 371
+	+	+	+
Hamas	368 697	364 135	4 562
=	=	=	=
	3 628 919	3 605 986	22 933
	soit 60,28%	soit 64,33%	soit 5,53%
FLN	1 612 947	1 588 815	24 132
	soit 26,79%	soit 28,34%	soit 5,81%
RCD	199 805	93 030	106 775
+	+	+	+
FFS	510 661	252 174	258 487
=	=	=	=
	710 466	345 204	365 262
	soit 11,80%	soit 6,15%	soit 88,08%
PRA	67 663	65 339	2 324
	soit 1,12%	soit 6,15%	soit 0,56%
TOTAUX	6 019 995	5 605 344	414 651
	soit 100%	soit 100%	soit 100%

Hocine Aït Ahmed fut le seul leader politique à s'opposer avec vigueur au Haut Comité d'État, mais les positions du chef du FFS au lendemain de l'interruption du second tour des législatives ne sont pas dépourvues d'ambiguïté.

Selon Aït Ahmed, quels que fussent les dangers que faisait courir au processus démocratique l'avènement d'une assemblée parlementaire à majorité islamiste, donc la domination d'un parti alors explicitement opposé au modèle démocratique¹, la poursuite de la consultation électorale était la seule voie susceptible de ménager un avenir à l'idée démocratique en Algérie. Son analyse reposait sur trois arguments. Le premier développait l'idée selon laquelle le modèle démocratique, dans la culture politique des Algériens, avait déjà été suffisamment galvaudé par l'usage qu'en avait fait

1. Il nous importe de souligner que la façon dont les généraux qui détiennent la réalité du pouvoir ont géré la crise depuis près de dix ans a permis aux leaders islamistes de comprendre, enfin, que seule une solution politique dans le cadre d'un système démocratique était susceptible

le pouvoir algérien depuis trente années en faisant passer une dictature militaire pour une «République algérienne démocratique et populaire». Par conséquent, l'aval plus ou moins explicite que donnaient les partis «démocrates» à l'interruption du processus démocratique risquait fort de discréditer à jamais le modèle démocratique¹. En second lieu, Aït Ahmed invoquait des garanties légales et constitutionnelles. La formation d'un parlement à majorité absolue «islamiste» n'aurait pas empêché l'opposition démocratique parlementaire de jouer un rôle. En outre, en cas de non-respect de la légalité ou de tout autre débordement, le président de la République pouvait toujours dissoudre la Chambre². Enfin, sous la pression des journalistes qui l'interviewaient et lui faisaient valoir la fragilité de ces positions, Aït Ahmed brandit, sans le développer, un autre argument, inattendu de la part de quelqu'un prétendant militer pour le respect de la légalité et la poursuite du processus démocratique. Selon lui, si, à partir de l'assemblée nationale, les islamistes parvenaient légalement à mettre leur programme en œuvre, les Algériens partisans de la démocratie ne manqueraient pas d'organiser l'opposition à l'intérieur du pays. Et Aït Ahmed d'invoquer une constante de l'histoire de l'Algérie selon laquelle un pouvoir central qui ne contrôle pas les régions montagneuses du pays ne saurait s'imposer durablement! L'ouverture démocratique du début de l'année 1989 – la possibilité de créer des partis politiques et des associations culturelles – ainsi que les élections municipales, le premier tour des législatives et, pour finir, la fin de l'expérience démocratique avec l'avènement du Haut Comité d'État ont entraîné des conséquences considérables qui, au-delà du jeu politique national, ont directement affecté la vie municipale des communautés villageoises. La lutte acharnée que se livrèrent les deux principaux partis politiques qui se disputaient l'électorat kabyle – le FFS et le RCD –, ainsi que leur tentative concurrente de fédérer les associations culturelles berbères de Kabylie dans un Mouvement Culturel Berbère (MCB) eurent des effets énormes sur les activités municipales des communautés villageoises. Cela, soit en induisant une politisation extrême des villageois, soit en produisant une démobilisation politique et un repli sur la vie associative. Pour bien comprendre toutes les phases de ce processus et la

de sortir l'Algérie du chaos. Le rassemblement de divers formations politiques réalisé à l'instigation du FFS, depuis la plate-forme de San Egidio, en est l'expression tangible. À ce titre, le boycottage massif de l'élection d'Abdelaziz Bouteflika à la présidence de la République initié par le groupe des six leaders de l'opposition réunis autour d'Aït Ahmed est l'expression d'une recomposition significative du paysage politique algérien.

1. Si nous adhérons à cette analyse, il ne faut pas oublier que le système colonial a largement plus contribué à discréditer l'idée démocratique. Car, même en exceptant la période correspondant à la guerre d'Algérie, la relative liberté d'expression politique (presse, associations, partis politiques) sous la colonisation française ne saurait faire illusion. Il n'est pas nécessaire de démontrer ici qu'en termes de représentation politique le système mis en place en Algérie par la France «démocratique» n'avait rien de démocratique.

2. Hocine Aït Ahmed s'est très peu étendu sur cette éventualité et encore moins sur l'attitude qu'il conviendrait d'avoir dans ces circonstances.

mobilisation des militants ou, inversement, leur désinvestissement de l'activité municipale des villages, il est nécessaire de périodiser les événements et d'apprécier à chaque fois leurs effets spécifiques. Ce qui permettra, dans la dernière partie, de rassembler nos observations sur l'évolution de la *tajmat*.

Les conséquences des développements politiques dans les villages entre janvier 1989 et décembre 1991

À partir du début de l'année 1989, à la faveur des nouvelles dispositions légales prises par l'État algérien en matière de constitution d'associations politiques, le jeu politique national détourna des affaires municipales une partie des jeunes, qui se lancèrent dans le militantisme. D'autres, au contraire, profitèrent de l'occasion pour créer, dans leur village, une association culturelle locale. Ce qui leur permettait, tout en gardant le rôle qu'ils pouvaient jouer dans la *tajmat*, de se ménager une fenêtre sur l'extérieur et d'organiser des activités culturelles (constitution d'une maison des jeunes, d'une petite bibliothèque, organisation d'expositions sur la culture et l'histoire berbères, animation de troupes de théâtre, de chorales, etc.) qui les soustrayaient un peu à la monotonie des affaires strictement villageoises. Cela leur permettait également de diffuser profondément les revendications culturelles au sein des villages et, par-là bien sûr, d'obtenir de la *tajmat* l'aide financière indispensable à la poursuite des activités de leur association.

Les luttes qui opposèrent les deux formations eurent des effets politiques considérables en Kabylie. Ils contribuèrent largement à démobiliser les militants. Un véritable reflux du politique se produisit alors, et ce qu'on peut appeler le coup d'État du bien mal nommé Haut Comité d'État acheva d'accomplir la démobilisation politique dans la région.

Un désenchantement sans précédent parcourut la masse des sympathisants et des militants kabyles des partis démocratiques; néanmoins, le mouvement associatif sortait relativement indemne des événements et des diverses compromissions politiciennes. En outre, les militants du combat identitaire et linguistique du mouvement associatif, en s'ancrant dans les villages, tiraient par ailleurs d'immenses leçons de culture politique des affrontements partisans du FFS et du RCD. En effet, jusque-là, tous étaient prisonniers de la sorte d'illusion communautariste qu'avait fait naître chez eux le mouvement culturel de Kabylie, qui, depuis 1980, avait réalisé une union sacrée. Or, sous le coup des luttes déclenchées par les consultations électorales, ils s'avisèrent brutalement de l'existence de clivages (politiques et personnels) dans les rangs mêmes de ceux qui prétendaient incarner le combat identitaire.

Les associations culturelles locales que ces derniers continuaient à animer, de concert avec la *tajmat* ainsi que la culture politique qui s'y perpétuait et s'y ressourçait ménagèrent un avenir à l'idée démocratique dans la

région, en dépit du comportement peu conséquent de certains partis prétendument démocrates à l'égard de l'interruption du processus électoral en Algérie.

2. Le terrorisme en Kabylie

En empêchant *in extremis* l'avènement au pouvoir du Front Islamique du Salut (FIS), l'interruption des élections législatives à la veille du second tour plonge l'Algérie dans le terrorisme et le chaos. Assassinats politiques aux commanditaires pas toujours identifiables; attentats aveugles; massacres collectifs perpétrés dans des circonstances aussi peu claires; racket et banditisme sont le lot quotidien des Algériens depuis décembre 1991. La récente «élection» d'Abdelaziz Bouteflika à la présidence de la République et le programme de concorde civile sur lequel ce dernier a fait sa campagne électorale n'ont guère amélioré la situation¹.

Dans toutes les situations de guerre civile comme au sein des mouvements terroristes, les frontières ne sont jamais nettes entre ce qui procède du combat politique et ce qui relève du vulgaire banditisme. Soit que les acteurs passent successivement, ou alternativement, d'un statut à l'autre – du bandit d'honneur ou du repris de justice au maquisard d'une armée de libération nationale, ou, inversement, de la résistance au banditisme, *via* le racket pour la bonne cause –; soit que, logiquement, le même homme occupe simultanément tous les rôles selon les protagonistes auxquels il est confronté – militant dans le combat qu'il mène avec ses frères d'armes; terroriste et criminel pour le pouvoir qu'il combat; racketteur ou vulgaire truand pour les populations civiles sur lesquelles il lève des contributions, etc. Ces types de rôles sociaux, qui résistent aux analyses simplistes que suscitent spontanément les situations révolutionnaires, peuvent se décliner de diverses façons et se complexifier à mesure que se multiplient les protagonistes. De toute évidence, c'est le cas dans l'Algérie contemporaine. C'est dire que loin de se résoudre à un face-à-face entre, d'un côté, l'«Armée Islamique du Salut» (AIS²), les nébuleux «Groupes Islamiques Armés» (GIA), ou le «Groupe Salafiste pour la Prédication et le Combat» et, de l'autre, les milices de «patriotes»³, l'armée, la police et les «Ninjas» chargés de la lutte anti-terroriste, toute une frange d'acteurs naviguent entre deux eaux contribuant ainsi à rendre la situation complètement inintelligible. Comme dans toutes les situations comparables, il y a d'abord les populations civiles indécises, otages des uns et des autres, et qui subissent leurs pressions et leurs représailles. Il y a, ensuite, la cohorte d'agents doubles, de traîtres, de transfuges, de «retournés», d'infiltrés et, enfin, de «repentis». En outre, il ne

1. Le dernier décompte funèbre fait état de plus de 400 victimes du «terrorisme» pour le seul mois de juillet 2000.

2. Branche armée du FIS dissous.

3. À défaut d'investigation sur le terrain, il est très difficile de se prononcer sur la nature de ces milices de «patriotes». En tout état de cause, elles ne sauraient être confondues avec les groupes d'autodéfense constitués spontanément par les assemblées villageoises dans les

faut pas négliger le fait qu'un même homme est susceptible de jouer simultanément plusieurs rôles. Ainsi des nombreux agents des services de renseignement infiltrés dans les GIA obligés de donner des gages de terrorisme et qui finissent officiellement comme «repentis»; ainsi, inversement, de l'authentique militant islamiste que la répression précipite dans la clandestinité, puis dans un terrorisme suicidaire avant d'être «retourné» et de trahir les siens¹.

Si l'horreur absolue de la situation contemporaine a pour effet d'empêcher de penser et de trouver du sens à ce qui se déroule actuellement en Algérie, il suffit de prendre un peu de recul et de consulter les ouvrages spécialisés consacrés à la guerre d'indépendance pour mesurer de quoi les hommes sont capables². De fait, les scénarios les plus invraisemblables sont envisageables et, cela dit sans aucun cynisme, force est de reconnaître que les généraux qui dirigent l'Algérie ont été à bonne école dans leur combat contre l'armée française lors de la guerre de libération nationale³.

Mais l'élucidation de cette situation n'est pas l'objet de ce livre, et, en outre, la quasi-absence de données et d'analyses sérieuses ne nous permet guère d'en dire quoi que ce soit de satisfaisant d'un point de vue scientifique. Il reste que tout le monde peut constater que la société algérienne est déliquescente, que l'exercice du pouvoir politique s'y réduit presque uniquement à l'usage de la répression, que les grandes entreprises nationales vont à vau l'eau et qu'une économie de guerre aux opérateurs obscurs est le secteur le plus florissant du «système» algérien⁴. C'est dire que, pour le moins et en dépit de la volonté proclamée de certains clans du pouvoir d'éradiquer le

régions menacées par les groupes GIA. Toutefois, il semble qu'on puisse distinguer deux types de milices : celles formées de volontaires bénévoles sur la base d'un engagement partisan – au RCD, en l'occurrence – et celles organisées de façon paramilitaire, armées et équipées par l'État. Ces deux types de milices relèvent d'ailleurs du même commandement. Pour la wilaya de Tizi Ouzou, c'est Nourdine Naït Hammouda (RCD) qui contrôle et dirige ces milices, tandis que, pour la vallée de la Soummam, c'est Smaïl Mira, qui fut longtemps un responsable local du FLN.

1. S'il ne faut pas *a priori* rejeter la part du calcul intéressé dans ce genre de trahison et de reconversion, les historiens de la guerre de libération nationale ont abondamment souligné l'importance de la part prise par les terribles techniques qui furent utilisées par l'armée française pour «retourner» les maquisards algériens. De nombreux témoignages indiquent que ce sont les mêmes moyens qui sont mis en œuvre de nos jours en Algérie.

2. On sait que, dans ce type de situation, tous les moyens sont utilisés pour parvenir à battre l'ennemi : de la torture à l'intoxication, en passant par le chantage et les repréailles sur les familles. Peu d'hommes sont capables de résister à un tel traitement. Sur ces aspects de la guerre de libération nationale, je ne connais pas de livre plus poignant que le témoignage de Saïd Ferdi intitulé *Un enfant dans la guerre*. En outre, et à rebours des schémas simplistes, l'auteur parvient à montrer comment, dans ce contexte de terreur, l'engagement des protagonistes du conflit dans un camp ou dans l'autre dépend très souvent de circonstances totalement aléatoires.

3. En dépit de ce que pensent actuellement de nombreux Algériens, ces remarques ne valent pas seulement pour les généraux actuellement au pouvoir en Algérie qui sont stigmatisés comme «harkis» du fait de leur passage dans l'armée française avant le déclenchement de la guerre de libération nationale.

4. Parmi les nombreux essais parus récemment sur la crise algérienne, *La Guerre civile en Algérie*, de Luis Martinez (pseudo.) fait une grande place à l'analyse de l'économie de guerre

terrorisme, les généraux au pouvoir en Algérie s'accrochent relativement bien au terrorisme. De toute évidence, c'est précisément dans cette situation de chaos et de terreur que le pouvoir algérien a pu se maintenir. De là à envisager l'hypothèse – actuellement scientifiquement invérifiable – que les généraux qui dirigent l'Algérie sont à l'origine des nombreux actes de terrorisme attribués aux islamistes, il n'y a qu'un cas, que de plus en plus d'Algériens ont franchi¹. Évidemment, cette situation a affecté la vie municipale des villages de Kabylie. Lorsqu'elles ont pu s'exprimer de façon satisfaisante dans le cadre de consultations électorales², les populations de Grande Kabylie n'ont pas donné leurs suffrages aux partis islamistes ou apparentés, pas plus qu'aux partis à la solde du pouvoir – hormis quelques enclaves dont nous détaillerons la situation. Toutefois, la proximité d'Alger et la configuration topographique de la Kabylie ont fait de la région une base arrière des maquis GIA. Si aucun massacre collectif n'est à déplorer en Kabylie, les maquisards y «tiennent» un certain nombre de routes sur lesquelles ils rackettent régulièrement les automobilistes et mitraillent les véhicules militaires. De surcroît, la présence plus ou moins visible des maquisards aux alentours des villages a mis en émoi les habitants. À tel point que de nombreux villages ont organisé leur autodéfense dans le cadre de la *tajmat* ou dans celui des structures partisans implantées localement.

La Kabylie, base arrière des terroristes

La grande mobilité des groupes GIA et, surtout, la fragmentation extrême de ses bandes, sans direction unifiée, ne permettent pas d'en dresser une géographie, comme il serait possible de le faire pour l'organisation territoriale de l'armée de libération nationale durant la guerre d'indépendance³. Pour autant, la chronique des opérations antiterroristes tenue par la presse

qui a prospéré à l'ombre du terrorisme et de sa répression. L'auteur y étaye des modèles de reconversion d'«Emir» du GIA et de dignitaires du régime dans cette économie de guerre à partir de données probantes. Toutefois, il n'en va pas de même de ses hypothèses sociologiques sur les structures et les fondements politiques de l'Algérie qui dénotent une singulière méconnaissance de l'histoire et de l'anthropologie du pays.

1. Si de nombreux citoyens anonymes ont, de toute évidence, été assassinés par des terroristes islamistes, de plus en plus de familles de victimes ne doutent plus de l'identité des commanditaires des assassinats ou des massacres. Malgré les dangers encourus, les langues se délient, les témoignages accumulent les indices, et l'hypothèse qu'on n'osait pas envisager – d'un terrorisme «téléguidé» par les clans du pouvoir – est devenue une certitude pour des citoyens de tout bord. En outre, force est de constater que, hormis quelques officiers supérieurs victimes de purges internes au système, aucun des généraux qui détiennent la réalité du pouvoir n'a été victime du terrorisme.

2. Notamment lors des élections municipales de 1990 et 1997 dont les résultats nous permettront de prendre la mesure de la diversité des situations locales.

3. L'ouverture récente et progressive des archives françaises sur la guerre d'Algérie a permis à Moula Bouaziz d'entreprendre une thèse de doctorat sur l'organisation politico-militaire de l'ALN de la Wilaya 3 (Kabylie) durant la guerre de libération nationale. Il est à craindre que les opérations antiterroristes menées par des unités spéciales de l'armée algérienne ne laissent pas de traces archivistiques susceptibles de permettre plus tard d'en retracer l'histoire.

algérienne permet de localiser facilement les principales zones où se concentrent les maquis GIA. Celles-ci se situent soit dans des massifs montagneux ou dans des forêts proches d'axes routiers stratégiques, soit dans des zones enclavées et peu peuplées. Pour le premier cas, l'impénétrable massif forestier de Sidi Ali Bounab ou la forêt de Bou Mahni qui jouxtent les plaines et basses collines occidentales prolongeant la Mitidja algéroise, ainsi que les collines boisées environnant Boghni entre lesquelles serpentent les routes menant à Bouira et à Alger, recèlent les principales bandes GIA, dont celles commandées par les redoutables Mouffok et Omar Khattab. En outre, c'est dans cette région frontalière entre la Kabylie et l'Algérois que le FIS est parvenu à remporter quelques municipalités lors des élections municipales de 1990. Nul doute que les bandes GIA y disposent donc de relais et de complicités locales. Dans le cas des versants nord de la chaîne montagneuse du littoral, la situation est mixte. À l'ouest, les monts ravinés qui surplombent Dellys sont très proches des terrains d'opération terroristes dans l'Algérois tout en offrant la possibilité d'une retraite rapide et sûre vers les maquis du massif côtier. Tandis qu'à l'est de la chaîne littorale, si la forêt de Yakouren est éloignée des terrains d'opération des terroristes et enclavée dans l'une des zones les moins densément peuplées et les plus pauvres de Kabylie, elle présente l'avantage d'être très vaste et d'accès difficile, elle permet ainsi aux groupes GIA de se reconstituer et d'y trouver un abri sûr. En outre, comme cette forêt recouvre les versants nord et sud de la chaîne côtière, elle permet aux maquisards de rejoindre discrètement la vallée du Sebaou. À l'inverse, les bandes GIA ne séjournent pas de façon permanente dans le Massif central kabyle et le versant nord du Djurdjura, où se concentrent près des trois quarts de la population de Grande Kabylie. La densité de l'habitat et l'hostilité des populations locales ne permettent aux terroristes que d'y faire de brèves intrusions. Enfin, le couloir formé par la vallée du Sebaou, entre Tizi Ouzou et Dellys, est également un axe de passage très pratiqué par les maquisards. Car, outre la rapidité des déplacements qu'il autorise, ce tronçon de la vallée de l'oued Sebaou est jalonné par les seules municipalités de l'intérieur de la Kabylie anciennement acquises au FIS¹, et c'est certainement l'une des rares zones de Grande Kabylie où les maquisards sont susceptibles de recevoir l'aide des populations locales.

«L'Affaire» Matoub Lounes

Matoub Lounes était l'un des chanteurs populaires les plus engagés du mouvement culturel berbère. On peut certes lui reprocher l'outrance de ses chansons² et de ses analyses. Mais l'on ne saurait, en revanche, mettre en doute sa fidélité à la cause berbère et la sincérité de son combat. En outre, Matoub Lounes ne se contentait pas de soutenir le mouvement culturel

1. Ainsi de Sidi Naaman, Ouled Aïssa, Sidi Daoud, Baghlia, Taourga, Ben n'choud et Dellys, sans compter Tizi Ouzou et Dra Ben Khedda, où les islamistes avaient remporté plusieurs sièges au conseil municipal.

2. Il est vrai que certaines de ses chansons frisent le racisme anti-arabe.

berbère avec des chansons ; il n'a jamais cessé de payer de sa personne lors des manifestations organisées par le mouvement culturel berbère. Ce qui lui a d'ailleurs valu de subir plusieurs fois des brutalités policières. Un jour qu'il distribuait des tracts du MCB, en octobre 1988, une rafale de mitraillette tirée par un gendarme a même bien failli le tuer¹. Bref, Matoub Lounes en était venu à incarner le combat berbériste dans toute sa fougue. En outre, sa véhémence et son franc-parler faisaient de lui quelqu'un d'absolument incontrôlable et imprévisible, et c'est probablement cela qui lui a valu d'être assassiné dans des circonstances obscures.

L'affaire qui a vraisemblablement conduit à son assassinat est celle de son enlèvement par un pseudo-groupe d'islamistes plusieurs mois auparavant, en septembre 1994. L'événement avait alors tenu la Kabylie en émoi. Militants et sympathisants de la cause berbère étaient alors dans un tel état d'exaltation qu'ils s'exposaient facilement aux manipulations politiciennes des leaders qui prétendaient incarner la cause berbère. Toujours est-il que le chanteur fut relâché après quelques jours de captivité durant lesquels plusieurs manifestations avaient démontré la capacité de mobilisation extraordinaire des populations kabyles. Cette libération ne manqua pas de provoquer à la fois le soulagement et l'étonnement général². Si la lumière n'a jamais été faite sur cet enlèvement, certains suspectaient déjà le RCD d'avoir trempé dans cette affaire afin de profiter de la mobilisation générale pour regagner les partisans qu'il avait perdus depuis 1990³. En outre, c'est à la suite de cet enlèvement que des armes ont commencé à être distribuées en Kabylie et que le RCD a supervisé la constitution des milices de patriotes⁴.

Matoub Lounes, qui avait d'abord été dupe, finira par avoir des doutes sur l'identité de ses ravisseurs et de leurs motifs. La fondation Matoub

1. Il a reçu plusieurs balles dans le corps et n'a guéri de ses blessures qu'après une longue convalescence.

2. Compte tenu des positions extrémistes qui avaient été celles de Matoub Lounes, il est difficile de concevoir que des islamistes l'aient relâché.

3. Dès le lendemain de l'enlèvement de Lounes Matoub, Ferhat Mehenni, qui présidait le MCB-*coordination nationale* suscité par le RCD, a lancé un ultimatum aux ravisseurs prétendument islamistes les mettant en demeure de libérer le chanteur à défaut de quoi la Kabylie entrerait en guerre contre les islamistes. Le jour suivant, prenant la mesure de la gravité de la situation, Ferhat lève son ultimatum. C'est sans doute cette décision de lever l'ultimatum qui est à l'origine de la mésentente entre Sadi et Ferhat qui conduira le premier à exclure le second du RCD et celui-ci à créer un troisième MCB : le MCB-*rassemblement national*.

4. Rappelons qu'à ce moment là, un «clan» du Pouvoir algérien – en l'occurrence celui du Président Zeroual et du général Betchine – avait amorcé un dialogue politique avec le leader du FIS – Abassi Madani. Dialogue auquel était radicalement opposé le clan des généraux éradicateurs surnommé le «cabinet noir». Or, selon toute vraisemblance, c'est ce dernier qui est le principal inspirateur des manœuvres du RCD. De fait, l'enlèvement de Matoub Lounes et ensuite la militarisation de la Kabylie dans le cadre des milices de patriotes organisées par le RCD ont eu comme conséquence principale de compromettre le dialogue esquissé au niveau de la Présidence ou, dans le cadre de l'opposition, par le FFS, pour trouver une solution politique à la crise que traversait l'Algérie.

Soulignons que l'enlèvement du chanteur de la berbèrité avait créé un climat d'exaltation tel que même les militants qui n'avaient cessé de dénoncer les manœuvres du RCD furent dupes

Lounes, créée au lendemain de la mort du chanteur et dont s'occupe sa sœur, a depuis lors fait état de nombreux témoignages qui corroborent la prise de conscience du chanteur. Quel que soit par ailleurs le bien-fondé de ses convictions, nul doute que, si Matoub Lounes pensait avoir identifié les instigateurs de son enlèvement, il n'aurait pas manqué de faire des déclarations publiques. Or, compte tenu de son audience en Kabylie, nul doute que si ses accusations impliquaient directement ou indirectement des clans au pouvoir en Algérie ou leurs relais en Kabylie, le chanteur signalait son arrêt de mort. En tout état de cause, la fondation Matoub Lounes n'hésite plus aujourd'hui (novembre 2000) à envisager ouvertement la complicité du RCD dans l'assassinat du chanteur, et cette conviction, rapportée dans la presse, est de plus en plus partagée en Kabylie, à tel point que le leader du RCD a été conquis et traité de traître lors de récentes manifestations publiques. Ne disposant d'aucune donnée vérifiable susceptible d'étayer l'idée que le leader du RCD est à la solde d'un clan du pouvoir, nous nous garderons bien de faire état des informations et des nombreux témoignages extrêmement circonstanciés qui corroborent cette hypothèse. En revanche, il nous importe de souligner que telle est bien la conviction d'un nombre croissant de citoyens, de militants et d'observateurs du mouvement culturel berbère. Or, au-delà même de la déconfiture du RCD et de son effacement de la scène politique algérienne, les suspicions qui entourent ce parti en Kabylie ont entraîné des effets considérables sur la culture et la vie politique locales, comme nous allons le voir dans les paragraphes suivants.

3. Le mouvement culturel berbère face aux MCBs¹

En 1989, à la faveur de l'ouverture démocratique du système politique, de nombreux partis politiques se constituent en Algérie. En Kabylie, la revendication culturelle berbère devient l'enjeu de luttes politiques acharnées et sera l'objet de nombreuses manœuvres obscures orchestrées par le Pouvoir algérien². Ainsi on comptera jusqu'à trois sigles MCB: *MCB-commissions nationales*, *MCB-coordination nationale*, et *MCB-rassemblement national*. Pour comprendre les développements politiques de cette revendication, il est nécessaire de revenir sur le cheminement des principaux groupes et acteurs du mouvement culturel berbère dont la genèse remonte à 1980.

Les événements du printemps 1980 révélèrent l'adhésion massive des populations kabyles à la revendication culturelle berbère. À tel point que les

de la manipulation. On en veut pour preuve la déclaration menaçante de l'animateur du *MCB-commissions nationales* – Djamel Zenati – qui était tout à fait dans le ton de l'ultimatum lancé aux prétendus «islamistes» par Ferhat, alors responsable du *MCB-coordination nationale*.

1. Je n'aurais pas pu écrire cette section sans la collaboration de Ahcene Taleb et grâce aux nombreux entretiens que j'ai eu avec d'autres militants du mouvement culturel berbère.

2. Compte tenu qu'en Algérie la réalité du pouvoir politique appartient à plusieurs clans de généraux plus ou moins visibles, nous avons délibérément choisi de le désigner dans ces lignes sous le terme générique de Pouvoir.

initiateurs des manifestations eux-mêmes furent les premiers à en être surpris. Pourtant, cette mobilisation couronnait un travail de sensibilisation de la population à la question de l'identité culturelle de l'Algérie qui avait été entamé dès le milieu des années 1960. Mais c'est véritablement l'occupation de l'espace public dans le cadre d'un mouvement social qui permit aux manifestants de prendre la mesure des implications politiques de leurs revendications identitaires et de leur extraordinaire potentiel de mobilisation. Les libertés démocratiques devinrent alors indissociables de la question culturelle. Un seuil était franchi et des tabous brisés. Pour autant, les années qui suivirent les événements du printemps 1980 révélèrent l'impréparation des militants à assumer pleinement le passage d'une perspective culturaliste – en termes de revendications identitaires – à une perspective politique. La dépolitisation de la société induite par le monolithisme du système algérien, l'interdiction de toute action politique en dehors du parti unique¹ et la répression qui frappait les militants structurés clandestinement contribuèrent efficacement à freiner la prise en charge politique de cette revendication. En outre, en Kabylie plus qu'ailleurs², la guerre de libération nationale avait fait des coupes claires dans la pyramide des âges. En 1980, les militants qui promurent la revendication culturelle berbère ne dépassaient pas trente ans. Une génération politiquement orpheline³. Leurs pères avaient été politiquement anéantis par la guerre d'indépendance, décimés ou meurtris, ils n'avaient pas pu ou pas su transmettre à leurs enfants leur mémoire et leur culture politique moderne. Et c'est précisément cette rupture dans la transmission entre les générations qui facilita les récupérations politiques et les manipulations idéologiques auxquelles se livrèrent les clans au Pouvoir en Algérie.

En fait, le mouvement culturel d'avril 1980 forma une nébuleuse composite. Celle-ci fut traversée de plusieurs tendances. Un groupe très actif, relativement homogène, était composé de militants proches du FFS⁴ autour duquel gravitaient d'autres militants non structurés. Ces militants furent à l'origine de nombreux appels à des manifestations⁵ et impulsèrent également la création du *comité populaire de coordination*, qui s'élargit en intégrant des militants venus de l'université, de l'hôpital de Tizi Ouzou et des entreprises

1. Hormis celle du PAGES, toléré grâce à son soutien «critique» au Pouvoir.

2. Cela en raison de l'intensité de la guerre de libération nationale dans la région.

3. Dans une communication à un colloque organisé par Radio Beur-FM, Ahcene Taleb, l'un des militants du mouvement culturel berbère, a développé cette idée de génération orpheline en analysant ses conséquences politiques.

4. Ce groupe comprenait des médecins, des infirmiers, des techniciens des entreprises locales, des enseignants de l'université et quelques rares étudiants. En fait, dès 1979, les militants de ce noyau diffusaient des tracts avec l'en-tête du FFS. À partir des événements d'avril, et sans concertation, les mêmes militants se mirent à signer leurs tracts sous diverses appellations: *comité de soutien aux étudiants*, *comité de soutien aux travailleurs*, etc. Nous verrons pourquoi par la suite.

5. Ainsi, notamment, de la manifestation du 7 avril à Alger et de l'appel à la grève générale du 16 avril.

nationales (Sonitex et Sonelec). Mais d'autres militants, indépendants et sans attache, quelques éléments du PAGES¹, du PRS, des trotskistes et des membres de l'énigmatique FUA² furent également intégrés dans cette nébuleuse. Au total, l'ensemble ne compta guère plus que quelques dizaines d'individus. Ce sont pourtant eux qui surent entraîner la communauté universitaire et mobiliser, par son biais, l'ensemble des populations environnantes³.

La première conséquence des événements d'avril 1980 à Tizi Ouzou fut d'ancrer la revendication culturelle dans une ville qui n'était jusque-là que le «chef-lieu» administratif de la Grande Kabylie⁴. Épicentre du premier mouvement social que connaissait l'Algérie indépendante⁵, Tizi Ouzou commençait ainsi à justifier le rang de «capitale» de Kabylie que sa croissance démographique avait déjà contribué à lui conférer aux yeux des Kabyles. En outre, la part centrale prise par les étudiants de l'université de Tizi Ouzou polarisera la revendication à l'intérieur du campus et le contrôle des comités étudiants deviendra déterminant dans l'établissement des rapports d'influence au sein du mouvement. Mais ces polarisations n'auront pas seulement comme conséquence de faciliter la mobilisation des populations, elles vont engendrer simultanément un certain attentisme de la part des militants dispersés dans le reste de la Kabylie et sur l'ensemble du territoire national. Tout se passa, en effet, comme si la polarisation du mouvement à

1. Jusqu'en 1980, le PAGES disqualifiait comme «bourgeoise» ou «réactionnaire» la revendication culturelle. Après les événements d'avril, les positions de ce parti furent plus nuancées.

2. Le Front Uni pour l'Algérie Algérienne a été créé par Rachid Ali Yahia (frère de Abdenour Ali Yahia – avocat qui présidera la ligue algérienne des droits de l'homme – et de Abdelmajid Ali Yahia – membre fondateur de l'UGTA). Rachid Ali Yahia, qui avait été l'un des principaux protagonistes de la crise de 1949, abandonna toute activité politique visible jusqu'en 1980.

3. Il nous importe de souligner en effet que les étudiants de l'université de Tizi Ouzou sont profondément impliqués dans les activités municipales de leurs villages, où ils sont souvent des leaders d'opinion.

4. Rappelons que Tizi Ouzou n'est devenue une ville kabyle que très tardivement. Simple bordj durant la période ottomane, elle ne renfermait alors qu'une petite garnison turque flanquée de quelques haouchs habités, de façon précaire, par le makhzen des Amraouas. Devenu centre de colonisation avec l'occupation française, Tizi Ouzou fut progressivement transformée en centre administratif à la faveur du développement de la colonisation française. Puis, la guerre de libération nationale y favorisa l'installation des populations kabyles environnantes qui fuyaient les zones de combat. Mais la croissance démographique de la ville n'«explosa» véritablement qu'au lendemain de l'indépendance. Ce fut finalement la création de l'université de Tizi Ouzou, en 1978, qui rendit possible les événements du printemps 1980.

5. La façon dont la revendication culturelle berbère, auparavant diffuse sur tout le territoire national et dans l'émigration, se territorialise au cœur de la Grande Kabylie n'est pas sans rappeler la façon dont, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, le parti nationaliste algérien s'est réinstallé en Algérie après avoir germé dans l'immigration prolétarienne en France. À l'inverse de ce qui se passa lors de la crise qui secoua le parti nationaliste en 1949, où, selon Omar Carlier (1986), la polarisation du mouvement nationaliste à Alger avait bloqué la revendication culturelle berbère, lors des événements du printemps 1980, Alger perdit cette centralité au profit de Tizi Ouzou. Mais c'est surtout après 1981 que Tizi Ouzou polarisa le mouvement. Ainsi, en 1981 plusieurs manifestations importantes se déroulèrent en Petite Kabylie (notamment à Bejaïa) tandis qu'un collectif culturel était très actif à Alger.

Tizi Ouzou inhibait ailleurs les initiatives. En outre, cette localisation permit une répression plus efficace du mouvement et de surcroît l'étouffement de la contestation.

De plus, d'avril 1980 à mai 1981, le Pouvoir algérien adopta une tactique d'apaisement qui allait renforcer le sentiment des militants et des sympathisants du mouvement d'avoir renversé le rapport des forces en leur faveur. L'effervescence qui régnait à Tizi Ouzou et dans son université en témoigne. Mais, très vite, le Pouvoir préparera une stratégie de répression subtile et sournoise qui aura pour objectifs de démobiliser les militants et, à plus ou moins long terme, d'isoler, d'éprouver, voire de récupérer de nombreux animateurs du mouvement qui n'auront pas renoncé à leur combat.

Un certain nombre de paramètres vont favoriser le Pouvoir dans cette perspective. Déjà, des dissensions étaient apparues entre les militants lors d'un séminaire organisé à Yakouren dès l'été 1980. Ce séminaire avait eu pour but de doter le mouvement d'une plate-forme revendicative¹. Ces dissensions, qui, jusque-là, avaient été masquées par la dimension festive et l'exaltation des journées d'avril, ne tarderont pas à s'exprimer dans le cadre des clivages politiques traditionnels qui vont contribuer à affaiblir progressivement le mouvement.

En outre, à partir de 1981², le Pouvoir commence à conjuguer l'intimidation policière, les sanctions administratives et la répression «légale». Il parvient ainsi à entraver considérablement la mobilisation. À l'égard des fonctionnaires – surtout ceux de l'enseignement ou de la santé – l'État algérien eut recours à des mutations arbitraires pour éloigner les «meneurs»³. En effet, en tant que principal pourvoyeur d'emplois, l'État algérien avait un moyen de pression qu'il ne s'est pas privé d'utiliser et qui s'est révélé efficace. L'annulation des reports d'incorporation dont bénéficiaient les étudiants a aussi été utilisée dans cette perspective⁴. Enfin, la mobilisation qui s'était maintenue à son maximum durant les années 1980-1981 dans la faculté de Tizi Ouzou a également pâti de phénomènes sociaux ordinaires tels que : la conscription, qui touchait les étudiants ayant achevé leurs études ; l'insertion progressive des autres dans la vie professionnelle et, enfin, l'éloignement des enseignants en détachement ou de médecins qui établissaient leurs cabinets privés hors de Tizi Ouzou.

1. Dans une perspective d'apaisement et de conciliation, le financement et l'hébergement du séminaire de Yakouren avaient été pris en charge par la Wilaya de Tizi Ouzou.

2. Durant l'été 1981, une université d'été programmée par les étudiants pour envisager de façon technique la formation linguistique dans le domaine berbère fut interdite par le Pouvoir. Par ailleurs, un appel à une grève générale fut lancé à la rentrée universitaire et l'échec de l'opération est déjà l'indice d'un processus de reflux du mouvement.

3. Ainsi de Saïd Sadi, qui refusa de rejoindre le poste où il avait été muté. C'est aussi le cas d'un groupe d'enseignants de l'université, dont Mohand ou Amar Oussalem.

4. En 1985, ce fut le cas pour trois étudiants – militants actifs dans les comités du campus – qui furent incorporés alors qu'ils n'avaient pas achevé leurs études. Il s'agit de Ramdane Boukerb, Mouloud Saheb et Ahmed Fayed. Auparavant, Hend Sadi – le frère de Saïd Sadi – qui avait pourtant été dispensé du service national, dut vivre quelques mois dans la clandestinité pour n'avoir pas rejoint la caserne, comme le lui avait intimé un ordre d'incorporation.

De telle sorte que pour toutes ces raisons, les années 1982-1983-1984 représentent le creux de la vague de la mobilisation amorcée en 1980. Au terme de cette période marquée par une certaine désaffection des populations, les effectifs du groupe de militants actifs avaient fondu.

À partir de 1984, c'est autour de la revue *Tafsut*¹ que le groupe qui l'animait, composé de militants proches du FFS, tenta une remobilisation en prenant de nouvelles initiatives. Il s'agissait, en outre, de désenclaver la revendication culturelle berbère de Kabylie et d'accentuer sa vocation nationale.

Nous avons vu comment les revendications culturelles berbères sont indissociables de revendications démocratiques. Les liens entre le parti de Aït Ahmed et le mouvement culturel berbère sont également consubstantiels. De fait, dès 1974, ceux qui allaient jouer un rôle moteur dans le printemps berbère entrèrent en contact en France avec le parti de Aït Ahmed². Le rapprochement se fit progressivement. En 1978, Saïd Sadi s'imposa comme le responsable du FFS pour le territoire algérien en négociant l'entrée collective au FFS d'un certain nombre de militants du mouvement culturel berbère³. De la même façon, ce fut encore lui qui, au printemps 1982 et sans concertation préalable avec ses camarades, décida de leur départ du parti d'Aït Ahmed⁴. Ces procédés autoritaires, tout en consolidant l'emprise de Sadi sur ses troupes, ne manquèrent pas, par ailleurs, de créer un malaise parmi les militants. Selon plusieurs témoignages, l'absence de concertation et de débat

1. La revue clandestine du mouvement culturel berbère a été créée en 1981 par quatre militants, tous liés au FFS, deux enseignants (Ramdane Achab et HEND SADI) et deux étudiants (Arab Aknine et Djaffar Ouahioune). Ce dernier sera ensuite assassiné par des «islamistes». La série normale de *Tafsut* comporte quatorze livraisons et la *série scientifique et pédagogique*, quatre livraisons. Ces deux séries ont été éditées en Algérie tandis que quatre numéros d'une série spéciale *Études et débats* ont été édités en France. Jusqu'en 1983, les quatre militants fondateurs de *Tafsut* prenaient en charge sa fabrication à l'intérieur de l'université de Tizi Ouzou. Après quoi, le matériel nécessaire ayant été transporté à Aghrib (fief de Saïd Sadi), quelques jeunes de la localité prirent une part active à la fabrication de *Tafsut*. Un numéro fut ensuite réalisé à Fréha, chez Omar Oulamara. Enfin, à partir d'août 1985 et suite à l'arrestation de Saïd Sadi, *Tafsut* «déménagea» d'Aghrib pour s'installer à Aït Abdelmoumene, chez Ahcene Taleb.

2. Les premières rencontres eurent lieu en 1974 entre Ramdane Sadi, HEND SADI (frères de Saïd), Naït Djoudi, Ali Mecili, Mouhoub Naït Maouche et Aït Ahmed.

3. Il va de soi que la clandestinité de l'opposition politique dans l'Algérie des années 1970 ne facilite pas le travail de l'historien : il est souvent très difficile de savoir qui fut membre ou pas de partis politiques car ceux-ci ne distribuaient pas de cartes d'adhérents ni n'archivaient en aucune façon leur production écrite. En outre, compte tenu des luttes qui agitaient les partis, les enquêtes auprès des intéressés ne permettent pas toujours, loin de là, de déterminer les appartenances politiques. En tout état de cause, sur les vingt-quatre détenus du printemps 1980, onze revendiquèrent leur appartenance au FFS.

4. La rencontre entre les parties se déroula à Paris, fin mai-début avril 1982. Si Hafid, Naït Maouche et Naït Djoudi représentaient le FFS devant Saïd Sadi, qui s'était fait accompagner par Saïd Boudaoud. Sadi demanda alors que les cadres du FFS rentrent en Algérie pour poursuivre le combat, à défaut de quoi «ils» allaient se retirer du FFS. Ce qui se produisit. Selon le témoignage d'un des représentants du FFS, le lendemain du jour où il annonça son retrait du FFS, Sadi lui demanda de garder le secret à propos de ce départ. De fait, jusqu'à la création du RCD, plusieurs déclarations de Saïd Sadi laissent entendre que son action politique s'inscrit dans celle du FFS.

dans le groupe enlevait aux militants la possibilité de comprendre les objectifs de leur action et, de façon plus générale, la stratégie de leur mouvement à tel point qu'ils doutaient de l'efficacité de leurs actions. Mais ce malaise ne s'exprimera clairement qu'à partir de 1987.

Un *comité des enfants de martyrs* fut créé dans la perspective de désenclaver la revendication berbère¹. En février 1985, des membres de cette association tentèrent de participer à Tizi Ouzou à un séminaire organisé par le FLN sur l'histoire du mouvement national. Ils furent immédiatement arrêtés et emprisonnés. Saïd Sadi fut arrêté peu après. La mobilisation organisée conjointement par les militants du mouvement culturel berbère et par des membres du comité des enfants de martyrs aboutit à la libération des militants quelques jours après leur arrestation. Pour autant, le flou entourant les objectifs du comité des enfants de martyrs et l'imbrication de cette association dans le mouvement culturel berbère ajoutèrent la confusion aux problèmes de fonctionnement déjà évoqués.

C'est dans ce contexte qu'est créée la *ligue algérienne des droits de l'homme* en juillet 1985². Le 5 juillet, une vingtaine de militants de l'*association des enfants de martyrs* sont arrêtés lors d'une cérémonie durant laquelle ils avaient déposé une gerbe de fleurs à la mémoire de leurs pères. La ligue algérienne des droits de l'homme dénonce immédiatement la répression et certains de ses militants sont, à leur tour, emprisonnés³.

Mais si la création successive du comité des enfants de martyrs et de la ligue des droits de l'homme correspondait au projet de désenclaver la revendication culturelle et de lui donner une dimension nationale, le niveau d'organisation des militants et leur capacité à mobiliser les populations n'étaient pas à la hauteur de l'ambition de leur stratégie. Cette politisation brusque du mouvement à un moment où celui-ci était très vulnérable eut comme conséquence de démultiplier les effets de la répression qui s'abattit sur lui. En effet, non seulement de nombreux

1. Ce comité regroupait des enfants de martyrs dont certains étaient engagés dans le mouvement culturel berbère. L'enrichissement rapide notoire de certains de ses membres après 1992 ne manqua pas de ternir l'image de l'association dans la population kabyle.

2. On sait qu'il y eut jusqu'à trois ligues algériennes des droits de l'homme concurrentes. Mais les antécédents de la ligue issue de la mouvance berbériste sont peu connus. L'idée de prolonger le combat identitaire dans le cadre des droits de l'homme reviendrait à Ali Mecili et à Aït Ahmed, relayés en Kabylie par des militants du mouvement culturel berbère dont la majorité étaient des sympathisants du FFS. Des contacts furent pris avec des personnalités de différents horizons politiques. Sur la foi des entretiens que j'ai eu avec l'un des intéressés, lors de la réunion constitutive, plusieurs membres de la mouvance culturelle pressentis et «convoqués» par Saïd Sadi étaient absents, enlevant ainsi au leader la possibilité d'y obtenir la majorité. Il préféra donc s'en retirer. Or, la ligue qui a été constituée lors de cette réunion n'eut aucune suite. Et c'est fort de cette première expérience que Saïd Sadi suscita la création de la ligue désignée comme celle des «berbéristes» et dont les statuts furent déposés le 5 juillet 1985, avec comme président l'avocat Abdenour Ali Yahia.

3. Dont le président, Abdenour Ali Yahia; le secrétaire général, Mokrane Aït Larbi, ainsi que Naït Djoudi.

animateurs furent condamnés à des peines de prison, mais la répression permettra aux dissensions latentes de s'exacerber et de se cristalliser. Celles-ci aboutiront à terme à une scission.

En fait, dès les arrestations du 5 juillet, le groupe de militants restés libres, dont Saïd Sadi, entamèrent une campagne d'information et de sensibilisation des populations¹. Cette campagne eut peu d'effets immédiats en raison de la difficulté à mobiliser les populations dans une période estivale, où les principaux relais du mouvement – lycéens, étudiants et enseignants – étaient en congé. Bien au contraire, l'action des militants en faveur des détenus provoqua d'autres arrestations, dont celle de Saïd Sadi et de Saïd Doumane à la fin du mois d'août 1985.

Dans le courant de septembre, quelques semaines après son arrestation, Saïd Sadi envoie aux militants de Tizi Ouzou restés libres une lettre cautionnée par la majorité de ses compagnons de geôle. Dans cette lettre, Sadi leur demandait de ne plus associer aux prises de décision deux de leurs camarades qu'il accusait d'entraver le travail de mobilisation pour la libération des détenus. Les destinataires n'obtempérèrent pas à cette injonction qui raidit l'attitude des personnes mises en cause autant que celle de leurs camarades. Ces derniers ne continuèrent pas moins à poursuivre leur travail de mobilisation en faveur des prisonniers et à soutenir leurs familles. C'est ainsi que, dès la rentrée scolaire, des réunions eurent lieu entre des comités de lycéens et un groupe de militants². Elles parvinrent à provoquer des manifestations de lycéens et d'étudiants dans quelques villes de Kabylie dans le courant du mois d'octobre³. L'arrestation du chanteur Aït Menguellat au lendemain de ces manifestations va faire monter la tension. Des militants du 612, profitant d'un match joué par l'équipe kabyle – la JSK – distribuèrent des tracts dans l'enceinte du stade de Tizi Ouzou afin d'appeler à une manifestation à l'occasion des festivités nationales du 1^{er} novembre. Dès la sortie du stade, une marche improvisée fut réprimée par les forces de sécurité. Trois jours d'émeute s'ensuivirent à Tizi-Ouzou⁴. En décembre 1985, malgré la couverture médiatique dont il bénéficia à

1. Le même travail fut poursuivi en France par un comité contre la répression en Algérie créé à Paris.

2. Ces réunions se déroulèrent dans l'appartement 612 de la cité des 2000 logements de la nouvelle ville de Tizi Ouzou. Cet appartement appartient à Saïd Doumane – militant qui sera arrêté en 1985 –, qui l'avait mis à la disposition de ses camarades dès 1984 pour servir à leur hébergement. Quatre militants s'y installèrent, presque tous de façon permanente – Arab Aknine, Ramdane Achab, Lounis Aggoun et Ahcene Taleb. Ce groupe, que nous désignerons désormais comme le groupe 612 – ainsi que certains l'ont appelé un temps – prendra en charge avec Mouloud Khelil – militant qui avait été arrêté en 1980 – la fabrication de la revue *Tafsut*. En fait, dès 1984, cet appartement servit de lieu de réunion et de rencontres pour les militants du mouvement culturel berbère.

3. Des arrestations s'ensuivront, notamment à Dra el Mizan.

4. L'arrestation du chanteur Aït Menguellat est apparue comme absolument arbitraire et sans raison aux yeux de l'opinion publique. À tel point qu'on peut se demander si elle n'était pas une provocation destinée à exacerber la tension.

l'étranger et la solidarité active des ONG internationales, le procès des détenus sous le chef d'inculpation d'atteinte à la sûreté de l'État leur valut des peines allant jusqu'à trois ans d'emprisonnement.

Sur ces entrefaites, Mokrane Aït Larbi, l'un des détenus libérés quelques mois avant ses camarades, fut chargé par Saïd Sadi de prendre la tête des militants de Tizi Ouzou. Cette décision, qui fut interprétée comme un acte d'autoritarisme ne fut pas entérinée par les militants et provoqua une scission qui conduisit à la formation de deux groupes. Le premier était formé de militants qui avaient contesté ce qui était pour eux un énième acte d'autoritarisme et le second rassemblait des détenus libérés rejoints par quelques militants du comité des enfants de martyrs acquis à Saïd Sadi.

En 1987, les derniers détenus sont libérés, dont Saïd Sadi. Le clivage se confirme et les deux groupes n'entretiendront plus aucun rapport politique.

Sept ans après le *printemps berbère*, le mouvement était arrivé dans une impasse. La conjonction de causes structurelles et conjoncturelles – dépolitisation de toute une génération; absence de cadre organique; faiblesse organisationnelle de la mouvance militante; autoritarisme; absence de stratégie; fragilité sociale et répression – concoururent à l'usure et à la démobilisation des derniers militants.

C'est alors qu'éclatèrent les émeutes et les manifestations d'octobre 1988. Dès le début des événements, alors que la région d'Alger était à feu et à sang et que l'agitation gagnait d'autres provinces, un certain nombre de militants proches de Saïd Sadi – dont Nourredine Aït Hamouda¹ –, ne ménagèrent pas leurs efforts pour dissuader la population de se mobiliser et maintenir ainsi la Kabylie en dehors de la contestation. Il est évidemment difficile d'apprécier l'influence de ces appels au calme. Toujours est-il que la Kabylie ne s'embrasa pas comme l'on aurait pu s'y attendre, compte tenu que, depuis deux décennies, elle avait été à l'avant-garde du combat politique contre le régime algérien. De surcroît, l'attitude de certains animateurs du mouvement culturel berbère à un moment où le Pouvoir algérien semblait vaciller ne manqua pas de provoquer la perplexité tant des observateurs extérieurs que de nombreux militants et sympathisants de la mouvance culturelle berbère.

Au lendemain des émeutes, le groupe 612 fut informé que le chef de cabinet de la présidence – le général Larbi Belkheir, éminence grise du Pouvoir – aurait reçu dès le début des manifestations trois personnalités du mouvement culturel berbère – Saïd Sadi, Mokrane Aït Larbi et Hachemi Naït Djoudi²! Cette information ne manqua pas d'exacerber la suspicion de ceux

1. Fils du légendaire Amirouche, Nourredine Aït Hamouda est un ancien militant FLN qui commença à acquérir une certaine notoriété grâce à son implication dans le comité des fils de martyrs en 1985 et son arrestation le 5 juillet 1985. Il est devenu depuis le chef des milices de «patriotes» organisées par le RCD en Grande Kabylie.

2. Lors d'un entretien avec un journaliste, Saïd Sadi aurait évoqué cette rencontre en montrant, sur le mode de l'autojustification, qu'il fallait alors sauver ce qui pouvait l'être.

des militants qui n'avaient pas attendu ces développements pour, d'abord, contester les méthodes de Saïd Sadi qui s'était imposé comme le leader du mouvement et, ensuite, douter de la nature de ses rapports avec le Pouvoir. L'appel au calme lancé par les amis de Saïd Sadi sera évidemment interprété à la lumière de cette visite à la Présidence. Par ailleurs, vers la mi-octobre, Ferhat Mehenni, avec l'aval de Saïd Sadi, vint demander au groupe du 612 de rejoindre ce dernier dans le cadre d'un projet que Ferhat ne spécifiera pas. Le groupe lui opposa une fin de non-recevoir. Au même moment – le 15 octobre –, dans un article paru dans le journal *Le Monde*, Nouredine Aït Hamouda, s'exprimant au nom de ses camarades, revendiqua le contrôle de la situation en Kabylie lors des émeutes d'octobre et appela la population à soutenir Chadli Bendjedid.

C'est à partir de ce moment-là que les militants opposés à Saïd Sadi ont été convaincus qu'un rapprochement avait eu lieu entre ce dernier et le Pouvoir¹. Dans un tract du 24 octobre, ces mêmes militants dénoncèrent les déclarations de Aït Hamouda au journal *Le Monde*, qu'ils présentèrent comme une tentative du groupe de Saïd Sadi de se poser en tant que représentant politique de la Kabylie. C'est ainsi que cette poignée de militants apparurent publiquement comme les adversaires de leur anciens camarades de lutte².

Sur ces entrefaites, le 9 novembre 1988, quatre militants – Saïd Sadi, Ferhat, Mokrane Aït Larbi et Mustapha Bacha – tiennent une conférence de presse dans l'enceinte de l'université de Tizi Ouzou. Ils y convoquent les assises du Mouvement Culturel Berbère. L'appropriation du nom d'un mouvement jusque-là pluriel par un groupe restreint de militants sans concertation avec les autres parties prenantes radicalisa les clivages entre les protagonistes. Dès lors, des réunions régulières se tinrent au 612 regroupant jusqu'à une douzaine de militants opposés aux assises³. Ceux-ci étaient presque tous membres d'un des deux groupes issus de la scission en 1987 du noyau du mouvement. Persuadés que les assises convoquées au nom du MCB allaient aboutir à la création d'un parti politique à la solde du Pouvoir, ceux-ci tentèrent d'organiser une riposte.

1. Dès lors, les suspicions muettes qu'avaient entretenues ces militants au sujet de certains faits antérieurs aux événements d'octobre deviendront des indices supplémentaires en faveur de leurs conclusions.

2. Ce tract signé par un groupe de militants a été publié en janvier 1989 dans le numéro 12 de *Tafsut*.

3. L'éditorial du n° 12 de *Tafsut* – la revue du mouvement culturel berbère que les mêmes militants continuaient d'animer – témoigne d'une volonté de se démarquer de ces assises – que nous désignerons dans ce livre sous l'appellation assises MCB/RCD – tout en évitant le plus possible de susciter des polémiques. Ce qui n'empêchait pas les mêmes militants, par voie de tracts qui n'engageaient pas le mouvement culturel en tant que tel, de dénoncer explicitement les manœuvres de ceux qui sont désormais leurs adversaires politiques.

Ce fut à l'occasion d'un meeting organisé par les étudiants dans le stade de Tizi Ouzou le 25 novembre 1988 – donc avant même la tenue des assises convoquées par Saïd Sadi et ses amis¹ – que les dissensions internes au mouvement atteignirent leur paroxysme. À travers son discours et la scénographie de sa prestation, Saïd Sadi s'était alors posé comme le leader politique incontesté de la Kabylie. Les militants opposants aux assises, connus de tous les étudiants pour leur rôle moteur dans le mouvement culturel, furent empêchés par Saïd Sadi et les siens de prendre la parole à la tribune. La manœuvre déclencha un tollé, à tel point que, durant l'évacuation du stade, les étudiants réclamèrent une confrontation des protagonistes devant la communauté universitaire. Bien que Sadi et les siens n'y participèrent pas, des réunions et des assemblées impromptues furent organisées dans l'enceinte de l'université. Elles permirent à ses adversaires de rendre publics les motifs des dissensions en rappelant l'enchaînement des faits qui, depuis 1985, les avaient provoquées. Et ceux-ci en profitèrent pour expliquer et dénoncer le rapprochement entre Sadi et le Pouvoir, et, par là l'objectif inavoué des assises.

Dès fin octobre-début novembre 1988, la nomination d'un chef du gouvernement, le début de la libéralisation de la presse et les prémices d'une ouverture politique laissaient augurer de profonds changements institutionnels, en particulier le multipartisme. C'est dire que, pour les militants aguerris, il était impérieux d'adapter leur stratégie afin de promouvoir les revendications du mouvement berbère dans le contexte politique qui s'annonçait. Une lutte politique se déclencha que certains protagonistes vécurent comme une véritable course contre la montre. Tandis que Saïd Sadi et ses amis sillonnaient la Kabylie pour rallier les populations, de leur côté, ses adversaires s'employaient à les contrer. Ces derniers – une douzaine de militants environ –, formaient cependant un groupe hétérogène. Une partie – dont le noyau était le groupe 612 – était acquise au FFS, tandis qu'il est plus difficile d'apprécier les objectifs politiques des autres². Les premiers étaient convaincus qu'un clan du Pouvoir était en train d'instrumentaliser à ses fins la question berbère et qu'il était donc impérieux de déjouer cette manœuvre. En outre, dans ce nouveau contexte politique, le FFS et son leader, Aït Ahmed, constituaient pour ces militants le seul cadre politique susceptible de conjuguer leurs aspirations démocratiques et les revendications du mouvement culturel berbère. De sorte que, s'ils ne perdaient pas de vue les objectifs de leur mouvement, ils entreprirent de contribuer à la relance du FFS. En outre, ils étaient persuadés que celle-ci ne pourrait se

1. Selon un témoignage, Sadi serait parvenu à s'assurer le contrôle de l'organisation de ce meeting par l'intermédiaire de quelques étudiants acquis à sa cause. De fait, dès le printemps 1988, Sadi avait commencé à s'entourer de jeunes militants. Durant l'été 1988, il organisa même un camp à Azeffoun, sur la côte kabyle auquel furent conviées les nouvelles recrues du mouvement.

2. Certains se rapprocheront plus tard du RCD, d'autres finiront même par rejoindre ses rangs après avoir transité par le FFS, si bien que ces affiliations partisans successives n'ont pas manqué d'apparaître motivées par des mobiles purement opportunistes.

faire qu'en s'appuyant sur la question berbère. C'est dans cette perspective qu'ils s'attacheront à rapprocher les jeunes militants et sympathisants du mouvement culturel du parti de Aït Ahmed. Ils travaillèrent ainsi de concert avec Hachemi Naït Djoudi, responsable national du FFS, qui s'employait de son côté à réactiver son parti en «relançant» ses anciens militants.

Cependant, pour une grande partie de l'opinion, le FFS avait cessé ses activités. De fait, les militants de ce parti avaient dès 1982 cessé d'agir en tant que tels. Sur la foi du témoignage de l'un des intéressés, il était impérieux pour Naït Djoudi d'annoncer le retour de son parti sur la scène nationale. En revanche, pour ses alliés du 612, une telle opération risquait d'être contre-productive, car le FFS n'était pas en mesure de faire face à la campagne médiatico-politique que ne manqueraient de déclencher ses adversaires. Selon le même témoignage de l'un des membres du groupe, un travail préalable de préparation de l'opinion était donc nécessaire. Naït Djoudi eut du mal à accepter le bien-fondé de leurs analyses, mais il se résolut à surseoir à son projet¹.

L'université jouant incontestablement un rôle moteur dans le mouvement culturel berbère, ce fut donc en premier lieu en direction des étudiants que les opposants à la tenue des assises portèrent leurs efforts. Depuis le meeting du 25 novembre, lors duquel ils étaient parvenus à introduire la suspicion sur les tenants et les aboutissants des assises du MCB, les militants qui y étaient opposés n'avaient cessé de rallier les éléments les plus actifs dans l'université. Ils parvinrent également à s'allier aux militants d'extrême gauche – peu nombreux, mais politiquement très efficaces –, eux-mêmes hostiles aux assises². Des liens furent également noués avec des syndicalistes de la région et avec des membres de l'association des enfants de martyrs. Restait à convaincre les populations. Or la légitimité de Sadi et ses amis à incarner le mouvement culturel berbère avait été renforcée par un séjour en prison. En outre, l'annonce d'un congrès qui devait réunir les militants du mouvement culturel berbère, dans un climat d'ouverture politique, avait déclenché l'enthousiasme général. De surcroît, les promoteurs des assises avaient à leurs côtés le très populaire Ferhat, chansonnier de la berbérité. C'est dire que, si la poignée de militants actifs qui s'opposaient aux assises avait pu rallier rapidement une large partie des résidents du campus universitaire, la conquête de l'opinion publique nécessitait des moyens tout autres. Or, les initiateurs des «assises» bénéficiaient à la fois d'une logistique et d'une couverture médiatique favorables tandis que le groupe de militants qui s'opposaient à ces assises était totalement démuné et ne parvenait même pas à faire publier ses appels et ses déclarations dans la presse. Pour toutes ces raisons, convaincre

1. C'est ainsi que, toujours sur les conseils de ses amis, Naït Djoudi ne fera la première déclaration publique au nom du FFS qu'à la veille des festivités du 20 avril.

2. Cette alliance a été rendue possible notamment grâce à Akrouf Sadek – étudiant et militant très actif – qui entretenait de bons rapports à la fois avec les militants trotskistes et les militants proches du FFS. Akrouf Sadek jouera un rôle très actif dans l'organisation du deuxième séminaire du MCB.

les citoyens et les sympathisants du mouvement culturel berbère que les «assises» étaient une manœuvre du Pouvoir relevait de la gageure.

Malgré tous ces handicaps, les militants opposés au projet de Sadi vont déclencher une campagne politique à travers la Kabylie et à Alger – en particulier dans les campus universitaires. Les objectifs de cette campagne étaient, d'une part, de délégitimer les «assises» afin d'empêcher que les populations n'adhèrent massivement au nouveau parti qui allait se constituer et, d'autre part, d'entamer un travail de sensibilisation en faveur de la relance du FFS. Ce qui a permis à ce groupe de reprendre contact avec de nombreux militants qui s'étaient éloignés du mouvement. Des tracts furent diffusés en Kabylie. Cette campagne, qui se prolongea durant des mois, bien après l'avènement du RCD, parvint à freiner l'enthousiasme suscité par l'annonce des assises du «MCB»¹, mais n'empêcha pas le nouveau parti d'obtenir un grand nombre d'adhésions, surtout dans les rangs d'une jeunesse peu politisée.

Les 9 et 10 février 1989, les assises de ce qu'il faut bien appeler le MCB/RCD, se déroulent dans ce contexte. Mais le Mouvement Culturel Berbère n'eut même pas le temps de se figer dans le sigle MCB que les initiateurs de ces assises prononçaient simultanément son oraison funèbre et sa résurrection sous la forme d'un parti politique: le Rassemblement pour la Culture et la Démocratie (RCD). Les assises d'un mouvement qui s'achevaient sur l'annonce de sa disparition ne manquèrent pas de susciter une certaine perplexité dans les rangs des sympathisants du mouvement comme au sein de la population kabyle. Dans l'esprit de ses promoteurs, cette opération devait donc leur permettre:

- 1) de se poser comme les seuls représentants/héritiers légitimes de la revendication culturelle berbère;
- 2) de discréditer par avance toute opposition qui se ferait sous le signe d'un mouvement qui s'était autodissous;
- 3) de prendre de vitesse le FFS, dont le retour était annoncé.

Pourtant, en voulant prendre de vitesse tout le monde, les instigateurs de ces assises étayaient les doutes de leurs détracteurs, qui suspectaient Saïd Sadi d'avoir passé des engagements avec le Pouvoir. En tout état de cause, les opposants à Saïd Sadi voyaient un argument de plus en faveur de leur thèse selon laquelle la création du RCD s'était faite sous les auspices du Pouvoir, dans le fait que les assises de ce parti s'étaient tenues avant que le multipartisme ne soit légalement instauré².

1. Bien qu'il soit très difficile d'apprécier les conséquences de cette campagne politique, on est en droit de penser que, sans elle, les assises du MCB auraient connu un tel succès que l'adhésion au nouveau parti aurait été bien plus massive qu'elle ne l'a été.

2. En effet, les assises du MCB/RCD se déroulèrent les 9 et 10 février 1989 tandis que le référendum qui devait entériner la nouvelle Constitution instaurant le multipartisme n'eut lieu que le 23 février 1989. Le fait déclencha une polémique et nourrit des suspicions qu'une partie de la presse algérienne relayait. Pour justifier ce calendrier, Sadi prétendra qu'il avait voulu défier le Pouvoir. Compte tenu qu'il avait dû obtenir les autorisations officielles pour que ces assises se déroulent dans la Maison de la culture de Tizi Ouzou, cet argument laisse perplexé.

Peu de temps après l'avènement de ce nouveau parti, au mois de mars 1989, les militants agrégés autour des 612 déclenchèrent une opération qui se révéla particulièrement efficace dans le cadre de leur campagne pour promouvoir l'autonomie du mouvement culturel berbère. Il s'agit de la pétition intitulée: *un million de signatures pour...*¹ Des centaines de petits cahiers vierges dont la couverture portait le sigle MCB ainsi que le texte de la pétition furent distribués aux étudiants et ceux-ci les faisaient circuler dans les villages. Selon l'un des initiateurs, le but de l'opération n'était pas tant de faire pression sur le Pouvoir algérien – la plupart des cahiers portant des dizaines de milliers de signatures furent d'ailleurs égarés – que de marquer l'existence d'un mouvement culturel berbère indépendant de l'organisation de Saïd Sadi. Bref, c'était une opération destinée avant tout à montrer à la population kabyle que la mobilisation autour de la question berbère n'était pas le fait du RCD et que l'avènement d'un parti politique ne mettait pas fin à l'existence d'un mouvement culturel berbère indépendant. Cette pétition, qui circula durant plusieurs semaines, connut un très grand succès dans l'ensemble de la population kabyle.

Les festivités du 20 avril 1989 – date anniversaire du mouvement culturel – permirent à ces militants de consolider leur position à l'égard du RCD en apparaissant clairement comme les héritiers d'un mouvement culturel indépendant. En effet, dans le but d'accaparer la légitimité du mouvement culturel berbère, le RCD tenta d'organiser les festivités du 20 avril hors du campus où elles se déroulaient traditionnellement. Or non seulement le parti de Sadi ne parvint pas à ravir l'organisation des festivités aux étudiants, mais encore sa tentative provoqua l'effet inverse et déclencha un tollé général au sein de la communauté universitaire. Ces développements ne manquèrent pas d'exacerber les tensions sur le campus².

En juin 1989, l'assemblée générale de la ligue algérienne des droits de l'homme présidée par Abdenour Ali Yahia se tient à Alger dans la salle *Atlas*, à la lumière des bougies, l'électricité ayant été coupée quelques instants auparavant. Les militants opposés aux assises y joueront un grand rôle. La

1. Sous l'en-tête du Mouvement Culturel Berbère figurait: objectif: *un million de signatures pour:*

- *L'enseignement de Tamazight depuis l'école primaire;*
- *La diffusion des cours et programmes télévisés et radio-diffusés sur les trois chaînes en Tamazight*
- *L'augmentation de la puissance et du volume horaire (24/24) de la chaîne Tamazight;*
- *Intégration de la dimension berbère dans la définition de notre identité.*

2. Le RCD avait programmé un gala dans le stade de Tizi Ouzou, concurrentement aux étudiants qui en organisaient un autre sur le campus de Oued Aïssi. La majorité des chanteurs sollicités par les deux partis optèrent pour l'université, et le RCD annula son gala. À l'issue de quoi, le chanteur Ferhat, auparavant responsable de l'organisation du gala du RCD, décida d'aller chanter lui-même à celui qui était organisé à l'université. La majorité des membres des comités d'étudiants, soutenus par le chanteur Matoub Lounes, s'opposèrent à la venue de Ferhat. Ils se consultèrent et organisèrent des assemblées générales qui ne leur permirent pas de se mettre d'accord. La situation se durcit à tel point que, le jour du gala, avant même de chanter, Matoub Lounes lut sur scène une déclaration qui attaquait violemment Ferhat et le RCD. Une grande confusion en résulta et le gala tourna court. Dans un tract diffusé peu après, deux grands noms de la chanson berbère – Aït Menguellet et Idir – firent porter la responsabilité de cette affaire à Ferhat Mehenni.

veille, une dizaine de militants du mouvement culturel berbère, anciens membres de cette ligue et proches de Saïd Sadi, s'étaient attaqués à la ligue et à son président dans le but de disqualifier les travaux de cette assemblée générale.

Le succès de la pétition lancée en mars sous le label du mouvement culturel berbère va donner l'idée à ses initiateurs d'appeler à la tenue d'un séminaire du Mouvement Culturel Berbère. En fait, un premier séminaire avait été organisé durant l'été 1980, par des comités universitaires qui s'étaient auto-organisés spontanément à la faveur de la mobilisation du printemps d'avril 1980. Cette manifestation, connue sous le nom de séminaire de Yakouren – par référence au lieu où il s'est déroulé –, devenait ainsi le premier séminaire du mouvement culturel berbère. En effet, en choisissant de désigner comme deuxième séminaire le rassemblement de juillet 1989, ses organisateurs s'affirmaient comme les héritiers directs du printemps d'avril 1980¹. En outre, les objectifs des initiateurs de ce deuxième séminaire, qui affirmaient l'autonomie du mouvement culturel face aux tentatives de récupération par le RCD, étaient également de permettre de réunir les militants, toutes tendances confondues, et d'instituer un espace de réflexion et de concertation afin d'adapter la revendication au nouveau contexte politique et de définir un programme d'action. Bref, il s'agissait d'organiser l'arène publique qui manquait tant au mouvement.

Afin de ne pas s'exposer à des critiques partisans et de garantir à leur manifestation la neutralité et la crédibilité indispensables pour s'assurer de la plus vaste mobilisation possible, les initiateurs du séminaire en confièrent l'organisation aux structures étudiantes de Tizi Ouzou². Le séminaire qui se tint à la Maison de la Culture de Tizi Ouzou, du 16 au 24 juillet 1989, attira des militants de toutes les tendances politiques – quelques membres du RCD étaient également présents³. Il déboucha sur une ébauche d'organisation de type horizontal, divisée en trois commissions nationales relayées par des commissions de wilaya⁴. Les décisions étaient prises à l'unanimité au

1. Ce qui était, pour eux, une façon de faire la nique aux assises du MCB/RCD qui avaient décrété «feu le MCB».

2. Ces structures étaient contrôlées par des militants proches des initiateurs du séminaire, des militants trotskistes ainsi que des militants indépendants tous hostiles au RCD. Pour autant, c'est sans exclusive que, dès le mois de juin 1989, les organisateurs du séminaire avaient appelé toutes les personnes désireuses de participer au séminaire de venir s'inscrire en retirant les invitations auprès du comité organisateur.

3. Alors que les actes du séminaire de Yakouren avaient colligé le résultat des travaux de diverses commissions – histoire, langue et politique –, ceux du deuxième séminaire, moins riches quant à leur contenu, s'étaient surtout attachés à établir un programme d'action qui reprenait les attendus du séminaire du Yakouren en les adaptant au nouveau contexte politique. Sous une forme ronéotypée, ils n'ont eu qu'une diffusion restreinte.

4. *Commission Langue, enseignement et recherche, commission Animation et information et commission Développement culturel et artistique*. D'où le nom MCB-commissions nationales qui permettra ensuite de le distinguer des deux autres MCB. Ce n'est qu'après que le RCD a suscité la création d'un MCB-coordination nationale, en janvier 1994, que l'on a commencé à désigner le MCB qui avait survécu aux assises du RCD sous le nom de MCB-commissions nationales.

terme de débats qui devaient ainsi favoriser le consensus. Aucun principe hiérarchique n'établissait de prééminence entre les militants et tous étaient membres de commissions qui restaient ouvertes à tous les citoyens, à la façon des assemblées villageoises¹. Pour autant, aux yeux de l'opinion publique, le mouvement culturel berbère n'apparaissait pas encore comme une organisation structurée et les réunions des commissions n'attiraient que les militants les plus actifs. Ouvert à tous, particuliers, représentants d'associations², militants politiques de tous bords, ce deuxième séminaire apportait la preuve que le mouvement culturel berbère n'était pas mort ainsi que l'avaient proclamé les assises du MCB/RCD. Mais, pas plus à cette occasion que dans d'autres circonstances, le MCB (le futur *MCB-commissions nationales*) ne parvenait à fédérer les associations culturelles de Kabylie, comme cela semblait l'impliquer sa vocation³.

De fait, l'instauration du multipartisme en Algérie contribuait massivement à détourner les citoyens de la kyrielle d'associations culturelles qui venaient de se créer dans le sillage du mouvement culturel berbère au profit des partis politiques. Deux types de raisons sont susceptibles d'expliquer cette désaffection pour le mouvement associatif et, inversement, l'engouement pour les partis. Les formations partisans bénéficièrent, en premier lieu, de l'enthousiasme déclenché par l'ouverture politique et par les perspectives de participation à la vie publique. De surcroît, il se produisit un phénomène comparable au retour du refoulé de la psychanalyse. Le politique forços dans le cadre du monolithisme du système du parti unique resurgissait sur la scène publique avec toute la vigueur du refoulé. En outre, au-delà des ressorts partisans et idéologiques, il ne faut pas, non plus, négliger des motifs plus prosaïques dans les choix individuels. L'adhésion à un parti politique était parfois motivée par les gratifications – réelles ou imaginaires – que certains pouvaient en escompter. L'engagement pouvait aussi être aléatoire : ainsi, dans un village, un leader d'opinion habile pouvait entraîner les habitants au sein de son parti, et le premier à occuper la scène était censé être le premier servi.

C'est dans ce contexte que Hocine Aït Ahmed fit sa rentrée politique en Algérie le 15 décembre 1989. L'accueil qu'il y reçut n'était peut-être pas à la hauteur des attentes de ses militants et de la légitimité que lui conféraient à leurs yeux, ses qualités de leader historique de la Révolution algérienne, de démocrate et d'opposant irréductible à la dictature militaire. Or trente

1. Lors d'un entretien qu'il m'accorda, l'un des organisateurs de cette manifestation fit explicitement référence aux assemblées villageoises.

2. Bien que la loi sur le régime associatif ait été reformulée le 21 juillet 1988, dans les faits, il faudra attendre le lendemain des manifestations d'octobre 1988 pour que les pouvoirs publics donnent enfin leur agrément aux associations dont les statuts avaient été déposés souvent plusieurs années auparavant.

3. À ce titre, la liste des cent cinquante-cinq associations culturelles de Kabylie, jointe en annexe aux actes du deuxième séminaire, n'a qu'une valeur informative et ne signifie pas que lesdites associations aient adhéré à une quelconque organisation ou une plate-forme revendicative.

années de parti unique – marquées par une dépolitisation systématique ; une amnésie programmée sur tout ce qui concernait l'histoire politique du pays – ne favorisaient guère la reconnaissance du rôle et de la légitimité de Aït Ahmed auprès d'une population massivement jeune et sans mémoire historique. Dans cette situation, les quelques milliers de personnes venues l'accueillir représentaient un succès relatif qui pouvait augurer à son parti un redéploiement futur. C'est ainsi que les tournées politiques du leader du FFS allaient progressivement attirer les foules.

Le rassemblement du 25 janvier 1990, organisé par le MCB devant l'Assemblée populaire nationale à Alger, marqua une césure dans les développements politiques en Kabylie. L'objectif de la manifestation était d'obtenir du gouvernement l'ouverture d'un département d'enseignement du berbère à l'université¹. Jusque-là, grâce à la surmédiation dont avait bénéficié le RCD, l'opinion publique algérienne, dans son ensemble, créditait ce parti d'une très forte emprise sur la Kabylie. Le rassemblement du 25 janvier révéla l'existence d'un mouvement culturel berbère indépendant à la très forte capacité de mobilisation.

La marche du mouvement culturel berbère mobilisa plusieurs dizaines de milliers de manifestants – de 80 000 à 120 000, selon les sources. Son succès fut total et le gain politique de ses organisateurs à la mesure du discrédit qui retomba sur le RCD pour avoir condamné une manifestation qui reprenait les revendications traditionnelles du mouvement culturel berbère². En outre, la réussite de cette manifestation étaya l'idée – qui devint alors une conviction générale – que le sigle MCB dissimulait une organisation structurée. De son côté, le parti de Saïd Sadi ne se releva jamais complètement de ce désaveu de la rue³. Par ailleurs, le déclin du RCD profita immédiatement

1. En fait, dès les débuts de la mobilisation suscitée par l'annonce de cette manifestation, le ministre de l'Enseignement supérieur informa le recteur de l'université de Tizi Ouzou, par un télex du 17 janvier, de sa décision d'ouvrir un département de langue et culture berbères à Tizi Ouzou. Grâce à une indiscretion, l'information parviendra à quelques organisateurs du rassemblement du MCB. Cependant, ces derniers ne la rendront pas publique, afin de ne pas démobiliser les populations et de maintenir ainsi leur démonstration de force à Alger. Par ailleurs, il est probable que le gouvernement Hamrouche ne voyait pas d'un mauvais œil une manifestation susceptible de faire contrepoids à la gigantesque manifestation que le FIS venait d'organiser à Alger et qui avait été une véritable onde de choc pour les démocrates algériens.

2. Le RCD a violemment attaqué le MCB (futur *commissions nationales*) en essayant de le discréditer. L'argument avancé pour condamner cette manifestation avant même qu'elle n'ait lieu était que ses organisateurs étaient manipulés par le PAGS! Or, cet argument était mal venu car Sadi ne savait que trop que les organisateurs de cette manifestation étaient majoritairement ses anciens compagnons de lutte restés fidèles au FFS. En fait, en désignant le PAGS, Sadi espérait que l'impopularité de ce parti en Kabylie ferait échouer une manifestation qui aurait fait ombrage à son parti.

3. Compte tenu des taux records d'abstention en Kabylie, le reflux du RCD est probablement plus important encore que ne le laissent voir ses successifs échecs électoraux – notamment lors du premier tour des législatives ou lors des municipales de 1997, où le parti de Saïd Sadi affrontait celui de Aït Ahmed.

au FFS dont le leader s'était solidarisé de la manifestation. De fait, et selon le principe des vases communicants, les défections qui touchèrent le RCD se traduisirent par des adhésions au FFS.

C'est dans ce contexte que Aït Ahmed, qui venait de faire sa rentrée, multiplia ses apparitions et ses déclarations publiques et commença à organiser des rencontres avec des partenaires politiques. Ses prises de position en faveur de l'avènement d'un régime démocratique, du respect des droits de l'homme ainsi qu'en faveur des revendications culturelles et linguistiques se conjuguèrent ainsi avec l'action politique entreprise par les animateurs du MCB – dès 1988. Tout cela accéléra un mouvement de rapprochement des jeunes militants et sympathisants de la cause berbère en direction du FFS dont ces jeunes commençaient à connaître le leader. C'est ainsi qu'à la demande de la direction du FFS, Aït Ahmed rencontrera, à deux reprises dans le courant du printemps 1990¹, un groupe d'animateurs du MCB acquis à son parti. Durant ces réunions informelles, les membres du MCB, tout en réitérant leur adhésion aux idéaux du FFS, tenteront de défendre leur point de vue sur la double nécessité d'une concertation entre le FFS et le MCB et de l'existence autonome de ce dernier. Les membres du mouvement culturel étaient alors convaincus que le RCD, malgré son reflux consécutif à sa condamnation de la manifestation du 25 janvier, n'avait pas d'autre alternative que de surenchérir sur le terrain de la revendication culturelle pour attirer militants et électeurs. Or, dans cette perspective, une confrontation bipolaire avec le FFS ne pouvait qu'être funeste à ce dernier. En effet, non seulement cette bipolarisation² neutraliserait politiquement la Kabylie, mais, en outre, elle ajouterait aux représentations négatives que la population algérienne se faisait de la politique à l'épreuve de la colonisation, du mouvement nationaliste et de trente années de monopartisme³.

Pour autant, si ces militants du MCB, étaient convaincus de la nécessité, dans ce contexte, de consolider leur mouvement, ils avaient à surmonter trois types de difficultés :

- leur faiblesse organisationnelle ;
- les attaques venues des militants de l'extrême gauche activement engagés dans le MCB – dont ils étaient victimes en tant que sympathisants du FFS – et, enfin :

1. La première fois quelques semaines après la manifestation du 25 janvier et la seconde en mars 1990.

2. Regroupement bipolaire, dont on a vu, dans la première partie de ce livre, les ressorts et la capacité à se nourrir lui-même. Bref, il s'agissait, pour eux, de ne pas réveiller l'esprit des *sof d'antan* qui sommeillent, dit-on, en tout Kabyle.

3. Aux yeux des intéressés, l'existence d'un MCB autonome devait permettre à la fois d'empêcher l'instrumentalisation de la question berbère et au FFS d'inscrire son action politique en faveur de la démocratie sur la scène nationale tout en promouvant la revendication culturelle berbère dans le reste de l'Algérie et en dehors de toute surenchère polémique.

– la désaffection des membres du MCB qui avaient rejoint le FFS à un moment où, à la faveur de l'avènement du multipartisme, les partis politiques avaient le vent en poupe¹.

Lors des rencontres entre ce groupe de militants du MCB et le leader du FFS, les ouvertures impliquées par l'exposé de ces perspectives se heurtèrent au mutisme de Aït Ahmed². De sorte que cette attitude conduisit dans l'impasse stratégique les militants du MCB qui avaient conçu leurs actions en complémentarité avec celles du FFS. Une démobilisation s'ensuivit, si bien qu'à partir du printemps 1990 le MCB fonctionnera par inertie sans stratégie précise et sans ressort et finira, progressivement, par s'effacer³.

En mai 1990, la première marche du FFS fut un succès et quelques-uns des militants opposants aux assises du MCB/RCD rejoignirent le parti de Aït Ahmed. Le FFS organisa son premier congrès au lendemain de cette marche. Celui-ci allait révéler que la base du parti était radicalement acquise à la revendication berbère. De fait, le parti de Aït Ahmed réclamait le statut de langue nationale et officielle pour la langue berbère⁴. Vers la fin de l'année 1990, une loi portant sur l'arabisation fut votée par l'APN, alors composée exclusivement de militants du parti unique. Sur ces entrefaites le FFS organisa une autre marche de protestation avec plusieurs mots d'ordre, dont la dénonciation de la loi sur l'arabisation. La couverture médiatique qui se focalisa sur l'aspect antiarabisation de cette manifestation dans le but de la discréditer bénéficia paradoxalement au FFS en le faisant passer aux yeux des populations kabyles comme le champion de la revendication berbère.

1. Lors de leur entretien avec le leader du FFS, Aït Ahmed a explicitement formulé le souhait que le MCB soit légalisé. Or, pour ses interlocuteurs, cette solution risquait d'entraver l'action de leur mouvement à la fois du fait des contraintes qu'imprimait le respect de la loi algérienne, mais aussi à cause du danger d'exposer le MCB à l'appétit, à l'opportunisme et aux luttes de pouvoir qui ravageaient la Kabylie. En revanche, si ces derniers ont plaidé pour maintenir le MCB dans le cadre d'une organisation informelle, ils n'en estimaient pas moins nécessaire de l'appuyer sur un réseau associatif légal afin d'assurer son efficacité et sa pérennité. Par ailleurs, les interlocuteurs de Aït Ahmed exprimèrent leur souhait que les militants du FFS soient présents aux réunions du MCB afin de faire contrepoids aux autres tendances politiques représentées en son sein. Quoiqu'il en soit, l'existence d'un vaste réseau associatif qui quadrillait la région, constituait à la fois le socle du MCB et, en tant qu'expression de la société civile, la meilleure garantie de la légitimité de son combat.

2. L'attitude de Aït Ahmed ne pouvait s'expliquer que par un mélange de méfiance (il venait d'être échaudé par l'expérience avec Saïd Sadi); d'absence d'information sur les tenants et aboutissants du MCB et de son rôle joué en faveur de son parti, et, enfin, d'une mauvaise appréciation de la capacité de ses adversaires à récupérer à leur profit la revendication culturelle berbère. Nul doute, par ailleurs, que Aït Ahmed était une fois de plus victime de sa quête d'immunité régionaliste qui selon Salem Chaker avait plusieurs fois conduit à la dékabylisation du FFS (cf. *Berbères d'aujourd'hui*). C'est dire qu'en cette circonstance, et, de façon générale, pour toutes les questions qui concernaient le mouvement culturel berbère, Aït Ahmed avait visiblement mal évalué la culture politique de ses concitoyens.

3. Ainsi, aucun séminaire ne sera organisé, contrairement à ce qui avait été prévu lors du séminaire de juillet 1989.

4. Rappelons que, dans le programme issu du premier congrès du RCD en 1990, le parti de Saïd Sadi revendiquait seulement le statut de langue nationale pour la langue berbère.

L'engouement pour le FFS contribuait, mécaniquement, à affaiblir le MCB, les syndicats et les associations de la société civile qui venaient de se constituer. En fait, c'est en se privant de ces relais que le FFS allait commencer à se fragiliser à l'égard de ses adversaires.

La victoire du FFS sur le RCD lors du premier tour des élections législatives de décembre 1991¹ surprit tout le monde et permit de mesurer ce que la popularité du RCD devait à une couverture médiatique favorable². Évidemment, l'interruption du processus électoral bouleversa complètement la situation politique en Kabylie comme dans le reste de l'Algérie. Le départ de Aït Ahmed d'Algérie, au lendemain de l'interruption du processus électoral, montra en outre la vulnérabilité de son parti. La dénonciation de l'arrêt du processus électoral et de la «démission» du président Chadli Bendjédid, que Aït Ahmed qualifia de coup d'État, provoqua une campagne politico-médiatique très virulente contre le FFS. Déclenchée par le Pouvoir et relayée par ses alliés en Kabylie, cette campagne allait progressivement déstabiliser les militants et affaiblir le parti de Aït Ahmed³. Des dissidences et des défections impromptues exacerbèrent cette déstabilisation de la base militante. En outre comme le FFS était une structure lâche polarisée autour de Aït Ahmed, l'absence d'une organisation solidement charpentée se fit particulièrement sentir dans ces circonstances⁴. À cause de la faiblesse organisationnelle, du peu de formation politique des militants et de leur manque de discipline, le parti de Aït Ahmed devenait extrêmement vulnérable et incapable de défendre efficacement sa ligne politique et de faire face aux attaques dont il était l'objet. En outre, si le choix d'une structure lâche empêchait les «militants» qui pouvaient s'y infiltrer d'y jouer un rôle sur les orientations du parti; en revanche, l'ouverture du FFS au tout-venant, en particulier l'accès rapide de certains aux postes de responsabilité, allait être la cause de plusieurs dissidences⁵.

1. Ainsi, pour la wilaya de Tizi Ouzou, les candidats du FFS remportèrent tous les sièges dès le premier tour, à l'exception de quatre circonscriptions où ils furent mis en ballottage avec un candidat RCD. Parmi ces quatre circonscriptions, dans trois cas, les candidats du FFS n'étaient pas issus du mouvement culturel berbère – à Azazga, Bouzguene et Mekla – et, en outre, dans ces deux dernières circonscriptions, les candidats FFS étaient opposés à deux candidats RCD qui étaient des personnalités du mouvement culturel berbère – respectivement Ferhat Mehenni et le défunt Dirami.

2. Au lendemain du premier tour des élections législatives de décembre 1991, lors desquelles Saïd Sadi fut battu à Tizi Ouzou, le leader du RCD déclarait s'être «trompé de société»!

3. Ainsi de la propagande déclenchée par le Pouvoir pour disqualifier la rencontre tripartite entre Aït Ahmed, Abdelhamid Mehri – FLN – et les dirigeants du FIS qui, selon les déclarations d'Aït Ahmed, avait pour objet d'éviter le recours à la violence des islamistes. Cette campagne qui visait à faire passer Aït Ahmed pour un allié du FIS s'exacerba à la suite de la rencontre de Sant Egidio au début de l'année 1995.

4. Selon l'un de ses militants, cette caractéristique du FFS relève d'un choix de son leader dans le but de prémunir son parti contre les conséquences que pourrait avoir le contrôle du parti par les inévitables infiltrations ainsi que par des apparatchiks et autres opportunistes de tous bords.

5. Ces dissidences, toujours très médiatisées, avaient lieu chaque fois à la veille d'échéances politiques importantes – congrès, élections. Un militant que j'interviewais à ce sujet les qualifia d'«exfiltrations».

Force est de constater que le parti de Saïd Sadi ne s'exposait pas à ces dangers et que l'organisation du RCD était caractérisée par une discipline de fer! En outre, de son côté, et à l'épreuve de ses récentes déconvenues politiques – tant sur le plan électoral que lors de diverses tentatives de mobilisation –, Saïd Sadi tira des leçons politiques et changea de stratégie en décidant d'occuper davantage l'espace public afin d'accroître l'emprise de son parti dans la société civile. C'est ainsi que le RCD investit les associations et les syndicats, de même qu'il mena une campagne de séduction et de ralliement à l'égard des milieux journalistiques et artistiques, en particulier des chanteurs¹, principaux vecteurs de diffusion des emblèmes et des credos de la revendication culturelle berbère auprès des populations kabyles.

C'est dans le cadre de cette nouvelle stratégie et grâce à l'extraordinaire capacité de mobilisation qu'avait le sigle MCB que le RCD décida de créer un MCB-*coordination nationale*. À travers ce sigle, l'objectif de l'opération était, selon toute vraisemblance, à la fois de neutraliser ses adversaires; de relégitimer son parti par la prise en charge de la revendication berbère tout en s'en déchargeant concrètement afin d'établir la vocation nationale de son parti; et, enfin, de faire passer ses mots d'ordre politiques. C'est lors d'une manifestation organisée le 17 janvier 1994, et à laquelle avaient appelé une dizaine d'associations culturelles proches du RCD, que Ferhat Mehenni proclama la création du MCB-*coordination nationale*². Cette réappropriation du sigle MCB a été rendue possible par l'affaiblissement du MCB-*commissions nationales*. En effet, comme nous l'avons vu, la base militante des *commissions nationales* s'était rétrécie et ses principaux animateurs s'étaient démobilisés. Privées de relais dans la société civile et sans stratégie, les *commissions nationales* du MCB ne fonctionnaient plus guère que par inertie ou par à-coups. Alors que les initiateurs des *commissions nationales* du MCB avaient créé ce dernier afin d'empêcher la manipulation et la surenchère autour de la revendication berbère, leur mouvement finira par y prendre part ainsi qu'on va le voir dans les lignes suivantes.

Après la bipolarisation politique résultant de l'opposition FFS/RCD, l'avènement du MCB-*coordination nationale* étendit ce phénomène de bipolarisation à l'ensemble du mouvement associatif issu de la société civile³.

1. C'est ainsi que Matoub, après avoir dénoncé ce parti au lendemain de sa création, finira par s'en rapprocher.

2. Après avoir fait l'éloge de Saïd Sadi aux côtés de Nasr Boudiaf – le fils du président assassiné –, Ferhat a «décrété» à cette occasion le berbère langue nationale et officielle. Une semaine après cette marche, le MCB, qui à partir de ce moment était devenu le MCB-*commissions nationales*, organisa une manifestation, qui mobilisa encore plus de monde, afin d'empêcher le RCD de se poser comme le représentant politique de la Kabylie lors de la conférence de l'entente nationale qui devait se dérouler le lendemain à Alger, le 25 janvier 1994.

3. Dans la conférence précédemment citée, Ahcène Taleb a montré comment cette bipolarisation se décline à plusieurs niveaux et concourt ainsi à la neutralisation politique de la Kabylie. Ainsi à l'opposition FFS/RCD correspond l'opposition entre la ligue des droits de l'homme présidée par Ali Yahia et celle présidée par Miloud Brahimi; de même qu'au Forum démocratique initié par Aït Ahmed répond celui créé par les proches de Saïd Sadi ou, enfin, au MCB-*commissions*

C'est dire que, au-delà de la neutralisation politique résultant d'un affrontement partisan bipolaire, l'extension de ce phénomène à l'ensemble du tissu associatif induisit plus globalement une sorte d'inhibition des expressions individuelles et collectives de la société civile. En effet, les clivages politiques saturaient à tel point l'espace social que la surdétermination politique qu'ils conféraient à la moindre expression ou prise de position générait inévitablement la suspicion généralisée et, par là, la stérilisation des intelligences. La bipolarisation fut subtilement entretenue par la presse du Pouvoir¹.

Le boycottage scolaire

C'est en tant que président de la coordination nationale du MCB que Ferhat lança un boycottage scolaire illimité, fin août 1994, avec comme mots d'ordre: *constitutionnalisation et institutionnalisation de l'Amazighité et reconnaissance de la langue Tamazight comme langue nationale et officielle*. Le contexte politique en Algérie était alors marqué par le dialogue politique entre la Présidence – Zeroual et Betchine – et le leader du FIS.

Le 2 septembre, les *commissions nationales* adhèrent à l'appel du boycottage illimité. Le chanteur Matoub Lounes est enlevé le 28 septembre 1994, soit quinze jours après le début du boycottage. Le lendemain, Ferhat Mehenni, président de la *coordination nationale* du MCB, adresse aux ravisseurs un ultimatum leur laissant quarante-huit heures pour libérer Matoub Lounes, faute de quoi la Kabylie déclarerait la guerre aux islamistes. Le climat d'exaltation était tel que ce fut sur le même ton que les *commissions nationales* exigèrent la libération du chanteur. Certains de ces militants ne manqueront pas ensuite de mettre en rapport l'ensemble de ces événements – le boycottage scolaire, l'enlèvement du chanteur ainsi que l'ultimatum adressé aux ravisseurs – avec les tentatives de négociations entre les responsables du FIS et le Pouvoir. Pour certains militants du mouvement culturel, l'agitation et le désordre qui résulteraient de ces événements n'auraient d'autre but que de faire échouer la solution politique recherchée par les négociations en cours entre le clan présidentiel – Zeroual et Betchine – et les responsables du FIS. Échec qui profiterait aux tenants de la solution

nationales s'oppose le MCB-coordination nationale. Plus récemment encore, un autre *congrès mondial amazigh* est venu disputer son nom au premier *congrès mondial amazigh*, à tel point que l'affaire a échoué devant les tribunaux français, les deux organismes étant domiciliés en France.

1. À ce sujet, on peut se demander pourquoi, en Kabylie, malgré les ambitions des uns et des autres, aucun autre parti ne s'est constitué sur la base de la revendication berbère. En effet, s'il ne saurait être question de rabattre la bipolarisation FFS/RCD sur la culture politique «traditionnelle» et le système des *sof* analysés dans la première partie de ce travail, il faut bien admettre que c'est précisément sur ces aspects et ces dispositions que s'appuie la stratégie du Pouvoir algérien. Par ailleurs, force est de constater qu'en Kabylie, où les initiatives politiques qui témoignent de la prégnance d'une culture partisane moderne ne manquent pas, l'avènement d'autres partis politiques pouvait également contrarier cette stratégie du Pouvoir. Pour le vérifier, il n'est que de se référer au cas du *Mouvement pour la démocratie et la citoyenneté* de Saïd Khelil, plusieurs fois annoncé, mais qui ne verra jamais le jour.

militaire. Il est vrai que dans certaines couches de la société, ces événements enraccinèrent l'idée que seule la solution éradicatrice mettrait fin à la crise et que, en outre, c'est au lendemain de ces développements que seront constituées des milices de patriotes encadrées par le RCD. La militarisation de la Kabylie était en cours et cette option s'étendra à l'ensemble du territoire national.

Pourtant, le boycottage est un succès, mais le Pouvoir algérien ne transige pas. Mokdad Sifi, Premier ministre, institue, courant novembre 1994, une commission – qui porte son nom – pour mettre fin au boycottage. Les MCB, jugeant insuffisantes les propositions du gouvernement, rejettent cette ouverture. Le boycottage se poursuit.

Alors qu'il vient d'être exclu du RCD¹, en janvier 1995, Ferhat Mehenni est sollicité par le clan présidentiel, en mars 1995, afin de négocier la reprise des cours! Un accord est conclu entre lui et la Présidence, qui prévoit la création d'un *Haut Conseil à l'Amazighité* chargé de réhabiliter la culture berbère et d'introduire la langue berbère dans l'enseignement et les médias. À la veille de la signature de l'accord, Ferhat tente d'associer les animateurs du MCB-*commissions nationales*. C'est finalement le refus de ces derniers de s'associer à l'entreprise qui la fait tourner court². En outre, les militants sollicités tentent en vain de dissuader Ferhat de poursuivre sa démarche. Le lendemain, ce dernier apparaît au journal télévisé de la chaîne nationale pour annoncer l'accord qu'il vient de conclure avec le gouvernement. Il en explique les termes et annonce la reprise prochaine des cours. Son appel n'est pas entendu en Kabylie et le boycottage est maintenu³.

Afin de sauvegarder l'unité du mouvement de boycottage, des animateurs des *commissions nationales* initient alors une réunion de toutes les parties prenantes: les deux MCB; les syndicats d'enseignants (SATEF) et les associations de parents d'élèves. Le 4 avril 1994, la concertation permet aux deux MCB de se mettre d'accord sur une plate-forme de revendications minimales, dont le statut de langue nationale pour le berbère était le point central⁴. Les deux

1. Aucune raison ne sera donnée, ni par la direction du RCD ni par Ferhat lui-même, sur les raisons de cette exclusion!

2. Ces militants dénoncèrent cet accord à la fois dans ses modalités et dans son contenu.

3. La question de savoir pourquoi Ferhat a été choisi par la Présidence alors qu'il venait d'être exclu du RCD et ne représentait plus que lui-même ne peut trouver de réponse que dans le cadre d'une analyse politique conjecturale. En effet, l'échéance des élections présidentielles approchait et le général Betchine tenait à mettre fin au boycottage afin de s'assurer de la participation de la Kabylie au suffrage. Or Betchine savait que la Kabylie ne participerait aux élections que si le gouvernement parvenait à faire passer pour une victoire les maigres concessions que le Pouvoir était prêt à faire. Il comptait pour cela orchestrer une campagne médiatique. Or Betchine ne pouvait concéder une «victoire» politique ni au MCB-*commissions nationales* proche du FFS ni au RCD – allié des éradicateurs qui lui étaient opposés. Ferhat, exclu du RCD et opposé au FFS, avait le profil politique idéal.

4. Grâce à l'appui de membres des *commissions nationales*, Ferhat a participé à cette réunion du 4 avril, en dépit de l'opposition de ses anciens amis de la coordination nationale du MCB. C'est le lendemain de cette réunion qu'il annonce la création du MCB-*rassemblement national*

MCB, cosignataires de la plate-forme, ainsi que les représentants des autres parties prenantes sont alors conviés à la Présidence, le 9 avril, pour trouver une issue à la crise. Après neuf heures de discussion, les négociations échouent à cause du refus du gouvernement algérien de reconnaître le statut de langue nationale au berbère. Le 22 avril, une nouvelle réunion rassemble les mêmes participants. À l'issue de quatre heures d'après négociations et devant le refus réitéré du Pouvoir¹, les membres du MCB-*commissions nationales* se retirent suivis par les quatre représentants du syndicat des enseignants (SATEF). Un accord est alors immédiatement conclu avec le MCB-*coordination nationale*, cautionné par l'association des parents d'élèves, l'UGTA et un représentant de l'UDT.

Les termes de l'accord prévoyaient la création d'un *Haut Commissariat à l'Amazighité*² chargé de la réhabilitation de la langue et de la culture berbères et de l'introduction du berbère dans l'enseignement et les medias. Pour autant ce programme n'était garanti par aucune disposition légale et, en outre, la langue berbère n'était pas reconnue comme langue nationale, statut qui constituait la principale revendication du mouvement berbère. La reprise des cours est alors fixée au 29 avril. La *coordination nationale* relayée par la presse s'emploie à faire passer cet accord comme une victoire³ et tente de faire cesser le boycottage. De leur côté, les *commissions nationales* se mobilisent pour dénoncer l'opération et prolonger le boycottage en organisant des meetings à travers la Kabylie. Malgré les chiffres annoncés dans la presse, une très large majorité d'écoliers, de collégiens, de lycéens et d'étudiants ne reprendra pas les cours avant l'année scolaire suivante.

C'est dans un climat de guerre civile et sous un régime d'exception que les élections présidentielles de l'automne 1995 se déroulèrent. Saïd Sadi fut

dans une déclaration à la presse; il profite de cette occasion pour récuser les deux autres MCB. Mais c'est encore la *coordination nationale* qui s'opposera à sa participation aux négociations avec la présidence les 9 et 22 avril.

1. Ce refus du pouvoir a certainement été facilité par le renoncement de la *coordination nationale* de maintenir la revendication du statut de langue nationale pour le berbère lors de ces négociations, alors que cette revendication faisait partie de la plate-forme revendicative cosignée quelques jours auparavant, le 4 avril. Ce renoncement apparaît, de toute évidence, dicté par le souci de mettre fin au boycottage qui compromettait la candidature de Saïd Sadi à l'élection présidentielle. De fait, le MCB-*coordination nationale* appela à soutenir la candidature du leader du RCD. Inversement, le refus des *commissions nationales* d'abandonner la revendication du statut de langue nationale pour le berbère apparut aux militants du RCD comme essentiellement motivé par le souci de maintenir le boycottage et de compromettre ainsi une élection que le FFS ne manqua pas de disqualifier. Pourtant, les *commissions nationales* n'appelleront pas au boycottage des élections.

2. En fait, il n'y aurait eu aucune différence entre l'accord proposé par Ferhat et dénoncé par la *coordination nationale* et celui que celle-ci finira par avaliser. Le seul «changement» réside dans le nom de l'organisme créé pour promouvoir l'amazighité: *Haut Conseil* dans la formule de Ferhat et *Haut Commissariat* dans celle des coordinations nationales. Appellation sur laquelle des militants du MCB exerceront leurs sarcasmes sur le mode: «*décidément, le berbère ne sortira jamais des commissariats*».

3. Les membres de la *coordination nationale* iront même jusqu'à organiser, à travers la Kabylie, des cérémonies solennelles sur les tombes des anciens militants berbéristes.

l'un des quatre candidats à la magistrature suprême¹. Jusqu'alors, la solution politique qu'avait essayé de faire prévaloir Aït Ahmed reposait sur la nécessité de rétablir la paix par le dialogue politique tandis que Saïd Sadi s'était aligné sur la perspective éradicatrice des généraux. Compte tenu de l'aspiration à la paix, unanime dans le peuple algérien, c'est sur ce thème que les généraux, en quête de légitimité, organisèrent la campagne électorale de leur candidat, Liamine Zeroual. Or, même aux yeux de l'observateur peu averti, ces élections jouées d'avance apparaissaient comme une mascarade. Le leader du FFS ne manqua d'ailleurs pas d'appeler au boycottage de ce scrutin, qu'il qualifia de «surréaliste». Pourtant, les Kabyles – comme les autres Algériens – se rendirent massivement aux urnes. C'est dire que, au-delà des aspirations légitimes à la paix, cette participation révélera la fragilité des adhésions partisans et surtout leur manque d'enracinement dans une culture politique mise à mal par les manipulations en tous sens. Du même coup, la participation massive des Algériens aux élections présidentielles de 1995 permit à Saïd Sadi de récolter les suffrages des Kabyles, y compris dans les rangs du parti de Aït Ahmed. Pour reprendre la formule d'un de ces militants qui m'en a fait la remarque, «*cette fois, c'était une affaire de nif...*» Autrement dit, FFS et RCD pouvaient toujours s'entre-déchirer pour des enjeux politiques locaux, mais lorsqu'il n'y avait qu'un seul Kabyle à se présenter à une élection présidentielle, c'était une question d'honneur que de voter pour lui. C'est ainsi qu'en votant en faveur du candidat RCD aux élections présidentielles de 1995, après l'avoir éconduit aux élections législatives de 1991, les Kabyles révélaient leur flottement et leur indécision entre la solution politique défendue par le FFS et la solution éradicatrice des militaires objectivement soutenue par Saïd Sadi et relayée par la campagne médiatique de la quasi-totalité de la presse algérienne.

La fuite en avant du boycottage scolaire dans lequel s'étaient engagés les MCBs, qui avait durement éprouvé les populations, induisit un profond reflux du mouvement culturel berbère. Le face-à-face FFS/RCD était parvenu à neutraliser totalement le jeu politique et à stériliser le débat public constructif au profit d'un *statu quo* dont on doit bien reconnaître que le Pouvoir algérien était le bénéficiaire. Dans un climat de violence et de crise sociale et économique, les populations se retrouvaient politiquement complètement désespérées.

C'est dans ce contexte que vont avoir lieu les élections législatives de juin 1997. Aït Ahmed prit la mesure du flottement politique et de la fragilité des adhésions qu'il avait suscité en Kabylie ainsi que de la nécessité d'éviter une marginalisation de son parti en reconduisant le mot d'ordre du boycottage – qu'il avait adopté lors des élections de 1995. Aussi se résolut-il à la participation du FFS au scrutin. Cette élection, qui devait permettre au Pouvoir et à ses alliés d'effacer le désaveu qu'avait constitué pour eux le premier tour des législatives de 1991, allait donner en Kabylie

1. Les trois autres étant, Liamine Zeroual, Mahfoud Nahnah et Nourredine Boukrouh.

20 députés au FFS et 19 au RCD. Des résultats qui, confirmant la remontée du RCD en Kabylie au détriment du FFS, n'en sont pas moins la projection électorale de la bipolarisation et de la neutralisation politique de la Kabylie. En outre, l'instabilité et la labilité de l'électorat des divers partis témoignaient, si besoin en était, du désarroi des Algériens face à la crise politique de leur pays.

À partir du mois d'août 1997, d'odieux massacres collectifs des habitants de quartiers entiers de localités fortement militarisées, principalement dans l'Algérois, furent perpétrés sans provoquer de réaction de la part des «forces de sécurité». Ces massacres émurent profondément l'ensemble de la communauté nationale et internationale et suscitèrent de nombreuses interrogations. La question «qui tue qui», qui fera la Une des journaux et des médias étrangers et à laquelle de nombreux observateurs essaieront de répondre, va progressivement jeter le doute sur la thèse officielle du gouvernement algérien et des partis qui la défendaient. De fait, aux yeux des populations, la pérennisation de l'état de guerre civile faisait la preuve que la perspective éradicatrice prônée par le Pouvoir avait échoué.

Dès lors, de plus en plus d'Algériens s'alignèrent sur les positions du FFS qui, dès le début de la vague d'assassinats, affirmaient que seule une solution politique pourrait mettre fin aux violences. De surcroît, non seulement le FFS condamnait les exactions des militaires dans le cadre de la répression du terrorisme, mais il s'interrogeait aussi sur l'identité des commanditaires de certains assassinats et massacres. De fait, dès le début des violences, Aït Ahmed n'a pas cessé de parcourir les chancelleries ainsi que les ONG nationales et internationales – notamment les ligues des droits de l'homme –, afin d'expliquer la complexité de la situation algérienne et de montrer qu'on ne pouvait pas se satisfaire de la version simpliste que le Pouvoir algérien avait répandue à grands renforts de campagnes médiatiques¹. La victoire massive du FFS sur le RCD lors des élections locales – communales et de wilaya – qui se déroulèrent à la fin du mois d'octobre 1997, est sans aucun doute à interpréter dans cette perspective.

1. Compte tenu que l'un des principaux arguments avancés, avec un certain succès, pour discréditer Aït Ahmed aux yeux de ses compatriotes consiste à lui reprocher son absence d'Algérie on est pourtant bien obligé de reconnaître que non seulement le revirement de l'opinion algérienne et internationale qu'on observe de nos jours lui donne raison, mais qu'en outre ce revirement est en partie le résultat de la stratégie politique d'information menée par le leader du FFS. De surcroît, il ne nous paraît pas déplacé de comparer la stratégie de Aït Ahmed dans ces circonstances au rôle qu'il avait joué lors de la guerre de libération nationale au sein de la délégation extérieure du FLN. De fait, si l'accession à l'indépendance nationale de l'Algérie a été obtenue au terme de sept années de guerre de libération nationale, la victoire des Algériens était davantage politique que militaire. D'ailleurs, il aurait difficilement pu en être autrement, étant donné les effectifs et les moyens respectifs des protagonistes: quelques milliers de maquisards contre une armée coloniale forte de plusieurs centaines de milliers de combattants surarmés. De fait, en plaidant l'indépendance de l'Algérie auprès des instances internationales, la délégation extérieure du FLN a joué un rôle essentiel dans cette victoire politique.

Alors qu'il avait appelé au boycottage des élections présidentielles de 1995, Aït Ahmed décida de se présenter à celles de 1999. Un choix qui surprit tout le monde, et ne manqua pas d'apparaître comme extrêmement risqué pour le FFS. En effet, étant donné que le candidat des généraux était assuré d'être élu et que, selon toute probabilité, les suffrages concédés aux opposants seraient dérisoires, les candidats engagés dans la course risquaient de subir un camouflet funeste pour leur parti. En fait, ce fut uniquement afin de s'assurer d'une tribune pour diffuser ses thèses et remobiliser les militants que Aït Ahmed s'engagea dans cette affaire.

Si la compréhension des vicissitudes de cette campagne électorale relève de conjectures politiques, il n'est pourtant pas inutile de les envisager afin de prendre la mesure du discrédit du politique aux yeux des populations.

En 1995, les généraux étaient parvenus à un consensus autour du choix de Bouteflika comme président. Au regard de leur quête de légitimité, Bouteflika paraissait, en effet, comme un candidat tout à fait satisfaisant¹. En tant que civil, il n'était lié à aucun de leurs clans² et, en tant que chef de la diplomatie algérienne de l'ère Boumediène, il avait blanchi sous le harnais et on pouvait supposer qu'il réactive les idéaux de l'époque «glorieuse». En outre, celui-ci était flanqué de deux autres candidats destinés à crédibiliser son élection: Mokdad Sifi et Youssef Khatib. Outre Aït Ahmed, restait trois candidats difficilement contrôlables: Mouloud Hamrouche, Ahmed Taleb Ibrahim et Djaballah. Le premier comptait de nombreux adversaires parmi les généraux, le second lorgnait ouvertement du côté des islamistes tandis que le troisième était politiquement insignifiant. Vers la fin de la campagne électorale, Aït Ahmed proposa à tous les candidats – Bouteflika excepté –, de se regrouper afin de dénoncer ces élections. Ils décidèrent de se retirer collectivement. Si les généraux n'ont jamais douté que Aït Ahmed retirerait sa candidature à la veille du scrutin, afin de ne pas cautionner à une élection jouée d'avance, le retrait des autres candidats en particulier celui des deux candidats imposés par les généraux, nécessite pourtant des éclaircissements. En effet, à la faveur d'une campagne où leur principal candidat claironna son indépendance et sa volonté de s'affranchir de leur tutelle, l'entente précaire entre les divers clans avait commencé à se lézarder. À tel point que Bouteflika apparut incontrôlable aux yeux des détracteurs qu'il comptait au sein du Pouvoir. De sorte que si son élection était inévitable, le retrait des autres candidats enlevait toute crédibilité à l'opération et, par là même, ruinait par avance son capital de légitimité. Tant et si bien qu'on peut penser

1. Si l'on se place du point de vue des généraux algériens, il ne faut pas perdre de vue que le choix d'un président ne laissait pas d'être problématique, car les candidats crédibles étaient plutôt rares.

2. Rappelons qu'en dehors de Mohamed Boudiaf, sollicité dans un contexte où les généraux avaient un besoin impérieux de légitimité, tous les autres présidents algériens avaient été choisis en raison de leur neutralité. Tant Chadli Bendjedid que Liamine Zeroual qui, avant son élection, s'était retiré des luttes de clan à tel point qu'il s'était retranché dans sa province natale, à Batna, bien loin des réseaux qui décidaient à Alger de la politique algérienne.

que, pour les généraux au Pouvoir, le nécessité de neutraliser Bouteflika l'a emporté sur leur souci de légitimer leur système. Compte tenu de l'exacerbation des luttes des clans qui traversent les différents clans au Pouvoir cette interprétation n'est qu'une illustration de la fuite en avant dans laquelle se sont lancés les différents protagonistes.

Au printemps 2000, la démobilisation générale, en particulier celle des militants du MCB-*commissions nationales*, ainsi que la venue de deux transfuges dans ses rangs¹ apparurent au RCD comme la situation propice pour récupérer totalement le sigle MCB sous couvert de réunification du mouvement. La préparation des festivités du 20 avril 2000, représentait l'occasion idéale. C'était sans compter sur la fondation Matoub Lounes. Œuvrant activement depuis la mort du chanteur pour faire la lumière sur l'assassinat du chantre de la berbèrité, celle-ci s'était acquis la sympathie de l'ensemble de la population de Kabylie. De fait, c'est cette fondation qui parviendra à mobiliser l'ensemble des militants et des sympathisants du mouvement culturel berbère. Le 20 avril 2000, de 50 000 à 60 000 manifestants suivaient la marche organisée à Tizi Ouzou par la fondation Matoub Lounes, tandis que de 5 000 à 6 000 se rendirent au gala organisé par le MCB-*coordination nationale* et le RCD². Ce fut un échec.

Légitimité, légalité et clandestinité de la revendication culturelle berbère

L'effet conjugué de l'opposition RCD/FFS, du terrorisme et de la crise multidimensionnelle qui touche l'Algérie depuis 1990 relèguèrent progressivement à l'arrière-plan des préoccupations des citoyens le mouvement culturel berbère du début des années 1980. Pourtant, entre 1992 et 1994, lorsque l'Algérie était à feu et à sang et que la promulgation de l'État d'urgence avait réduit à peu l'activité des partis politiques, le MCB a connu un regain d'activité et fut même l'une des rares forces politiques à organiser des manifestations publiques à Alger et en Kabylie. Les années 1995-2000 correspondent pour les deux MCB³ à une traversée du désert. Depuis sa création, en 1995, l'activité du *Haut Commissariat à l'amazighité* semble se réduire à la distribution de prix lors de concours de poésie, de théâtre ou de chants, tandis que l'improvisation de l'enseignement du berbère dispensé dans les écoles est dénoncée dans la presse.

L'exacerbation des antagonismes entre les MCB(s)/RCD/FFS eut comme conséquences la démobilisation des militants, l'abstentionnisme des électeurs et l'incivisme des citoyens. Le MCB-*coordination nationale* – contrôlé par le RCD – et le MCB-*commissions nationales* – dans lequel le FFS est davantage

1. Il s'agit de Mouloud Lounaouci (transfuge du FFS) et d'Amarouche (ex-pagiste, ex-RCD et ex-membre du MCB-*rassemblement national*, créé par Ferhat).

2. Et encore, sur ce nombre, une partie regroupait des gens qui n'avaient pas été prévenus à temps des changements d'horaire de la marche organisée par la fondation Matoub Lounes.

3. Le MCB-*rassemblement national*, créé par Ferhat Mehenni, en avril 1994, ne rassemble que quelques personnes et n'a pour toute activité que des déclarations ponctuelles dans la presse.

présent – bornèrent leurs activités à se contrer mutuellement sans parvenir à se mobiliser dans des opérations politiques efficaces. Coincés entre le MCB-*coordination nationale* et le MCB-*commissions nationales* et à l'écart de luttes perçues comme fratricides, les sympathisants du mouvement culturel et les simples citoyens continuaient, bon an mal an, d'animer leurs associations villageoises. Car si la défense des revendications du mouvement culturel berbère a pâti des affrontements évoqués dans ces lignes, le mouvement associatif implanté dans les villages lui ménage encore une capacité de redéploiement. Des 155 associations culturelles recensées lors du deuxième séminaire du MCB, en juillet 1989, le nombre d'associations culturelles approche les 400, et a peut-être déjà dépassé ce chiffre aujourd'hui. Ainsi que nous l'avons déjà suggéré, tout s'est passé comme si c'était précisément l'absence d'unité de direction du mouvement culturel berbère qui avait voué à l'échec les tentatives de récupération partisane. Serait-il déplacé de rapprocher l'éclatement du mouvement associatif du traditionnel quant-à-soi de la culture politique villageoise ou de considérer l'opposition FFS/RCD à la lumière des *sof* de naguère analysés dans la première partie de ce livre? Si l'on doit se méfier des raccourcis faciles, gageons qu'à travers ces oppositions politiques modernes des études anthropologiques conduites à l'échelle des villages sauraient dégager bien des permanences¹.

Dans l'analyse des divers regroupements qui se réclamaient du MCB, nous avons eu de nombreuses difficultés à qualifier le statut des militants qui s'imposèrent à la tête du mouvement culturel berbère. Jusqu'en 1989, compte tenu de l'absence de cadre organisationnel et de hiérarchie entre les militants, les qualifier de «cadres» est équivoque. Après 1989, à la suite des assises du MCB/RCD, puis avec l'apparition de trois MCB concurrents, la labilité des «organisations» et la mobilité de leurs «cadres» – qui passent d'une formation à l'autre – ne permettent pas plus d'assigner des positions et de reconnaître des fonctions et des statuts clairs aux uns et aux autres. Enfin, depuis 1989, la cacophonie qui règne dans l'espace public et la quasi-absence d'arènes publiques susceptibles de leur permettre d'imposer leur autorité ne permettent pas plus de les considérer comme les «leaders» d'un mouvement dont ils n'ont obtenu aucune forme de reconnaissance. Comment préciser la nature d'un leadership – entre le pouvoir coercitif et l'autorité consentie en passant par le «suivisme» – lorsque les modalités de sa reconnaissance apparaissent si éthérées – tant à cause de l'absence de toute procédure d'élection ou de désignation que de l'inconsistance d'un espace public qui ne permet guère à la *vox populi* de s'exprimer d'une façon ou d'une autre?

1. Karim Rahem, dans sa thèse d'anthropologie historique, décrit à propos du Nord Constantinois les processus du passage de la tribu à l'État. Malgré la dislocation des liens lignagers, il analyse la façon dont un *ethos* et des réseaux de solidarité «traditionnels» se déploient dans le jeu politique moderne.

En fait, hormis quelques rares individualités, il est à craindre que la plupart de ceux qui déclarent être des leaders du mouvement culturel berbère, ne doivent leur visibilité – et, pour certains, leur siège de député FFS ou RCD – qu'à leur opportunisme, leur bagout ou leur audace¹.

C'est dire que non seulement l'inachèvement organisationnel, l'instabilité et la mobilité des militants à l'intérieur des trois MCB et des partis politiques ne permettent pas de désigner, d'élire ni de déléguer des militants, mais encore les caractéristiques et le fonctionnement de l'espace public en Algérie – absence d'arènes publiques, d'une part, rumeurs et cacophonie d'autre part – ne permettent pas plus de produire la reconnaissance et la popularité qui font les leaders.

Par ailleurs, il est très difficile d'analyser des regroupements politiques qui ne se cristallisent pas dans des organisations aux contours et aux membres un tant soit peu identifiables, ni ne se dotent de règles de fonctionnement explicites. Surtout lorsque leurs actions sont ponctuelles. On peut toujours exercer sa sagacité à supputer leur responsabilité dans telle ou telle opération politique – lobbying, agitation, manifestations, etc. Le plus souvent, en l'absence de sources suffisamment circonstanciées ou d'enquête anthropologique sur le terrain, les analystes n'ont guère d'autre choix que d'évoquer ce genre de regroupement politique dans le cadre d'une contextualisation globale de développements dont les partis politiques sont présentés comme les véritables et principaux acteurs. De fait, les historiens ne disposent qu'exceptionnellement de sources suffisamment riches et précises pour suivre, au jour le jour, les arcanes de la vie politique dont l'expression explicite n'est que l'écume de développements souterrains. À l'instar des historiens du contemporain nous avons pallié nos lacunes documentaires par des entretiens avec les protagonistes. Mais alors, outre l'esprit partisan dont l'on doit sans cesse se défier, il est impossible d'apprécier ce qui dans les discours recueillis procède de construction *a posteriori*. Par ailleurs et au-delà de ces problèmes méthodologiques et épistémologiques, la clandestinité du combat mené ou les enjeux qu'il implique dans l'Algérie contemporaine, recelaient parfois le risque – bien réel celui-là – de mettre en danger les auteurs des témoignages ou les personnes qui y sont mentionnées. Le contexte de violence, de clandestinité et d'opacité qui caractérise l'Algérie contemporaine a rendu très délicat l'établissement de ces faits et extrêmement pénible la rédaction de ce chapitre².

1. Emprisons-nous d'ajouter que ce phénomène politique n'est pas propre à l'Algérie et que, même en France, à plusieurs reprises, de nombreux députés n'avaient rien à envier à leurs pairs d'outre-Méditerranée. Qu'on songe à la fournée des députés poujadistes ou, pour faire bonne mesure, à celle qui suivit la première élection de François Mitterrand à la présidence de la République.

2. Outre l'intérêt scientifique de rendre compte des développements intervenus en Kabylie depuis la rédaction de ma thèse de doctorat d'anthropologie – soutenue en décembre 1994 et d'où est tiré l'essentiel de ce livre –, c'est surtout la désinformation qui stérilise le débat politique de l'Algérie contemporaine qui m'a conduit à rédiger ce chapitre. Évidemment, j'ai renoncé au recul confortable propre au chercheur pour aborder les rives plus mouvantes d'une histoire qui n'en finit pas de surprendre.

Tableau comparé des élections de 1990 et 1997

	FLN	FIS	RCD	Indép.	Divers	FLN	RND	RCD	Indép.	FFS	Divers
	Nbre de sièges municip. Nbre de mairies	"	"	"	"	Nbre de sièges municip. Nbre de mairies	"	"	"	"	"
	1990					1997					
Littoral et versant nord de la chaîne côtière	62 6	4 -	47 7	16 2	- -	14 0	6 0	48 2	11 0	72 12	- -
Haut Sebaou	39 2	- -	66 10	9 1	2 -	9 0	3 0	54 7	11 1	47 5	- -
Vallée du Sebaou	26 2	50 7	12 1	6 -	- -	17 2	38 4	8 0	5 0	22 4	MSP 2 0
Région des plaines et des basses collines, entre Dra El Mizan et Boghni	6 -	12 2	7 1	3 -	1 -	4 0	2 0	9 0	0 0	14 3	- -
Massif Central	85 5	- -	131 21	18 1	1 -	12 0	11 0	84 4	18 1	136 21	- -
Versant Nord du Djurdjura	28 2	- -	42 7	- -	1 -	5 0	2 0	19 0	10 2	37 5	- -
Versant Sud du Djurdjura	30 3	10 1	31 4	8 1	- -	7 0	10 1	21 3	6 0	25 2	- -
Plaines et basses collines occidentales	27 1	45 7	13 1	2 -	- -	11 0	26 4	13 0	1 0	29 5	MSP 5 0
Vallée de l'oued Sahel/ Soummam	88 8	- -	118 19	23 1	- -	12 0	8 0	72 4	32 3	131 24	PT 2 0
Totaux	391 29 mairies	121 17 mairies	467 71 mairies	85 6 mairies	5 - sièges	91 2 mairies	106 9 mairies	328 20 mairies	94 7 mairies	513 81 mairies	9 0 sièges
% des sièges municipaux et des mairies	36,5% 23,5%	11,3% 13,8%	43,6% 57,7%	7,9% 4,8%	0,4% -	7,9% 1,6%	9,2% 7,5%	28,7% 16,8%	8,2% 5,8%	44,9% 68%	0,7% -

Les élections municipales d'octobre 1997

Lors des élections municipales de 1990, le FFS d'Aït Ahmed avait décidé de ne pas participer au scrutin et d'appeler les citoyens au boycottage. La consigne fut suivie et le RCD obtint la majorité des municipalités avec un taux de participation dérisoire. C'est pour cette raison que nous nous sommes gardé d'en interpréter les résultats. Pourtant, et malgré les nombreuses irrégularités qui ont entaché ces élections, dans les zones de Kabylie acquises au FIS, la participation a été significative et ce parti a, en effet, remporté 17 municipalités. Compte tenu de la dissolution du FIS au lendemain de l'interruption des élections législatives de décembre 1991, et de l'inconsistance des partis islamistes autorisés à participer aux élections communales de 1997 – et sans préjuger du comportement des électeurs qui avaient précédemment voté pour le FIS –, c'est toute une partie de l'électorat acquise aux islamistes qui ne s'est pas exprimée lors des municipales de 1997. C'est uniquement pour cette raison que nous avons choisi de présenter les scores de 1997 en regard de ceux de 1990. C'est dire que si la comparaison des deux suffrages ne saurait rien permettre d'inférer des situations respectives du FFS et du RCD, elle autorise à constater le «report» des voix des électeurs qui, en 1990, s'étaient choisis une équipe municipale FIS. Or si le FFS a logiquement bénéficié du report d'un certain nombre de voix dans quelques communes – compte tenu du regroupement de plusieurs partis d'opposition qu'il a initié depuis la plate-forme de San Egidio –, plus souvent, les municipalités acquises au FIS sont passées au... FLN ou au RND!¹ Au total, sur les 17 communes de Kabylie acquises au FIS en 1990, seulement 6 sont passées au FFS, alors que le RND s'en est réservé 9 et le FLN 2!²

Ainsi que nous l'avons fait plusieurs fois dans ce livre, nous avons choisi de présenter les résultats de ces élections³ en suivant le découpage en

1. Ainsi des 7 communes de la Vallée du Sebaou qui, en 1990, étaient acquises au FIS, quatre sont passées au RND; 2 au FLN et 1 au FFS. Ainsi également des 7 municipalités FIS des plaines et basses collines occidentales, dont 4 sont allées au RND et 3 au FFS.

2. L'improbabilité de ces reports de voix rend absolument manifeste le trucage des élections. En fait, durant les divers scrutins qui se sont déroulés en Algérie ces dernières années, il s'est produit le même type de phénomène que celui qui nous avons dénoncé dans le cadre des élections des centres municipaux de la période coloniale. Le gouvernement colonial qui a pratiqué à grande échelle le bourrage des urnes n'a pas pu le faire dans les seules circonscriptions – les centres municipaux de Kabylie – où le déroulement du scrutin était organisé par des Algériens musulmans. De la même façon, dans les circonscriptions de la Kabylie contemporaine où le FLN ou le RND ne sont pas représentés, le gouvernement n'avait pas les moyens pratiques de truquer les élections. En revanche, il ne s'est pas privé de le faire là où il pouvait.

3. Les résultats de ce scrutin ont été très difficiles à obtenir. Alors que les résultats détaillés des élections municipales de 1990 ont été publiés dans la presse nationale, commune par commune, il n'en a pas été de même pour les élections de 1997. En effet, les journaux n'ont publié les résultats qu'à l'échelle des wilayas. En outre, le numéro du Journal officiel algérien qui devait officialiser les résultats n'a pas été diffusé. Peut-être n'a-t-il même pas été fabriqué, car, malgré nos recherches obstinées dans les grandes bibliothèques universitaires et les centres de documentation abonnés à cette publication officielle – en France et aux États-Unis –, partout le numéro où auraient dû se trouver les résultats manquait aux collections. Nos recherches ont été aussi infructueuses au Quai d'Orsay; à la bibliothèque du très officiel Centre Culturel

régions naturelles élaboré dans la première partie de cet ouvrage au regard de considérations topographiques et anthropologiques¹. La pertinence de ce découpage apparaît de façon particulièrement probante pour ce qui concerne le vote islamiste². On peut voir ainsi que les municipalités acquises aux islamistes se concentrent toutes dans les régions de plaines et de basses collines que comporte la Kabylie. Ainsi, sur les dix communes de la vallée du Sebaou, sept ont été remportées par le FIS³; de même pour deux des cinq communes des plaines comprises entre Dra el Mizan et Boghni⁴ et sept des neuf communes des plaines et des basses collines occidentales⁵. Reste, enfin, les plaines qui prolongent le versant sud du Djurdjura, où les islamistes ont conquis deux sièges à El Esnam et remporté la commune de Bouira. En outre, dans toutes ces régions, le FLN ou le RCD qui ont conquis les autres municipalités ont concédé un certain nombre de sièges municipaux au FIS. Pour le reste de la Grande Kabylie – c'est-à-dire pour le Massif central, le Haut Sebaou, les versants nord du Djurdjura et la vallée de l'oued Soummam –, les islamistes n'y ont pas conquis de municipalité et n'y ont même pas obtenu un seul siège municipal. Au total, et compte tenu de cette géographie électorale extrêmement circonscrite, le FIS n'a remporté que 14,2% des communes et 11,3% des sièges municipaux; le FLN, respectivement 23,5% et 36,5%, et le RCD 57,7% et 43,6%. Mais c'est réellement le scrutin de 1997 qui nous permet d'envisager de façon satisfaisante, compte tenu de la participation électorale, la sensibilité politique – islamistes exclus – de la Grande Kabylie.

Le retour du FFS dans le jeu politique a, en effet, été déterminant. Compte tenu de l'absence du FIS (dissous) et de l'insignifiance du parti «islamique» admis à participer (le MSP), nous avons déjà vu que le FFS était parvenu à récupérer 6 des 17 municipalités acquises au FIS – probablement par l'effet

Algérien de Paris; à l'ambassade d'Algérie en France, ainsi que dans plusieurs ministères algériens où nous disposions d'amis sûrs. Dans l'impossibilité d'aller nous-même recueillir les résultats en Algérie, nous avons chargé de ce travail un Algérien de nos amis qui réside sur place. Les états-majors des partis d'opposition qui, de toute évidence, avaient intérêt à connaître et à diffuser ces résultats n'en disposaient pas, et ne s'étaient même pas souciés d'en reconstituer la liste en démarchant chaque commune, ainsi que s'est résigné à le faire cet ami algérien dont il est préférable de conserver l'anonymat. Qu'il trouve ici le témoignage de ma reconnaissance.

1. Les tableaux qui suivent en présentent seulement les résultats globaux. Pour le détail, commune par commune, se reporter aux annexes n° 3.

2. Ce que ne laissent pas voir les statistiques publiées dans la presse dans lesquelles la Kabylie est réduite aux wilayas de Tizi Ouzou et de Béjaïa. Or, la seule prise en compte des scores de ces deux wilayas souligne davantage l'atypisme de la Kabylie et l'absence du FIS dans la région. La présence de ce parti en Kabylie est rétablie par notre découpage, qui inclut les plaines et basses collines occidentales ainsi que celles des versants sud du Djurdjura, où le FIS a conquis un certain nombre de mairies.

3. Il s'agit des communes de Ben'nchoud, Dellys, Taourga, Baghlia, Sidi Daoud, Ouled Aïssa et de Sidi Naaman.

4. Il s'agit de la commune de Dra el-Mizan et de Aomar.

5. Soit les communes de Chabet El Aneur, Les Issers, Lakhdaria, Djinet, Bordj Menaiel, Naciria et Timezrit.

conjugué du report des voix d'électeurs FIS et de l'abstention des autres. Mais le renversement le plus significatif est sans contexte le reflux du RCD. Depuis les municipales de 1990 où ce parti avait triomphé grâce au boycottage du scrutin par le FFS, le parti de Saïd Sadi n'avait cessé de perdre ses sympathisants – le premier tour des législatives avait déjà permis au FFS de le supplanter largement –, de sorte que les municipales de 1997 n'ont probablement fait que sanctionner un reflux beaucoup plus ancien. Toujours est-il qu'en 1997 le RCD n'a remporté que 20 mairies (soit 16% pour l'ensemble de la Grande Kabylie) et 28,6% des sièges municipaux (soit 328 élus), alors que le FFS a conquis 81 mairies (68,7%) avec 513 conseillers municipaux (soit 44,9% des sièges). Le RND obtenant 9 mairies (8%) et 106 sièges municipaux (9,6%), et le FLN, 2 mairies (1,7%) et 91 sièges municipaux (8%).

Au lendemain des élections municipales d'octobre 1997, tous les partis politiques de l'opposition ont déposé une multitude de recours mettant en cause leur régularité. Très vite, le pouvoir gela les recours, et, à notre connaissance, aucun de ceux déposés n'a abouti.

Une fois les équipes municipales installées, de nombreux conseils municipaux contestèrent le mode de désignation du maire et décidèrent de lui retirer leur confiance¹. Ce qui, selon l'article 55 du Code communal, doit conduire les maires concernés à se démettre. Or, du fait d'une autre disposition du Code communal qui prévoit que le maire démissionnaire doit être remplacé par un des membres de sa liste, cette situation de blocage s'est trouvée reconduite...

C'est dire que dans de nombreuses situations, les exécutifs municipaux sont restés dans l'impossibilité de prendre en charge les destinés de leur commune.

Enfin, pour arranger les choses, dans plusieurs autres municipalités les vicissitudes de la vie politique – notamment, l'opposition entre le FFS et le RCD – ont conduit des élus à changer de partis et, partant, à changer les majorités municipales. Dans d'autres communes, la démission du maire a même été demandée par la section locale de son propre parti².

En juillet 1999, afin de remédier à cette situation de blocage le ministère de l'Intérieur décida la dissolution des équipes municipales des communes concernées et leur remplacement par des conseils provisoires. Des élections anticipées – non programmées –, permettront ensuite de reconstituer les conseils municipaux. La mesure devait concerner près de 200 communes à l'échelle de l'Algérie, dont une bonne partie en Kabylie.

Pendant ce temps, les *tajmat* redynamisées et rajeunies à la faveur du mouvement culturel berbère, continuent de s'activer et de se substituer aux municipalités défaillantes. De leur côté, les associations culturelles

1. Selon la presse algérienne, cela concerne près d'une commune sur trois dans la seule wilaya de Tizi Ouzou.

2. Ainsi du maire FFS d'Ifri Ouzellaguen.

villageoises multiplient leurs activités et «bénéficient» localement de la démobilisation politique et du retrait des militants du jeu politique national.

Moralisation de la vie publique

Le 14 août 1998, un dépôt de boissons alcoolisées est attaqué et saccagé par les habitants de la bourgade de Aïn Zaouia¹ qui soupçonnent ce lieu d'être une plaque tournante de la prostitution en Kabylie. Le maire FFS de la localité approuve l'expédition et la qualifie même de «courageuse» en déclarant: «nous n'accepterons jamais que notre région serve de zone franche à la prostitution»². La caution, et même le soutien, donnée à cette équipée par les élus locaux du FFS déclenche alors une vive polémique avec le RCD. Et Saïd Sadi de s'insurger contre la *fatwa* du président de l'Assemblée populaire communale³. Un fait divers devient ainsi le prétexte d'un affrontement des deux partis politiques de Kabylie qui prennent à témoin les populations locales.

En fait, en stigmatisant comme «*fatwa*» la déclaration de l' élu FFS, le RCD enfourchait un vieux cheval de bataille. En effet, de part ses ascendances maraboutiques⁴, Hocine Aït Ahmed a souvent été l'objet de railleries. Dès les années 1950, ses frères d'armes du mouvement nationaliste parlaient de lui comme d'un fils de zaouia⁵. Certes, ces moqueries ne portaient pas à conséquence. Elles relèvent d'ailleurs d'un registre traditionnel en Kabylie, où le statut ambivalent des hommes de religion – à la fois hors et dans la société des hommes – est le prétexte, comme dans toutes les sociétés, à des proverbes et à des sentences équivoques et souvent irrespectueuses⁶. Mais la référence à ses ascendances maraboutiques allait être utilisée à deux reprises dans des perspectives politiques totalement dépourvues d'humour dans l'Algérie de ces dernières années. Ainsi, d'abord, lorsque Aït Ahmed organisa, à Sant Egidio, une plate-forme qui rassemblait les principaux leaders de l'opposition au régime algérien – représentants du FIS compris. Cette plate-forme, qui sert encore de référence à l'opposition, expliquait et proclamait la nécessité d'une solution politique à la crise. En Kabylie, et spécialement dans les rangs des militants du mouvement culturel berbère,

1. Aïn Zaouia est située dans la dépression Boghni/Dra el Mizan, comme les deux autres localités, c'est un bourg qui renfermait de nombreux débits de boissons. En outre, depuis longtemps, des buvettes illégales étaient improvisées le soir dans le lit de l'oued qui relie Boghni à Dra ben Khedda, tandis que, sur les berges, des prostituées racolaient les clients en voiture.

2. *El Watan* du 26 août 1998 et *La Tribune* du 27 août 1998.

3. *La Tribune* du 27 août 1998.

4. Aït Ahmed est, en effet, par sa mère et son père, l'héritier des deux lignages saints les plus prestigieux de Kabylie.

5. Lui-même en témoigne avec détachement dans ses *Mémoires d'un combattant*. Par ailleurs, on a vu comment, durant la guerre de libération, Aït Ahmed s'est servi du sanctuaire de ses ancêtres comme d'une tribune pour diffuser son discours nationaliste.

6. Nous en avons rapporté plusieurs dans ce livre lorsque nous avons envisagé le statut particulier des marabouts dans la sociétés kabyle du début du XIX^e siècle.

une photo de cette réunion a servi – très efficacement – aux militants du RCD pour disqualifier cette entreprise et le leader du FFS qui en était l'un des promoteurs. Cette photo montrait Aït Ahmed, tout sourire, en train d'ajuster une chéchia sur sa tête en compagnie d'autres dirigeants de l'opposition, dont un représentant du FIS. De la même façon que le port du *kamis* par les hommes et du *hijeb*¹ par les femmes avait été durant les années 1980 une façon de marquer son appartenance au mouvement islamiste², la photographie montrant le leader du Front des Forces Socialistes coiffé d'une chéchia apparut à ses détracteurs comme la preuve du rapprochement qu'il était en train d'opérer avec les islamistes. Au-delà de la mauvaise foi des dirigeants du RCD qui utilisèrent cette photo pour discréditer l'initiative politique de leur adversaire, l'affaire de Aïn Zaouïa renverra à de toutes autres choses qu'à une simple bataille de signes, si fréquente dans le débat culturel et politique de l'Algérie contemporaine. En effet, selon les arguments développés par les militants du FFS dans le cadre de la polémique suscitée par la destruction des débits de boissons, et pour reprendre la formule crue par laquelle un de ses militants me résumait l'affaire: il s'agissait de *contrer la tentative de bordélisation de la Kabylie*. En fait, bien loin de justifier leur équipée par des considérations relevant d'un rigorisme moral ou d'une éthique religieuse, les membres du FFS se plaçaient résolument sur un terrain politique. En effet, le commerce de l'alcool, qui sur le plan économique est loin d'être négligeable, renvoie aussi à celui de l'octroi des licences indispensables à ce négoce. C'est-à-dire que, selon eux, les facilités octroyées dans le commerce de l'alcool ne visent pas seulement à encourager la consommation d'alcool dans la perspective classique de l'«assommoir», mais s'inscrit également, et plus directement, dans une perspective de clientélisme politique: les licences étant distribuées comme des apanages. Si, pour l'instant, la connaissance des réseaux économiques et commerciaux ainsi que la sociologie électorale de l'Algérie ne permettent pas de vérifier cette hypothèse, force est de constater que, à l'échelle d'une ville comme Tizi Ouzou, les quelques circonscriptions acquises au RCD sont celles où se regroupent tous les commerçants de la cité. Toujours est-il que localement – à Tizi Ouzou, à Aïn Zaouïa, comme à Boghni, localités réputées pour leurs débits de boissons –, les rumeurs vont bon train, et l'enrichissement rapide

1. Le *kamis* porté par les hommes est une longue chemise ample et sans col qui descend jusqu'au pied et le *hijeb*, un foulard dont les femmes couvrent leurs cheveux et qui dissimule également leur cou et leurs épaules. Sur la foi des exégètes islamistes, ces deux types de vêtements correspondent aux prescriptions du Coran en la matière. La plupart du temps, *kamis* et *hijeb* sont taillés dans des tissus uniformément gris, blancs ou noirs qui, plus encore que leur coupe, trahissent le rigorisme de ceux qui les portent. S'il ne s'agit évidemment pas de regretter les voilettes brodées que la majorité des Algériennes ajustaient sous leurs yeux, il y a peu de temps encore, ou les masques de cuirs colorés et finement ouvragés de certaines femmes d'Arabie, les *kamis*, *hijeb* et les gabardines prêts à porter mis à la mode par l'islamisme contemporain révèlent une absence totale de sens esthétique de sinistre augure.

2. Dans les régions du monde peu scripturalisées et sans archives, les modes vestimentaires constituent des indices particulièrement précieux pour apprécier la diffusion des idées politiques.

de certains commerçants impliqués dans la vie politique ajoute aux suspicions et émeuvent les populations locales.

4. La *tajmat*, les associations culturelles et les partis politiques

Par-delà les transformations internes qu'ont connues les assemblées villageoises durant la dernière décennie du vingtième siècle, le phénomène qui a le plus affecté la vie municipale des villages de Kabylie est sans conteste la création des associations issues du mouvement culturel berbère. Nous avons déjà vu comment, celles-ci ont directement concouru au renouvellement et au rajeunissement des «comités de villages». Mais deux phénomènes nouveaux ont résulté de la part prise par ces associations dans la vie des villages. C'est, d'une part, le partenariat de plus en plus étroit entre l'assemblée villageoise – qui continue de fonctionner selon ses propres règles – et ces associations régies par un régime associatif moderne et, d'autre part, l'irruption des femmes – en fait des jeunes filles – dans les activités publiques des villages.

En effet, le maillage associatif est tel qu'il n'y a presque plus de villages de Grande Kabylie qui ne renferment pas, en sus de son assemblée villageoise, une association culturelle. Parfois, les deux structures s'opposent dans le cadre d'un conflit de génération, mais le plus souvent, l'abnégation et le dynamisme des jeunes qui animent ces associations permet un rapprochement avec les assemblées villageoises. C'est notamment le cas lorsque les associations réalisent des projets qui relevaient traditionnellement des activités de la *tajmat*¹. Il en résulte alors un authentique partenariat.

Mais le plus souvent, les associations de villages s'en tiennent à leur vocation initiale, d'animation culturelle à la façon d'une «maison des jeunes» (constitution d'une bibliothèque, organisation d'expositions, de randonnées; animation de troupes de théâtre, de chorales, d'activités artisanales, etc.). C'est dans ce cadre que les jeunes filles ont fait irruption sur la scène du village en adhérant à ces associations. Selon plusieurs témoignages, dans certains villages, elles représentent jusqu'à un tiers des effectifs des adhérents et prennent une part active à l'animation de certaines activités culturelles. On a suffisamment montré dans la première partie de ce livre comment l'espace public et les activités municipales étaient rigoureusement réservées aux hommes. Il faut prendre la mesure des conséquences politiques de l'irruption des femmes qui étaient jusque là confinées à la sphère domestique. Compte tenu des rapports de plus en plus étroits entre assemblées et associations villageoises, en investissant ces dernières, nul doute que les femmes seront amenées à intervenir

1. Ainsi à propos du village de Taqa, près de Aïn el Hammam, un reportage paru dans la journal *La Tribune* (du 11-17 avril 1997) rapporte que l'association culturelle *Tagmat* (i.e. fraternité), créée en 1989, a réalisé l'électrification du village, la clôture de son cimetière et la refecton de sa ... mosquée. Ailleurs, au village d'Ath Bouali, l'association *Azékka* (i.e. demain), a construit un abribus (*El Watan*, 1^{er} octobre 1998) etc.

directement dans les affaires du village et ne se contenteront plus d'agir indirectement par l'influence qu'elles exercent sur leurs maris.

Éthique et politique

Dans les régions où les assemblées traditionnelles étaient moribondes, les «forces vives» des villages passent parfois directement à des formes d'organisation associative ou partisane modernes. Toutefois, dans la plupart des cas, ces formes d'organisation modernes apparaissent dans les communautés villageoises où les structures traditionnelles se sont pérennisées¹. De sorte que, dans ces situations, l'action des militants politiques ou des militants du mouvement culturel berbère se conjugue avec celle des assemblées traditionnelles. Les militants investissent les *tajmat* de leurs villages et contribuent ainsi à les rajeunir et à en renouveler la culture politique.

En terme de culture politique il est des *tajmat* qui, au terme d'une évolution encore plus radicale dans leur mode de fonctionnement et dans les modalités de prises de décision, ont délaissé le principe unanimiste pour adopter le principe majoritaire. Quel témoignage plus probant d'intériorisation d'une culture politique moderne pourrait-on trouver que ce mode de fonctionnement qui permet à des assemblées de gérer l'existence d'une minorité d'opposants ! Ces organisations, en effet, n'avaient pu fonctionner durant des siècles que grâce à un strict unanimité garant de l'intégrité et de la cohésion du village, sans cesse menacées par les intérêts «privés» des lignages qui s'opposaient dans le cadre d'un système vindicatoire et d'un code de l'honneur aux exigences meurtrières.

Alors que dans les zones de Kabylie moins bien nanties (ainsi notamment de la chaîne côtière de Grande Kabylie, et d'une grande partie de la petite Kabylie) les assemblées de villages se réduisent le plus souvent à un aréopage de gérontocrates incapables de prendre les besoins de leurs collectivités en charge.

Dans de nombreux villages du Massif central kabyle, la *tajmat* possède de nos jours une personnalité morale dûment enregistrée comme association, un compte en banque, et pourvoit à l'essentiel des besoins de viabilité du village.

Traditionnellement, une dimension importante des prérogatives des assemblées villageoises était de garantir l'intégrité morale et les bonnes mœurs des habitants, en sanctionnant les écarts de conduites à l'aide des listes d'amendes tarifées (*qanun*). Nous avons pu observer un net fléchissement du rigorisme traditionnel lors de nos enquêtes dans les assemblées les plus dynamiques.

1. Dans la liste des 155 associations culturelles jointe en annexe de la «Déclaration du deuxième séminaire du Mouvement culturel berbère» du mois de juillet 1989, plus d'une centaine sont des associations créées à l'échelle des villages de Grande Kabylie, précisément dans ceux où les assemblées traditionnelles se sont pérennisées. Deux ans plus tard, le nombre de ces associations a plus que doublé et leur distribution confirme notre remarque. Le reste des associations se distribue dans les bourgades et les quelques villes de Kabylie.

Dans le village où l'organisation villageoise nous est apparue comme la plus évolutive, dynamique et moderne, la *tajmat* se refusait même à intervenir sur les affaires de mœurs, laissant explicitement le magistère moral du village aux chefs de familles. Mais cette situation est encore exceptionnelle et de nombreux comités de villages «modernistes» ne renoncent pas à mettre à l'amende le voyeur qui épie les femmes à la fontaine ou le prétendant qui les importune. En outre, il nous a été possible d'observer que le mouvement de désengagement progressif de la *tajmat* dans les affaires de mœurs, et spécialement d'éthique sexuelle – évolution qui nous a semblé participer d'un phénomène de délimitation implicite d'un espace privé (au sens de notre droit moderne) – ne s'accompagnait pas moins d'un mouvement, concomitant au précédent, de rigorisme concernant le comportement civique attendu des habitants. Ce phénomène, que nous avons noté dans tous les villages enquêtés, nous a semblé quasi général dans les assemblées villageoises de Kabylie sur lesquelles nous disposions de témoignages. Le cas le plus spectaculaire que nous avons rencontré concerne un village où l'assemblée a opté pour une réglementation drastique des dépenses somptuaires en matière de frais de mariage. Or, non seulement le libellé du *qanun* trahit une culture politique des plus modernes en énonçant explicitement les cinq «attendus» qui ont motivé «la limitation au strict minimum des frais de mariage», mais les membres du comité restreint du village sont allés jusqu'à faire publier dans le journal local de Tizi Ouzou¹ leur réforme somptuaire à l'adresse des habitants des autres villages de la... tribu. Bien que cela soit le seul cas du genre que nous ayons pu observer, le texte en question mérite d'être cité. Il se présente ainsi :

Comité de village de Tamkadbout - Aït Maalem-CNE d'Aït Bouaddou
Avis à l'intention de la population et des comités de villages du douar d'Aït Bouaddou
 OBJET: Limitation au strict minimum des frais de mariage
 – Vu l'inflation qui touche plus particulièrement les frais de mariage.
 – Vu cet espèce de marchandage dont fait l'objet le mariage.
 – Vu la concurrence à la hausse caractérisant les cérémonies de mariage.
 – Encouragé par une volonté sincère d'instaurer une équité sociale, du moins au sein du village.
 – Incité par cette situation criante qui fait que l'on se ruine en se mariant.
 – Interpellé par des traditions saines auréolées de justice sociale, d'amour d'autrui et d'entraide qui malheureusement sont délaissées. Cependant appelées à la rescousse dans ces moments de crise et de détresse.
 Le village Tamkadbout
 sur la proposition de son comité a décidé lors de deux assemblées générales de limiter les frais de mariages au strict minimum...

1. Il s'agit de l'hebdomadaire *Le Pays*, n° 49 du 11 au 17 avril 1992. Le texte en question illustre un article de deux pages au titre prometteur : *La tradition porteuse d'avenir*.

La suite du texte «arrête» le contenu maximum du trousseau de la mariée, tandis qu'un autre chapitre fixe de façon minutieuse les aliments nécessaires à la préparation des noces que «la famille du marié (l'époux) doit acheter ou payer». Et la conclusion de réaffirmer :

Outre la convivialité, tous les autres frais sont supprimés.

Tout mariage qui se déroulera à compter du 17/08/1990 ne peut sous aucun prétexte dépasser les normes citées.

Le comité de village de Tamkadbout invite par cet avis tous les comités de villages à s'inspirer de ce présent règlement et à l'appliquer entièrement s'il convient à leurs aspirations.

Bien que nous manquions de sources sur cette question, il semblerait que le prosélytisme en matière de rigorisme moral et social se soit généralisé en Kabylie, notamment à la faveur de la collaboration entre la jeunesse militante de Kabylie et la génération des anciens. Dans tous les cas observés de concertation entre les *tajmat* de villages, les mesures envisagées concernent la réglementation des dépenses somptuaires. C'est à ce sujet que nous avons pu repérer pour la première fois la réactivation des assemblées tribales. Le procès verbal de la réunion de l'assemblée tribale dont nous disposons date de 1987¹. Quarante-huit villages sur les cinquante que compte la tribu ont ainsi délégué leurs représentants pour convenir des mesures à arrêter pour limiter les surenchères dispendieuses en matière de festivités. Mais alors que les mesures somptuaires prises à l'échelle du village que nous évoquions précédemment ne concernaient que la célébration du mariage, ce sont cette fois toutes les occasions de fêtes qui sont envisagées et réglementées par l'assemblée générale de la tribu. Pour autant de la dot doit se situer entre 50 et 2 000 DA. Le texte précise, ce qui est du mariage, la liste dressée dans le procès verbal stipule que le m qui est une innovation capitale, qu'en cas de divorce la dot ne sera pas restituée (NB. le mot «dot» est utilisé improprement, car il s'agit en fait d'un douaire versé par le père du marié au père de la mariée). Le reste des dispositions concernant le mariage est rassemblé en huit chapitres, dans lesquels sont successivement réglementés : le contenu maximum du trousseau de la mariée en ce qui concerne la literie, les bijoux «uniquement en argent»² et la *thachouli*. La quantité des aliments destinés aux agapes de la noces est détaillée, d'abord pour ce qui concerne le repas offert par le père de la mariée et, ensuite, pour ceux offerts par le père du mari. Enfin, le nombre de véhicules formant le cortège de la *thasmerth* est également fixé à un maximum de «deux (02) voitures légères» et d'une (01) camionnette». En revanche en ce qui concerne le cortège «pour ramener la mariée», «le nombre de personnes est illimité mais (ils) ne prendront pas de repas». En outre, les femmes sont «à exclure» de ce cortège, les haut-parleurs et les boissons alcoolisées sont formellement proscrites de cette phase du mariage

1. Nous publierons prochainement le procès verbal de la réunion de l'assemblée des Ath Djennad, ainsi que les textes de plusieurs *qanun* contemporains.

2. L'orfèvrerie Kabyle est traditionnellement en argent agrémentée d'émaux ou sertie de coraux. C'est contre la mode des bijoux en or rapporté des grandes villes algériennes que s'en prenait cette disposition conservatrice de l'art traditionnel kabyle et, bien sûr, contre les stratégies de distinctions sociales que trahissait l'exhibition de bijoux en or.

et la cérémonie proprement dite qui scelle le mariage «*se passera toujours dans une mosquée*».

C'est ensuite l'ensemble des occasions prétextes à festivités qui est envisagé. L'organisation de *lehnaouis* (imposition du henné suivie d'agapes) est ainsi réservée aux seuls mariages, naissances et circoncisions. Bien que le procès verbal stipule «*qu'une (01) lahna symbolique est toujours tolérée entre amis, voisins et parents éloignés*», l'assemblée interdit formellement l'organisation de festivités publiques pour ce qui concerne la «*réussite aux examens, le Service National (sortants ou dispensés), les Hadjis (retour des pèlerins de La Mecque), l'achèvement de construction, l'achat de quoi que ce soit, l'émigré rentrant au pays, etc... etc...*»

Nous n'avons pas eu à connaître de phénomène comparable à l'échelle tribale pour l'ensemble du Massif central kabyle, et des cas semblables ont pu se reproduire. Mais il nous semble que le phénomène est assez exceptionnel¹. En tout état de cause, en tant que cette assemblée réunit l'ensemble des représentants des *tajmat* des villages qui appartiennent à la tribu, elle nous paraît illustrer de façon exemplaire quelques-uns des aspects de l'évolution récente des activités politiques traditionnelles de Kabylie. C'est d'abord le caractère concomitant de la promotion d'idéaux civiques et de justice sociale et d'un rigorisme moral qui, bien qu'ancré dans des valeurs profanes, n'est pas exclusif de référence à l'islam. En effet, si l'assemblée abolit d'un côté l'organisation de festivités publiques à l'occasion du retour des pèlerins², elle réaffirme la nécessité de sceller la cérémonie du mariage proprement dit dans l'enceinte d'une mosquée. Ce qui nous informe que tel n'était pas toujours le cas.

Au-delà de l'aspect drastique des mesures somptuaires, deux lignes du texte ménagent toute latitude aux particuliers et parents d'organiser des cérémonies : «*une (01) lahna symbolique est toujours tolérée entre amis, voisins et parents éloignés*». Ce qui confirme de manière explicite la distinction d'un espace public sur lequel l'assemblée légifère et d'un espace privé sur lequel elle s'interdit d'intervenir.

Les dispositions des assemblées villageoises de Kabylie témoignent d'un raidissement du rigorisme moral en phase avec «l'éthique du siècle» promu en Algérie par les mouvements islamistes. Mais, à la différence du programme et des actions de ces derniers, non seulement ces dispositions se rapportent de façon explicite à une éthique communautaire profane et sont assumées en tant que telles mais encore elles délimitent une sphère privée à l'intérieur de laquelle elles s'interdisent de sanctionner les comportements individuels.

1. En outre, on observe que, comme par le passé, le domaine d'intervention de l'assemblée tribale se circonscrit à des matières qui ne concernent pas la préservation de l'intégrité morale et matérielle des villages, toutes questions qui ressortent depuis toujours de la seule compétence de l'assemblée du village.

2. Nous avons vu plus haut que l'extension de la pratique des *tawsa* à la fête célébrant le retour des pèlerins avait été introduite dans les années 20.

Examen d'un aspect de la *tajmat* bridant son intervention dans le jeu politique moderne

Dans la première partie de ce livre consacrée à restituer une sorte d'épure de l'organisation villageoise traditionnelle et à en élucider les ressorts, un volet de notre argumentation avait consisté à rendre intelligible une des caractéristiques saillantes des traditions municipales kabyles que nous avions alors désignée par l'expression sacralité laïque. On a dû s'étonner de ne pas retrouver cet aspect de l'institution villageoise dans les développements historiques qui précèdent. En fait, nous n'avons jamais perdu cet aspect des traditions municipales de vue et c'est seulement l'absence de sources qui nous a empêché de rendre compte de la façon dont cette sacralité laïque avait pu être affectée par les différents événements et phénomènes que nous avons décrits. Si nous avons pu suggérer parfois de quelle façon cette sacralité laïque affleurait¹, nous nous sommes interdit toute conjecture et hypothèse. L'idée même d'une sacralité laïque ayant été si difficile à établir, il nous parut nécessaire de l'étayer à partir d'observations anthropologiques directes et crédibles. Mais voilà, depuis Masqueray et quelques autres, les observateurs ont manqué². Nous avons donc mené nous-mêmes ces observations anthropologiques, en Kabylie, entre 1979 et 1991³, notamment dans cinq villages dont notre fréquentation assidue et la qualité des relations établies avec quelques familles nous permirent d'avoir accès aux affaires propres du village et de son assemblée. C'est le résultat de ces investigations que nous présentons maintenant.

Motivé par la volonté de témoigner de l'évolution des structures politico-sociales de Kabylie et du rôle qu'elles ont joué en relayant des mouvements politiques et culturels, tant au niveau national qu'au niveau des collectivités locales, nous nous sommes efforcé de souligner la part prise dans ce processus

1. Ainsi dans les résistances opposées par les villageois à répondre à l'enquête judiciaire ouverte en 1927 sur l'existence des *qanun* ou, de façon plus nette, dans une des dispositions prises par un centre municipal en 1948 (en fait par l'assemblée du village) qui interdisait aux villageois la communication d'informations concernant les affaires de la communauté: «Donner un renseignement à une autorité quelconque, même sur la moralité d'un concitoyen, même sur le chiffre de l'imposition est sanctionné par une amende de 10.000 F. C'est le taux d'amende le plus fort qui existe. Le maire et le garde-champêtre n'en sont pas exempts». Cf. le rapport de David (1949), p. 9.

2. En fait, comme l'attestent amplement des références de ce travail, ce ne sont pas réellement les observateurs attentifs qui ont manqué pour témoigner de la situation de la Kabylie avec acuité. C'est plutôt le champ des questions reconnues comme pertinentes et les outils conceptuels de ces observateurs qui ne leur permirent pas de rendre compte de cette sacralité laïque comme Masqueray avait pu le faire. La compréhension de l'absence de condition de possibilité de reconnaissance et d'observation de ce phénomène relève d'une sociologie de la connaissance complexe, que nous avons entreprise, mais que nous avons renoncé à insérer dans ce travail, eu égard aux énormes problèmes méthodologiques – d'articulation et de présentation des chapitres – que cela nous a posé et que nous n'avons pas pu résoudre. Notre idée est d'achever l'élucidation de cette question dans le cadre d'un autre livre.

3. Depuis 1979, et jusqu'en 1992, nous avons effectué en Kabylie un ou deux séjours par an, d'une durée variant entre un et trois mois.

par le phénomène de sécularisation des représentations des villageois (c'est-à-dire de leur culture politique). Nous voudrions maintenant montrer comment un aspect essentiel de la *tajmat* – sa vocation à garantir l'espace sacré du village (sa *herma*) – est l'un de ceux qui a été le moins affecté par les changements (dont nous avons rendu compte) qui ont bouleversé les traditions municipales villageoises. Cette vocation a considérablement contrarié les évolutions, tant dans les faits, par les blocages qu'elle induisit, que dans les représentations que les acteurs entretiennent au sujet de leur propre *tajmat* c'est-à-dire dans la possibilité pour les militants intéressés de projeter un avenir politique à cette institution. Avant d'en envisager les effets dans la Kabylie contemporaine, il est indispensable de revenir à la nature de la sacralité de l'espace villageois que garantit la *tajmat*¹.

Ce sacré, c'est la mystique² du village kabyle (*taddart*). Sa laïcité, c'est celle de son ordre public/commun que la *tajmat* ne peut imposer contre les ordres symboliques rivaux (i.e. autant l'honneur profane du système vindicatoire que les valeurs islamiques) que nimbé d'une sacralité qui les transcende tous les deux, de laquelle chacun participe, mais sans qu'aucun ne puisse en revendiquer le monopole.

Au-delà des dispositions des *qanun* prises par la *tajmat* pour garantir l'intégrité de la *herma* du village, ce sacré se phénoménalise d'abord dans le rituel, la solennité des débats et le protocole de la réunion de l'assemblée. Quand bien même dans l'affaire à régler sa décision n'est motivée que par d'antiques dispositions, elle se donne toujours des airs d'assemblée constituante.

Plusieurs leaders politiques kabyles (Amar Imache dès 1937 à l'E.N.A.³ et Hocine Aït Ahmed depuis 1963, dans le cadre du FFS⁴) ont tenté de promouvoir l' ancestrale *tajmat* comme modèle d'institution démocratique d'une Algérie indépendante. Mais ce à quoi ils se référaient était une pure forme, un modèle, autant dire une utopie. Car si la *tajmat* était bien vivante en Kabylie, l'institution dont ces hommes politiques firent un emblème devait, dans leur esprit, supporter une substitution quasi totale de son contenu d'origine, afin de pouvoir s'insérer dans le cadre national qu'ils lui

1. Nous avons déjà brièvement évoqué cet aspect au début de notre recherche, mais l'économie et les articulations de notre démonstration ne nous permettaient pas de nous y attarder.

2. Au sens où l'on parle de mystique nationaliste, patriotique, etc.

3. Cf. notamment sa brochure: *L'Algérie au carrefour*, dans laquelle il s'en prend au projet Blum/Viollette, ainsi p. 12: «On cachait volontairement que le premier gouvernement à forme républicaine et démocratique fut institué en Kabylie pendant qu'en France et ailleurs on ignorait ces mots».

4. Formellement, durant ces premières années d'existence, le FFS était organisé en *tajmat*. Cela dit, et jusqu'à preuve du contraire, ces *tajmat* ne se distinguaient pas des habituelles sections des formations partisans, si ce n'est par leur nom. Il est plus probable, en revanche, qu'elles se rapprochaient d'une certaine manière des vénérables *tajmat* de villages par leur mode de fonctionnement... Encore que l'unanimité nécessaire à l'adoption des décisions par les représentants du village ait peu de rapport avec l'unanimité de façade requis dans un parti politique! Nous sommes très loin, de toute façon, du principe démocratique prêté à tort à l'antique *tajmat*, dont le leader politique disait s'inspirer.

destinaient (national et socialiste de surcroît pour Aït Ahmed). Dans ces conditions de requalification/substitution de contenu, la *tajmat* a pu néanmoins prendre place dans un programme politique et même recevoir un début d'application¹.

Dans ces projections, il ne fut jamais question des *qanun* pourtant consubstantiels à la *tajmat* et qui rendent en quelque sorte sa «personnalité morale» tangible. C'est que, en dehors de la matière civile sur laquelle les *qanun* statuent, qui aurait très bien pu supporter les mêmes hypothèses que les leaders projetaient pour la *tajmat*, la vocation essentielle du *qanun*, sa finalité, est de circonscrire la *herma* du village. Un espace sacré dont on ne voit pas comment un projet politique moderne pourrait s'accommoder.

Dans le même sens, le mouvement culturel berbère contemporain a toujours défendu et défend encore avec beaucoup de véhémence les singularités et la spécificité de la culture kabyle. Il n'a jamais fait référence ni mention aux *qanun*.

Conclusions du chapitre

La première partie de ce livre m'a permis de reconstituer une sorte d'épure de l'organisation municipale kabyle telle qu'elle fonctionnait dans les premières décennies du XIX^e siècle. En envisageant dans le détail les prérogatives politiques et juridiques des villages kabyles, j'avais été conduit à analyser les diverses modalités de leur insertion dans de plus amples systèmes sociaux – tribus, confédérations tribales, confréries religieuses – et politiques – Makhzen turc et *sof*. Il ne me paraît pas inutile de rappeler ici les principales conclusions auxquelles j'étais parvenu au sujet de la culture et du rapport au politique qui sous-tendaient cet édifice. Ces conclusions me paraissent en effet susceptibles d'éclairer indirectement les développements politiques les plus récents analysés dans ce chapitre.

Moyennant des passages d'un domaine à l'autre, les activités politiques se polarisaient à deux niveaux : celui du village autour d'enjeux politiques locaux et celui des *sof*, qui constituaient le tremplin pour des aventures politiques plus ambitieuses – à l'échelle tribale et régionale ou dans le cadre du système turc. Or, nous l'avons amplement analysé, si le village était à la fois le lieu privilégié et le foyer de légitimité du politique, une caractéristique constitutive du village en tant que tel grevait ou, plutôt, contrariait l'autonomisation politique de l'assemblée villageoise. C'est la tension qui résultait de la double dimension lignagère et territoriale du village. C'est-à-dire le fait que le village était à la fois un regroupement de lignages et un territoire doté d'un patrimoine propre – des *mechmel*. Autrement dit, le village formait un tout irréductible à l'addition de ses parties. Cette tension générait de nombreux conflits que j'ai analysés à divers niveaux

1. Cf. *Mémoires d'un combattant* de Hocine Aït Ahmed.

d'intervention de l'assemblée villageoise. Dans cet ouvrage on a surtout envisagé la divergence d'intérêts et de logiques entre 1) la défense des intérêts privés dans le cadre du système vindicatoire et 2) la répression pénale que l'assemblée exerçait parallèlement au système vindicatoire afin de promouvoir l'honneur propre du village – sa *herma*.

Mais, plus globalement encore, chacun était, dans les villages, sous le regard de tous, des femmes y compris. Aussi, et au-delà même de son ambivalence constitutive entre solidarités lignagères et esprit municipal, la vie politique dans les villages était-elle presque toujours affectée d'une dimension domestique. De sorte qu'à l'intérieur des villages le jeu politique prenait souvent la tonalité affective propre aux affaires domestiques. Car, si les femmes n'y intervenaient pas directement en tant que citoyennes, elles prenaient une part active aux affaires du village par le biais de leurs époux, de leurs fils ou de leurs frères dont elles étaient promptes à aiguillonner le sens de l'honneur aux fins qui les intéressaient.

Dans les *sof*, en revanche, l'activité et l'ambition politiques se déployaient sans frein, précisément parce que celles-ci n'étaient pas entravées par les aspects que nous venons de rappeler et qui grevaient l'activité politique au sein des villages. D'une part, parce que, effectivement, les *sof* palliaient les défaillances des solidarités lignagères et même s'y substituaient. Les fidélités de *sof* passaient non seulement au travers des villages et des lignages, mais aussi au milieu des familles. On pouvait donc y adhérer individuellement. De plus, l'une des caractéristiques essentielles des *sof* était qu'ils constituaient des fraternités viriles sur lesquelles les femmes n'avaient aucune prise. À la différence de la publicité propre à l'activité politique dans le cadre d'un village où chacun était sous le regard de tous – femmes comprises –, l'activité politique qui se poursuivait dans les *sof* ne connaissait, au contraire, aucune forme de publicité et se déroulait à l'écart des affaires domestiques. Leurs compétitions politiques consistaient exclusivement en manœuvres et en manipulations qui exigeaient évidemment le secret – les serments qui scellaient les rites d'intégration en leur sein en témoignent également. En outre, leurs oppositions autour d'enjeux purement conjoncturels favorisaient d'incessants renversements d'alliances obéissant à de complexes jeux d'échelles entre *sof* locaux et *sof* régionaux liés par la transitivité de leurs alliances. Identificateurs formels obéissant à une pure logique classificatoire dualiste selon Berque, les *sof* étaient surtout des partis politiques sans doctrine ni idéologie. Dispositifs socio-politiques qui se proposaient aux contenus les plus aléatoires, les *sof* étaient avant tout destinés aux échanges agonistiques selon une logique binaire du pour ou contre. C'est dire que, si les *sof* étaient le lieu par excellence de la compétition et de l'aventure politiques, leur fonctionnement était autant caractérisé par des solidarités indéfectibles que par des trahisons les plus odieuses.

Si l'on ajoute à cela le fait que l'ensemble des *sof* de la Kabylie du XIX^e siècle se regroupaient de façon binaire – *sof* d'en haut et *sof* d'en bas –, il est difficile de ne pas penser aux oppositions politiques modernes décrites dans ce chapitre. D'ailleurs, au cours de la période coloniale, c'est bien le mot *sof* – tiré de l'arabe «rang» – qui servait à désigner, autant pour les Algériens que pour les Européens d'Algérie, les divers protagonistes du jeu politique, des réseaux aux groupes de pression, en passant par les partis politiques.

Dans la partie proprement historique de ce livre, nous avons vu que le processus de municipalisation des villages kabyles avait été l'une des principales conséquences des développements socio-historiques multiformes qui ont affecté le système politique kabyle à la suite de la colonisation française.

En effet au terme de ces bouleversements socio-politiques – ruptures d'indivision, disqualification de l'éthique et du système vindicatoires, promotion d'une nouvelle culture politique liée à la fois aux politiques d'administration locale pratiquées durant la période coloniale et aux mouvements politiques et religieux constitutifs d'une opinion publique algérienne –, un processus de municipalisation des villages induisit de profondes transformations des activités et de la culture politiques qui s'exerçaient dans les villages. On pourrait résumer ces développements, de façon schématique, en disant que, dans les villages, l'affaiblissement de l'ordre lignager renforçait simultanément l'esprit municipal. Pourtant, et c'est ce qui complique les choses, dans le même temps où la vie politique villageoise s'autonomisait par rapport aux logiques lignagères, l'avènement des partis politiques modernes, surtout à partir du mouvement nationaliste des années 1930, exacerbait les dissensions politiques au sein des villages.

C'est dans ce contexte que l'esprit de *sof*, dont l'opposition reposait traditionnellement sur des enjeux aléatoires et conjoncturels, ressurgit au cœur des villages. Pour autant, très vite la promotion d'une culture politique partisane moderne rendit caduques la culture et les dispositions politiques «traditionnelles» arc-boutées sur une logique binaire. On se souvient en effet des très belles pages de *Jours de Kabylie*, où Mouloud Feraoun décrit le désarroi des villageois devant la pluralité des listes électorales en lice pour la constitution de leur conseil municipal. Car cette pluralité était irréductible à l'opposition communistes/fascistes au travers de laquelle l'opinion publique villageoise avait conçu le duel électoral. Certes, après une décennie de multipartisme actif (1945-1954), qui l'a mis à mal, cette logique binaire fut renforcée à la faveur de la guerre de libération nationale (on ne pouvait alors qu'être pour ou contre l'indépendance). En revanche, près de trois décennies de monopartisme FLN imposèrent un unanimité qui inhiba toute vie politique, qu'elle soit bipolaire ou plurielle. Pour autant, même si cet unanimité fut imposé de façon autoritaire, il n'était pas totalement étranger au fonctionnement consensuel de l'assemblée villageoise, qui était

l'autre versant de la culture politique traditionnelle. À la faveur de l'ouverture démocratique du régime, une kyrielle d'associations culturelles et de partis politiques qui possédaient des antennes dans les moindres villages de Kabylie étaient en train de battre en brèche cette culture de *sof*, d'une façon que d'aucuns espéraient définitive. Pour autant, force est de constater que, malgré les tentatives politiques que nous avons analysées dans ce chapitre, et quoi qu'il en soit des manipulations orchestrées par le pouvoir algérien, c'est bien la bipolarisation FFS/RCD; MCB*commissions nationales*/MCB *coordination nationale*, etc., qui a marqué la dernière décennie du XX^e siècle.

Conclusion générale

La première partie de ce livre nous a permis de reconstituer une sorte d'épure du système villageois correspondant à la situation dans laquelle les communautés de Kabylie se trouvaient lors de l'intrusion de la France en Algérie.

Cette épure nous a permis de modéliser et d'articuler les différents niveaux d'organisation de la pratique sociale (politique et juridique) et de reconstituer le cadre de vie des Kabyles. Puis d'exhumer les significations solidaires de ces institutions, d'en apprécier la cohérence mais aussi de pointer les contradictions et de localiser les conflits qui parcourent la société en profondeur. Ainsi, pour ce qui concerne le système juridique, nous avons pu voir l'assemblée villageoise intervenir souverainement, parallèlement ou concurremment à d'autres modes de règlement (vengeance ou médiations de tiers, clerks ou laïcs) ou, plus souvent encore, nous l'avons vu offrir son espace à l'auto-juridiction de parties. De même, les *qanun*, par les normes qu'ils instituent, les prohibitions qu'ils édictent, mais aussi les espaces entiers de la vie sociale qu'ils survolent – ou qu'ils ignorent –, en étant incapables de les habiter vraiment, sont révélateurs des points de tension et de conflits entre les systèmes symboliques qui parcourent la société.

À partir de cette épure de l'organisation villageoise telle qu'elle se trouvait lors de l'entrée en scène de la France et afin d'apprécier la cohérence, les points de tension, voire les contradictions, de ce système social, nous avons dégagé quatre systèmes symboliques sous-tendant le lien social des communautés :

- l'*ethos* de l'honneur du système vindicatoire,
- l'ordre islamique, qui a ses propres desservants (les marabouts) et qui parcourt l'ensemble du système social,
- le sacré magico-religieux, qui imprégnait l'activité agricole, saturait les rituels domestiques et inspirait la plupart des procédures judiciaires selon lesquelles se réglaient les conflits (serments, ordalies, *cojuratio*, etc.).
- l'esprit municipal et le civisme, que l'une des prérogatives essentielles de l'assemblée villageoise est de sanctionner afin de garantir le respect de la personnalité morale spécifique du village (i.e. sa *herma*).

Dans la seconde partie de ce livre, nous avons analysé comment ces quatre systèmes symboliques ont été affectés de façon spécifique par l'ensemble des bouleversements consécutifs à la colonisation française et à l'avènement d'un État algérien indépendant. Pour cela, étant donnée l'ampleur des écarts

entre les situations locales, il a été indispensable de commencer par découper la Grande Kabylie en sous-régions dont la cohérence nous a semblé pertinente au regard des questions discutées. Les principaux paramètres que nous avons retenus dans ce découpage furent : la cohérence topographique des régions, le mode et la distribution de l'habitat, la densité démographique, ainsi que les types d'économie traditionnelle réalisés par différentes combinaisons entre arboriculture, céréaliculture, artisanat et commerce. Ce qui nous a permis de modéliser un certain nombre de situations typiques afin d'être mieux à même d'apprécier l'impact différentiel des développements historiques sur les communautés villageoises. Il ne nous restait plus alors qu'à dérouler le fil de l'histoire en périodisant les époques en fonction des bouleversements spécifiques que chacune induisait.

Sur la diversité des situations économiques, sociales et politiques des communautés villageoises

Les découpages de la Kabylie en sous-régions, que nous avons réalisés au regard de critères topographiques, agronomiques, démographiques, sociologiques et économiques, nous ont permis d'observer deux types de situations : soit une superposition de caractéristiques dans une même région – caractéristiques qui se cumulent synchroniquement et se succèdent historiquement – soit, à l'inverse, des situations marquées par l'absence des caractéristiques retenues – successives et/ou simultanées. C'est-à-dire, soit une redondance positive des traits des frontières des découpages soit une sorte de redondance par défaut.

Un exemple de redondance positive

Nous illustrerons le phénomène de redondance positive par le cas du Massif central kabyle, dans lequel on a pu observer le nombre le plus élevé de traits de superposition. Dans un premier découpage de géographie physique, cette région s'impose comme unité topographique cohérente. Au niveau démographique, elle se distingue également par son taux record de densité de population. La distribution de la population et son mode d'habitat, avec ses gros villages aux maisons jointives, n'en sont pas moins typiques. Politiquement, les frontières des tribus et des confédérations tribales se superposent aux délimitations topographiques, d'abord à l'échelle du Massif central dans sa totalité, et localement en épousant les contraintes topographiques et le réseau hydrographique. L'économie traditionnelle de la région, qui cumule l'arboriculture fruitière, les ressources de la céréaliculture pratiquée dans des plaines lointaines, ajoutée à l'industrie, le colportage et le commerce sur de longues distances pour en écouler les produits, en font l'une des régions les plus riches de Kabylie, et surtout celle qui possède l'économie traditionnellement la plus diversifiée. Sa situation de quasi-indépendance sous la régence ottomane d'Alger fait également du Massif central kabyle une région à part.

L'ère coloniale s'ouvre et, comme si les caractéristiques précédemment évoquées lui avaient fait prêter le flanc aux visées séparatistes de la politique coloniale, c'est encore cette région qui fait l'expérience du plus grand nombre de régimes d'exception, aussi bien dans le cadre de l'organisation militaire que sous le régime civil, institué ici en 1880. Ainsi, par exemple, au regard de la politique scolaire, le Massif central kabyle a vu s'implanter, relativement à sa population, environ de dix à quinze fois plus d'écoles françaises que la moyenne, calculée sur l'ensemble des autres régions de Grande Kabylie. Paradoxalement, et c'est encore un trait distinctif de la région, c'est dans le Massif central kabyle où, à l'échelle de l'ensemble de la Kabylie, le pourcentage de population européenne fut de loin le plus bas. Dans le même temps, c'est la région rurale d'Algérie où le nombre de citoyens français d'origine indigène était proportionnellement le plus important.

De profondes réformes communales sont-elles tentées dans l'Algérie coloniale avec l'institution des centres municipaux (1945-1958), c'est encore dans cette région qu'on les érige, en négligeant presque complètement d'entreprendre la réforme dans les autres cantons de Kabylie. L'émigration vers la France enlève à la Kabylie une bonne partie de ses forces vives, le Massif central en fournit les plus gros contingents et ce, le plus précocement. En outre l'importance des traditions manufacturières locales et, donc, de la maîtrise du savoir-faire et de techniques qui ont pu être négociés dans le cadre de l'émigration ouvrière ainsi que l'importance du commerce sur de longues distances et du colportage ont directement facilité l'exil migratoire en France. Enfin, une plus grande maîtrise de la langue française assure aux intéressés une meilleure insertion dans le monde du travail en France et, partant, leur permet d'obtenir des emplois mieux rémunérés.

Comme nous le voyons précisément dans ce cas, les découpages se superposent et les atouts se cumulent en creusant entre les régions des inégalités qui, dans le système traditionnel, n'étaient pas si marquées. Phénomène unique dans les annales de l'histoire des colonisations : la relative prospérité économique de la région permet à ses habitants de racheter aux colons européens presque toutes les terres que le gouvernement colonial leur avait confisquées à la suite de leur résistance à la conquête militaire. Pourtant, leurs propriétaires les délaissent rapidement, et la région devient l'une des plus dépaysannisées que compte l'Algérie. Cette caractéristique ajoutée aux taux record d'émigration confère à l'économie de la région une extraversion qui la rendent particulièrement vulnérable aux crises économiques coloniales et mondiales.

Le mouvement nationaliste prenant son essor, elle pourvoit à ses militants dans les plus grandes proportions et fournit la majeure partie de son encadrement. Dans le même temps, c'est toujours elle qui compte le plus grand nombre d'élites francophiles. La guerre de libération nationale se déclenche et, malgré les nombreux morts qu'elle provoque dans la région, c'est encore le Massif central qui est, parmi les zones de combat, la moins

déstructurée par les opérations de répression. En effet, alors que les militaires français déplacèrent les populations résidant dans les zones de combat par centaines de milliers pour les installer dans des centres de regroupement, dans lesquels la plupart des intéressés demeureront des années après l'indépendance, la concentration de la population du Massif central rendait ces regroupements inutiles et les militaires se contentèrent de contrôler les villages en y installant des postes armés.

À ce niveau de l'analyse, on s'aperçoit qu'on a déjà bouclé une première fois la série des découpages successivement distingués. Du premier, qui considère les données topographiques, au dernier mentionné, où l'on voit que c'est précisément la disposition des lieux et la répartition de l'habitat qui induisent la spécificité de l'impact de la répression militaire colonialiste. Si l'on reprenait ici les conclusions tirées au terme de l'analyse de chaque période, on pourrait vérifier que l'on boucle une seconde fois le cycle des découpages. Ainsi en 1984, l'Algérie indépendante institue une énième mouture de découpage communal. Alors que les précédents découpages avaient été extrêmement volontaristes et n'avaient que très peu tenu compte des unités politiques et administratives antécoloniales de la région, nous découvrons, en mettant en regard le découpage communal de 1984 avec les frontières des tribus du début du XIX^e siècle, que plus que partout ailleurs en Kabylie les deux se superposent presque exactement¹. Souvent, le nom de la nouvelle commune ressuscite celui de l'ancestrale tribu. Nous nous penchons ensuite sur le mode d'organisation politique villageoise traditionnel et, dans cette région qui cumule le plus de traits de modernité politique (grande pénétration de la culture française, traditions politiques et syndicales acquises dans l'émigration et au sein du mouvement nationaliste, etc.), nous trouvons des assemblées villageoises pérennes, alors que nos enquêtes nous révèlent que dans les autres régions de Kabylie, et surtout dans les plus «archaïques», les assemblées traditionnelles sont moribondes.

Enfin, après trente ans de monopartisme, les émeutes d'octobre 1988 font vaciller le pouvoir algérien qui n'a alors d'autre choix que d'entamer un processus de démocratisation. Des élections – des municipales en 1990 et en 1997, et un premier tour des législatives en 1991 – permettent enfin de connaître de façon relativement satisfaisante les opinions politiques des Algériens. D'emblée et globalement, les partis démocratiques triomphent en Grande Kabylie dans des proportions encore plus grandes que les islamistes dans le reste du pays. Lors du premier tour des législatives, interrompu pour éviter l'avènement du FIS au pouvoir, en Grande Kabylie, les scores cumulés du FFS et du RCD représentent 88 % des suffrages exprimés tandis que ceux du FIS et de Hamas n'atteignent pas 6 %. Dans le reste de l'Algérie, le FIS récolte 64 % des suffrages, n'en concédant que 6 % au FFS et au RCD, tandis que le FLN se réserve 28 % des bulletins de vote. L'atypisme de la

1. Pour ne pas parler du reste de l'Algérie, où les communes de 1984 ne correspondent qu'exceptionnellement à des découpages politiques ou administratifs antérieurs.

Grande Kabylie fut ainsi révélé pour la première fois par une consultation électorale crédible. Toutefois, cette situation particulière recouvre une géographie électorale que notre découpage éclaire d'une façon qui en confirme la pertinence de façon particulièrement probante.

Lorsque les résultats électoraux permettent de prendre la mesure de cette géographie électorale locale – lors des municipales de 1990 ou de 1997 par exemple – dans le Massif central kabyle, le FIS n'obtient aucun siège municipal en 1990, et en 1997, les scores cumulés du FFS et du RCD représentent 83% des sièges. Tandis que dans la vallée du Sebaou ou dans les plaines et basses collines occidentales, le FIS parvient à obtenir respectivement 55% et 51% des sièges municipaux.

Un cas de redondance par défaut

Quatre sous-régions de Grande Kabylie pourraient illustrer aussi bien, et de façon chaque fois spécifique, ce phénomène de redondance par défaut, autrement dit ce phénomène d'absence successive et/ou simultanée des diverses caractéristiques servant de paramètres à nos multiples découpages: la région correspondant à la dépression Dra El-Mizan/les Ouadhias, celle des plaines et des basses collines occidentales, celle formée par le littoral de la Grande Kabylie de Dellys à Bougie, ou encore celle de la vallée du Sebaou.

Prenons la deuxième, celle des plaines et des basses collines occidentales. Sa cohérence topographique résulte de ce qu'elle forme un ensemble compact de petits pâtés montagneux fortement érodés et de basses collines. Les densités de population y sont moyennes, et les gens résident dans de petits villages épars à l'habitat faiblement regroupé, voire dans des hameaux aux maisons dispersées. Politiquement, cette unité physique se projette dans l'organisation tribale et confédérale. Ainsi de la vaste confédération des Iflissen Oumlil, qui occupe la moitié orientale de l'ensemble. L'économie traditionnelle reposait essentiellement sur la céréaliculture et sur l'arboriculture fruitière, l'artisanat y était peu développé et, comme conséquence directe, le commerce et le colportage n'étaient pas très importants. Située dans le prolongement de la Mitidja algéroise, la région était beaucoup plus accessible aux Turcs que les autres régions de Grande Kabylie; aussi les populations s'acquittèrent-elles très tôt des impôts que ceux-ci leur réclamaient.

Évidemment, durant la période coloniale, la proximité de cette région de l'Algérois ainsi que l'étendue des surfaces cultivables attirèrent les colons européens qui, à la faveur de la répression des insurrections tribales, profitèrent des séquestres fonciers dont les habitants furent victimes. À l'inverse du Massif central kabyle, le mouvement de rachat des terres coloniales ne fut pas très important et, si les exploitations coloniales se concentrèrent entre les mains de quelques gros propriétaires, une population européenne nombreuse, relativement au reste de la Kabylie, se fixa précocement dans les petites villes et les bourgades de cette région. De ce

fait, aucune expérience administrative particulière n'a été tentée et la plupart des unités territoriales «indigènes» furent intégrées dans des ensembles administratifs aux mains des élus français (les communes de plein exercice) : à l'opposé donc de la situation du Massif kabyle, administré dans le cadre de communes mixtes dirigées par des fonctionnaires nommés par le gouvernement. Cette différence de régime administratif a entraîné des conséquences très importantes, tant au point de vue politique qu'au point de vue social. Ainsi, la population fut très peu scolarisée et, en conséquence, les élites politiques et culturelles furent peu nombreuses. Dérisoire également fut le nombre d'indigènes à obtenir la citoyenneté française. L'émigration ouvrière vers la France capta relativement moins qu'ailleurs les populations locales. En revanche, l'émigration dans le reste du pays, et spécialement vers l'Algérois, tout proche, absorba une part importante des actifs.

Comme dans le reste de la Kabylie, la guerre d'indépendance entraîna son cortège de conséquences funestes. Toutefois, la région ne donna pas de militants en proportion de sa population au mouvement nationaliste ; aucun cadre national n'était issu de cette contrée. La guerre n'y fut pas moins féroce, et, compte tenu de la dispersion de l'habitat, les militaires français procédèrent dans une grande ampleur au déplacement des populations locales dans des camps de regroupement. Les paysans, coupés de leurs terroirs durant les dernières années de la guerre (pendant trois ou quatre ans), leurs maisons souvent détruites par l'armée coloniale, furent nombreux à se fixer dans ces camps. Ceux-ci n'avaient pas tous disparu une dizaine d'années après l'accession à l'indépendance, et des bidonvilles ruraux s'établirent. Au total, les frontières tribales d'antan ne correspondaient plus à rien et aucun découpage territorial local ne permettait d'observer la pérennisation d'ensembles traditionnels cohérents. Pas plus les découpages en communes de plein exercice que la réforme communale de 1958, que celle de 1963 ou celle de 1984. Localement, les organisations villageoises ont presque partout disparu de nos jours.

Dans ces conditions, il n'est guère étonnant que c'est dans cette région de Grande Kabylie que le FIS soit parvenu à s'imposer lors des consultations électorales de 1990 et 1991. Ainsi, alors que dans le Massif central – pas plus que dans le Haut Sebaou, les versants nord du Djurdjura ou dans la vallée de la Soummam – le FIS n'est pas parvenu à obtenir de siège municipaux en 1990, dans la région des plaines et des basses collines occidentales, il en obtient 51,7% et conquis 7 mairies – comme dans la vallée du Sebaou. Enfin, c'est encore dans ces régions que les bandes GIA, rançonnent les populations et c'est de là qu'elles montent leurs funestes expéditions dans la Mitidja algéroise toute proche.

Des situations moins tranchées

Évidemment, nous avons choisi le Massif central de Kabylie et la région des plaines et des basses collines occidentales pour leur exemplarité à illustrer, respectivement, un phénomène de redondance positive des

découpages et un autre de redondance par défaut. Bien que, dans les autres régions de Kabylie, le cumul des traits de redondance positive ou par défaut soit moins important, il n'en reste pas moins vrai que nous pouvons toutes les distribuer sous ce rapport¹.

La situation de la vallée de la Soummam est, en fait, la seule qui présente réellement des traits de mixité entre les deux extrêmes. La densité de population se conjugue avec de très forts taux d'émigration et de scolarisation. En revanche, ces caractéristiques coexistent avec d'autres facteurs dont on peut voir ailleurs qu'ils sont quasi exclusifs. Ainsi de l'importance du colonat européen et de l'existence de nombreuses circonscriptions administratives aux mains des élus européens (i.e. les communes de plein exercice). Par ailleurs, la reproduction de la relative prospérité économique de la région, de l'époque antécoloniale à nos jours, n'a pas empêché l'érosion progressive des découpages politiques et économiques traditionnels, et l'avènement de nouveaux réseaux de socialité qui ne doivent pas grand-chose aux précédents. En outre, malgré tous ces changements (importance de la scolarisation, de l'émigration en France, etc.), les assemblées villageoises traditionnelles se sont relativement bien pérennisées. Enfin, la vocation agraire de la région lui a permis de maintenir la production agricole à un niveau honorable jusqu'à nos jours. Ce qui est exceptionnel en Kabylie.

Ces phénomènes de reproduction et d'accentuation des différences locales et micro-locales n'ont pas empêché la requalification et la reconversion des valeurs, des privilèges et des comportements. Bien au contraire, c'est précisément cette aptitude au changement et à l'adaptation aux conditions créées par la situation coloniale qui a assuré globalement la reproduction de la société et la reconduction des inégalités et des différences natives. Or, le phénomène colonial a plié tout le monde à son ordre et à ses valeurs et au premier chef ceux qui ont le mieux réussi à s'y insérer. Ainsi l'apprentissage de la langue et de la culture françaises par l'école et l'émigration, la soumission au monde du travail salarié ou aux lois du marché ont massivement homogénéisé les individus et les communautés locales. Certains clivages spécifiques traditionnels ont été laminés. Tant pis pour le dignitaire religieux qui n'a pas assez vite compris la nécessité de reconvertir sa *baraka* en influence électorale ou l'urgence de scolariser sa progéniture à l'école française.

Mais homogénéisation ne signifie pas nivellement, du fait justement que les écarts d'aptitude à l'adaptation ont reconduit des écarts aussi bien, comme nous venons de le voir, à l'échelle des grands ensembles qu'au niveau des petites communautés villageoises. Attachons nous donc

1. Ainsi la région formée par l'ensemble des versants nord du Djurdjura ainsi que le Haut Sebaou présentent toutes deux un plus grand nombre de traits de redondance positive que par défaut. En revanche, les régions qui présentent ce dernier type de situation sont les plus nombreuses. Ainsi des régions de la dépression Dra El-Mizan/les Ouadhias, des versants sud du Djurdjura, du littoral de la Grande Kabylie de Dellys à Bougie, ou encore celles de la vallée du Sebaou.

maintenant, aux changements internes des plus petites unités socio-politiques traditionnelles: le village (*taddart*), le hameau (*tufiq*) et leurs assemblées (*tajmat*).

De la nature des ressorts du lien social et des traditions municipales dans les régions où celles-ci se sont pérennisées

En ce qui concerne la nature des changements qui ont affecté les systèmes symboliques qui sous-tendent le lien social dans les communautés villageoises, nos conclusions recèlent des implications théoriques qui nous semblent bien plus essentielles que les remarques précédentes sur les conditions globales de reproduction économique et sociale des communautés villageoises.

Globalement et massivement, l'ordre colonial, la pénétration de la culture française et la rationalité économique capitaliste ont induit une profonde sécularisation des représentations et une non moins importante décléricalisation des communautés villageoises. Néanmoins, l'analyse historique précise de tous les phénomènes que nous avons évoqués dans la présentation de nos découpages régionaux nous a permis d'en sérier les effets spécifiques sur l'organisation villageoise. Ainsi, nous avons pu évaluer leurs influences respectives sur les quatre systèmes symboliques que nous avons distingués dans ce travail.

1. Pour ce qui concerne le sens de l'honneur et le système vindicatoire traditionnel, l'instauration de la *pax gallica* et l'imposition du régime pénal français contrarièrent fortement les échanges de violence du système vindicatoire. Par ailleurs, l'ordre capitaliste et la crise de l'économie traditionnelle firent voler en éclats les grandes unités de production et de consommation qui géraient traditionnellement dans l'indivision leur capital économique comme leur capital symbolique d'honneur. C'est dire qu'il en est résulté un rétrécissement des réseaux de solidarité familiale et un regroupement des individus autour d'unités domestiques de plus en plus étroites. Des facteurs symboliques ont également contribué à une privatisation du sens de l'honneur. La sécularisation et la rationalisation des représentations ont en effet profondément contribué à disqualifier le sens de l'honneur traditionnel. Bien sûr, la diffusion de la culture française par le canal de l'école et de l'immigration en France et plus massivement encore, la rationalité solidaire du mode de production capitaliste, ont contribué pour une part décisive à ce phénomène. Il ne faut pas pour autant négliger les diverses manifestations locales de l'éthique du siècle: ainsi de la renaissance culturelle arabe (*nahda*) et, surtout du réformisme islamique (*islah*). Progressivement, les valeurs de responsabilité et d'éthique individuelles ainsi que l'idée de l'intentionnalité criminelle ont passablement détendu les ressorts symboliques qui permettaient autrefois de réaliser les solidarités indéfectibles des alliés dans les échanges de violence du système vindicatoire. C'est-à-dire que non seulement les acteurs ne se solidarisent plus dans l'honneur (et les conflits

qu'il entraîne) qu'au bénéfice d'un cercle de parents ne cessant de s'amenuiser, mais encore cette solidarisation est subordonnée à la prise en compte de paramètres étrangers au système vindicatoire traditionnel. Ainsi l'intériorisation d'un concept comme celui de l'intentionnalité criminelle empêche désormais de poursuivre des représailles à la suite de dommages causés de façon accidentelle.

2. Les principaux facteurs ayant affecté l'identité musulmane des individus et des institutions villageoises sont leur intégration dans le système capitaliste et colonial et la pénétration de la culture française. Mais ces deux types de phénomènes n'ont pas eu la même ampleur dans toutes les régions. Il a donc été nécessaire d'apprécier les différences, autant de l'insertion des communautés et des individus dans l'espace économique et le monde du travail colonial que les différences d'intensité de pénétration de la culture française (notamment par la scolarisation, très inégalement mise en œuvre, et par le phénomène migratoire vers la France, tout aussi variable).

Ici encore, ces deux phénomènes ont chacun deux versants : l'un dans le registre des systèmes symboliques, concerne la «sécularisation des représentations», l'autre, dans l'ordre des processus objectifs, a entraîné une décléricalisation des communautés locales, c'est-à-dire l'abandon par les clercs de leurs fonctions religieuses et leur insertion dans le monde du travail. À l'échelon des communautés villageoises, ce phénomène se poursuit encore de nos jours. En effet, si l'État algérien pratique une politique religieuse systématique en contrôlant et en imposant partout son propre personnel du culte, ces clercs, lorsqu'ils sont nommés dans les communautés villageoises, ne s'insèrent pas dans les institutions villageoises comme les marabouts que chaque village possédait traditionnellement. Le personnel officiel du culte étant écarté des assemblées villageoises et les marabouts traditionnels disparaissant progressivement, les institutions villageoises – dans les régions où elles sont pérennes – sont en passe de se laïciser complètement¹.

3. Le sacré solidaire de la vision mythico-rituelle kabyle est celui qui a le plus reflué, autant des représentations que des pratiques. La dépaysannisation massive de la Grande Kabylie est directement responsable de ce phénomène en tant que les travaux des champs constituaient le cadre essentiel de l'expression de ce sacré. Le calendrier agraire et les rites festifs magico-religieux qu'il incluait ne sont plus guère que les souvenirs de quelques rares vieillards. Mais là encore, les situations sont variables et les régions où l'on peut encore observer des traces de ces pratiques sont celles où l'agriculture traditionnelle subsiste tant bien que mal. Le cas est cependant très marginal et la reprise de l'agriculture que l'on observe de nos jours dans certaines régions ne comprend plus du tout cette dimension. Ainsi

1. Néanmoins, au-delà des variations en termes d'intensité, il nous a été donné de rendre compte d'un phénomène qui, pour être extrêmement circonscrit spatialement à quelques villages d'une des régions de Kabylie, représente une situation inverse à celle décrite ici. C'est le cas de villages où les assemblées restreintes se sont complètement cléricisées à la faveur du mouvement de réforme religieuse (*islah*) qui a touché la Kabylie à partir des années 30.

des cultures de rapport et des exploitations modernes de la vallée de la Soummam et, en certains points, de la vallée du Sebaou.

De façon générale, nous n'avons plus repéré de trace de ce sacré dans la vie municipale ni dans les assemblées villageoises contemporaines. Mais s'il a complètement reflué de l'espace public, ce type de sacré s'est ménagé des capacités de redéploiement à partir de l'espace domestique où on l'observe encore. Ainsi du récent regain des pratiques magico-thérapeutiques dont nous avons rendu compte. Ce n'est plus, toutefois, que par bribes plus ou moins cohérentes que le sens et le symbolisme solidaires de ce sacré magico-religieux affleurent à la conscience des acteurs.

4. Au regard de ce que nous avons appelé «l'esprit municipal» et le «sens civique», les situations contemporaines sont des plus dénivelées. Plusieurs facteurs ont concouru à pérenniser ou, inversement, à étier ce «sens civique» :

- la permanence d'une relative prospérité économique, c'est-à-dire l'adaptabilité globale de la communauté villageoise aux diverses contraintes liées à son histoire et sa capacité à opérer des reconversions économiques,
- les conséquences induites par les politiques d'administration locale de la période coloniale. Ainsi des régimes d'exception qui, en s'appuyant sur les institutions locales, ont contribué à les pérenniser autant au niveau de la réalité qu'au niveau des représentations: de l'administration militaire et de «l'organisation kabyle», qu'elle mit en place entre 1857 et 1871 à la politique des centres municipaux (1945-1958), en passant par les régimes d'exception mis en œuvre par certains des premiers administrateurs civils¹. Inversement, des régimes administratifs coloniaux ont complètement laminé les institutions locales en intégrant les communautés dans des circonscriptions gérées par des élus européens, les communes de plein exercice.

Le phénomène le plus inattendu que notre recherche nous a permis d'observer est la pérennité de la sacralité de la *herma* du village, que nous avons qualifié de sacralité laïque et que les *qanun* de villages rédigés de nos jours en langue française désignent sous le nom de «respect du village». En outre, c'est dans les communautés villageoises où les traditions municipales sont les plus vigoureuses que la sacralité laïque et les dispositions qui sanctionnent les transgressions de la *herma* du village, ont été le moins affectées par les bouleversements socio-historiques coloniaux et post coloniaux parmi les quatre systèmes symboliques que nous avons distingués. Au fil de l'histoire contemporaine de la Kabylie, nous avons pu voir que autant la déprise du magico-religieux, celle de l'islam et celle du sens de l'honneur du système vindicatoire, sont patentes dans les communautés villageoises aux traditions municipales les plus dynamiques, autant les *tajmat* de ces villages continuent de sanctionner avec la plus grande rigueur les atteintes à la *herma* du village, notamment au moyen de l'antique ostracisme.

1. Cf. *infra*, celui de l'administration de Sabatier (1880-1885).

Dans le livre I, nous pensons être parvenu à montrer comment la théorie segmentaire élude la question du politique et du juridique en proposant un système d'interprétation qui les dissout dans un enchevêtrement de réseaux sociaux qui, selon des processus de régulation quasi homéostatiques, sont supposés faire office à la fois de système social global, de système politique et d'ordre juridique. Selon cette hypothèse, l'ordre politique des communautés rurales résulte uniquement du système vindicatoire¹. Pourtant les échanges de violences du système vindicatoire qui précipitent les groupes lignagers les uns contre les autres et qui, selon l'hypothèse segmentaire, représentent les seuls moyens de garantir l'opposition équilibrée des segments sociaux et leur ordre politique, ont complètement disparu. Mais la *tajmat* demeure. La sécularisation des représentations et la décléricisation des communautés villageoises ont réduit à peu la référence à l'islam et à rien la référence au magico-religieux dans les activités municipales. Nous avons même pu voir que, parmi les assemblées villageoises les plus évolutives, certaines abandonnent aux chefs de famille la gestion de leur capital d'honneur et contribuent de cette façon à délimiter un espace privé sur lequel elles s'interdisent d'intervenir, de même qu'elles ne sanctionnent plus le manque d'orthopraxie en matière musulmane. Pourtant, dans les mêmes villages, le fait de briser la *herma* du village ou de porter atteinte au respect du village est la transgression la plus durement réprimée.

Dans la première partie de ce travail, l'analyse de l'organisation villageoise telle qu'elle était au moment de la conquête coloniale nous avait donc permis de réserver la qualification de politiques aux seules assemblées villageoises en montrant comment celles-ci se posaient à la fois comme (a) les garants ultimes des valeurs de l'honneur gentilice, (b), de l'ordre islamique dont les représentants sanctionnaient ses débats, (c), les principales ordonnatrices des cérémonies magico-religieuses, et enfin, (d) comme les seules à garantir l'ordre moral sacré spécifique des villages. La pérennité de la sacralité de la *herma* du village et la vigueur des dispositions préservant l'intégrité morale et réel de l'espace du village, malgré l'étiollement considérable des trois autres systèmes symboliques qui parcourent l'ensemble de l'institution, nous semble confirmer remarquablement le fait que l'assemblée villageoise est et a toujours été, durant la période considérée dans ce travail, la principale source de légitimité politique et le foyer symbolique d'origine du lien social.

1. Il importe de souligner que, sur ce point, l'analyse segmentaire de Favret diverge considérablement du modèle du promoteur de la segmentarité au Maghreb – Ernest Gellner – dans lequel le fondement de l'ordre politique des sociétés segmentaires est encore plus radicalement occulté que chez Favret. En effet, pour Gellner, les systèmes segmentaires sont considérés comme marginaux et périphériques par rapport à un centre politique – califat ou royaume – qui est considéré comme le seul foyer qui dispense de la légitimité politique et du sens. De sorte qu'en fait, le système de Gellner ne concède la dignité de sociétés politiques aux organisations segmentaires qu'en tant que celles-ci s'insèrent dans l'orbite d'un système politique extérieur, en l'occurrence d'un État. De ce point de vue, l'analyse de Jeanne Favret, en s'en tenant uniquement au système vindicatoire, est beaucoup plus fidèle au modèle de l'inventeur de l'hypothèse segmentaire, Durkheim.

Nous voudrions, pour finir, suggérer rapidement la complexité des conditions de reconnaissance du phénomène que nous avons désigné ici sous le nom de sacralité laïque et souligner quelques-uns des obstacles épistémologique qui se sont dressés lors de la construction de ce concept. En effet, de nombreux facteurs nous ont dissuadé ou empêché de cerner ce que notre lecture de Masqueray nous avait fait entrevoir. Le principal est «le mythe kabyle» qui sature les représentations et les discours, aussi bien ceux des Kabyles que ceux des observateurs étrangers, dès qu'il s'agit d'évoquer la nature du système politique traditionnel des villages kabyles. Ayant commencé nos recherches sur la Kabylie par une sociologie de la connaissance du savoir constitué sur la région¹, nous étions particulièrement disposé à décrypter les témoignages recueillis auprès des villageois dans cette perspective. Ce que nous avons fait longtemps. Si cette posture se révéla féconde pour le sujet qui nous occupait alors, elle nous interdisait d'entendre et, surtout, de voir et d'observer les phénomènes qui avaient exposé l'organisation sociale kabyle aux fantasmes des promoteurs du mythe kabyle.

Notre résistance à envisager la réalité sur laquelle s'étayait le mythe de la démocratie kabyle² prit chez nous la forme d'une dénégation systématique (dénégation étant entendue dans le sens que lui donne les psychanalystes). Dans nos recherches scientifiques, cette dénégation nous amena à analyser toute l'histoire de la Kabylie contemporaine afin de comprendre sociologiquement et historiquement les raisons de l'écho particulier que rencontraient les idéaux laïcistes et démocratiques en Kabylie. Une sensibilité démocratique qui s'est exprimée à l'occasion des récentes consultations électorales dont nous avons présenté les résultats et que la littérature consacrée à la région et les discours des intéressés nous invitaient à comprendre à travers les clichés du mythe kabyle et en particulier ceux relatifs à «la démocratie berbère traditionnelle». Ces recherches nous

1. Nous avons commencé nos recherches sur la Kabylie par une étude et une périodisation du mythe kabyle dans le cadre d'un mémoire de maîtrise de sociologie (1985). Ensuite un mémoire de DEA (1987) nous a permis de repérer les effets sociaux et symboliques de ces représentations stéréotypées dans une *Esquisse des luttes symboliques ayant pour enjeu la définition de l'identité kabyle*.

2. En dépit de la dignité du système politique kabyle traditionnel, nous ne saurions le qualifier de démocratique. Il nous semble que ce n'est pas principalement l'extension du corps des citoyens qui caractérise un système démocratique. Ce n'est pas non plus l'éviction des femmes de la vie publique qui empêche de qualifier le système politique kabyle traditionnel de démocratique: la *polis* d'Athènes excluait bien d'autres catégories de la population que les femmes: ainsi des esclaves, des métèques, etc. Un système démocratique nous paraît devoir satisfaire à deux conditions plus essentielles que les conditions d'accession à la citoyenneté ou que les modalités de l'action politique. D'abord le fait de ménager une place et une expression à une minorité et de prendre les décisions suivant la règle de la majorité – ce qui traduit, notamment, la capacité de gérer le conflit social. Ensuite, le fait que le corps des citoyens assume la paternité des principes et des lois qu'il promulgue à défaut de quoi nous aurions à faire à une théocratie ou à une sorte d'«oraclocratie». Alors que l'organisation politique traditionnelle kabyle ne satisfait pas au premier critère, elle remplit, comme nous l'avons montré, le second.

occupèrent de nombreuses années, au terme desquelles nos analyses débouchèrent sur la problématique adoptée dans ce travail. Deux facteurs ont été décisifs dans cet aboutissement. Premièrement la chance exceptionnelle de pouvoir pénétrer à l'intérieur des assemblées villageoises et d'avoir connaissance d'affaires qui ébranlaient cette sacralité laïque. Deuxièmement, la lecture de quelques auteurs qui nous donna les outils théoriques pour construire notre problématique¹.

Au plan politique, le projet de cette recherche a germé au début des années 80, dans un contexte particulier : l'explosion du mouvement culturel berbère. Son élucidation nous paraissait requérir un véritable travail historique prenant en compte la longue durée chère à Braudel. Le double cursus de sociologie et d'anthropologie que nous poursuivions nous confortait dans l'idée de la nécessité de pratiquer la pluridisciplinarité que tous réclamaient alors à l'université.

Les longues années qu'il nous fallut pour mener notre projet à terme ont passablement bouleversé les conditions initiales de notre recherche. Le terrorisme qui met aujourd'hui l'Algérie à feu et à sang a presque complètement éclipsé le mouvement culturel berbère qui a tenu la vedette durant les années 80.

Par ailleurs, si l'interdisciplinarité et la pluridisciplinarité sont passées dans les pratiques scientifiques, les recherches collectives qui en résultent semblent avoir renoncé à prendre en charge, surtout en ce qui concerne le politique, les vastes questions théoriques discutées durant les années 70 et le début des années 80. De sorte que tout s'est passé dans ces recherches pluri et interdisciplinaires comme si la promotion de nouveaux objets scientifiques – l'étude des mentalités, du quotidien, du goût, de la marginalité, etc. – s'était faite au détriment d'autres domaines de recherches. Le politique et le juridique nous semblent avoir le plus pâti à la fois de l'éclatement des recherches dans des perspectives pluridisciplinaires et de l'abandon concomitant des théories globales du social. Les recherches anthropologiques sur le Maghreb illustrent de façon exemplaire ce déplacement de perspectives. Alors que la théorie segmentaire organisa le champ des questions pertinentes durant près de deux décennies, les critiques dont elle fut l'objet conduisirent non seulement au rejet du modèle, mais aussi à l'abandon presque total des questions qu'il prenait en charge. De sorte que de vastes questions d'anthropologie politique – comme de savoir comment un ordre politique pouvait être obtenu en l'absence d'institution spécialisée dans la gestion

1. Parmi ces derniers, je citerai d'abord Cornélius Castoriadis et son *Institution imaginaire de la société* ainsi que Claude Lefort et ses recherches sur la nature symbolique du lien social (Cf. les articles rassemblés dans *Essais sur le politique* et dans *Écrire à l'épreuve du politique*). Il est à peine besoin de souligner ce que ce travail doit aux recherches de Pierre Bourdieu, autant en ce qui concerne l'étude proprement dite de la Kabylie qu'à l'égard des perspectives de sociologie de la connaissance pour lesquelles son œuvre offre tant d'outils. Mentionnons enfin la superbe thèse de Louis Gernet qui nous a permis de penser l'articulation de perspectives théoriques avec notre matériel empirique : Louis Gernet (1917), *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce (étude sémantique)*.

du politique ou celle de l'énigme de la servitude volontaire – étaient abandonnées au profit de problématiques éclatées se bornant au mieux à une anthropologie «des pouvoirs». Or, si les recherches poursuivies dans cette perspective ont amené à une connaissance plus fine rendant compte de la diversité des situations locales et de la complexité des articulations de la société, elles font souvent l'économie de la question du politique et de la question du juridique en tant que telles. C'est à leur élucidation que notre travail a essayé de contribuer.

Ce faisant, nos recherches ont pu témoigner de la pérennité des modes d'auto-organisation «traditionnels», masqués de nos jours autant par les développements tragiques de l'actualité que par les nombreuses recherches qui, en se focalisant sur les phénomènes de déstructuration induits par le phénomène colonial et les politiques postcoloniales, laissent penser que les structures administratives modernes ou les organisations politiques militantes se sont complètement substituées aux antiques organisations communautaires.

La situation catastrophique qui prévaut dans l'ensemble de l'Algérie a généré une crise sociale, économique et politique qui n'est guère propice aux activités citoyennes.

Pourtant, on l'a vu, en Kabylie, la démobilisation politique des militants consécutive à l'opposition FFS/RCD, s'est accompagnée, comme par contrecoup, du réinvestissement par les militants du mouvement culturel berbère de la vie municipale de leurs villages. Grâce à la kyrielle d'associations culturelles qu'ils animent localement – on en compte aujourd'hui plus de quatre cents –, les militants et les sympathisants du mouvement culturel berbère participent pour une part sans cesse grandissante à l'activité des assemblées villageoises que leur présence a considérablement redynamisées et rajeunies. Gageons que la vitalité de la vie municipale et associative qui en résulte, ainsi que la culture politique qui s'y exprime et s'y transmet, ménagent un avenir aux idéaux démocratiques. L'irruption des jeunes filles dans l'espace public des villages par le biais des associations culturelles locales, dans lesquelles elles constituent jusqu'à un tiers des adhérents, est en tout cas un indice – et non des moindres – de développements politiques et sociaux prometteurs.

ANNEXES

* Dans les tableaux, l'astérisque (*) signale la situation de tribus dont le territoire a été réparti entre plusieurs unités administratives.

Annexe n° 1.

Tableaux récapitulatifs des tribus, de leurs effectifs de populations, ainsi que du montant de l'impôt de guerre et des terres qui leur furent séquestrées au lendemain de l'insurrection de 1871

1. Littoral et versants nord de la chaîne côtière de Dellys à Bougie

Tribus	Confédérations tribales	Nombre d'habitants 1873	Montant de l'impôt de guerre	Superficie globale des centres de colonisation officielle
Beni Thour		4 750	160 300 F	3 790 ha répartis en 5 centres de colonisation
Aït Slyem	Iflissen El Bahr	1 550	56 000 F	1 134 ha à Beni Slyem
Aït Zerara		1 233		
Aït Ahmed		792	140 000 F	812 ha à Tizert
Aït Zouaou		1 010		
Tifra		866		
Izghfaouen		6 787	203 700 F	1 541 ha à Port Gueydon
Aït Flik		3 168	122 640 F	
Yazzouzen		2 487	78 260 F	
Tigrin		1 147	49 560 F	
Aït Hasaïn		2 123	75 510 F	
Ighil n'Zekri		3 074	98 980 F	
Assif El Hammam		env. 2 600	88 400 F	
Aït Amor		env. 4 350	147 900 F	1 239 ha à Adekar
Ouled Sidi				
Moussa ou Idir		env. 300	10 200 F	
Tifra		env. 1 000	34 000 F	
Imzalen		env. 3 850	130 900 F	
Iksilen		env. 450	13 600 F	
Aït Amran		env. 1 500	51 000 F	
Aït Ahmed ou				
Garetz		env. 1 800	61 200 F	
Itoudjen		env. 3 200	136 000 F	493 ha à El Kseur
Mezzaïa		env. 4 800	163 200 F	141 ha à Medala
Totaux		52 937 hab.	1 821 350 F	9 150 ha

2. Haut Sebaou

Des hauteurs au-dessus de Tizi Ouzou à Bousguen

Tribus	Confédérations tribales	Nombre d'habitants 1873	Montant de l'impôt de guerre	Superficie globale des centres de colonisation officielle
Aafir		1 751		
Aït Sidi Hamza		531		
Istiten	Aït	550		
Aït Meslem	Ouaguenoun	1 175	343 000 F	
Yaskren		515		
Atouch		2 134		
Aït Aïssa ou Mimoun		3 320	75 900 F	
Aït Addas		6 625		1 765 ha à Fréha
Aït Ighzer	Aït Djennad	2 956	370 100 F	
Aï Kodhèa		6 258		
Aït Ghouabri		5 732	264 800 F	2 620 ha à Azazga et 408 ha à Yakouren
Imesdourar		1 695		
El Djeur Alemnas	Aït	1 975		
Aït H'antela	Idjeur	1 744	170 950 F	
Tifri n'aït ou Malek		500		
Aït Ziki		490	15 680 F	
Illoulen Oumalou		3 289	127 960 F	
TOTAUX		41 240 hab.	1 368 390 F	4 793 ha

3. Vallée du Sebaou

Tribus	Nombre d'habitants 1873	Montant de l'impôt de guerre	Superficie globale des centres de colonisation officielle
Amraoua	4 742	384 160 F	environ 1/4 des 3 038 ha à Tizi Ouzou 173 ha à Sikh ou Meddour 957 ha à Tamda 1 353 ha à Bou Khalfa 2 651 ha à Mirabeau
Taourga	2 145	94 150 F	885 ha à Dar Beïda 2 026 ha à Rebeval
Aït Chennacha	634	(compris dans les Flissa Oumlil)	1 490 ha à Camp du Maréchal environ 1/3 des 2 725 ha d'Haussonvilliers. s/total: 11 203 ha
Isser Ed-Djedian	3 330	126 000 F	Toutes ces tribus ont été presque totalement mises en pièces en étant intégrées dans des communes de plein exercice gérées par des colons européens
Isser Droua	4 274	156 100 F	
Zemoul	874	28 000 F	
Sebaou El Kdim	387	7 000 F	
TOTAUX	16 386 hab.	795 410 F	

4. Massif central kabyle

Tribus	Confédérations tribales	Nombre d'habitants 1873	Montant de l'impôt de guerre	Superficie globale des centres de colonisation officielle
Irdjen		4 390		
Aït Akerma		5 444		
Aït Oumalou	Aït	3 088	642 950 F	
Aouggacha	Iraten	2 728		
Aït Ousammeur		3 848		
Aït Yenni		5 139	188 300 F	
Aït Ouassif	Aït	5 532	202 300 F	
Aït Bou Akkach	Bethroun	3 120	110 600 F	
Aït Bou Drar		5 958	221 200 F	
Aït Menguellet		4 730	150 368 F	
Ak'bil	Aït	3 956	119 420 F	
Aït Bou Youssef	Menguellet	3 348	116 200 F	
Aït Attaf		2 395	82 600 F	
Aït Fraoucen		7 023	175 420 F	2 291 ha
Aït Khelili		3 098	88 340 F	à Mekla
Aït Bou Chaïb		3 945	112 980 F	
Aït Yahia		5 410	203 700 F	
Aït Itsourar		4 797	201 180 F	
Aït Abd el Moumen		1 279		
Aït Ameur ou Faïd		1 611		
Aït Mahmoud	Aït Aïssi	5 248	557 260 F	environ les 3/4
Aït Douala		2 917		des 3 038 ha
Aït Zmenzer		3 831		à Tizi Ouzou
Iferdioun		1 480		
Ihassenaouen		1 547		
Maatka		7 027	268 740 F	
Ibethrounen	Maatka	1 603	56 140 F	
Aït Khelifa		2 432	88 140 F	
Aït Arif	appartient aux Iflissen	1 267		
Cheurfa Guighir	appartiennent aux			
Guek'k'en		1 182	18 270 F	
Amechtras	Igouchdal	2 113	75 740 F	
Ighil Imoula		1 070	21 490 F	
Iouadhien	appartient aux Aït Sedka	3 753	70 150 F	
TOTAUX		116 309	3771 488 F	4 569 ha

5. Plaines et basses collines occidentales

Tribus	Confédérations tribales	Nombre d'habitants 1873	Montant de l'impôt de guerre	Superficie globale des centres de colonisation officielle
Isser el Ouidan		2 175	56 000 F	1 750 ha à F. Faure 560 ha à Zaatra 1 100 ha à Courbet 1 764 ha à Isserbourg 598 à Isser el Ouidan
Isser Ouled Smir		3 344	77 000 F	398 à Djinet
Aït Amran		853	210 000 F	421 ha à Ouled Medjkan
Iltaien		4 048		
Aït Bourouba	Iflissen Oumlil	951		
Irafan		2 190		2 697 ha à Bordj
Arch Alemnas		700		Menaïel
Aït Yahia ou Moussa		2 551	492 020 F	
Ibouazounen		953		3 662 ha à
Aït Chilmoun		706		Isserville
Imkiren		3 812		environ 2/3 des
Imzalen		4 032		2 694 ha de Pirette
Ighemrasen		403		1 620 ha à Tizi Renif
Aït Mekla		1 322		1 906 ha à Chabet
Aït Khalfoun		4 389	185 220 F	El Ameur
				2 520 ha à Palestro
TOTAUX		32 429 hab.	1 020 240 F	20 792 ha

6. Région des plaines et des basses collines s'étendant entre Dra El-Mizan et Boghni

Tribus	Confédérations tribales	Nombre d'habitants 1873	Montant de l'impôt de guerre	Superficie globale des centres de colonisation officielle
Nezlioua		3 445	128 660 F	1 098 ha à Beauprêtre 1 095 ha à Aomar 1 160 ha à Dra El
Aklan		252	11 760 F	1 073 ha à Mizan
				environ 1/3 des 2 799 ha de Pirette provient des Frikat et des Aït Smaïl, tribus du versant nord du Djurdjura.
				idem pour les 2/3 des 2 249 ha de Boghni pris sur le finage des Aklan, Aït Smaïl, Aït Koufi, et Aït Mendes.
TOTAUX		3 697 ha.	140 420 F	6 858 ha

7. Versant nord du Djurdjura

Tribus	Confédérations tribales	Nombre d'habitants 1873	Montant de l'impôt de guerre	Superficie globale des centres de colonisation officielle
Frikat		2 608	82 660 F	
Aït Smaïl		3 053	89 880 F	1/3 des
Aït Koufi	Igouchdal	1 968	47 320 F	2 249 ha
Aït Mendes		1 538	53 480 F	de Boghni
Aït Bou Gherdane		1 457	59 080 F	
Aït Bou Addou		2 071	33 460 F	
Aoukdal		2 300	37 590 F	
Aït Bou				
Chennacha	Aït Sedka	1 766	27 720 F	
Aït Irguen		1 161	19 250 F	
Aït Chebla		1 295	20 160 F	
Aït Ahmed		2 289	37 800 F	
Aït Ali ou Illoul		1 445	21 350 F	
Illilten		3 030	120 820 F	
TOTAUX		28 081 hab.	650 570 F	750 ha

8. Versant sud du Djurdjura

Tribus	Nombre d'habitants 1873	Montant de l'impôt de guerre	Superficie globale des centres de colonisation officielle
Aït Mlikeuch	env. 3 200	111 360 F	1 650 ha à Tazmalt
Merkalla	env. 650	18 900 F	3 396 ha à Bouira
Beni Meddour	env. 1 100	31 780 F	1 226 ha à El Adjiba
M'cheddallah	env. 1 850	69 239 F	
Chorfa	env. 980	37 800 F	1 784 ha à Maillot
Aït Aïssi	env. 560	10 710 F	
Aït Yalla	env. 5 800	192 220 F	
Aït Kani	env. 1 900	80 220 F	
Aït Ouakour	env. 850	24 780 F	
	estimation		
TOTAUX	16 890 hab.	577 009 F	8 056 ha

9. Vallée de l'oued Sahel/Soummam.

Tribus	Nombre d'habitants	Montant de l'impôt de guerre	Superficie globale des centres de colonisation officielle
Oulad Sidi	1873		3 352 à La Réunion
Moh. Amokrane	env. 600		
Bou Indjedame	env. 300		2 871 ha à El Kseur
Fenaïa	env. 3 600		1 331 à El Maten
Aït Oughlis	env. 7 500		390 ha à Sidi Aïch
Ouzelaguen	env. 1 800		2 297 ha à Ighzer Amokrane
Illoula			3 255 ha à Akbou
Ousammeur	env. 2 300		
Aït Abbès	env. 9 000		1 658 ha à Tazmalt
Aït Aïdel	env. 6 500		4 296 ha à Seddouk
Ighil Imoula	env. 900		
Beni Immel	env. 1 800		
Beni Ayad	env. 300		
Barbacha	env. 1 900		
Sanhadja	env. 1 500		
Oulad Tazmalt	env. 2 700		5 559 ha à
Oulad Amrioub	env. 1 500		Oued Amizour
Beni Messaoud	env. 2 100		
TOTAUX	env. 44 300 hab.	1 200 000 F	25 009 ha

Annexe n° 2.
Les centres de colonisation officielle
de Grande Kabylie
notices détaillées présentées par régions naturelles

1. Littoral et versant nord de la Chaîne côtière

- C.P.E. de Dellys (Beni Slyem et Beni Thour)

14 239 ha dont 1676 pour le chef-lieu.

Tigzirt, créé en 1889 sur 812 ha répartis en 20 lots agricoles.

Le centre s'était établi sur les terres appartenant anciennement à la tribu de Aït Ouaguennoun. En 1901, le centre comportait 173 habitants dont 95 Français d'origine européenne, 23 étrangers et 55 Kabyles. À la même époque, les Européens cultivaient 63 ha alors que les Kabyles avaient déjà racheté 120 ha. De Peyerinhoff prévoyait, en 1905, que la majeure partie des terres du centre retomberait à court terme entre les mains des Kabyles. En 1936, Tigzirt comptait 275 habitants dont 123 Français d'origine européenne, 122 Kabyles de statut indigène et 11 citoyens français.

Ouled Mahdjoub, créé en 1874 sur 491 ha répartis en 13 concessions. Le centre a rapidement cessé d'avoir une existence administrative autonome en étant rattaché à la ville de Dellys.

Les terres proviennent du séquestre des Beni Thour. Initialement peuplé par les familles de 13 allocataires de parcelles (dont 4 immigrants venus de métropole et 9 européens d'Algérie), le centre échoua complètement. Les Kabyles rachetèrent les terres aux premiers bénéficiaires ou bien ils les cultivèrent en tant que *khammes* (métayers au cinquième). Si bien que, dès 1901, sur les 338 habitants du centre, il ne restait plus aucun Français d'origine européenne. À la même époque, sur les 491 ha que comportait le périmètre de colonisation, 227 ha étaient complantés par les indigènes.

Beni Slyem/Zaouia, créé en 1875 sur 1134 ha distribués en 14 lots de fermes.

544 ha des terres du périmètre appartenaient à l'État, et les 600 ha restants avaient été cédés par l'assemblée de la tribu des Beni Slyem au titre de rachat d'autres terres leur appartenant, mais qui avaient été séquestrées après l'insurrection de 1871. Les 14 fermes furent acquises dès la fondation du centre. Mais l'entreprise échoua complètement, si bien qu'en 1901 les 358 habitants qui formaient la population des 14 fermes étaient tous kabyles. Deux fermes furent rachetées par des Kabyles et à l'exception d'une seule, toutes étaient exploitées par des Kabyles qui les louaient ou les avaient en métayage.

Port Gueydon/Azzefoun, créé en 1881 sur 1541 ha répartis en 27 concessions agricoles.

Les terres proviennent du séquestre opéré sur la tribu des Zekhfaoua (dont une partie a formé, en 1887 le douar-commune d'Azzefoun). En 1905, il ne restait plus que 11 attributaires de concessions sur les 27 du début. La population comptait alors 498 habitants dont 330 Français d'origine européenne, 96 étrangers, et 72 indigènes. À cette époque, seulement 265 ha étaient cultivés.

En 1936, le centre comptait 466 habitants dont 232 Français d'origine européenne, 256 Kabyles de statut indigène et 2 Kabyles citoyens français. Sur les 232 Français d'origine européenne, peu nombreux étaient ceux qui se consacraient au travail de la terre, la plupart avaient abandonné leurs parcelles. La colonisation agricole échoua complètement. Mais à l'inverse de ce qui se passa dans les centres de colonisation implantés à l'intérieur du Massif central kabyle, celui d'Azzefoun, comme tous les autres périmètres du littoral et de la chaîne côtière kabyle, ne connut pas le phénomène massif de rachat des terres séquestrées par les premiers propriétaires kabyles. Cette situation s'explique assez facilement du fait de la pauvreté des sols de cette région et de leurs faibles rendements agricoles, et, surtout, par le fait que les tribus du littoral (à quelques exceptions près) ne possédaient pas de traditions manufacturières et artisanales, qui en leur procurant du numéraire, leur auraient permis de racheter les terres dont on les avait dépossédés. Par ailleurs, à l'inverse des tribus kabyles comprises entre le versant sud de la chaîne côtière et le massif du Djurdjura, celles de la chaîne côtière furent beaucoup

moins scolarisées. La sous-scolarisation relative du littoral kabyle et le manque de familiarité avec la culture française des habitants de la région sont des facteurs qui peuvent expliquer pourquoi les migrants qui s'exilaient à la quête d'un travail temporaire ont, beaucoup moins que les autres habitants de la Grande Kabylie, tenté l'émigration vers la France, préférant l'émigration saisonnière ou définitive vers d'autres régions d'Algérie qui procurent des ressources économiques beaucoup moins importantes. En dehors de ces considérations liées à une l'histoire très récente, cette région a pratiqué traditionnellement et depuis fort longtemps l'émigration temporaire vers l'Algérois. Le processus colonial s'est contenté d'accélérer ce phénomène.

Medala, créé en 1880 sur 141 ha répartis en 3 lots de fermes, prises sur le territoire des Medala. Le centre cessa d'avoir une existence autonome et fut rattaché à la ville de Bougie (Bejaïa). Les Kabyles qui rachetaient les parcelles cultivaient quasiment toutes les autres au titre de locataires.

Kouanin, créé en 1874 sur 1 157 ha répartis en 15 lots de fermes. Le centre de colonisation sera rattaché administrativement à la ville de Rebeval.

Les terres du périmètre proviennent du séquestre des Beni Thour. Sur les 15 allocataires initiaux, il n'en restait plus que 7 en 1901. Et encore, parmi ces derniers, 5 avaient établi des *khammes* indigènes sur leurs terres. Si bien qu'à la même époque, il ne restait plus que 2 Français d'origine européenne pour 655 indigènes, ces derniers (en dehors des *khammes*) avaient racheté toutes les parcelles attribuées aux Européens et cultivaient les 1157 ha que comptait le périmètre. En 1936, la population du centre s'élevait à 265 âmes dont 14 Français d'origine européenne et 251 indigènes, 1 160 ha étaient alors cultivés.

Ouled Keddache, créé en 1872, sur 688 ha répartis en 30 concessions.

Les terres proviennent du séquestre sur les Beni Thour. La population du centre comportait 359 habitants en 1901, dont 67 Français d'origine européenne et 292 indigènes qui cultivaient (en location ou en métayage) une partie des terres des attributaires demeurés sur place. En plus de cela, le tiers du périmètre qui avait été distribué à des colons est repassé dans les mains des Kabyles qui les ont rachetés au prix fort.

Takdempt/Touabet, créé en 1887 sur 1038 ha répartis en 17 lots agricoles.

Le centre s'était établi sur les terres séquestrées aux Beni Thour. Des 17 concessionnaires de 1887, il n'en restait plus que 8 en 1901. Le centre comptait 470 habitants dont 38 Français d'origine européenne, 11 étrangers et 421 indigènes. Un cinquième des terres était cultivé, soit 92 ha et les indigènes qui avaient déjà racheté une partie des terres, détenaient une bonne partie des autres en location.

Ben n'Choud, créé en 1856 et agrandi en 1887 sur une superficie de 516 ha répartis en 8 lots de fermes.

Les terres proviennent du séquestre des Beni Thour. Des 8 allocataires de 1887, 5 bénéficient encore en 1901 de leurs concessions. Un indigène a racheté une ferme et une partie des autres est cultivée par des indigènes au titre de *khammes* ou de locataires.

2. Haut Sebaou

Freha, créé en 1882 sur 1 765 ha répartis sur 54 concessions agricoles.

Sur l'ensemble du périmètre, 243 ha appartenait déjà au Domaine de l'État, et 1 522 ha ont été prélevés grâce au séquestre sur les terres du douar commune de Tamgout. Des 47 concessions qui ont trouvé acquéreurs lors de la fondation du périmètre, il ne restait sur place en 1901 que 21 concessionnaires. La population comptait alors 79 habitants dont 57 Français d'origine européenne, 2 étrangers et 20 indigènes. Le centre déperissait complètement et les anciens propriétaires du site montraient moins d'opiniâtreté que leurs voisins à récupérer leurs terres séquestrées où à les cultiver au titre de *khammes* des Européens : sur les 1 765 ha du centre 450 ha étaient cultivés.

Azazga, créé en 1882 sur 2 620 ha répartis en 69 concessions agricoles.

Les terres proviennent du séquestre des Aït Ghobri, puissante tribu kabyle dominant les pentes septentrionales de la vallée supérieure du Sebaou. Toutes les concessions avaient été distribuées lors de la fondation du centre, et en 1901, 50 concessionnaires étaient encore sur place. La population s'élevait à 657 habitants dont 474 Français d'origine européenne, 73 étrangers et 113 Kabyles. Sur les 2620 ha, 755 ha étaient complantés. À la même époque, seulement 2 concessions avaient été rachetées par les Kabyles, d'autres étaient cultivées par des *khammes*, un plus grand

nombre était loué aux Européens. Dans les années qui suivirent la Première Guerre mondiale, un certain nombre de concessionnaires européens renoncèrent à cultiver leurs parcelles. La population d'Azazga comportait alors 828 habitants dont 384 Français d'origine européenne, 363 Kabyles de statut musulman et 6 Kabyles citoyens français.

Yakourène, créé en 1888 sur 408 ha répartis sur 11 concessions prélevées sur les terres des Aït Ghobri à titre de séquestre.

Six concessionnaires demeuraient en possession de leur parcelle en 1901, la superficie complantée était de 174 ha et tous les exploitants/résidents du centre étaient français. En 1936, la population de Yakourène comprenait 73 habitants dont 38 Français d'origine européenne et 27 Kabyles.

3. Vallée du Sebaou

- C.P.E. de **Tizi Ouzou (Ibethrounen, Aït Zmenzer, Ihassnaouen, Maatka)**

- C.P.E. de **Mirabeau (Aït Khelifa, Aït Arif)**

Sikh ou Meddour, créé en 1876 sur 173 ha répartis en 3 lots de fermes.

Les terres proviennent du séquestre des Sikh ou Meddour. En 1901, des trois concessions attribuées aux Européens, deux avaient déjà été rachetées par des indigènes. À cette date, le centre comptait pourtant 34 habitants dont 12 Français d'origine européenne, 13 étrangers et seulement 9 indigènes.

Dar Beïda, créé en 1878 sur 885 ha répartis en 12 lots de fermes.

Les terres proviennent du séquestre effectué sur la fraction indigène de Taourga (devenue douar commune après l'insurrection de 1871). Des 12 concessionnaires de 1878, il n'en restait que 4 en 1901. La population était alors de 463 habitants dont 44 Français d'origine européenne, 5 étrangers et 414 indigènes. Sur les 12 fermes, une seule était cultivée par son propriétaire européen, 8 appartenaient à des non-résidents qui les louaient à 1 Européen et à 7 indigènes, et 3 fermes ont été rachetées par 2 indigènes. En 1936, le centre comprenait 437 habitants dont 227 Français d'origine européenne et 210 indigènes.

Tamda, créé en 1884 sur 957 ha répartis en 30 concessions.

Les terres du périmètre proviennent du séquestre des Amraoua.

En 1901, le centre de colonisation de Tamda ne refermait plus que 22 concessionnaires sur les 30 initiaux. La population comptait 118 habitants dont 79 Français d'origine européenne et 37 indigènes. La moitié de la superficie était complantée et 3 concessions étaient repassées entre les mains des Kabyles. En 1936, Tamda renfermait 276 habitants dont seulement 28 Français d'origine européenne pour 239 indigènes et 3 Kabyles citoyens français.

Bou Khalfa, créé en 1875 sur 1 353 ha répartis en 24 concessions.

Les terres proviennent du séquestre des douars communes de Belloua et de Dra Ben Khedda. Ce sont 24 familles d'Alsaciens et de Lorrains qui ont bénéficié de la totalité des concessions. En 1901, il n'en restait plus que 10, et la population du centre (de la même façon que à Aïn Zaouia ou à Tizi Renif) resta les premières années uniquement européenne, soit 77 hab. dont 73 Français d'origine européenne.

287 ha. seulement étaient cultivés. En 1936, Bou Khalfa comptait 818 habitants dont 93 Français d'origine européenne et 687 Kabyles.

Mirabeau/Dra Ben Khedda, créé en 1875 sur 2 651 ha répartis en 12 concessions et 30 lots de fermes.

Les terres proviennent du séquestre opéré sur les biens des douars communes de Dra Ben Khedda (1 464 ha) et de Tirmittine (1 187 ha) (anciennement Aït Khelifa). Des 42 concessionnaires initiaux, seuls 15 restaient en possession de leurs parcelles en 1901, et la superficie complantée n'occupait que 499 ha. À la même époque, 2 Kabyles avaient racheté 6 concessions représentant 400 ha de terres.

En 1936, la population de Dra Ben Khedda s'élevait à 1 097 habitants dont 142 Français d'origine européenne, 803 Kabyles de statut musulman et de 164 Kabyles ayant acquis la pleine citoyenneté française. C'est dire que, dans le corps électoral désignant le maire de la ville, les Kabyles citoyens français étaient plus nombreux que les Européens de citoyenneté française. Les Européens, dont la prééminence était menacée, revendiquèrent alors la rétrogradation de leur municipalité au rang de commune mixte, c'est-à-dire au rang d'une circonscription administrative gérée par un fonctionnaire nommé par le gouvernement et, cela, alors que ces

mêmes Européens avaient bataillé des années pour que leur centre de colonisation, initialement intégré dans une commune mixte, s'affranchisse de la tutelle du gouvernement et soit promu au rang de commune de plein exercice. Le cas de Mirabeau/Dra Ben Khedda n'est pas unique, ainsi, dans la C.P.E. de Mekla, à partir des années 40, la population européenne se comporta de la même façon.

Il n'y a guère qu'en Grande Kabylie qu'on a pu observer ces situations. Cela tient à deux facteurs aux conséquences convergentes: la faiblesse numérique de la population européenne (de citoyenneté française) et l'importance des élites kabyles promus par l'école française, l'immigration ou l'armée. En effet, compte tenu que les qualités de diplômé de l'université française ou d'anciens combattants (décorés ou gradés) permettaient d'acquérir la pleine citoyenneté française, il n'y avait aucune autre région rurale d'Algérie aussi peu peuplée d'Européens que la Grande Kabylie dans laquelle le nombre de citoyens français d'origine indigène pouvait, à l'échelle locale d'une C.P.E., dépasser celui des citoyens français d'origine européenne.

Rebeval/Aïn Barlia, créé en 1860, puis agrandi en 1872, le centre passe de 1 141 ha à 2 026 ha. La totalité de la superficie a été prélevée sur les terres du douar commune de Taourga. La population du centre compte 845 habitants, parmi lesquels 148 Français d'origine européenne et 737 indigènes, ces derniers louant une partie des concessions aux colons. En tout, 863 ha sont cultivés.

4. Massif central kabyle

- C.P.E. de **Fort National (Ou Sammeur)**

- C.P.E. de **Mekla (Aït Fraoucen)**

Mekla, créé en 1880 sur 2 291 ha répartis en 50 concessions.

Les terres proviennent du séquestre réalisé sur le douar commune de Mekla (798 ha) et sur la tribu des Aït Fraoucen (1 413 ha). Des 50 concessionnaires de 1880, vingt ans plus tard, il n'en restait que 26 qui ne cultivaient même pas un huitième de la superficie du centre, soit 309 ha (dont 47 ha en vigne). En 1936, Mekla comptait 189 habitants dont 52 Français d'origine européenne, 92 Kabyles de statut indigène et 38 Kabyles citoyens français.

Tizi Ouzou, créé en 1858 sur 286 ha.

Agrandi en 1873 par l'octroi de 3 038 ha supplémentaires prélevés sur les tribus séquestrées suivantes : Aït Zmenzer, Betrouna, Aït Aïssi, Aït Douala. Le peuplement de Tizi Ouzou en 1905 se répartissait comme suit: 13 concessionnaires immigrés, 130 concessionnaires Européens d'Algérie, soit au total 1 483 habitants dont 1 013 Français d'origine européenne, 174 étrangers et 296 indigènes. En 1936, la population de Tizi Ouzou s'élevait à 3 267 habitants, dont 1 336 Français d'origine européenne, 1 611 Kabyles de statut musulman, 136 Kabyles citoyens français, et 85 étrangers. Du point de vue de la colonisation agraire européenne, Tizi Ouzou est un échec comme la grande majorité des périmètres implantés en Kabylie: dès 1901, les Kabyles avaient déjà racheté 500 ha aux colons. Le mouvement s'accéléra très rapidement dès que les Kabyles, en émigrant en France, purent amasser un petit capital monétaire.

5. Plaines et basses collines occidentales

Cette région est comprise entre la rive Ouest de l'Oued Sebaou, à l'Est, par la Mitidja algéroise à l'Ouest, au nord par la côte méditerranéenne et au sud par l'Oued Isser.

- C.P.E. de **Haussonvilliers (Arch Alemnas, Aït Amrane, Aït Rouaba)**

- C.P.E. de **Camp du Maréchal (Aït Chennacha, Ir'emrasen, Aït Khelifa)**

- C.P.E. de **Rebeval (Taourga et Sebaou el Kdim)**

- C.P.E. de **Abdo** (vaste tribu des **Isser**)

- C.P.E. des **Issers** (partie des **Isser, Beni Mekla et Irafan**)

- C.P.E. de **Bordj Menaïel (Irafan)**

Les centres de colonisation

Félix Faure/Blad Guitoun, fondé en 1872.

Le centre comptait 1 750 ha, 43 concessions et 3 lots de fermes. 1130 ha provenaient du séquestre effectué sur les tribus des Isser el Ouidan et des Khachena, les indigènes s'étaient dessaisés de 620 ha afin de s'acquitter en nature de l'impôt de guerre. Le centre comprenait 975 habitants en 1881, mais les indigènes qui représentaient les 2/3 de la population le quittèrent

très rapidement, si bien que le centre se dépeupla pour atteindre, en 1901, un total de 302 habitants dont 234 Français d'origine européenne et 61 étrangers. Sur les 1 750 ha, seulement 702 ha. étaient cultivés en 1905.

Zaatra, fondé en 1872, comprenait 1 410 ha répartis en 40 concessions. 765 ha avaient été séquestrés sur les Khachena, 560 sur les Isser el Ouidan, les 85 ha restant provenait d'expropriation «pour cause d'utilité publique». Peuplé de 998 habitants en 1881, le centre se vida par le départ des indigènes, il n'était plus occupé que par 63 habitants en 1901 dont 59 Français d'origine européenne. 595 ha étaient cultivés sur les 1 410 ha que comportait le centre.

Courbet/Zamouri, fondé en 1872, avec 1 752 ha répartis en 39 concessions. 1 100 ha avaient été séquestrés sur les Isser el Ouidan, 675 ha provenaient d'expropriation, 498 étaient cultivés. De 1 193 habitants en 1872, la population passa à 404 habitants dont 242 Français d'origine européenne, 92 étrangers et 69 indigènes.

Isserville/Aïn Leghata, Aïn Refaïa, fondé en 1872.

Seulement 220 ha étaient cultivés en 1905 sur les 1 764 ha qui avaient été initialement distribués. Toutes les terres avaient été séquestrées sur le territoire des Isser el Ouidan. La population s'élevait à 623 habitants en 1872 et tomba à 201 habitants en 1905 (dont 93 Français d'origine européenne, 76 étrangers et 32 indigènes).

Palestro/Beni Henni, fondé en 1869.

La dotation initiale du centre (596 ha) fut considérablement agrandie en 1872 par l'adjonction de 2 520 ha séquestrés sur les Beni Khalfoun, Mosbaha, Sanhadja et Ammal. C'est l'un des rares centres dont la population européenne se soit accrue. Des 482 habitants du début (dont 52 Européens) la population passa à 948 habitants en 1901, avec 442 Français d'origine européenne, 223 étrangers et seulement 283 indigènes. Mais tout juste un tiers de la surface du centre était cultivée, soit 1 080 ha. À cette époque le périmètre de colonisation cessa d'avoir une existence propre et fut rattaché à la commune de plein exercice de Palestro.

Ménerville/Col des Beni Aïcha, fondé en 1873 sur 1 224 ha.

1 138 ha proviennent d'un séquestre sur les Khachena de la plaine, 16 ha ont été achetés à des particuliers, 70 autres ont été échangés contre des terres appartenant au domaine et, enfin, les 48 ha restant appartenaient déjà à des Européens qui les avait achetés à des indigènes. Sur les 439 habitants initiaux, on comptait 28 Européens et 411 indigènes. En 1901, la moitié seulement de la surface du centre était cultivée, soit 504 ha (dont 145 en vignoble). La population de ce centre relativement prospère passa, en 1901, à 2 811 habitants dont 980 français, 198 étrangers, et 1 633 indigènes. Autant dire que Ménerville fut l'un des rares centres de colonisation à devenir rapidement une petite bourgade paysanne, avant de devenir une authentique ville et un important centre de commerce et de distribution de produits agricoles de la région.

Selon un processus progressif mais systématique, tous les groupements de populations indigènes habitant à proximité ou à l'intérieur des centres de colonisation implantés sur les terres des Isser et des Khachena, c'est-à-dire dans les plaines occidentales et les basses collines formant la zone de transition entre le pays kabyle et la fertile Mitidja algéroise, s'arabiserent rapidement. Si bien que, de nos jours, les habitants de ces régions sont tous devenus arabophones et ne sont même plus considérés comme kabyles. Ce phénomène s'explique essentiellement par la proximité de l'Algérois et l'intensification du peuplement de la région, par la venue des colons européens mais surtout par celle des populations locales descendues de leurs montagnes ainsi que par l'essaimage des populations de l'Algérois attirées par les possibilités d'embauche offertes dans les domaines coloniaux. Car, en sus de la colonisation officielle, cette région a été massivement investie par une colonisation privée et sauvage qui profita de l'établissement rapide du régime civil dans cette région et de la francisation du statut juridique des terres indigènes qui en découla, afin de s'accaparer des terres à une époque où les indigènes avaient un besoin impérieux d'argent pour s'acquitter de l'impôt de guerre dont on les avait taxés à la suite de leurs révoltes. En outre, l'arabisation des populations de la région s'est accélérée du fait que les étendues de terres qui les séparaient de l'Algérois tout proche, des marécages et des zones sous peuplées car insalubres (le paludisme y était endémique) ont été asséchées et assainies pour une mise en culture intensive. Ce qui fit que la région devint le prolongement naturel de la fertile Mitidja et s'intégra culturellement dans l'Algérois.

Isser el Ouidan, fondé en 1874, sur 598 ha et 10 lots de fermes.

La totalité des terres provient du séquestre de la tribu des Isser el Ouidan. Des dix allocataires de concessions en 1874, il n'en resta que 4 en 1905, aussi le centre sera rattaché à la commune de Courbet. 339 ha sur les 598 ha dégagés pour le centre furent cultivés.

Aïn n'sara, fondé en 1877, sur 436 ha et 4 lots de fermes.

De la même façon que le précédent, ce centre sera rattaché à la commune mixte de Palestro, à cause de son manque de fiabilité. 95 ha étaient cultivés sur les 436 ha.

Bordj Menaiel, fondé en 1871, sur 2 697 ha répartis en 85 concessions.

Les terres proviennent du séquestre opéré dans le cadre de la répression de l'insurrection de 1871 sur les terres des tribus suivantes :

1 717 ha sur El Guious, 500 ha sur Raïcha, 335 sur Rouafa, et 145 sur Beni Mekla. Initialement, le centre compta 57 attributaires d'allotissements de terres. En 1901, la population de Bordj Menaiel atteignait 3 361 habitants, dont 528 Français d'origine européenne (dont 17 Kabyles ayant accédé au statut de citoyen français à part entière), 175 étrangers et 2 658 indigènes dont la moitié de Kabyles et la moitié d'Arabes (ou considérés comme tels du fait de leur arabophonie). Sur les 2 697 ha de terres du périmètre de colonisation, seuls 1 216 ha étaient cultivés.

Isserville, fondé en 1872, sur 3 663 ha distribués en 88 concessions.

En 1881, le centre comptait 373 habitants, et en 1901, 466 hab. dont 325 Français d'origine européenne, 37 indigènes et 104 étrangers. La surface cultivée était seulement de 746 ha sur les 3 663 ha qui avaient été attribués au centre.

Chabet el Ameur, créé en 1872, sur 1 906 ha répartis en 42 concessions.

Mis à part les 1 406 ha séquestrés sur les terres des tribus Beni Khalfoun et Beni Mekla, 500 ha avaient été prélevés sur le Domaine de l'État qui se les étaient lui-même appropriés par une interprétation pour le moins tendancieuse du Code Forestier Français d'origine européenne appliqué en Algérie. La population du centre passa de 290 individus en 1872 à 548 habitants dont 135 Français d'origine européenne, 11 étrangers et 402 indigènes, en 1901. Sur les 22 concessionnaires de 1901, 5 attributaires revendirent leur terrain à des Kabyles, et la plupart des autres propriétaires leur louèrent. Au total 368 ha étaient cultivés (les parcelles rachetées ou louées par des Kabyles étant incluses).

Bois sacré (prend ensuite le nom d'Abdo)/Isser Djedian, fondé en 1872, sur 2 486 ha répartis en 65 concessions.

Le périmètre a été constitué à l'aide des terres séquestrées des Isser el Djedian et de Bouberek. La population, qui n'a guère varié depuis sa fondation, s'élève à 333 habitants en 1901, dont 218 Français d'origine européenne, 9 étrangers et 106 indigènes. Un peu plus que la moitié de la surface du périmètre est cultivée, soit 1 653 ha.

Camp du Maréchal, créé en 1880, sur 1 490 ha répartis en 30 concessions et 5 lots de fermes.

Les terres proviennent du séquestre des douars communes de Sidi Naaman, Chenacha, et de Sidi Ali Bou Nab. Les 35 allocataires de 1880 étaient tous des Alsaciens ou des Lorrains chassés par l'occupation de leur région native par l'Allemagne. Seulement 26 familles s'accrochaient à leurs parcelles en 1901 et cultivaient la moitié de la superficie du centre, soit 611 ha. En 1936, le centre se maintenait assez bien (ce qui est suffisamment exceptionnel dans la région pour être souligné) et comportait 357 habitants dont 253 Français d'origine européenne et 104 Kabyles.

Haussonvilliers/Azib Zamoum, fondé en 1873, sur 2 725 ha répartis en 50 concessions.

Les terres ont été séquestrées sur les propriétés des Ouled Chender (1 677 ha), des Beni Chenacha (665 ha) et des Kobbas Sidi Sliman (403 ha). Le périmètre a été concédé à la *Société de protection des Alsaciens-Lorrains*, qui a réparti elle-même les lotissements entre cinquante familles d'Alsaciens et de Lorrains. Le hameau comptait 234 habitants en 1901, dont 219 Français d'origine européenne et 15 étrangers. Si la mise en culture du périmètre n'est que très partielle (361 ha cultivés sur les 2 725 ha), la plupart des attributaires (44 sur 50) se sont accrochés à leur lot de terrain. Les indigènes louent une partie des terres.

Comme dans la plupart des périmètres de colonisation dégagés par le séquestre qui suivit l'insurrection de 1871, la majeure partie des immigrants qui ont bénéficié d'allotissements sont des Alsaciens et des Lorrains qui se sont expatriés après l'invasion de leur région par les Allemands. Compte tenu de la simultanéité de l'insurrection kabyle de 1871 et de la guerre franco-allemande, le séquestre sur les biens des insurgés a explicitement été conçu pour

bénéficier aux Alsaciens et aux Lorrains. Les Kabyles n'ignoraient pas cet aspect de la question, et d'ailleurs, les chefs de l'insurrection avaient délibérément précipité la révolte lorsqu'ils avaient connaissance de la débâcle militaire française contre l'Allemagne. Nul doute que le rapport entre les Kabyles vaincus et dépossédés de leurs terres au profit d'autres vaincus qu'étaient les Alsaciens Lorrains a dû exacerber la volonté des premiers à recouvrer leur patrimoine.

Djinet, créé en 1873 sur 398 ha répartis en 3 lots de fermes.

Là aussi, les 3 bénéficiaires d'allotissements étaient des Alsaciens et des Lorrains. L'ensemble des fermes renfermaient 176 habitants dont 37 Français d'origine européenne et 139 indigènes. Seuls 51 ha des 398 ha étaient cultivés en 1901. Le périmètre avait été prélevé sur les terres des Ouled Smir.

6. Région des plaines et basses collines s'étendant entre Dra el-Mizan et Boghni

- C.P.E. de **Dra El-Mizan (Nezlioua et Aklan)**

Sur un total de 6 110 ha, le chef-lieu de la C.P.E. en occupait 3507. En 1936, la population de la localité comptait 395 Européens pour 932 Kabyles de statut musulman et 32 «citoyennisés» français. Rappelons, en effet, que le sénatus consulte de 1865 avait transformé les populations indigènes d'Algérie en sujets français qui ne bénéficiaient pas des droits civiques propres au statut de citoyen. D'où le néologisme. Le reste de la C.P.E. était composé de 6 790 Kabyles, alors que seulement 34 Européens habitaient le périmètre de colonisation de Beauprêtre. La partie du territoire de la commune qui avait été prélevé sur le finage des tribus des Nezlioua et des Aklan était regroupé dans un douar nommé Ichoukren.

- C.P.E. de **Tizi Renif (Flissa Mzalla et Flissa M'Kira)**

- C.P.E. de **Boghni (Aït Mendes et Aït Koufi)**

Les centres de colonisation

Beauprêtre/Bou Faïma, créé en 1874 sur 1 097 ha répartis en 26 concessions.

Les terres du périmètre proviennent du séquestre des Nezlioua. À sa fondation, le centre avait vu s'établir 29 concessionnaires (dont 14 Alsaciens et Lorrains). En 1901, il n'en restait plus que 14, et la population comportait 518 habitants dont 79 Français d'origine européenne et 438 Kabyles. La moitié du périmètre était cultivé, soit exactement 578 ha. Cependant, la quasi-totalité l'était par les Kabyles qui louaient puis rachetaient progressivement les terres aux colons. En 1936, les Kabyles, qui avait racheté presque toutes les terres cultivaient la totalité du périmètre de colonisation. Le centre comportait alors 2735 habitants dont 34 Français d'origine européenne et 2700 Kabyles.

Aomar, créé en 1875 sur 1095 ha répartis en 30 concessions.

Les terres proviennent du séquestre des Nezlioua. À sa fondation, les 30 concessions avaient trouvé acquéreurs parmi 19 immigrants Alsaciens et Lorrains et 11 Européens d'Algérie. En 1901, il ne restait plus que 12 des 30 concessionnaires initiaux. En revanche, la population comportait 105 Français d'origine européenne pour 12 indigènes. En fait, ces derniers, qui commençaient à racheter les terres aux colons, demeuraient en dehors du centre. À la même date, seulement 294 ha étaient cultivés. Le mouvement de rachat par les indigènes s'accéléra et ces derniers s'établirent dans le centre, si bien qu'en 1936 sa population comprenait 406 habitants dont 344 Kabyles et 55 Français d'origine européenne.

Pirette/Aïn Zaouia, créé en 1875 sur 2 694 ha répartis en 54 concessions et 10 lots de fermes.

Les terres du centre proviennent du séquestre des douars communes des Frikat, Bou Nouh, et des Flissa Mkira. À sa fondation, toutes les concessions du centre avaient trouvé acquéreurs (37 bénéficiaires étaient des Alsaciens et des Lorrains et 27 des Européens d'Algérie). Le centre de colonisation avait été établi dans la plaine des environs de Boghni, c'est-à-dire dans un endroit éloigné des groupements d'habitat traditionnel des Kabyles qui demeuraient dans les montagnes surplombant les vallées. Ainsi, bien que de nombreux Kabyles cultivaient les terres du périmètre, soit à titre de *khammes*, soit parce qu'ils les avaient rachetées à leurs propriétaires, la population du centre restait exclusivement européenne. En 1901, sur les 54 concessionnaires du début il n'en restait que 24, et la population du centre comptait 127 habitants dont 124 Français d'origine

européenne. Néanmoins, progressivement, les Kabyles qui avaient récupéré leurs terres s'installèrent à demeure. En 1901, déjà 14 concessions avaient été ainsi rachetées. En 1936, Aïn Zaouia comptait 257 habitants dont seulement 13 Français d'origine européenne et 687 Kabyles.

Tizi Renif, créé en 1875 sur 1 620 ha répartis en 38 concessions.

Les terres provenaient du séquestre de la tribu des Flissa Mzalla (précisément d'une de ses fractions qui avait été constituée en douar commune, Akhelindja) De la même façon que à Aïn Zaouia, à Tizi Renif, toutes les concessions avaient été attribuées. Mais en 1901, il ne restait déjà plus que 24 concessionnaires et des parcelles étaient repassées entre les mains des Kabyles qui en louaient d'autres. À cette époque, tout juste la moitié du périmètre était mis en culture (soit 836 ha). La population du centre restait néanmoins, comme à Aïn Zaouia, uniquement européenne. Et le même phénomène qu'à Tizi Renif se produisit durant les trois premières décennies du vingtième siècle. Les Kabyles qui étaient devenus propriétaires s'établirent dans le centre. Celui-ci comptait alors 818 habitants en 1936, dont 93 Français d'origine européenne, 687 Kabyles de statut musulman et 30 qui avaient obtenu la pleine citoyenneté française.

Dra El-Mizan, créé en 1858 sur 683 ha occupés par 82 foyers, le centre fut agrandi en 1873 par l'ajout de 2 233 ha séquestrés sur les Abid (1 073 ha) et sur les Nezloua (1 160 ha).

Ici encore, la moitié des attributaires d'allotissements venaient d'Alsace et de Lorraine. En 1901, la totalité de la population de Dra El-Mizan s'élevait à 2 137 habitants dont 492 Français d'origine européenne, 30 étrangers et 1 615 indigènes. La superficie complantée était à la même époque de 1 137 ha, mais sur ce chiffre, 1 000 ha avaient été rachetés par des Kabyles qui louaient de surcroît une partie des 137 ha restant. À l'instar de nombreux autres centres, Dra El-Mizan était donc un échec total du point de vue de la colonisation agraire européenne. En revanche, sa vocation commerciale compensa l'échec agraire et contribua à fixer sur place les Européens qui renoncèrent à l'agriculture.

7. Arc du Djurdjura, versant nord

Boghni, créé en 1876 sur 2 249 ha répartis en 59 concessions.

Le périmètre a été établi à partir de 527 ha appartenant au Domaine et 1 724 ha séquestrés sur les terres de Bou Nouh, Aït Mendes, Mechtras et des Abids (tribu de noirs anciennement considérés comme esclaves (*aklan*) dans laquelle le Makhzen turc recruta longtemps ses auxiliaires dans la région). À leur fondation, les 59 concessions du périmètre de colonisation de Boghni avaient trouvé des acquéreurs. Mais dès 1901, il ne restait que 30 concessionnaires en place. La population du centre comptait à cette époque 169 habitants dont 147 Français d'origine européenne, 19 étrangers et 3 Kabyles. La surface complantée s'étendait alors sur 785 ha. En 1936, Boghni, qui commençait à devenir une petite bourgade paysanne et commerçante (avec un marché important) comptait 1 671 habitants dont 116 Français d'origine européenne, 1 544 Kabyles de statut indigène et 17 Kabyles citoyens français.

8. Versant sud du Djurdjura

Tazmalt, créé en 1875 sur 3 308 ha répartis en 57 fermes.

Le périmètre de colonisation, qui s'étend des deux côtés de l'oued Soummam, fut constitué grâce au séquestre des terres des Aït Mlikeuch (rive gauche) et des Aït Abbès (rive droite). Les 57 fermes ont trouvé des attributaires. Mais il n'en restait plus que 11 en 1901. La population étant alors de 784 habitants dont 191 Français d'origine européenne, 8 étrangers et 585 indigènes. Un tiers seulement de la superficie était cultivé, mais les très forts rendements des terres assuraient la prospérité des exploitations. Les oliveraies occupaient la plus grande partie de la surface exploitée (en 1901, on comptait déjà 14 usines de traitement et de production d'huile).

9. Vallée de l'oued Sahel/Soummam

- C.P.E. de **Tazmalt** (Aït Abbès et Aït Mlikeuch)
- C.P.E. de **Akbou** (Illoula Asammeur)
- C.P.E. de **Seddouk** (Aït Aïdel et M'cisna)
- C.P.E. de **Sidi Aïch** (Aït Oughlis)
- C.P.E. de **El Kseur** (Fenaïa)
- C.P.E. de **Bougie** (Aït Ameur ou Ali, Aït Timsit, Medala et Mzaïa)

Les centres de colonisation

La Réunion/Mzaïa, créé en 1871 sur 3 352 ha répartis en 42 concessions.

Les terres proviennent du séquestre des Ouled Sidi Mohamed Amokran, de Toudja et des Mzaïa. La totalité des concessions a trouvé acquéreur à la fondation du centre (avec notamment 27 concessionnaires Alsaciens et Lorrains). En 1901, 20 familles d'immigrants avaient renoncé à l'entreprise et un indigène avait racheté la concession d'un Européen. À peine un dixième de la superficie du centre était complantée, soit 348 ha (dont 154 en vigne) sur les 3 352 ha disponibles. En 1936, la population du centre s'élevait à 271 âmes dont 90 Français d'origine européenne et 29 Kabyles.

El Kseur, créé en 1872 sur 3 364 ha de terres fertiles sises sur les berges de l'Oued Soummam. 55 concessions étaient découpées sur ce périmètre.

Le séquestre sur Toudja et sur les Mezzaïa représentait 493 ha, celui sur les Fenaïa et Boudjanen représentait 2 871 ha. En 1901, 1 107 habitants dont 338 Français d'origine européenne, 63 étrangers et 706 indigènes cultivaient 990 ha (dont 170 en vigne, ce qui est considérable pour la région). Mais la population française décrut progressivement au gré de la concentration des propriétés aux mains de quelques exploitants dynamiques, si bien qu'en 1936, El Kseur comptait 2 093 habitants dont seulement 200 Français d'origine européenne pour 1 775 Kabyles de statut indigène et 11 Kabyles citoyens français. Le périmètre ne connut pas de rachat important par les Kabyles.

Oued Amizour, créé en 1872 en amont d'El Kseur, sur 5 559 ha répartis en 53 concessions et 23 lots de fermes.

Les terres proviennent du séquestre des tribus des Ouled Tazmalt, des Sanhadja et des Barbacha sises sur la rive droite de la Soummam.

La totalité des concessions avait été distribuée lors de la fondation du centre, mais dès 1901, seulement dix propriétaires avaient gardé leurs concessions ou avaient acheté celles des moins chanceux. 1 755 habitants peuplaient Oued Amizour en 1901, dont 305 Français d'origine européenne, 47 étrangers et 1 403 indigènes. La surface cultivée était de 2 954 ha (un record) dont 933 en vigne (un autre record). En 1936, la population atteignait 3 223 habitants dont 208 Français d'origine européenne et 2 997 Kabyles (un seul d'entre eux possédait la citoyenneté française).

Il Maten, créé en 1874 sur 1 331 ha répartis en 8 concessions agricoles et 7 lots de fermes. La totalité des terres provenant du séquestre de la tribu des Fennaïa sise sur la rive gauche de la Soummam en aval d'El Kseur.

Des 15 attributaires initiaux, en 1905, seuls 2 restaient en possession de leurs parcelles, toutes les autres terres étaient louées par les Kabyles. La population comprenait alors 75 habitants dont 33 Français d'origine européenne et 42 indigènes. Comme dans la majeure partie de la Grande Kabylie, la densité de population et la proximité des villages kabyles par rapport aux centres de colonisation permettaient aux cultivateurs d'aller travailler dans le périmètre tout en demeurant dans leurs villages. Ce qui explique le faible nombre d'indigènes résidant dans les centres.

Sidi Aïch, créé en 1874 sur 390 ha répartis en 16 concessions.

Situé sur les berges de la Soummam au nord de Il Maten et d'El Kseur, ce périmètre de colonisation a été implanté sur les terres de la tribu des Aït Oughlis. Des 16 concessionnaires de 1874, seuls 7 demeuraient en possession de leur parcelle en 1901. La population de Sidi Aïch, qui devint rapidement une importante bourgade commerçante, comptait alors 530 habitants dont 331 Français d'origine européenne, 69 étrangers et 130 indigènes. L'ensemble cultivait 118 ha. En 1936, toujours du fait de la concentration de la propriété européenne, la population française ne comptait plus que 155 âmes pour 463 Kabyles de statut musulman et 4 de citoyenneté française.

Ighzer Amokrane, créé en 1875 sur 2 297 ha répartis en 17 fermes.

Les terres proviennent du séquestre des Aït Oughlis et des Ouzellaguen. Les 17 attributaires formaient avec leurs familles une population de 50 âmes. En 1901, 2 concessionnaires européens s'étaient maintenus, et les Kabyles avaient racheté une bonne partie des terres. La population était alors de 506 habitants dont 93 Français d'origine européenne, 10 étrangers, et 403 Kabyles.

Des 1 372 ha complantés, 800 ha portaient des oliviers. En 1936, la population d'Ighzer Amokrane ne comptait plus que 12 Français d'origine européenne (le reste des propriétaires étaient absentéistes et confiaient leurs exploitations à un gérant), pour 677 Kabyles, et 3 Kabyles citoyens français, soit 722 habitants.

Akbou, créé en 1872 sur 3 255 ha répartis en 42 concessions.

Les terres du périmètre d'Akbou ont été prélevées sur le séquestre des tribus des Aït Abbès et des Illoulen. Toutes les concessions ont été distribuées lors de la création du centre. Mais du fait du dynamisme économique traditionnel de ces tribus (et surtout celui des Aït Abbès), celles-ci n'ont pas tardé, non seulement à racheter leurs terres du périmètre d'Akbou mais aussi de déborder sur le terroir de Bordj Bou Arreridj. Aussi, en 1901, il ne restait que 9 concessionnaires en possession de leur parcelle. La population totale comptait alors 988 habitants dont 306 Français d'origine européenne, 36 étrangers et 646 indigènes qui cultivaient 1212 ha de la superficie disponible du centre. En 1936, la population d'Akbou comprenait 3 498 habitants dont 389 Français d'origine européenne, 2 973 Kabyles de statut indigène et 75 Kabyles de citoyenneté française.

Annexe n° 3

Des tribus aux communes

Tableaux présentant, par régions naturelles,
les résultats des élections communales de 1990 et 1997.

Littoral et versant nord de la chaîne côtière

Tribus frontières du début du XIX ^e	Douars 1880-1958	Centres de colonisation	Communes de plein exercice 1880-1958	Communes mixtes 1880-1958	Communes (découpage communal de 1984)	Élections municipales 1990				Élections municipales 1997						
						mairie (grisé) nbre de sièges	FLN	FIS	RCD	Indep	mairie (grisé) nbre de sièges	FLN	RND	RCD	FIS	Indep
Beni Slyem	Beni Slyem	Beni Slyem	Dellys		Afir	7	-	2	-	2	1	2	5	-		
Aït Ahmed	Ifliessen				Ifliessen	3	-	6	-	1	-	5	3	-		
Aït Zouaou																
Aït Zerara																
Tifra																
Aït Saïd	Ouaguenoun	Tigzirt		Mizrana	Tigzirt	2	-	4	1	1	-	2	4	-		
Cheurfa																
Izekhaouen	Achouba	Port Gueydon			Azeffoun	5	1	1	2	1	-	2	5	1		
	Azeffoun															
	Ibahrizene															
Aït Flick	Beni Flick				Azeffoun	2	-	-	5	-	1	2	3	1		
Iazzouzene	Iazzouzene				Akerrou	3	-	-	4	-	1	1	3	2		
Aït Hassaïn	Rouma				Aït Chaffa	3	-	4	-	-	-	2	3	2		
Ighil n'zekri	Zekri				Zekri											
Assif El Hammam	Assif El Hammam				Adekar	2	-	5	-	-	-	5	3	1		
Aït Amor	Kebouche															
	Taourirt Ighil	Adekar			Taourirt Ighil	3	-	4	-	1	-	3	3	-		
Oulad Moussa	Tifra				Tifra	5	-	2	-	-	-	2	3	2		
Iksilen	Beni Ksila															
Imzalen	Mzalla				Beni Ksila	2	-	5	-	2	-	2	3	-		
Aït Amran	Abrares															
Itoudjen	Ibourjoun				Toudja	2	-	5	-	-	-	2	4	-		
	Tassafits															
Aït Ahmed/Garets	Garetz				El Ksour					2	-	3	6	-		
Tigrine	Aït Abbou				Aït Chaffa					-	1	2	3	1		
	Aït Ameur/Ali															
Mezzaïa	Aït Timsit				Bejaïa	12	3	4	4	2	-	6	15	-		
	Medala	Medala														
					Totaux et %	62 48%	4 3,1%	47 36,4%	16 12,4%	14 9,3%	6 3,9%	48 31,7%	72 47,6%	11 7,2%		

Haut Sebaou

Tribus frontières du début du XIX ^e	Douars 1880-1958	Centres des colonisation	Communes de plein exercice 1880-1958	Communes mixtes 1880-1958	Communes (découpage communal de 1984)	Élections municipales 1990					Élections municipales 1997				
						FLN	FIS	RCD	Indep	Div.	FLN	RND	RCD	FIS	Indep
Tifri n'ath ou Malek	Idjeur				Idjeur	3		4			2	3	2		
Imesdourar					<i>Akfadour*</i>						2	2	3		
Aït Hantella	Ak'adou				Bousguen	3	8					6	5		
El Djeur Alemnas	Beni Ziki				Beni Ziki	5	2				1	3	2	1	
	Illoula			Haut Sebaou	Illoula Oumalou	2	7		4	2	1	5	3		
	Beni Ghobri				Ifigha	1					1	4	2		
Aït Ghobri					Azazga	4	6	1			1	4	6		
Aït Adas					Yakourene	4	5				1	3	4		
Aït Kodhea	Tangout				Fréha	3	6				1	5	3		
Aafir	Izerazen				Timizart	3	8				1	6	3		
Aït Sidi Hamza					Aghrib	1	7				1	5	2	2	
Aït Meslem					Boudjima	2	7				2	4	4	1	
Atouch															
Aït Aïssa ou Mimoun	Makouda			Mizrana	Makouda	3	6		4		2	3	4		
	Djebel Aïssa ou Mimoun				Djebel Aïssa ou Mimoun	5			4		1	2	4	2	
					Totaux et %	39	57%		66	9	2	3	54	47	11
						33%			57%	8%	2%	7%	44%	38%	9%

Vallée du Sebaou

Tribus frontières du début du XIX ^e	Douars 1880-1958	Centres des colonisation	Communes de plein exercice 1880-1958	Communes mixtes 1880-1958	Communes (découpage communal de 1984)	Élections municipales 1990					Élections municipales 1997				
						FLN	FIS	RCD	Indep	Div.	FLN	RND	RCD	FIS	Indep
Beni Thour	Beni Thour				Ben'nchoud	1	5		1		7				
			Dellys		Dellys	2	9				10			1	
					Taourga	2	4	1			2		5		
Sebaou El Kdim			Rebeval		Rebeval	2	7			7	2				
Isser El Djedian			Abdo		Baghlia	1	8			6	3				
Isser Droua	El Djedian				Sidi Daoud	1	6			7					
Beni Chenacha	Beni Chenacha		Camp du Maréchal		Ouled Aïssa	5	2	2			1	6	2		
Ighemrasen	Sidi Ali				Tadmait	4	5				3	1	2		
Ilalten	Boulab				Sidi Naaman	6	3	1	1	2	2	2	3	1	1
	Sidi Naman		Mirabeau	Mizrana	Dra Ben Khedda	2	3	8	2	1	2	4	6	2	
Amraoua	Beloua Sikh		Tizi Ouzou		Tizi Ouzou	26	50	12	6	17	38	8	22	5	2
	Mesdour				Totaux et %	28%	53%	13%	6%	18%	41%	9%	24%	6%	2%

Région des plaines et basses collines s'étendant entre Dra El Mizan et Boghni

Tribus frontières du début du XIX ^e	Douars 1880-1958	Centres de colonisation	Communes de plein exercice 1880-1958	Communes mixtes 1880-1958	Communes (découpage communal de 1984)	Élections municipales 1990					Élections municipales 1997				
						mairie (grisé) nbre de sièges		Indep		Divers		mairie (grisé) nbre de sièges		RCD	
						FLN	FIS	RCD	Indep	Divers	FLN	RND	RCD	FFS	
Nezlioua		Beauprêtre	Dra El Mizan		Dra el Mizan	3	6	2			3	1	2	5	
		Dra El Mizan									?	?	?	?	
Ighil Imoula		Aomar			Aomar	1	5		2	1					
		Tizi n'Tela			Tizi n'Tela*							1	3	5	
		Bou Mahni			Aïn Zaouia	2	1	5	1		1		4	4	
Akian ou Abid		Pirette			Boghni*										
		Boghni			Totaux et %	6	12	7	3	1	4	2	9	14	
						21%	41%	24%	10%	4%	14%	7%	31%	48%	

Plaines et basses collines occidentales

Tribus frontières du début du XIX ^e	Douars 1880-1958	Centres de colonisation	Communes de plein exercice 1880-1958	Communes mixtes 1880-1958	Communes (découpage communal de 1984)	Élections 1990					Élections 1997				
						mairie (grisé) nbre de sièges		Indep		Divers		mairie (grisé) nbre de sièges		RCD	
						FLN	FIS	RCD	Indep	Divers	FLN	RND	RCD	FFS	
Beni Mekla		Chabet El Ameur	Les Isser		Chabet El Ameur	3	6	2			1	2	3	5	
		Beni Mekla			Isser	4	7				3		5	3	
Irafan		Rouafa													
		Les Isser													
Aït Khalfoun		Beni Khalfoun			Lakhdaria	3	8				3	4	1	1	
		Aïn n'Sara Palestro* Ouled Medjkan Palestro*													
Ammal Ouled Medjkan															
		Isser Ouled Smir			Djinet	2	7				3	5		1	
Irafan*		Rouafa*			Bordj Menatel	2	8				1	2	6	2	
		Raïcha													
Arch Alemnas Aït Amrane Aït Bourouba Aït Chenacha*		Ouled Chender			Nacria	1	5	2	1	1			3	5	
Aït Yahia Mousa Ibouazouren Imkiren		Tala Imedran			Aït Yahia Mousa	6	4	1			1	3	5		
		M'kira			Timezrit	2	4	1			4	1	2		
					M'kira	4	5	5			1	3	4		
					Totaux et %	27	45	13	2	11	26	13	29	1	
						31%	52%	15%	2%	13%	31%	15%	34%	6%	

Versants nord du Djurdjura

Tribus frontières du début du XIX ^e	Douars 1880-1958	Centres de colonisation	Communes de plein exercice 1880-1958	Communes mixtes 1880-1958	Communes (découpage communal de 1984)	Élections municipales 1990 mairie (grisé) nbre de sièges				Élections municipales 1997 mairie (grisé) nbre de sièges									
						FLN	FIS	RCD	Indep.	Div.	FLN	RND	RCD	FIS	Ind.				
Aït Bou Chenchacha	Kouriet			Fort National	Agouni Gheghane	2		5						2	3				
Aït Inguen					Aït Toudert	4		2									3	4	
Aït Chebla					Djurdjura			Aït Bou Mahdi	2		5							3	4
Aït Ali ou Illoud								Illiten	3		6							1	3
Aït Ahmed	Frikat	3		4								2				1	4		
Ogdal	Ogdal				Bog'ini*	4		6		1				4	6				
					Bou Nouth	2		5						1			3	3	
	Amlouline				Assi Youssef	5		3						1	2				
	Bou Addou				Aït Bouadou	3		6						1	4				
					Totaux	28		42		1	5	2	19	37	10				
					et %	39%		59%		1,4%	7%	3%	26%	50%	14%				

Versants sud du Djurdjura

Tribus frontières du début du XIX ^e	Douars 1880-1958	Centres de colonisation	Communes de plein exercice 1880-1958	Communes mixtes 1880-1958	Communes (découpage communal de 1984)	Élections municipales 1990 mairie (grisé) nbre de sièges				Élections municipales 1997 mairie (grisé) nbre de sièges					
						FLN	FIS	RCD	Indep.	Div.	FLN	RND	RCD	FIS	Ind.
Aït M'likeuch	Beni Melikeuch			Akkou	Beni Melikeuch	2		5					4	3	
Aït Ouakour	Ouakour				Saharidj	1		6		2	2		2	1	
Aït Kani	Aghbalou				Aghbalou	3		6					2	4	
Chorfa	Tksirden			Maillot	Chorfa	5		4		1			3	2	1
M'Chedallah*	M'Chedallah				M'Chedallah	4		5		1			2	5	1
Aït Aïssi*	Tachachit				<i>El Estamm*</i>	5	2	1	1		2	2	2	2	1
Aït Yalla*	Tighremt				<i>El Adjilba*</i>	1		1	5	1			3	2	1
					Bechloul	5		2			2	2	2	2	1
Beni Meddour	Haïzert		Bouira		Bouira	4		8	1	2	2	4	3	3	3
Merkalla					Totaux	30	10	31	8	7	10	21	25	6	3
					et %	38%	13%	39%	10%	9,7%	14%	29%	35%	8%	4%

Vallée de l'Oued Sahel / Soummam

Tribus frontières du début du XIX ^e	Douars 1880-1958	Centres de colonisation	Communes de plein exercice 1880-1958	Communes mixtes 1880-1958	Communes (découpage communal de 1984)	Élections municipales 1990						Élections municipales 1997					
						mairie (grisé) nbre de sièges			mairie (grisé) nbre de sièges			mairie (grisé) nbre de sièges			mairie (grisé) nbre de sièges		
						FLN	FIS	RCD	Indep	FLN	RND	RCD	FPS	Indep	PT	FLN	RND
Sanhadja			Oued Amizour		Smaoun	5		2	2			1	1	2	5	1	
Barbacha					Barbacha	5		2	2			1	1	1	5	1	1
Oulad Tamzalt					Amizour	4		7				2	4	4	5		
Oulad Amrioub	Azerou n'Bechar				Tala Hamza	2		4	1			1	1	1	3	2	
Oulad Ayad					Timezrit	3		6				2	7				
Beni Immel	Timezrit				Sidi Ayad	2		5				2	5				
Beni Ayad	Ihadjadjhen			Soummam	Beni Djellil	1		2	4			1	3	3	3		
Beni Messaoud*	Oued Soummam				Tala Hamza							1	1	3	2		
Beni Mezzala	Oued Moh.Amokrane				Oued Ghir	5		1	3			1	3		4	1	
Ouled Sidi Moh. Amokrane					El Kseur*							2	3	6	2		
Beni Messaoud					Fenaia	2		6	1			1	6	2			
Indjedamen					Akfadou	1		6				1	2	2	3		
Fenaia	Ikedjane				Ihebbar	2		4				1	3	3			
Ait Mansour					Chemini	3		6				3	4	2			
Ait Oughlis	Beni Oughlis				Tibane	1		6				1	3	3			
					El Flaye			7				4	3				
					Souk El Fella	1		6				4	3				
					Sidi Aïch	2		5				1	3	3			
					Ighzer Amokrane												
					Akbou	6		2	3			3	7	1			
Illoula	Chellata				Chellata	2		4	1			1	6				
Oussameur	Ighram				Ighram	3		6				3	6				
Ouzellaguen	Ouzellaguen Boni				Ouzellaguen	2		5	2			3	5				
	Mouga				Ighil Ali	4		5				1	3	5			
Ait Abbes	Tigrine				Boudjellil	5		3	1								
	Ait K'zine				Ait Rzine	2		7				2	5	2			
	Taznalt				Taznalt							1	2	4	2		
	Imoula				M'sisna							1	2	4	2		
Ighil Imoula	Bou Hamza				Bou Hamza	9						1	4	2			
Ait Aïdel	Tamokra				Tamokra	4		2	1			1	2	3	1		
	Amalou*				Amalou	5			2			1	1	4	1		
M'cisma	M'cisma				Imoula												
Ait Aïdel	Amalou*				Seddouk	4		5				1	3	5			
Ait M'likeuch					Taznalt												
					Maïllot												
Beni Mansour	Beni Mansour				Taourit	3		4				1	3	3			
M'chedallah*					El Adjiba												
Ait Yalla*					El Esnam*												
Ait Aïssi*					Totaux et %	88	38%	118	52%	23	10%	12	4,6%	8	3,1%	72	28%
Beni Mansour*																131	51%
																32	12,4%
																2	0,7%

Plaines et basses collines occidentales (suite)

Tribus	Centres de colonisation	Observations	
Isser El Ouidan	Zaatra Isserville Félix Faure Isser El Ouidan Courbet Belle-Fontaine	Tous ces centres de colonisation et toutes les tribus sur le territoire desquelles ils ont été constitués sont intégrés dans des communes de plein exercice ou dans des communes indigènes (douars) selon un découpage qui rend impossible la réalisation d'un tableau de correspondance entre les frontières des diverses unités, tellement elles se chevauchent.	Zaatra Isserville Félix Faure Isser El Ouidan Courbet Belle-Fontaine
Khachena de la Plaine	Souk el Had St-Pierre St-Paul Ménerville (col des beni Aïcha)		Souk el Had St-Pierre St-Paul Ménerville (col des beni Aïcha)
Mosbaha	Palestro		Palestro
Beni Khalfoun			
Ammal Sanhadja	Thiers		Thiers
Beni Menade	Bou Yersen Meurad		Bou Yersen Meurad
Beni Mekla	Bordj Menaïel		Bordj Menaïel
Raïcha			
Rouafa			

Bibliographie et sources archivistiques

Archives d'Outre-mer d'Aix-en-Provence Archives AOM, ALG, GGA

Série H

- 2 H 4 Agha de Kabylie
2 H 50 Organisation de la Kabylie (1857-1860)
Organisation communale des tribus kabyles de la division d'Alger et de Constantine. État nominatif des amins et des amins el oumena, 1858-1860.
- 2 H 51 Contributions de guerre
3 H 5; Makhzen, Smala et convoyeurs kabyles
3 H 6; 3 H 7
- 5 H 30 El Djoudi (1853-1873)
5 H 31 Aït Ali (1932-1959)
6H 37 Chefs indigènes (Mokrani)
8H/7 Renseignements géographiques et historiques. Subdivision de Sétif, Cercle de Bougie, Cercle d'Akbou, Cercle de Bordj Bou Areridj, annexe de Takitount, Cercle de Sétif, (notices des tribus + cartes).
- 8H/7 Renseignements géographiques et historiques. Subdivision de Sétif, Cercle de Bougie (notices des tribus + cartes).
- 8H/13 Enquêtes de 1862 sur les Djemâas ; Enquêtes de 1873 sur les Djemâas.
9 H 1 Crimes entre indigènes et Européens, 1844-1912.
9 H 16 Nefra en Kabylie à Bougie, 1902-1935.
9 H 101 Emigration kabyle en France (1923).
10 H 55 Correspondance et papiers du commandant Beauprêtre (1852-1854).
10 H 78 Etudes sur la Grande Kabylie (routes, cartes, tribus, personnalités, 1845-1865)
- 19 H/6 Rapports trimestriels et mensuels mélangés de la C.M. de Fort National.
19 H 69 Centres municipaux, 1946-1947.
8X 179 Monographie de la Kabylie par Manuel Bugéja.
71 MI 289 Chefs indigènes 1858-1880.
71 MI 295 Inspection générale cercle de Tizi Ouzou (1857, 1861-1863, 1866-1868).
71MI 302 Division d'Alger, subdivision de Dellys, cercle de Tizi Ouzou.
Familles des Ou Kassy (1847-1880).
71 MI 303 Division d'Alger, subdivision de Fort National, Cercle de Fort National.
Chefs indigènes, années 1873, 1875.

Séries I,J,K Bureaux arabes

- 40 I 1-5 Subdivision de Dellys mi 71MIOM/273
1-3 Personnels et commandements, 1855-1870
4 Renseignements, 1864, 1868-69
5 Administration et comptabilité: instruction publique 1852

41 I 1	Cercle de Dellys, 1856-1872	mi 71MIOM/
42 I 1-7	Cercle de Dra el Mizan, 1856-1871	mi 71MIOM/287
Inspections générales (annuelles)		mi 71MIOM/ 288
	Division d'Alger. Subdivision de Dellys, cercle de Fort Napoléon, 1857, 1861-1862, 1866-1868	
Chefs indigènes 1858-1990		mi 71 MIOM/289
Rapports mensuels du cercle de Fort National		mi 71 MIOM/291
Division d'Alger. Subdivision de Dellys, 1857-1880		mi 71 MIOM/292
43 I 1-7	Cercle de Fort-Napoléon puis Fort-National, 1857-1880 (Rapports annuels du cercle, 1865, 1876-1879)	mi 71MIOM/294
Inspection générale du cercle de Tizi Ouzou		mi 71MIOM/295
	Division d'Alger, subdivision de Dellys, Inspection générale, 1857, 1858, 1864, 1866-1868	
44 I 1-8	Cercle de Tizi Ouzou, 1857-1872 Familles des Ou Kassy (1847-1880) Nombreuses notices de tribus du cercle dont celle des Amraouas.	mi 71MIOM/302
Division d'Alger, subdivision de Fort National, Cercle de Fort National,		
	Chefs indigènes, année 1873, 1875	mi 71 MIOM/303
Division d'Alger, subdivision de Fort National, cercle de Fort National		
	Rapports mensuels 1873-1876	mi 71 MIOM/304
Division d'Alger, subdivision de Fort National, cercle de Fort National		
	Rapports trimestriels, 1874-1876	mi 71 MIOM/305
Rapports annuels du cercle de Fort National		mi 71MIOM/306
	(1874 et 1875 seulement)	
51 I 1-5	Cercle de Fort National, 1872-1876	mi 71MIOM/307
66 K 1-15	Cercle de Bougie, 1854-1869; 1873-1880	
67 K 1	Annexe d'Akbou, 1873-1874	
40 KK 1-31	Cercle d'Akbou, 1872-1880	
43KK 1-80	Cercle de Bougie, 1834-1880	

Archives du SHAT (service historique des Armées) à Vincennes

Correspondance

1 H 151

à 1 H 155 mai 1855/septembre 1856

1 H 156 à

1 H 160 Maréchal Randon

1 H 184 Correspondance Randon-Devaux.

Journaux de marche

Série 1H 213 et 1H 214 (sur la conquête de la Kabylie)

Fiches de Tribus

3 H 434 à 3 H 460 (dont particulièrement 3 H 436, 439, 431 et 445)

Carte

6 B 183 Carte pour servir à l'expédition de 1853 en Grande Kabylie

1 H 230 Succession Randon («Études sur le pays kabyle»)

Chemise Organisation kabyle.

OUVRAGES ET ÉTUDES PUBLIÉS

ACCARDO F.

1879 *Répertoire alphabétique des tribus et douars de l'Algérie dressé d'après les documents officiels*, Alger, Jourdan, 287 p.

1892 *Tableau général des communes de l'Algérie au 1^{er} janvier 1892*, Alger, Fontana.

ACTES DU COLLOQUE INTERNATIONAL D'ÉTUDES HISTORIQUES ET SOCIOLOGIQUES

1976 *Abd el Krim et la république du Rif*, Paris, Maspero, 336 p.

ABROUS DAHBIA

1988 «La chaîne kabyle à la radiotélévision algérienne», *ROMM*, n° 47.

1992 «Les joutes poétiques du henné: compétition d'honneur et rapt symbolique», *Études et Documents berbères*, n° 9, 147-164.

ADAM ANDRÉ

1955 «Robert Montagne et le Maroc», *L'Afrique et l'Asie*, tome XXXII, 16-35.

1973 «Quelques constantes dans les processus d'acculturation chez les Berbères du Maghreb», *Actes du premier congrès international d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère*, 424-439, Alger, Sned.

1978 «Jus sanguinis et jus religionis: conflits et synthèses des deux principes dans les structures sociales et politiques des Berbères du Maghreb», *Actes du deuxième congrès international d'études des cultures de la Méditerranée occidentale*, 429-439, Alger, Sned.

1980 «Chronique sociale et culturelle», *Annuaire de l'Afrique du Nord*, vol. XX, 679-692.

AGERON CHARLES-ROBERT

1968 *Les Algériens musulmans et la France (1871-1919)*, Paris, Puf, 2 vol., 608 p. et 690 p.

1970 «Le premier vote de l'Algérie musulmane, les élections du collège musulman algérien en 1919-1920», *Revue d'histoire et de civilisation du Maghreb*, n° 8, 97-109.

1973 *Politiques coloniales au Maghreb*, Paris, Puf, 288 p.

1976 «Du mythe kabyle aux politiques berbères», *Cahier Jussieu, Le mal de voir*, 331-349.

1977 *Histoire de l'Algérie contemporaine*, Paris, Puf, 126 p.

1979 *Histoire de l'Algérie contemporaine*, vol. 2: *De l'insurrection de 1871 au déclenchement de la guerre de libération*, Paris, Puf, 643 p.

1997 *La guerre d'Algérie et les Algériens*, sous la direction de Ageron, Paris, Armand Colin, 340 p.

AHMED AKBAR, HART DAVID MONTGOMERY

1984 *Islam in Tribal Societies, From the Atlas to the Indus*, London, R.P.K.

AÏT AHMED HOCINE

1964 *La guerre et l'après-guerre*, Paris, Minuit, 205 p.

1979 *L'alternative démocratique révolutionnaire à la catastrophe nationale, avant-projet de plate forme politique*, Paris, FFS.

1982 «Sur le Maghreb et le mouvement national algérien», *Sou' al*, n° 2 : 110-133.

1982 «Interview de Hocine Aït Ahmed», *Tafsut*, n° 5 : 49-61.

1982 «La braise berbère», *Algérie 20 ans*, Autrement, 153-160.

1983 *Mémoires d'un combattant. L'esprit d'indépendance, 1942-1952*, Paris, Sylvie Messinger, 237 p.

1989 *Contribution à la connaissance de l'histoire du FFS*, Paris, FFS.

AÏT AHMED HOCINE, LACOSTE DUJARDIN CAMILLE

1981 «Chants de louange kabyle», *L.O.A.B.*, n° 12 : 103-123.

AÏT ALI BELAÏD

1958 «Lehdubegga: démarches matrimoniales», Fort National, *Fichier de documentation berbère* n° 60, 303-355.

1962 *Les Cahiers de Belaïd ou la Kabylie d'antan*, Fort National, *Fichier de documentation berbère*, 478 p.

AÏT AMRANE MOHAND OU IDIR

1992 *Mémoire au lycée de Ben Aknoun 1945. Ekkra a mmis oumazigh*, Alger, 127 p.

AÏTH MAHDI

1899 *En Kabylie, colporteurs et usuriers*, Alger, 16 p. (non consulté, introuvable).

ALBERGONI GIANNI, POUILLON FRANÇOIS

1972 «Le fait berbère et sa lecture coloniale; l'extrême Sud tunisien», *Cahier Jussieu*, n° 2 : Le mal de voir : 349-397.

AL-GHUL MUHAMMAD-AL-HAFNAWI

1982 *Tacrif al-khalaf bi-rijal al-salaf*, Beyrouth-Tunis, Mu'assassat al-Risala al-Maktaba al-'Atiqa.

AL-GHUBRINI AHMAD

1981 *'Unwan al-Diraya*, Alger, Sned.

ALI YAHIA ABDENOUR

1983 «L'histoire du mouvement national algérien», *Tafsut* n° 6 : 39-54.

AL-TINHA'I YUSSUF ISMA'IL

s.d. *Afdal al-salawat 'ala sayyid al-sadat*, Beyrouth, Al-Matba'a al-adabiyya.

ALLARD GAL.

1863 «Exposé des motifs présentés au Sénat le 9 mars 1863» (sur le senatus consulte).

AMROUCHE FADHMA AITH MANSOUR

1982 *Histoire de ma vie*, Paris, Maspero, 228 p.

AMROUCHE JEAN

1939 *Chants berbères de Kabylie*, Tunis, Monomota.

AMROUCHE TAOS

1976 *Le grain magique, contes, poèmes et proverbes berbères de Kabylie*, Paris, Maspero, 248 p.

ANCEL R.

1952 «La Kabylie vivra-t-elle?», *L'Afrique et l'Asie*, tome XVII, 43-51.

ANONYME

1957 «Les données du problème en Grande Kabylie», *Marchés tropicaux du monde*, n° 586, samedi 2 février 1957 : 343-345.

ANONYME

1969 «Nationalisme et provincialisme kabyles», *Maghreb* n° 33, mai-juin 1969:29-32.

ANONYME

1959 *Journal de marche d'un capitaine en Kabylie*, Paris, Imp. Richard.

ASSEMAT JACQUES

1979 *Le commando noir*, Paris, Presses de la Cité, 221 p.

ASSOCIATION DES MAIRES DE GRANDE KABYLIE

1958 «Visite à Tizi Ouzou de M. Robert Lacoste à l'occasion de la réunion constitutive de l'association», Alger, Imprimerie administrative, 11 p.

ATH MESSAOUD MALEK (pseud. DE SAYAD ABDELMALEK), GILLETTE ALAIN

1976 *L'immigration algérienne en France*, Paris, Entente, 128 p.

AUCAPITAINE HENRI (baron)

1857 «Les confins militaires de la Grande Kabylie sous la domination turque», Paris, Moquet, 35 p.

AUCAPITAINE HENRI (baron)

1859 «Djema'a Sahridj et Beni Raten», *Revue Africaine*.

1860 «Notice sur la tribu des Aït Fraoucen», *Revue Africaine*, 446-458.

La zaouïa de Chellata, excursion chez les zouaoua de la Haute Kabylie, Genève, 26 p.

1863 «Colonies noires en Kabylie», *Revue Africaine*, 73-77.

«Kanoun du village de Thaourirt Amokran chez les Aït Iraten», *ibidem*, 279-285.

1864 *Les Kabyles et la colonisation de l'Algérie*, Paris, Challamel, 182 p.

AWADI MBAREK

1978 «Un écrivain d'expression kabyle : Si Amar ou Saïd, dit Boulifa», *Tisuraf*, n° 3, 9-15.

BACHAN J. (juge de paix d'Akbou), ARMANET L.-M.-L. (juge de paix de Bougie)

1877 *Code pratique des juges de paix de la Kabylie en matière musulmane*, Bordeaux, Imprimerie Auguste Bord, 174 p.

BARGAOUI SAMI

1998 «Sainteté, savoir et autorité en Kabylie au XVIII^e siècle. La rihla de Warthilâni», in *L'autorité des saints*, Paris, IRMC, 249-271.

BARLETTE LÉONARD

1913 «Monographie de la commune mixte de Dra El Mizan», *Bulletin de la société de géographie d'Alger*, tome XVIII, 259-282 et 433-502.

BASAGANA R., SAYAD A.

1974 *Habitat traditionnel et structures familiales en Kabylie*, Alger, CRAPE, 158 p.

BASSET ANDRÉ

1929 *Études de géographie linguistique en Kabylie*, Paris, Leroux, 100 p.

BASSET RENÉ

1887 *Manuel de langue kabyle*, Paris, XVI + 88 p.

1892 *L'Insurrection algérienne de 1871 dans les chansons populaires kabyles*, Louvain, Ista, 60 p.

1910 *Recherches sur la religion des Berbères*, Paris, Leroux, 52 p.

BASSET HENRI

1920 *Essai sur la littérature des Berbères*, Alger, J. Carbonel, 446 p.

BEKRI ABOU OBEÏD AL-

1965 *Description de l'Afrique septentrionale*, (traduction de De Slane), Paris, Maisonneuve, 405 p.

BEL ALFRED

1917 «Coup d'œil sur l'Islam en Berbérie», *Revue de l'histoire des religions*, n° 75, 53-124.

1931 «La fête des sacrifices en Berbérie», in *Cinquantenaire de la Faculté des Lettres d'Alger*, Alger, Société historique d'Alger, 87-127.

«Caractères et développement de l'Islam en Berbérie et plus spécialement en Algérie», in *Histoires et historiens de l'Algérie*, Paris, Alcan, 177-206.

1938 *La religion musulmane en Berbérie*, Paris, Geuthner, 412 p.

BELHOUCINE J.

1981 «Les Berbères et la colonisation : mythes et réalités», *Amazigh*, n° 7, 22-31.

BENATTIG RASHID

1985 «L'apport des revenus de l'émigration dans une région rurale d'Algérie», *Les Algériens en France*, Paris, Publisud, 231-236.

BENBRAHIM MELHA, MECHERI SAADA NADIA

1981 «Chants nationalistes algériens d'expression kabyle (1945-1954)», *Libyca*, vol. XXVIII-XXIX, 213-236.

- BENCHENEB SAADEDDINE
1956 «Quelques historiens arabes modernes de l'Algérie», *Revue Africaine*, 475-499.
- BEN BAOUÏ
1924 «Recueil du droit coutumier de Massat», *Hesperis*, 403-439.
- BENDJELID A., BRULE J.C., FILLON P.
1978 *Un espace régional dépendant : la Petite Kabylie*, Tours, E.R.A. 706.
- BENET FRANCISCO
1957 «Les marchés explosifs dans les montagnes berbères», *Trade and Market in the early Empires*, New York, The Free Press.
- BENHABYLÈS CHÉRIF
1925 *La suppression des pouvoirs juridictionnels des cadis. Justice musulmane, Amicale des Mahakmas*, Constantine, En Nadjah.
1914 *L'Algérie française vue par un indigène*, Alger, 194 p.
- BEN KHEDDA BENOUCHEF
1989 *Les origines du premier novembre 1954*, Alger, Dahlab, 361 p.
- BENNABI MALEK
1965 *Mémoires d'un témoin du siècle*, Alger, Enal, 239 p.
- BEN SEDIRA BELQACEM
1886 «Une mission en Kabylie sur les dialectes berbères et l'assimilation des indigènes», Alger, Jourdan, LXXXI p.
1887 *Cours de langue kabyle*, Alger, Jourdan, CCXLVIII et 430 p.
- BENTALEB FATIMA
1984 «La rente dans la société et la culture en Algérie», *Peuples méditerranéens*, n° 26, 76-103.
- BERBRUGGER LOUIS-ADRIEN
1857 *Les époques militaires de la Grande Kabylie*, Alger, Bastide, 316 p.
1859 «Un chérif kabyle en 1804», *Revue Africaine*, tome 3, 209-216.
- BERNARD AUGUSTIN, MILLIOT LOUIS
1933 «Les qanouns kabyles dans l'ouvrage de Hanoteau et Letourneux», *Revue des études islamiques*, Paris, Geuthner. 44 p.
- BERNARD CHANTAL
1985 «Les résistances ouvrières dans l'Algérie en voie d'industrialisation», *Le mouvement ouvrier au Maghreb*, Paris, CNRS, 133-147.
- BERQUE AUGUSTIN
1919 «Essai d'une bibliographie critique des confréries musulmanes algériennes», *Bulletin de la Société de Géographie d'Oran*, 135-174 et 193-233.
1935 «Questions algériennes : circonscriptions arabes et kabyles aux délégations financières», *Bulletin du Comité de l'Afrique Française*, tome XLV, 64-67.
1948 «La bourgeoisie algérienne ou à la recherche de César Biroteau», *Hesperis*, vol. XXXV, 1-31.
1949 «Esquisse d'une histoire de la seigneurie algérienne», *Revue de la Méditerranée*, n° 29 et n° 30.
1951 «Les capteurs de divin : les marabouts», *Revue de la Méditerranée*, 10, n° 43, 286-302.
«Les capteurs de divin : les 'Ulamas», *Revue de la Méditerranée*, 11, n° 44, 417-429.
1986 *Écrits sur l'Algérie*, Aix-en-Provence, Edisud, 300 p.
- BERQUE JACQUES
1936 «Aspects du contrat pastoral à Sidi Aïssa», *Revue Africaine*, n° 368-369, 1-13.
Contribution à l'étude des contrats nord-africains : Les pactes pastoraux des Beni Meskine, Alger, Typo-Litho, 95 p.

BERQUE JACQUES

- 1938 *Études d'histoire rurale maghrébine*, Tanger, Les éditions Internationales, 212 p.
 1944 *Essai sur la méthode juridique maghrébine*, Rabat, Marcel Leforestier, 148 p.
 1953 «Problèmes initiaux de la sociologie juridique en Afrique du Nord», *Studia Islamica*, n° 1, 137-162.
 1955 *Structures sociales du Haut Atlas*, Paris, Puf, 470 p.
 1956 «125 ans de sociologie maghrébine», *Annales E.S.C.*, XI, n° 3, 299-331.
 1957 «Quelques problèmes de l'Islam maghrébin», *Archives de Sociologie des Religions* n° 3, janv. juin 1957, 3-20.
 1958 *Al Youssi, problèmes de la culture marocaine au XVI^e siècle*, Ecole pratique des hautes études, 6^e section, Paris et La Haye, Mouton, 144 p.
 1961 «L'esthétique musulmane et ses motivations», *Journal de psychologie normale et pathologique*, n° 4, 434-444.
 1962 *Le Maghreb entre deux guerres*, Paris, Seuil, 448 p.
 1974 *Maghreb, histoire et société*, Alger, Sned, 228 p.
 1978 *L'intérieur du Maghreb, XV^e-XIX^e siècle*, Paris, Gallimard, 546 p.
 1982 *Ulemas fondateurs insurgés du Maghreb, XVII^e siècle*, Paris, Sindbad, 292 p.

BERQUE JACQUES, CHARNAY JEAN-PAUL

- 1966 *Normes et valeurs dans l'Islam contemporain*, Paris, Payot, 1966.
 1967 *L'ambivalence dans la culture arabe*, Paris, Anthropos, 412 p.

BERT PAUL

- 1885 *Lettres de Kabylie, la politique algérienne*, Paris, Alphonse Lemesne, 82 p.

BESSAOUD MOHAND ARAB

- 1963 *Heureux les martyrs qui n'ont rien vu*, Colombes, Imp. Cary, 140 p. (réédité à Paris par les Editions berbères en 1991, 158 p.)
 1966 *Le FFS. Espoir et trahison*, Colombes, Imprimerie Cary, 296 p.
 1977 *L'identité provisoire*, Paris, Agraw Imazigène, 196 p.

BIARNAY

- 1916 «Un cas de régression vers la coutume berbère», *Archives berbères*, n° 1, fasc. 4, 219-229.

BIBESCO (prince Napoléon)

- 1865 «Les Kabyles du Djurdjura. La société kabyle avant la conquête, depuis la conquête, la pacification. La Grande Kabylie au temps de la régence d'Alger et la nationalité kabyle sous la domination française», *Revue des deux mondes*.

BONTEMS CLAUDE

- 1976 *Manuel des institutions algériennes. De la domination turque à l'indépendance. Tome 1: La domination turque et le régime militaire 1518-1870*, Paris, Cujas, 564 p.
 1989 «Les tentatives de codification du droit musulman dans l'Algérie coloniale», *L'enseignement du droit musulman*, Paris, CNRS, 113-131.

BORRMANS MAURICE

- 1977 *Statut personnel et famille au Maghreb de 1940 à nos jours*, Paris, Mouton, 708 p.

BOUAYED MAHMOUD

- 1966 «Un texte du Cheikh Mohamed Ameziane El Haddad», *Revue d'histoire du Maghreb*, n° 1, janvier 1966, 91-94.
 1977 «La participation de la famille Al Haddad à la révolte de 1871 vue par le Bâsh Agha Benali Shérif», in *Mélanges Marcel Emerit*, Tunis, 57-64.

BOUGUessa KAMAL

- 1988 «Mode de vie et reproduction sociale: La communauté algérienne en France pendant la colonisation», *Maghrébins en France, émigrés ou immigrés*, Paris, CNRS, 51-70.

BOULIFA SAÏD

- 1905 *Recueil de poésies kabyles*, Alger, Jourdan, XIIIIC + 555 p.
 1913 *Méthode de langue kabyle, cours de deuxième année*, Alger, Jourdan, XXIV + 544 p.
 1915 «Le kanoun de la zaouia de Sidi Mansour», *Mélanges René Basset*, Paris, 80-86.
 1925 *Le Djurdjura à travers l'histoire. Organisation et indépendance des Zouaoua*, Alger, J. Bringau, 407 p.

BOUMAD BRAHIM

- 1990 «Zemmouri, un relais privilégié pour la migration kabyle», *Études et documents berbères*, n° 6, 73-94.

BOURDE PAUL

- 1880 *À travers l'Algérie; Souvenirs de l'excursion parlementaire*, Paris, Charpentier, 386 p.

BOURDIEU PIERRE

- 1963 *Travail et travailleurs en Algérie*, Paris, Mouton, 566 p.
 1970 *Sociologie de l'Algérie*, Paris, Puf, 126 p.
 1972 *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, Paris et Genève, Droz, 269 p.
 1977 *Algérie 60 Structures économiques et structures temporelles*, Paris, Minuit, 124p.
 1978 «Dialogue sur la poésie orale en Kabylie», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 23 septembre 1978, 51-66.
 1980 *Le sens pratique. Le sens commun*, Paris, Minuit, 476 p.

BOURDIEU PIERRE, SAYAD ABDELMALEK

- 1964 *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris, Minuit, 224 p.

BOURGES HERVÉ

- 1967 *L'Algérie à l'épreuve du pouvoir (1962 1967)*, Paris, Grasset, 248 p.

BOUSQUET GEORGES HENRI

- 1936 «Un qanoûn kabyle contemporain», *Revue Africaine*, tome 79, 867-872.
 1947 «Note sur des usages relatifs à la dot dans la région d'Aumale» (en collaboration avec M'hansadji Nur Eddine), *Revue Africaine*, tome n° 91, 301-304.
 1949 «Documents contemporains curieux relatifs au droit en Kabylie», *Revue algérienne, tunisienne et marocaine de législation et de jurisprudence*, I, 93-96.
 1950 «Un culte à détruire : l'adoration de Hanoteau et Letourneux», *Revue de la Méditerranée*, n° 8, 441-454.
Justice française et coutumes kabyles, Alger, Imprimerie Nord Africaine, 134 p.
 1951 «L'anaïa, ou pacte de protection chez les berbères», *Écrits de Paris*, déc., 23-28.
 1952 «Pour l'étude des droits berbères. À propos de Georges Marcy : le droit coutumier Zemmour, suivi d'une bibliographie d'ensemble de la question», *Hesperis* n° 39, 501-517.
 1952 «La persistance des coutumes berbères en Aurès», *Revue algérienne, tunisienne et marocaine de doctrine, de législation et de jurisprudence*, n° 1, 109-115.
 1953 «Un qanoun de l'Aurès», *Hespéris*, n° 40, 77-88.
 1954 «Un moyen jurisprudentiel d'améliorer le statut de la femme kabyle», *Revue algérienne, tunisienne et marocaine de doctrine, de législation et de jurisprudence*, 104-107.
 1955 «Le droit coutumier des berbères», *L'avenir du droit coutumier en Afrique, The future of Customary Law in Africa*, Colloque symposium, Amsterdam, Leyde, 141-154.
 1956 «Le droit coutumier des Aït Haddidou, des Assif Melaoul et des Isselaten (Confédération des Aït Yafelmane). Notes et réflexions», *Annales de l'institut d'études orientales de l'université d'Alger*, tome XIV, 113-230.

BOUSQUET GEORGES HENRI

1960 «Ada, coutume, droit coutumier», *Encyclopédie de l'Islam*, 174-176.

BOUSQUET GEORGES HENRI, BRUNO HENRI

1946 «Contribution à l'étude des pactes de protection et d'alliance chez les Berbères du Maroc central», *Hespéris*, n° 33, 353-371.

BOUSQUET LEFÈVRE LAURE

1939 *La femme kabyle*, Paris, Sirey, 196 p.

BOUSQUET LEFÈVRE LAURE, ROBINE MICHEL

1989 «L'œuvre islamologique de Gaston Henri Bousquet», *L'enseignement du droit musulman*, Paris, CNRS, 171-229.

BOUSSOUMAH MOHAMED

1982 «Contribution à une recherche sur l'État et le pouvoir en Algérie durant l'été 62», *Revue algérienne des sciences juridiques, économiques et politiques*, 45-85.

BOVET E., BELGHEZLI A., SADATE

1988 «Chances et périls de l'agriculture de montagne : La wilaya de Tizi Ouzou», CREAD, Alger, 174 p.

BOYER PIERRE

1966 «Contribution à l'Étude de la politique religieuse des Turcs dans la régence d'Alger, XVI^e-XIX^e siècle», *ROMM*, n° 1, 11-50.

1970 «Espagne et Kouko. Les négociations de 1598 et 1610», *ROMM*, n° 8, 28-40.

1973 «La révolution dite des Aghas dans la régence d'Alger (1659 1671)», *ROMM*, n° 13-14, 159- 171.

BRULE JEAN-CLAUDE

1971 «Propriété et exploitation dans les montagne de Petite Kabylie», *Annales Algérienne de Géographie*, n° 11, pp. 3-9.

1989 «Pouvoir, sociétés et remodelages administratifs. Le cas de l'Est algérien», *Espaces maghrébins, pratiques et enjeux*, Oran, ENAG, 43-57.

BRUNSCHVIG ROBERT

1940-1947 *La Berbérie orientale sous les Hafsidés*, 2 vol., Paris, A. Maisonneuve, 476 p. + 503 p.

BUGEJA M.

1921 «Monographie de la commune mixte de Beni Mansour», *Bulletin de la société de géographie d'Alger et de l'Afrique du Nord*, tome XXVI, 26-74.

1922, *op. cit.*, *ibidem*, tome XXVII, 360-419.

CABOT JEAN

1985 «Délimitation de l'espace et développement. Réflexions sur les découpages administratifs successifs de l'Algérie», *États, terroirs et territoires au Maghreb*, Paris, CNRS, 137-149.

CAIX DE ST AMOUR (vicomte)

s.d. *Questions algériennes, arabes et kabyles*, Paris, Ollendorff, 288 p.

CAMILLERI CAMILLE

1983 «Images de l'identité et ajustements culturels au Maghreb», *Peuples méditerranéens*, n° 24, juil-sept, 127-153.

1984 «Les usages de l'identité; l'exemple du Maghreb», *Revue du Tiers monde*, 25 (97), 29-42.

CAMUS ALBERT

1958 *Actuelles III, chroniques algériennes 1939-1958*, Paris, Gallimard, 215 p.

CANCIANI DOMENICO

1998 «Mouloud Mammeri et la culture berbère dans une Algérie plurielle», *Awal* n° 18, 29-36.

CARETTE E. (capitaine)

1848 *Études sur la Kabylie proprement dite*, Paris, Imprimerie nationale, 2 vol., 500 p. et 460 p.

1853 *Recherches sur l'origine et les migrations des principales tribus de l'Algérie septentrionale et particulièrement de l'Algérie*, Paris, Imprimerie impériale.

CARLIER OMAR

1980 *La classe ouvrière algérienne dans l'émigration en France à l'entre deux guerres*, Cahiers du C.D.S.H. n° 5, Oran.

1984 «La production sociale de l'image de soi; Note sur la crise berbériste de 1949», in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Paris, CNRS, 347-373.

1985 «Aspects des rapports entre mouvement ouvrier émigré et migration maghrébine en France dans l'entre-deux-guerres», *Le mouvement ouvrier maghrébin*, Paris, CNRS, 49-69.

1986 *Le cri du révolté. Imache Amar, un itinéraire militant*, Alger, Enal, 176 p.

1990 «Le café maure, sociabilité masculine et effervescence citoyenne (Algérie, XVII^e-XX^e siècle)», *Annales ESC*, juillet-août 1990, 975-1003.

CARREY ÉMILE

1858 *Récits de Kabylie*, 327 p.

CAT

1881 «Les Kabyles», *Nouvelle Revue*, 3^e année, tome XII, 1 sept. 1881, 179-183.

CENTRE D'ÉTUDES BERBÈRES

1948 «Une assemblée de village en Kabylie», *IBLA*, tome III-IV, 283-300.

CHABBERT C.

1935 *Kabylie, notes et souvenirs*, Foix, F.R.A. éditeur, 108 p.

CHAKER SALEM

1980 «L'enseignement et la recherche dans le domaine berbère», *Tisuraf*, n° 6, 2-22.

1981 «Langue et écriture berbères», *ROMM*, n° 32, 71-77.

1982 «La revendication culturelle berbère», *Les Temps modernes*, Algérie n° 432-433, 439-447.

«Réflexion sur les études berbères pendant la période coloniale (Algérie)», *ROMM*, n° 34, 81-91.

1983 «De quelques constantes du discours dominant sur les langues populaires», *Tafsut*, n° 1, série études et débats, 17-25.

«De la description à la planification linguistique», *op. cit.*, *ibidem*, 57-65.

«La langue berbère à travers l'onomastique médiévale : El Bekri», *ROMM*, n°35, 127-145.

Un parler berbère d'Algérie (Kabylie) ; Syntaxe, thèse de doctorat d'État es lettres. Paris V, dec. 1978, 2 vol. 549 p. et 111 p.

1984 «La langue de la poésie kabyle», *Cahiers de littérature orale*, (16), 131-140. *Textes en linguistique berbère*, Paris, CNRS, 292 p.

1985 «Agellid-roi», *Encyclopédie berbère*, fasc. n° 2, Aix en Provence, Edisud, 248-249.

1985 «La planification linguistique dans le domaine berbère: une normalisation pan-berbère est-elle possible ?», *Tafsut*, n°2, avril 1985, 89-93.

«Critique d'un mythe : À propos des bases sociales du mouvement berbère», *Tafsut* n° 2, avril 1985, 39-53.

«Berbérisme et émigration kabyle», *Peuples méditerranéens*, n° 31-32, 217-225.

1987 *Berbères, une identité en construction*, numéro spécial de la *ROMM* (sous la direction de Salem Chaker), Aix-en-Provence, Edisud, 152 p.

CHAKER SALEM

«La politique berbère de la France: du mythe aux réalités», *Tafsut*, n° 4, série études et débats, 61-73.

1989 *Berbères aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 144 p.

«Une tradition de résistance et de lutte: La poésie berbère kabyle, un parcours poétique», *RMMM*, n° 51, 11-32.

«Survivance et renouveau. du droit coutumier en milieu berbère (Kabylie)», *L'enseignement du droit musulman*, Paris, CNRS, 351-357.

CHARNAY JEAN-PAUL

1965 *La Vie musulmane en Algérie, d'après la jurisprudence de la première moitié du XX^e siècle*, Paris, Puf, 394 p.

CHASSEVENT L.

1919 *L'appel à la main d'œuvre étrangère pour l'agriculture française*, thèse pour le doctorat es sciences économiques, Paris, Rousseau, 188 p.

CHARTRE NATIONALE DU PEUPLE ALGÉRIEN

1976 Paris, Ed. Sociales, 350 p.

CHARVERIAT FRANÇOIS

1889 *Huit jours en Kabylie, à travers la Kabylie et les questions kabyles*, Paris, Plon, 290 p.

CHERIGUEN FODIL

1987 «Barbaros ou Amazigh: ethnonymes et histoire politique en Afrique du Nord», *Mots*, Paris, CNRS, 7-22.

CHEVALIER LOUIS

1947 *Le problème démographique nord-africain*, Paris, Puf.

CHRISTELOW

1979 «An Inquiry into the Origins of the Algerian Medjlis Crisis of 1858», *Revue d'histoire maghrébine*, 15-16 juillet 1979, 35-51.

CLAMAGERAN

1859 «Constitution sociale de la Kabylie», *Revue coloniale et algérienne*, tome I, 1-20.

CODE DE LA FAMILLE

1989 Loi n° 84.11 du 9 juin 1984 portant code de la famille, édité par le Centre national de documentation de presse et d'information.

(COLLECTIF ANONYME)

1981 *Séminaire de Yakourène: Algérie, quelle identité?*, Paris, Imedyazen.

COLLECTIF CONTRE LA RÉPRESSION EN ALGÉRIE (CCRA)

1985 *Algérie, les droits de l'Homme*, revue de presse, CCRA, 316 p.

1986 *Au nom du peuple: Vous êtes accusés d'atteinte à l'autorité de l'État. Qu'avez-vous à dire?* CCRA, Paris, Imdyazen, 252 p.

COLLOT CLAUDE, HENRY JEAN-ROBERT

1978 *Le Mouvement national algérien. Textes 1912-1954*, Alger, Opu, 344 p.

COLLOT CLAUDE

1987 *Les institutions de l'Algérie durant la période coloniale (1830-1962)*, Paris-Alger, CNRS-Opu, 344 p.

COLONNA FANNY

1975 *Les instituteurs algériens, 1883-1939*, Alger, Opu, 240 p.

1976 «Du bon usage de la science coloniale», *Le Mal de voir, Cahier Jussieu*, n° 2, Paris, Ed. 10/18, 221-242.

«Production scientifique et position dans le champ intellectuel et politique: Augustin Berque et Joseph Desparmet», *ibidem*, 397-416.

1979 «En finir avec le débat sur literacy, note de relecture sur Jack Goody: La raison graphique», *Cahiers de l'URASC*, n° 2, 17 p.

COLONNA FANNY

1983 «Présentation» de *La formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie*, Aix-en-Provence, Edisud, XXV p.

1987 *Savants paysans. Éléments d'histoire sociale sur l'Algérie rurale*, Alger, Opu, 356 p.

1988 «L'Aurès dans les années 30: Des stéréotypes à l'épreuve de la micro histoire», *Lettrés, intellectuels et militants en Algérie 1880-1950*, Alger, Opu, 30-53.

CORNATON MICHEL

1967 *Les regroupements de la décolonisation*, Paris, Ed. Ouvrières, 296 p.

COURRIÈRE YVES

1968 *La guerre d'Algérie: Les fils de la Toussaint*, Paris, Fayard, 600 p.

1969 *La guerre d'Algérie: Le temps des léopards*, Paris, Fayard, 696 p.

1971 *La guerre d'Algérie: L'heure des colonels*, Paris, Fayard, 724 p.

1971 *La guerre d'Algérie: Les feux du désespoir*, Paris, Fayard, 794 p.

CUISENIER JEAN

1962 «Endogamie et exogamie dans le mariage arabe», *L'Homme* II, n° 2, mai-août 1962, 80-105.

1975 *Économie et parenté. Leurs affinités de structure dans le domaine turc et dans le domaine arabe*, Paris, Mouton & Co and E.P.H.E., 570 p.

DALLET JEAN-MARIE

1970 *Contes kabyles inédits*, Fort National, *Fichier de Documentation berbère*, 3 vol. 1 000 p.

1982 *Dictionnaire kabyle-français, parler des At Mangellat*, Paris, SELAF, XL + 1052 p.

DALLET JEAN-MARIE, DEGEZELLE J.-L.

1964 *Les Cahiers de Belaïd ou la Kabylie d'antan*. Vol 1; Textes, vol 2; traduction, Fort National, *Fichier de documentation berbère*, 478 p. et 446 p.

DAHMANI MOHAMED

1987 *Économie et société en Grande Kabylie*, Alger, Opu, 240 p.

DAKHLIA JOCELYNE

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

DAUMAS EUGÈNE (général), FABAR (capitaine)

1847 *La Grande Kabylie, études historiques*, Paris, Hachette, VIII, 488 p.

La Grande Kabylie d'après les derniers documents du bureau topographique d'Alger de la direction des affaires arabes (Carte).

DEJEUX JEAN

1971 «Bibliographie méthodique et critique de la littérature algérienne d'expression française», *ROMM*, tome n° 10, 111-202.

1973 *Littérature maghrébine de langue française*, Ottawa, Ed. Naaman, 494 p.

1982 «Le débat culturel en Algérie (1979-1982)», *L'Afrique et l'Asie modernes*, n° 133, 2^e trimestre, 3-23.

1983 *Identité nationale, idéologie arabo-islamique et revendication berbérophone en Algérie*, Université de Turku (histoire politique, publications E : 1/1983), 37 p.

1984 «De l'éternel méditerranéen à l'éternel Jugurtha, mythes et contre mythes», *Studi Maghrebini*, (Napoli), n° XIV, 67-162.

1988 «Le bandit d'honneur en Algérie, de la réalité et l'oralité à la fiction», *Études et documents berbères*, n° 4, 39-61.

DELPECH ADRIEN

1874 «Un diplôme de mokadem de la confrérie religieuse des Rahmania», *Revue Africaine*, 418-429.

«La zaouia de sidi Ali Ben Moussa ou Ali n'founas», *Revue Africaine*, 80-88.

DEMONDION PIERRE

1951 *L'émigration kabyle vers la métropole*, Bureau universitaire de statistiques et de documentation scolaire et politique, Paris, 64 p.

DEPONT OCTAVE, COPPOLANI XAVIER

1897 *Les Confréries religieuses musulmanes*, Alger, Jourdan, 576 p.

DEPONT OCTAVE

1925 *Les Berbères en France*, Publication du Comité de l'Afrique française.

1929 *L'Algérie du centenaire*, Paris, Sirey, 244 p.

DERMENGHEM ÉMILE

1945 *Contes kabyles*, Alger, Charlot, 214 p.

1951 «La poésie kabyle. Si Mouh ou Mohand et les isefra», *Documents algériens*, série culturelle, n° 57, 6 p.

1982 *Le Culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Paris, Gallimard, 350 p.

DEROUICHE MOHAMED

1985 *Le scoutisme, école du patriotisme*, Alger, Enal-Opu, 268 p.

DERSA/CEDETIM

1981 *L'Algérie en débat. Lutttes et développement*, Paris, Maspero, 286 p.

DESANGES J.

1978 «L'Afrique romaine et le libyco-berbère», *Rome et la conquête du monde méditerranéen*, Paris, Puf, 627-656.

1980 «Les protoberbères», in *Histoire générale de l'Afrique*, tome 2, Unesco, 453-475.

DESPARMET JOSEPH

1933 «Les guides de l'opinion indigène en Algérie», *L'Afrique Française*, janv., 11-16.

«Deux manifestes algériens», *Ibidem*, décembre, 780-783.

«Naissance d'une histoire nationale de l'Algérie», *Ibidem*, juillet, 383-392.

«Un réformateur contemporain en Algérie (Ben Badis)», *Ibidem*, mars, 149-156.

«La résistance à l'Occident», *Ibidem*, mai, 265-269.

1934 «Les manifestations en Algérie», *Ibidem*, septembre, 537-547.

«L'Histoire des Arabes et des oulamas algériens», *Ibidem*, mai, 274-281.

1938 «Le panarabisme et la Berbérie», *Renseignements coloniaux*, n° 8-9, (août-sept. 1938), 194-199.

DESPOIS JEAN

1949 *L'Afrique du Nord*, Paris, Puf., 628 p.

1958 «Kabyles et Kabylies, bref essai de synthèse», *Liens*, octobre-décembre 1958, n° 8, 27-32.

DESSOMMES FRANÇOIS

1964 «Notes sur l'Histoire des Kabylies», *Fichier de documentation berbère*, n° 83, Fort National 91 p.

DEVAUX C.

1859 *Les Kebaïles du Djerdjera. Études nouvelles sur les pays vulgairement appelés la Grande Kabylie*, Marseille-Paris, Camion-Challamel, XIV, 468 p.

1873 «Enlèvement d'un pacha d'Alger par les Kabyles», *Revue Africaine*, n° XVII, 459-463.

DEVULDER M.

1957 «Rituel magique des femmes des Ouadhias», *Revue Africaine*, tome CI, n° 452-453 et 299-362.

DIB FATHI EL-

1985 *Abdel Nasser et la révolution algérienne*, Paris, L'Harmattan.

DJAFRI YAHIA

1982 «Le mouvement culturel berbère en France: Au delà de la survie du groupe», *Pour: vers une société interculturelle* (86), 81-84.

1985 «La chanson immigrée, une nouvelle forme d'expression. Affirmation de soi et revendication d'une existence politique», *Estrangier, Ici, des gens d'ailleurs*, Aix-en-Provence, Edisud, 96-103.

DJEGHLOUL ABDELKADER

1988 «La formation des intellectuels algériens modernes 1880-1930», *Lettrés, intellectuels et militants en Algérie 1880-1950*, Alger, Opu, 3-30.

DUCLOS LOUIS JEAN

1967 «Note sur l'organisation judiciaire des Aït 'Atta dans la vallée de l'oued Dra», *ROMM*, n° 4, 23-31.

DOUTTÉ EDMOND

1908 *Magie et religion dans l'Afrique du Nord. La société musulmane du Maghrib*, Paris, Maisonneuve-Geuthner, 618 p.

DOUTTÉ EDMOND, GAUTIER E.-F.

1913 *Enquête sur la dispersion de la langue berbère en Algérie, faite par ordre de M. le gouverneur général*, Alger, Jourdan.

DRAGUE G.

1952 *Esquisse d'histoire religieuse du Maroc*, Paris, Peyronnet, 332 p.

DUGAS JOSEPH (père)

1877 *La Kabylie et le peuple kabyle*, Paris, Lecoffre, X, 266 p.

DULOUT FERNAND

1934 «Le mariage des Kabyles (loi du 2 mars 1930) et les actes d'État civil relatifs aux dits mariages (loi du 2 avril 1930): Les difficultés pratiques», *Revue algérienne, tunisienne et marocaine de droit, de législation et jurisprudence*, 86-91.

1937 «Le mariage des impubères dans le droit musulman et les coutumes kabyles. Jurisprudence. Loi du 2 mars 1930. Application territoriale», *Ibidem*, 60-72.

1941 «De la répudiation dans les coutumes kabyles. Dernier état de la doctrine en jurisprudence. Intervention du législateur», *Ibidem*, 100-110.

DUPLESSIS KERGOMARD

«L'émigration kabyle en France. Ses conséquences pour le pays», *La France méditerranéenne et africaine*, fasc. n° 3, 89-94.

DUPRAT GÉRARD

1973 *Révolution et autogestion rurale en Algérie*, Paris, Presses de la FNSP, 486 p.

DUPRIEZ HENRI

1956 «L'anarchie berbère sera-t-elle disciplinée par le communisme?», *Nouvelle revue française d'Outre-Mer*, n° 48, 365-372.

DURANT J.-P.

1979 «Exacerbation des contradictions sociales et resserrement des alliances politiques en Algérie», in *Développements politiques au Maghreb*, Paris, CNRS, 123-141.

EFTEKHARI NIROU

1984 «La rente et la dépendance en Algérie», *Peuples méditerranéens*, n° 26, 31-74.

EICKELMAN DALE F.

1976 *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center*, Austin, university of Texas press.

1981 «What is a tribe?», *The middle east. An anthropological approach*, Prentice Hall, 85-105.

EMERIT MARCEL

- 1941 *Les Saints-Simoniens en Algérie*, Paris, Belles lettres, 348 p.
 1949 «Les mémoires d'Ahmed, dernier bey de Constantine», *Revue Africaine*, 65-125.
 1953 «La lutte entre les généraux et les prêtres au début de l'Algérie française», *Revue Africaine*, 66-97.
 1960 «Le problème de la conversion des musulmans d'Algérie sous le second empire, le conflit entre Mac Mahon et Lavigerie», *Revue historique*, tome 223, 63-84.
 1964 «État d'esprit des musulmans d'Algérie de 1847 à 1870», *Revue d'histoire moderne et contemporaine*.
 1966 «Au début du XIX^e siècle : les tribus privilégiées en Algérie», *Annales ESC*, XXI, 1, janv. fev., 1966, 44-58.

EMMECER JEAN, HUBERT MICHEL, SANTUCCI JEAN-CLAUDE

- 1975 «Les élites politiques du Maghreb», in *Introduction à l'Afrique du Nord contemporaine*, Paris, CNRS, 83-130.

EVANS PRITCHARD E. E.

- 1940 *African Political Systems*, Londres, Oxford University Press, 302 p.
 1949 *The Sanusi of Cyrenaica*, Londres, Oxford University Press, 240 p.
 1968 *Les Nuer*, Paris, Gallimard, 314 p.

FACI SAÏD

- 1931 *Mémoires d'un instituteur algérien d'origine indigène*, Alger, Supplément à *La Voix des humbles*, n° 98, 210 p.
 1936 *L'Algérie sous l'égide de la France contre la féodalité algérienne*, préface de M. Violette, Paris, (ouvrage édité à compte d'auteur), 276 p.

FAVRET JEANNE

- 1968 «Relations de dépendance et manipulation de la violence en Kabylie», *L'Homme*, vol. 8, cahier 4, 18-44.
 1969 «La segmentarité au Maghreb», *Revue française d'anthropologie*, avril-juin, 105-111.
 1973 «Traditionalism through ultra modernism», *Arabs and Berbers*, Duckworth, 307-325.

FERAOUN MOULOUD

- 1960 *Les poèmes de Si Mohand*, Paris, Minuit, 112 p.

FÉRAUD L.-C.

- 1862 «Mœurs et coutumes kabyles», *Revue Africaine*, n° 6, 272-283, 429-441.
 «Zebouchi et Osman Bey», *Revue Africaine*, 120-127.
 1868 «Exploitation des forêts de la Karasta dans la Kabylie orientale», *Ibidem*, n° 12, 378-390.
 1869 «Les chérifs kabyles de 1804 à 1809 dans la province de Constantine», *Ibidem*, n°13, 67-85.
 1878 «Ferdjioua et Zouar'a», *Revue Africaine*, n° 22, 5-25, 81-104, 161-182, 241-259, 321-353, (soit 144 p.).

FEREDJ MOHAMED SEGHIR

- 1990 *Histoire de Tizi Ouzou, des origines à 1954*, Alger, Enap, 286 p.

FERHAT (MEHENNI)

- 1983 «La chanson kabyle depuis 10 ans», *Tafsut*, n° 1, série études et débats, Tizi Ouzou, 65-73.

FÉVRIER PAUL-ALBERT

- 1967 «Origines de l'habitat urbain en Maurétanie césarienne», *Journal des savants* n° 14, 107-123.

FÉVRIER PAUL-ALBERT

1972 «L'art funéraire et les images des chefs indigènes dans la Kabylie antique», *Actes du premier congrès international d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère*, Alger, Sned, 152-170.

1987 «Observations sur la tribu dans le Maghreb antique», *Actes du troisième congrès d'histoire et de civilisation du Maghreb*, Alger, Opu, 29-40.

1990 *Approches du Maghreb romain*, Aix en Provence, Edisud, 2 vol., 220 p., 218 p.

FICHER DE DOCUMENTATION BERBÈRE

1959 «Anejmea n taddart. L'assemblée de village», n° 62 et 63, 46 p.

«Mystagogie kabyle : Ixersasen Agraw», 24 p.

1965 «Vues sur l'au-delà», n° 88, 106 p.

FLORY MAURICE, HENRY JEAN-ROBERT

1989 *L'enseignement du droit musulman*, Paris, CNRS, 376 p.

FONCIN

1883 «L'instruction des indigènes», *Revue internationale de l'enseignement*, tome VI, juillet-décembre 1883, 697-711, 817-847.

FONTAINE JACQUES

1983 *Villages kabyles et nouveau réseau urbain en Algérie (le cas de la région de Béjaïa)*, Fascicule de recherches n° 12 du centre d'études et de recherches, Urbanisation du monde arabe, Université de Tours, 274 p.

1990 *Carte des actifs agricoles par commune, daïra, wilaya et région vécue (Algérie)*, Besançon (non consulté)

FRANCE MÉDITERRANÉENNE ET AFRICAINE (la)

1938 «Mariages mixtes des kabyles en France», 1/1, 110-117.

FRANÇOIS S. M.

1951 «Politesse féminine kabyle, aspects religieux, aspects superstitieux. Les cadeaux, l'hospitalité», *IBLA*, 14 (53), 35-55.

GAÏD MOULOUD

1990 *Les Beni Yala*, Alger, Opu, 180 p.

GALAND LIONEL

1979 *Langue et littérature berbères*, Paris, CNRS, 206 p.

GALAND PERNET PAULETTE

1972 «Tradition et modernisme dans les littératures berbères», *Actes du premier congrès international d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère*, Alger, Sned, 312-326.

1975 «Poésies berbères», in *Cultures et sociétés au Maghreb*, Paris, CNRS, 259-265.

1978 «Documents littéraires maghrébins en berbère et expansion de l'Islam», *Actes du deuxième congrès international d'études des cultures de la Méditerranée occidentale*, Alger, Sned, 376-385.

GALLISSOT RENÉ

1978 «Au Maghreb, sociétés segmentaires et violence politique», *Le concept de classe dans l'analyse des sociétés méditerranéennes*, Nice, 35-55.

1980 «La Kabylie : ce n'est pas si simple», *Politique aujourd'hui*, 5-6, 37-45.

«Actualité de pluriel en Kabylie», *Pluriel*, n° 22.

GALLOUEDEC L., MAURETTE F.

1922 *Enseignement primaire supérieur. La France et ses colonies. 3^e année, nouveaux programmes de 1920*, Paris, Hachette, 352 p.

GASSIOT GEORGES

1950 *Le juge de paix et les juridictions musulmanes en Algérie*, Alger, Ferraris, 256 p.

GEERTZ CLIFFORD

1969 *Islam observed. Religious development in Morocco and Indonesia*, New Haven, London, Weidenfeld & Nicolson. (trad. fr. : *Observer l'islam, Changements religieux au Maroc et en Indonésie*, Paris, La Découverte, 1992, 150 p.)

1979 *Meaning and Order in Moroccan Society*, Cambridge University Press.

GELLNER ERNEST

1969 *Saints of the Atlas*, London, Weidenfeld & Nicolson, 318 p.

«Système tribal et changement social en Afrique du Nord», *Annales marocaines de sociologie*, 3-19.

1970 «Pouvoir politique et fonction religieuse dans l'islam marocain», *Annales ESC*, n° XXV (3), 699-713.

1981 *Muslim society*, Cambridge University Press, 268 p.

GELLNER ERNEST, MICAUD CHARLES (sous la direction de)

1973 *Arabs and Berbers*, London, The trinity press, 448 p.

GENEVOIS HENRI (père)

1949 «Le roumi aux yeux du Kabyle», *Fichier de documentation berbère*, n° 140, 2 p. ; n° 145, 2 p. ; n° 150, 3 p. et n° 154, 6 p.

1958 *Djemaa Saharidj*, Centre d'études berbères, Fort National, 74 p.

1962 *Tawirirt n At Mangellat. Monographie, notes d'histoire et de folklore*, *Fichier de documentation berbère*, Fort National, 250 p.

1963 350 énigmes kabyles, *Fichier de documentation berbère*, Fort National, 87 p.

1964 «Valeur du sang, rites et pratiques à intention sacrificielle», Fort National, *Fichier de documentation berbère*, 92 p.

1967 *La légende d'un saint : Cheikh Mohand ou Lhocine*, *Fichier de documentation berbère*, n° 96, 98 p.

1968 *Un pèlerinage à la tombe de Chikh Mohand ou Lhossine. Contribution à l'étude du sentiment religieux*, *Fichier de documentation berbère*, Fort National, 105 p.

1969 «4 aspects de la coutume en voie d'évolution, (1); Abandon par la femme du domicile conjugal: lemb°arda, (2); nouvelles des émigrés, (3); l'état d'orphelin, (4); le pécule clandestin des femmes», *Fichier de documentation berbère*, n° 102, 104 p.

1971 *At Yanni, éléments historiques et folkloriques pour servir à l'étude d'un secteur de Kabylie*, *Fichier de documentation berbère*, Fort National, 79 p.

1972 *Taguemount Azouz des Beni Mahmoud*, *Fichier de documentation berbère*, Fort National, 200 p.

1974 *Légendes des rois de Koukou; sidi 'Amer ou Elqadi, Sidi Hend, le tunisien*, *Le fichier périodique* n° 121, 83 p.

GEOFFROY AUGUSTE

1890 *Le bordier de la Grande Kabylie*, Paris, Didot, 40 p.

GERNET LOUIS

1917 *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce étude sémantique*, thèse principale pour le doctorat es lettres, Paris, Leroux, XVIII, 476 p.

GIACOBETTI (père)

1928 «La France et la question berbère», *Revue historique des missions*, sept. 333-354.

GILLETTE ALAIN, SAYAD ABDELMALEK

1984 *L'immigration algérienne en France*, Paris, Ed. Entente, 280 p.

GLASMAN DOMINIQUE, KREMER JEAN

1978 *Essai sur l'université et les cadres en Algérie. Une technocratie sans technologie?*, Paris, CNRS, 252 p.

GOLDZEIGUER ANNIE REY

1987 «Pour une approche de la notion de çoff en Algérie au XIX^e siècle», *Actes du 3^e congrès d'histoire et de civilisation du Maghreb*, Alger, Opu, 349-367.

GOLVIN LUCIEN

1983 «Buluggin fils de Ziri, prince berbère», *ROMM*, n° 35, 93-115.

GOVERNEMENT GÉNÉRAL D'ALGÉRIE

1954 *Étude sociologique de la migration des travailleurs musulmans d'Algérie, cahier n° 3: L'émigration de la Grande Kabylie, les caractères de l'émigration en Grande Kabylie*, Alger.

GRANDGUILLAUME GILBERT

1983 *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, Paris, Maisonneuve, 214 p.

GRIMAUD NICOLE

1984 *La politique extérieure de l'Algérie*, Paris, Karthala, 366 p.

GROS P.

1934 «Deux kanouns marocains du début du XVI^e siècle», *Hespéris*, 13 p.

GUENOUN ALI

1999 *Chronologie du mouvement berbère*, Casbah éditions, 224 p.

GUIN

1862 «Notes historiques sur les Neqlioua, cercle de Dra El Mizan», *Revue Africaine* n° 31, 424-428.

HACÈNE ALI

1929 «Les çofs kabyles», *Bulletin de la société de géographie d'Alger et de l'Afrique du Nord*, tome XXXIV, 39-63.

1934 *Les Mahakmas*, Alger, Carbonel, 154 p.

HACHI SLIMANE

1983 «Note sur la politique berbère de la France», *Tafsut* n° 1, série études et débats, Tizi Ouzou, 29-33.

HACOUN CAMPREDON PIERRE

1921 *Étude sur l'évolution des coutumes kabyles*, Alger, Carbonel, 154 p.

HADDAB MUSTAPHA

1979 *Éducation et changements socio-culturels: les moniteurs de l'enseignement élémentaire en Algérie*, Alger, Opu, 348 p.

HADDED EL SI AZIZ BEN MOHAMED AMZIAN BEN CHIKH

1873 *Mémoires d'un accusé, à ses juges et à ses défenseurs*, Constantine, L. Marle, 102 p.

HADIBI MOHAND AKLI

1998 «Sainteté, autorité et rivalité. Le cas de Sidi Ahmed Wedris en Kabylie», in *L'autorité des saints*, Paris, IRMC, 273-285.

HADJ SADOK MOHAMED

1951 «À travers la Berbérie orientale du XVIII^e siècle avec le voyageur Al Warthilani», *Revue Africaine*, 315-399.

HAMDAN BEN OTHMAN KHOJA

1833 *Aperçu historique et statistique sur la régence d'Alger, intitulé en arabe «Le Miroir»*, traduit de l'arabe par H.D. oriental, Goetschy, IV, 456 p.

HAMDANI AMAR

1973 *Le Lion des djebels, Krim Belkacem*, Paris, Balland, 355 p.

HAMMOUDI ABDALLAH

1974 «Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté», *Hespéris Tamuda*, Rabat vol. XV, 147-179.

1980 «Sainteté, pouvoir et société: la zaouia de Tamgrout au XVII^e et XVIII^e siècle», *Annales ESC*, XXXV, 3-4 mai août, 615-641.

HAMMOUDI ABDALLAH

1988 *La victime et ses masques*, Paris, Seuil, 252 p.

HANOTEAU ADOLPHE

1858 «Une charte kabyle», *Revue Africaine*, tome III, 75-80.

1867 *Poésies populaires de la Kabylie du Djurdjura*, Paris, Imprimerie Nationale, 476 p.

HANOTEAU A., LETOURNEUX A.

1893 *La Kabylie et les coutumes kabyles*, (1873), Paris, Challamel, 3 vol., 582 p., 560 p. et 524 p.

HANOTEAU MAURICE

1923 «Quelques souvenirs sur les collaborateurs de *La Kabylie et les coutumes kabyles*», *Revue Africaine*, 134-149.

HANOUIZ SAÏD

1968 *Grammaire berbère. La langue. Les origines du peuple berbère*, Paris, Klincksieck, 248 p.

1974 *Histoire succincte des berbères*. Texte d'une conférence prononcée par Saïd Hanouzi, président de l'Académie berbère, le 16 juin 1974 à Roubaix, Texte imprimé et distribué par les soins et la responsabilité de l'Organisation des forces berbères (OFB), 20 p.

HARBI MOHAMMED

1975 *Aux origines du Front de libération nationale; la scission du P.P.A./M.T.L.D.*, Paris, Christian Bourgeois, 314 p.

1980 *Le F.L.N. Mirages et réalités. Des origines à la prise du pouvoir (1945-1962)*, Paris, Ed. Jeune Afrique, 446 p.

«Nationalisme algérien et identité berbère», *Peuples méditerranéens*, n° 11, 31-37.

1981 *Les archives de la révolution algérienne*, Paris, Ed. Jeune Afrique, 584 p.

1984 «L'échec militaire de Krim», in *Stratégie de la guérilla*, Paris, Gallimard, 266-273.

1987 «Dossiers sur certains aspects occultes du F.L.N. en France», *Sou'al*, 19-111.

HAROUN ALI

1986 *La 7ème wilaya, la guerre du F.L.N. en France 1954-1962*, Paris, Seuil, 522 p.

HART D.M.

1966 «Clan, lignage et communauté locale dans une tribu rifaine», *Revue de géographie du Maroc*, 8, 25-33.

«A Customary Law Document from the Aït Atta of the Jbil Saghru», *ROMM*, n° 1, 91-113.

1967 «Segmentary Systems and the Role of Five Fifths in Tribal Morocco», *ROMM* n° 3, 65-96.

1994 «Conflits extérieurs et vendettas dans le Djurdjura algérien et le Rif marocain», *Atwal*, n° 11, 95-122.

HASSLER A.

1950 «Calendrier agricole» (i.e. kabyle), *Fichier de documentation berbère*, n° 162; 7 p. et n° 169; 2 p.

HEGGOY ALF ANDREW

1969 «The FFS», *African Historical Studies*, vol. II, number 1, 121-140.

HENRY JEAN-ROBERT

1985 «Université et projet d'État moderne en Algérie», *Les intellectuels et le pouvoir, Syrie, Égypte, Tunisie, Algérie*, Le Caire, CEDEJ, 31-44.

1989 «Approches ethnologiques du droit musulman : l'apport de René Maunier», *L'enseignement du droit musulman*, Paris, CNRS, 133-171.

- HENRY JEAN-ROBERT, BALIQUE FRANÇOIS
1979 *La doctrine coloniale du droit musulman algérien*, Paris, CNRS, 178 p.
- HESNAY LAHMEK HUSAYN
1930 *Lettres algériennes*, Paris, Jouve, 182 p.
- HERMASSI ELBAKI
1975 *État et société au Maghreb, étude comparative*, Paris, Anthropos, 225 p.
- HUGOLIN (pseud.)
1896 *Le banditisme en Kabylie*, Mostaganem, 192 p.
- IBAZIZEN AUGUSTIN
1946 «Propos d'un Berbère français», *Contacts en terre d'Afrique*, numéro spécial de *Terre d'Afrique*, Meknes, CREER (non consulté)
1948 *Les réalités algériennes*, Alger, Fontana, 23 p.
1979 *Le pont de Bereq'mouch ou le bond de 1000 ans*, Paris, Ed. Table ronde, 324 p.
1985 *Le testament d'un Berbère*, Paris, Albatros, 212 p.
- IBN KHALDOUN
1982 *Histoire des Berbères, et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, traduction de De Slane, 4 vol., 444 p., 594 p., 494 p., 630 p., Paris, Geuthner.
- IBOUZIDÈNE Y.
1987 «Devinettes de Kabylie», *Devinettes berbères*, tome 3, Paris, CLIF, 353-577.
- IDIR EL WATANI (pseud.)
1984 «Documents de 1948 sur la question culturelle», *Tafsut*, n° 9, novembre, 59-62.
- IDRISI AL
1983 *Le Maghreb au XII^e siècle de l'hégire*, traduit et présenté par Hadj Sadok, Alger-Paris, Opu-Edisud, texte bilingue, 187 p. et 219 p.
- IHADDADEN ZAHIR
1983 *Histoire de la presse indigène en Algérie, des origines jusqu'en 1930*, Alger, Enal, 410 p.
- IMACHE AMAR
1937 *L'Algérie au carrefour*, Paris, Imprimerie centrale, 24 p.
1939 *L'Afrique dans l'angoisse. Problèmes de sécurité. Problèmes sociaux*, Paris, 12 p. (non consulté car introuvable)
- JACQUES MEUNIE D.
1960 «La coutume écrite des berbères montagnards du sud marocain», *Actes du VI^e congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques*, Paris, 329-335.
- JAMOUS RAYMOND
1981 *Honneur et Baraka. Les structures traditionnelles dans le Rif*, Paris, M.S.H., 298 p.
- JOHANSEN BABER
1998 «La mise en scène du vol par les juristes musulmans», in *Vols et Sanctions en Méditerranée*, Paris édition des Archives Contemporaines, 41-74.
- JULIEN CHARLES-ANDRÉ
1964 *Histoire de l'Algérie contemporaine. La conquête et les débuts de la colonisation, 1827-1871*, Paris, Puf, 632 p.
1972 *L'Afrique du Nord en marche*, Paris, Julliard, 440 p.
- KADDACHE MAHFOUD
1972 «L'utilisation du fait berbère comme facteur politique dans l'Algérie coloniale», *Actes du premier congrès international d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère*, Alger, Sned, 269-276.

- KEBAILI SI MOHAND OU RAMDANE (pseud.)
1959 *La Grande Kabylie et ses problèmes*, Tizi Ouzou, Publications du Centre d'Études et de Recherches Kabyles (CERK), 96 p.
- KERROU M. CHAMED
1987 «Du colportage à la boutique, les commerçants maghrébins en France», *Hommes et migrations*, juillet 1987, 26-34.
- KHELLIL MOHAND
1980 *L'exil kabyle*, Paris, L'Harmattan, 208 p.
1984 *La Kabylie ou l'ancêtre sacrifié*, Paris, L'Harmattan, 176 p.
- KIDDER HOMER, H. COON CARLETON STEVENS, BRIGGS, LLOYD CABOT
1955 «Contribution à l'anthropologie des Kabyles», *L'Anthropologie*, n° 59, 62-79.
- KLEIBER PATRICIA, OULD BRAHAM OUAHMI
1987 «Belaïd Aït Ali, un écrivain d'expression kabyle», *Études et documents berbères* n° 2, 117-128.
- KORSO MOHAMED EL
1988 «Structures islahistes et dynamique culturelle dans le mouvement national algérien 1931-1954», *Lettrés, intellectuels et militants en Algérie 1880-1950*, Alger, Opu, 54-106.
- LACHERAF MUSTAPHA
1965 *L'Algérie: nation et société*, Paris, Maspero.
- LACOSTE YVES
1984 «Rapports plaines montagnes en Grande Kabylie», *Unité et diversité du tiers monde*, Paris, La découverte, 470-539.
- LACOSTE DUJARDIN CAMILLE
1962 *Bibliographie ethnologique de la Grande Kabylie*, Paris, Mouton, 104 p.
1965 Traduction des *Légendes et contes merveilleux de la Grande Kabylie recueillis par Auguste Mouliéras*, Paris, Geuthner, 558 p.
1970 *Le conte kabyle*, Paris, Maspero, 534 p.
1976 *Un village algérien, structures et évolutions récentes*, Alger, CRAPE.
1978 «Tisira : un toponyme significatif», in *Maghreb et Sahara, acta geographica*, Paris, Société de géographie, 219-227.
1979 «Discours social et contexte de production, passage de l'oral à l'écrit : exemple d'un récit dans le domaine de l'économie», *Littérature orale arabo-berbère*, n° 10, 85-101.
1980 «Mqides émigré», *Littérature orale arabo-berbère*, n° 11, 67-85.
1981 «Des femmes chantent les hommes et le mariage. Louanges lors d'un mariage en Kabylie: ccikran», *Littérature orale arabo-berbère*, n° 12, 124-161.
«Tactiques endogamiques en Kabylie, représentations et pratiques», *Production, pouvoir, parenté*, Paris, Geuthner, 229-253.
1982 «Littérature orale et histoire», *Actes de la table ronde: littérature orale*, Alger, CRAPE/Opu, 81-106.
«Survivance, décadence et renouveau de productions techniques en montagne algérienne», *Le Cuisinier et le philosophe, Hommage à Maxime Rodinson*, Paris, Maisonneuve Larose, 41-53.
1984 «Genèse et évolution d'une présentation géopolitique: L'imagerie kabyle à travers la production bibliographique de 1840 à 1891», *Connaissances du Maghreb*, Paris, CNRS, 257-278.
1986 «Opération oiseau bleu, 1956. Géostratégie et ethnopolitique en montagne kabyle», *ROMM*, n° 41-42, 1-25.

LACOSTE DUJARDIN CAMILLE

1992 «Pourquoi n'y eut-il pas de villes en Kabylie marchande ? *Congrès international d'études sur la cité méditerranéenne*, Bari, 4-7 mai 1988.

1992 «Démocratie kabyle. Les Kabyles: une chance pour la démocratie algérienne ? *Hérodote*, 63-73.

1997 *Opération Oiseau bleu, des Kabyles, des ethnologues et la guerre d'Algérie*, Paris, La Découverte, 308 p.

LADRET DE LACHARRIÈRE J.

1932 «L'importance de la coutume kabyle», *Renseignements coloniaux, Bulletin du comité de l'Afrique française*, tome XLII, 114-116.

LAHLOU M.

1983 «La Radio-Télévision algérienne et la langue en question» *Tafsut* n° 1, série études et débats, Tizi Ouzou, 73-79.

LAKS MONIQUE

1970 *Autogestion ouvrière et pouvoir politique en Algérie (1962-1965)*, Paris, EDI, 336 p.

LANFRY JEAN (père)

1945 «L'entraide au village kabyle», *IBLA*, 2e trimestre.

1978 «Les Zwawa d'Algérie centrale (essai onomastique et ethnographique)», *ROMM*, n° 26, 75-103.

1986 «Les Berbères, leur langue, leur culture, un renouveau contemporain», *Études et documents berbères*, n° 1, 41-61.

LAOUST ÉMILE

1920 *Mots et choses berbères. Notes de linguistique et d'ethnographie*, Paris, Challamel, 532 p.

LAOUST HENRI

1932 «Le réformisme orthodoxe des salafiya et les caractères généraux de son orientation actuelle», *Pluralismes dans l'Islam*, Paris, Geuthner, 385-435.

LAOUST CHANTREAUX GERMAINE

1990 *Kabylie côté femmes. La vie féminine à Aït Hichem 1937-1939*, Paris, Edisud, 304 p.

LAPENE EDOUARD (Colonel)

1839 *26 mois à Bougie, ou collection de mémoires sur sa conquête, son occupation et son avenir*, Paris, Anselin, XVI, 288 p.

1846 *Tableau historique, social et politique sur les Kabylies*, Metz, Impr. de Lamort, 78 p.

LARCHER ÉMILE et RECTENWALD GEORGES

1923 *Traité élémentaire de législation algérienne*.

LARNAUDE MARCEL

1932 «Le groupement de la population berbère dans la Kabylie du Djurdjura», *Cinquantenaire de la faculté d'Alger, Société historique algérienne*, 269-293.

LAROQUE, OLLIVE (conseillers d'État)

1938 «Les nord-Africains en France», *Rapport sur la main d'œuvre nord-africaine, annexe au rapport du Haut Comité méditerranéen et de l'Afrique du Nord*, n° 3.

LAROUÏ ABDALLAH

1980 *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*, Paris, Maspero, 480 p.

LAZREG

1983 «The Reproduction of Colonial Ideology : the Case of the Kabyle Berbers», *Arab studies Quarterly*, 5(4), 380-395.

LECHANI

1938 «Un essai de centre municipal», *La Voix des Humbles*, nov. dec., n° 189.

LECA JEAN, VATIN JEAN-CLAUDE

1975 *L'Algérie politique, institutions et régime*, Paris, Presses de la FNSP, 502 p.

LETOURNEAU ROGER

1973 «Élites traditionnelles 1920-1930», *La Formation des élites politiques maghrébines*, Paris, LJDJ, 33-60.

LEFÉBURE CLAUDE

1986 «Ousman: la chanson berbère reverdie», *Nouveaux enjeux culturels au Maghreb*, Paris, CNRS, 189-209.

LESNE M.

1962 «Une expérience de déplacement de population, les centres de regroupement en Algérie», *Annales de Géographie*, n° 588, 567-603.

LEVEAU PHILIPPE

1977 «L'opposition de la montagne et de la plaine, dans l'historiographie de l'Afrique du Nord antique», *Annales de Géographie*, n° 474, LXXXVI, mars-avril 1977, 201-205.

1983 «La ville antique et l'organisation de l'espace rural», *Annales ESC*, n° 38, 920-942.

1986 «Occupation du sol, géosystème et systèmes sociaux. Rome et ses ennemis des montagnes et du désert dans le Maghreb antique», *Annales ESC*, nov. dec.1986, n° 6, 1345-1358.

LÉVI PROVENÇAL ÉVARISTE

1934 *Fragments historiques sur les Berbères au moyen âge: extraits inédits d'un recueil anonyme compilé en 712/1312 et intitulé Kitab mafâkhîr al barbar*, Rabat.

LEWICKI TADEUSZ

1966 «Prophètes, devins et magiciens chez les Berbères médiévaux», *Folia Orientalia*, Cracow VII, (1965-1966), 3-27 (non consulté)

1967 «Sur le nom de Dieu chez les Berbères médiévaux», *Ibidem*, (1966-1967) VIII, «Prophètes anti-musulmans chez les Berbères médiévaux», *Atti del congresso di studi arabe e islamica*, (Rovello 1966), Naples 1967, 461-466.

1973 «Le monde berbère vu par les écrivains arabes du moyen âge», *Actes du premier congrès international d'étude des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère*, Alger, Sned, 31-43.

1974 «Quelques observations sur la production poétique des berbères médiévaux», *Problemy literatur Orient Almysh*, Warsaw, 1974, 319-335.

LIORÉL J.

1858 «Qanoun de Thaslent des Illoulen Ousammeur», *Revue Africaine*, 75-80.

1863 «Qanoun de Taourirt Amokran des Aït Iraten», *Revue Africaine*, 279-285.

1893 *Races berbères. La Kabylie du Djurdjura*, Paris, 544 p.

LITTÉRATURE ORALE

1982 *Actes de la table ronde de juin 1979*, Alger, Opu, 170 p.

LUCAS P., VATIN J.-C.

1982 *L'Algérie des anthropologues*, Paris, Maspero, 292 p.

LUCCIONI JOSEPH

1942 *Les habous ou wakf (rite malekite et hanéfite)*, thèse de Droit, Casablanca, Imprimeries réunies, 186 p.

1984 «L'élaboration du dahir berbère de 1930», *ROMM*, n° 38, 75-83.

LUCIANI J.D.

1893 «El Haouch», *Revue Africaine*, n° 209-210, 152-180.

1899 «Chansons kabyles de Smaïl Azikhiou», *Revue Africaine*, n° 43, 17-33.

1900 *ibidem*, n° 44, 44-59.

MADANI AHMAD TAWFIQ AL

1932 *Kitab al Jazâ'ir* (le livre de l'Algérie), Alger, 400 p. (réédité au Caire en 1963).

MADARIAGA M. R. de

1979 «Le dahir berbère de 1930 et la société des nations», *Cahiers de la Méditerranée*, n° 19, Nice, 58-128.

MAGDELAIN ANDRÉ

1980 «Aspects arbitraux de la justice civile archaïque à Rome», *Revue internationale des droits de l'antiquité*, 205-283.

1984 «Paricidas», *Du châtement dans la cité*, coll. de l'école française de Rome, 549-571.

MAHÉ ALAIN

1993 «Laïcisme et sacralité dans les qanûns kabyles», *Annales Islamologiques*, Le Caire, n° 27, 137-156.

1995 «Berque et Gellner ou le Maghreb vu du Haut-Atlas» (en collaboration avec Gianni Albergoni), *Annuaire de l'Afrique du Nord*, CNRS, 451-512.

1996a «Les échanges rituels de dons: De l'analyse de René Maunier à celle de Pierre Bourdieu en passant par celle de Marcel Mauss et celle de Claude Lévi-Strauss», *Droit et Cultures*, Paris, n° 31, 267-292.

1996b «Entre le religieux, le juridique et le politique: l'éthique. Réflexions sur la nature du rigorisme moral promu et sanctionné par les assemblées villageoises de Grande Kabylie», *Anthropologie et Sociétés*, Ottawa, vol. 20, n° 2, 85-110.

1996c «Dossier Jacques Berque», *Droit et Cultures*, («Histoire de l'anthropologie du droit»), n° 32, 177-224.

1997 «Pour une anthropologie historique des systèmes juridiques des sociétés arabo-berbères. Autonomie, hétéronomie, conflits de droits et pluralisme juridique: le cas de la Kabylie du XIXe siècle», *Bulletin de l'IRMC*, Tunis, 3-9.

1998a «Trois perspectives de sociologie juridique: Mauss, Davy et Maunier» (en collaboration avec Daniel Cefai), *L'Année Sociologique*, 209-228.

1998b «Violence et médiation. Théorie de la segmentarité ou pratiques juridiques en Kabylie», *Génèse*, n° 32, 51-65, Paris, EHESS.

1998c Présentation de *Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord* (1927) de René Maunier, Paris, Ed. Bouchène, 7-51.

1998d Présentation de *La Grande Kabylie sous le régime turc* (1874) de Joseph Nil Robin, Paris, Ed. Bouchène, 7-37.

1999a «Guerre et paix dans la théorie de la segmentarité», *Guerres civiles, Economies de la violence et formes de la civilité dans le monde arabe*, Paris/Beyrouth, Karthala/Cermoc, 47-67.

1999b «Violence et littérature coloniale au Maghreb. A partir de *La voie des monts. Mœurs de guerre berbères* (1934) de Saïd Guennoun», in Jean-Robert Henry et Lucienne Martini, *Littératures et temps colonial: métamorphoses du regard sur la Méditerranée et l'Afrique*, La Calade, Edisud («Mémoires méditerranéennes»), 175-191.

1999c «Une science fille de l'impérialisme», *Les Cahiers de Science & Vie: Les Sciences d'Europe à la conquête du monde*, Paris, 84-89, avril 1999.

1999d Art. «Segmentaire» in *Dictionnaire de sociologie*, p. 213, Paris, Larousse.

1999e Présentation de *Notes historiques sur la Grande Kabylie de 1830 à 1838 de Joseph Nil Robin* (1876), Paris, Ed. Bouchène, 7-21.

2000a «Robert Montagne et la politique berbère de la France» (en collaboration avec Boukhalfa Khemmache), in François Pouillon et Daniel Rivet, *La sociologie musulmane de Robert Montagne*, Paris, Maisonneuve.

2000b Art. «Droit» in *Dictionnaire d'anthropologie*, Paris, Puf.

MAINGUENEAU DOMINIQUE

1979 *Les livres d'école de la République (1870-1914), Discours et idéologies*, Paris, Le Sycomore, 344 p.

MAISSIAT ÉDOUARD

1937 *L'usure en Algérie*, Alger, Imprimerie Minerva, 378 p.

MALKI N.

1987 «Les tribus arabes et berbères de l'Afrique du Nord d'après la description générale de l'Afrique de Marmol», *Actes du troisième congrès d'histoire et de civilisation du Maghreb*, Alger, Opu, 134-166.

MAMMERI MOULOUD

1950 «Évolution de la poésie kabyle», *Revue Africaine*, 125-148.

1976 *Tajerrumt n tmazight*, Paris, Maspero, 118 p.

1978 «Dialogue sur la poésie orale en Kabylie», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 23, 51-66.

1980 *Poèmes kabyles anciens*, Paris, Maspero, 470 p.

1982 *Les Isefra de Si Mohand*, Paris, Maspero, 480 p.

1986 «Les mots, les sens et les rêves ou les avatars de tamurt», *Awal*, n° 2, Paris, 1-21.

1990 *Inna yas ccix Muhend. Cheikh Mohand a dit*, édité à compte d'auteur, 208 p.

MARCHAND H.-F.

1939 «Masques carnavalesques et carnaval en Kabylie», *Revue Africaine*, 805-814.

MARCY GEORGES

1935 «Le serment en droit coutumier berbère du Maroc central», *Renseignements coloniaux*, suppl. à l'Afrique française, août 1935, 65-70.

1936 «L'alliance par colactation chez les Berbères du Maroc central», *Revue Africaine* n° 79, 957-973.

1939 «Le problème du Droit coutumier berbère», *La France méditerranéenne et africaine*, n° 2, fasc. 1, 7-70.

1941 «L'institution des leffs ou soffs berbères», *Éducation algérienne*, oct. 1941, 24-27.

1949 *Le droit coutumier zemmour*, Alger, J. Carbonel, 350 p.

MARIE JEAN

1959 «La réforme municipale : un atout majeur de la pacification en Algérie», *L'Afrique et l'Asie*, 2^e trimestre, n° 46, 31-38.

«Une expérience de réforme municipale en Grande Kabylie», *L'Afrique et l'Asie*, n° 47, 48-52.

MARIVAL RAYMOND

1902 *Le çof, mœurs kabyles*, Paris, Mercure de France, 256 p.

MARMOL CARVAJAL

1667 *L'Afrique de Marmol, traduction de Nicolas Perrot, sieur d'Ablancourt...*, Paris, Thomas Jolly.

MARSH CHARLES

1985 *Impossible à Dieu*, Fontenay-sous-bois, Ed. Farel, 238 p.

MARTEL ANDRÉ

1976 «Note sur l'historiographie de l'insurrection algérienne de 1871», *Cahiers de Tunisie*, n° 24, 69-84.

MARTHELOT PIERRE

1973 «Ethnie ou région: le phénomène berbère au Maghreb», *Actes du premier congrès international d'étude des cultures méditerranéennes d'influences arabo-berbères*, Alger, Sned, 465-475.

MASQUERAY ÉMILE

1876 «Impressions de voyage: la Kabylie et le pays kabyle», *Revue politique et littéraire*, tome X, 2^e série, 177-183, 203-207.

1880 *Rapport sur l'état de l'instruction primaire française en Kabylie et sur les moyens de la développer*, (publié à la suite d'un rapport de M. Stanislas Le Bourgeois), Paris, Dupont.

1983 *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie. Kabyles du Djurdjura, Chaouïa de l'Aouras, Beni Mzab*, Aix en Provence, Edisud, XXXV, 372 p. (réédition de l'ouvrage paru en 1886)

1988 «Lettres inédites d'Émile Masqueray à Alfred Rambaud», *Études et documents berbères* n° 4, 161-181.

MASSIGNON LOUIS

1969 «Carte de répartition des Kabyles dans la région parisienne (1930)», *Opera minora*, vol. 3, Paris, Gallimard, 569-574.

MAUNIER RENÉ

1926 *La construction collective de la maison en Kabylie. Étude de coopération économique chez les Berbères du Djurdjura*, Paris, Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie, 87 p.

1927 «Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord», *L'année sociologique*, nouvelle série II, 11-97.

1930 «La société kabyle», in *Mélanges de sociologie nord africaine*, Paris, Alcan, 54-87.

«L'économie kabyle», in *Mélanges de sociologie nord africaine*, 88-108.

«La femme kabyle», rapport présenté en 1925, à la commission interministérielle des affaires musulmanes, *Ibidem*, 109-120.

«Le culte domestique en Kabylie», *Ibidem*, 121-152.

«Les rites de la construction en Kabylie», *Ibidem*, 153-177.

1931 «Le ménage kabyle (régime des biens entre époux)», *Études de sociologie et d'ethnologie juridique*, Paris, Domat-Montchrétien, 73-91.

1932 *Loi française et coutumes indigènes en Algérie*, Paris, Domat-Montchrétien, 174 p.

1937 «Les groupes d'intérêt et l'idée de contrat en Afrique du nord», *Les annales sociologiques*, série C, fasc. 2, 35-61.

«Folklore juridique», *Archives de philosophie du Droit*, n° 3-4, 7-20.

MAZOUNI ABDALLAH

1969 *Culture et enseignement en Algérie et au Maghreb*, Paris, Maspero, 246 p.

MEEMER (AT) BELQASEM

1962 *La mort, le deuil, les rites funèbres*, Fort National, *Fichier de documentation berbère*, n° 74, 76 p.

MERAD ALI

1967 *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940*, Paris, Mouton, 466 p.

1971 *Ibn Badis, commentateur du Coran*, Paris, Geuthner, 262 p.

1983 «La turcophilie dans le débat national en Algérie au début du siècle (1911-1918)», *Revue d'histoire maghrébine*, n° 31-32, 337-355.

MERCIER ERNEST

1901 «Le Bach Agha Mokrani et les causes de l'insurrection indigène de 1871», Extrait du *Bulletin de la réunion d'études algériennes*, Paris, 32 p.

MERGHOUB BAEHLHADJ

1972 *Le développement politique en Algérie*, Paris, Armand Colin, 176 p.

MESSEMENE SALAH

1987 «Monographie des Aït Yalla», *Études et documents berbères*, n° 2, 63-85.

Ibidem, n° 3, 84-103.

1988 *Ibidem*, n° 4, 116-139.

MEYER ALPHONSE

1859 «Origine des habitants de la Kabylie d'après la tradition locale», *Revue Africaine*, n° 3, 357-367.

MEYNIER GILBERT

1981 *L'Algérie révélée. La guerre de 1914-1918 et le premier quart du XX^e siècle*, Genève, Droz, 794 p.

1986 «Profils sociaux et nationalisme algérien: l'exemple des 9 chefs historiques», *Théories et pratiques sociales*, tome III, Presses Universitaires de Nancy, 22 p.

MEZZINE LARBI

1980 «*Ta' qqitt de Ayt 'Atman*. Le recueil des règles de coutume d'un groupe de Qsur de la moyenne vallée de l'oued Ziz», *Hespéris Tamuda*, vol XIX, 89-123.

MICHEL HUBERT

1973 «Algérie », *La Formation des élites politiques maghrébines*, Paris, LGDJ, 87-123.

MILI MUBARAK B. MD. AL HILALI (al)

1350/1932 *Ta' rikh al jazâ'ir fi'l qadim wa hadith (histoire ancienne et moderne de l'Algérie)*, 2 vol., Constantine, 368 p. et 464 p.

MILLIOT LOUIS

1922 «Le Qanoun des M'âtqâ», *Hespéris*, n° 2, 193-208.

1926 «Les nouveaux kanouns kabyles. Les livrets de réunions des villages de Tasaft Guerza (Fort National) et de Ighil Tigherfiwîn (Dra El Mizan)», *Hespéris*, n° 6, 38-418.

1928 «Le qanoun des Aït Hichem», *Mémorial Henri Basset*, tome II, 153-167.

1930 «Le qanoun d'Ighil n'Zekri», *Revue algérienne, tunisienne et marocaine de doctrine, législation et jurisprudence*, I, 245-250.

1932 «Les institutions kabyles», Extrait de la *Revue des études islamiques*, 127-174.
«Les Kabyles à Paris», *Ibidem*, 162-174.

MILLIOT LOUIS, BERNARD AUGUSTIN

1933 «Les qanouns kabyles dans l'ouvrage de Hanoteau et Letourneau», *Revue des études islamiques*, Paris, Geuthner, 44 p.

MIRA TARIK

1986 «Aït Ahmed et le FFS», *Tafsut*, n° 3, 99-109.

MONTAGNE ROBERT

1929 «Un magasin collectif dans l'Anti-Atlas. L'agadir des Ikounta», *Hespéris* vol. IX, 145-266.

1930 *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc*, Paris, Alcan, 426 p.

1931 *La Vie sociale et la vie politique des Berbères*, Paris, Édition du comité de l'Afrique française, 140 p.

1934 «La politique berbère de la France», *Journal of the African Society*, 338-352.

1955 «L'évolution de la Kabylie», *L'Afrique et l'Asie*, tome XXXII, 88-89.

«L'émigration des musulmans d'Algérie en France», *Ibidem*, 6-19.

«L'avenir de la Berbérie», *Ibidem*, 85-88.

1957 «Huit mois de pacification dans la région de Palestro», *Ibidem*, tome XXX, VII, 63-71.

MONTAGNON PIERRE

1987 *L'affaire Si Salah*, Paris, Pygmalion, 188 p.

MORAND MARCEL

1927 «Le statut de la femme kabyle et la réforme des coutumes berbères: les travaux de la commission instituée pour rechercher les mesures susceptibles d'améliorer la condition de la femme kabyle», *Revue des Études Islamiques*, 47-94.

- MORAND MARCEL
1931 *Études de Droit musulman et de Droit coutumier*, Alger, Carbonel, 318 p.
- MORIZOT JEAN
1962 *L'Algérie kabylisée*, Paris, Peyronnet, Les cahiers de l'Afrique et de l'Asie, 164 p.
1985 *Les Kabyles, propos d'un témoin*, Paris, CHEAM, 282 p.
- MORSY MAGALI
1972 *Les Ahansala. Examen du rôle historique d'une famille maraboutique*, Paris/La Haye, Mouton.
- MOULIÉRAS Auguste
1891 *Les fourberies de Si Djeha (contes kabyles)*, Oran, Imprimerie Perrier, 190 p.
- MOULIÉRAS Auguste
1893 *Légendes et contes merveilleux de la Grande Kabylie*, Paris, E. Leroux, 2 vol., 484 p. et 244 p.
- MOURLAN P.
1903 *L'enseignement primaire public des indigènes en Algérie*, Dijon, Union Typographique, 130 p.
- MOUSLI CHÉRIF
1989 «À propos du terme kabyle», *Études et Documents berbères*, n° 5, 173-174.
- MURACCIOLE LUC
1951 *La réforme de la justice marocaine. La justice makhzen et la justice berbère*, Paris, LGDJ, 336 p.
- MURPHY ROBERT, KASDAN LÉONARD
1959 «The structure of parallel cousin marriage», *American Anthropologist*, vol. 61, février 1959, 18-25.
- MUSSO J.C.
1970 «Masques de l'Achoura en Grande Kabylie», *Libyca*, n° 18, 269-274.
1971 *Dépôts rituels des sanctuaires ruraux de la Grande Kabylie*, Alger, CRAPE, 140 p.
- NACIB Youcef
1992 *Poésies mystiques kabyles*, Alger, ed. Andalouses, 276 p.
- NADIR Ahmed
1972 «Les ordres religieux et la conquête française (1830-1851)», *Revue algérienne des sciences juridiques économiques et politiques*, vol. 9, n° 4.
- NAÏR SAMI KUIDER
1981 «Pouvoir politique et forme de rationalité : l'État algérien», *Sou'al*, 13-33.
- NAROUN ALI
1987 «Les Beni Ouassifs (Haute Kabylie)», *Études et documents berbères*, n° 2, 99-111.
- NEVEU E. de
1845 *Les khouan, Ordres religieux chez les musulmans d'Algérie*, Paris, A. Guyot.
- NOEL J.
1958 *Journal d'un administrateur à Palestro*, Alger, Baconnier. (non consulté)
- NOELLAT Colonel
1882 *L'état de l'Algérie en 1882*, Paris, Librairie militaire J. Dumaine.
- NORRIS H.T.
1982 *The Berbers in Arabic Literature*, Londres, Longman, 280 p.
- NOUSCHI ANDRÉ
1958 *Correspondance du Dr. Vital avec Ismael Urbain. L'opinion et la vie publique constantinoise sous le Second Empire*, Alger, Imp. Imbert, 432 p.

NOUSCHI ANDRÉ

1961 *Enquête sur le niveau de vie des populations rurales constantinoises, de la conquête jusqu'en 1919*, Paris, Puf, 768 p.

«Archives du Gouvernement Général de l'Algérie», Extrait des *Cahiers de Tunisie*, n° 36, 78 p.

1962 *La Naissance du nationalisme algérien*, Paris, Minuit, 162 p.

OKBANI HADJ HAMIDA

1935 «Mode de preuve dans les coutumes berbères des Aït Izdeg», *Revue marocaine de législation*, n° 3, 52-56.

OUARY MALEK

1955 *Par les chemins d'émigration*, Alger, Société algérienne de publications, 176 p.

1972 *Poèmes et chants de Kabylie*, Paris, St. Germain-des-Prés, 172 p.

OUAMRANE AMAR (colonel)

1981 «Lettres du colonel Ouamrane», *Tafsut*, n° 3, 13-15.

OUERDANE AMAR

1986 «Genèse de la crise berbériste de 1949», *Tafsut*, n° 3, 109-121.

1987 «Un conflit à plusieurs faces; la crise berbériste de 1949», *ROMM*, n° 44, 35-48.

«Kabyles et Arabes durant la phase décisive de la guerre de libération (1954-1957)», *Ibidem*, 87-115.

1990 *La Question berbère en Algérie dans le mouvement national algérien 1926-1980*, Québec, Septentrion, 254 p.

OUGROUR JEAN

1962 «Le fait berbère: essai de démythification», *Confluent*, n° 23-24, 617-634.

OUITIS AÏSSA

1977 *Les contradictions sociales et leur expression symbolique dans le sétifois*, Alger, Sned/CRAPE, 124 p.

OULD BRAHAM OUAHMI

1986 «Un qanoun recueilli au XIX^e siècle», *Études et documents berbères*, n° 1, 68-78.

«Note sur un poème d'Ali Naroun», *Études et documents berbères*, n° 1, 111-118.

1989 «Locutions et proverbes kabyles d'après un recueil manuscrit de 1928-1932», *Études et documents berbères*, n° 5, 58-85.

1990 «Proverbes et dictons kabyles d'après une collecte personnelle», *Études et documents berbères*, n° 6, 94-120.

OUZEGUANE AMAR

1952 «Le berbérisme», *Le Jeune Musulman*, n° 1, juin, p. 6.

PAILLAT CLAUDE

1962 *Dossier secret de l'Algérie, 13 mars 1958/28 avril 1961*, Paris, Presses de la Cité, 538 p.

Deuxième dossier secret de l'Algérie, 1954-1958, Paris, Presses de la Cité.

PASCON PAUL

1967 «Désuétude de la jmaa dans le Haouz de Marrakech», *Annales marocaines de Sociologie*, Rabat.

1984 *La maison d'Iligh et l'histoire sociale du Tazerwalt*, Rabat, SMER, 224 p.

PEILLON P.

1972 «Rôle des forces externes dans la distribution de l'habitat rural, l'exemple de la Basse Kabylie», *Revue du tiers monde*, tome 13, n° 51.

1975 «Problèmes d'habitat en Basse Kabylie», *Recherches sur l'Algérie*, vol 17, Paris, CNRS, 167-285.

PELLAT CHARLES

1973 «Un document sur les rapports entre chorfas et Berbères», *ROMM*, n° 15, 253-257.

PENEFF JEAN

1981 *Industriels algériens*, Paris, CNRS, 202 p.

PENSA H.

1894 *L'Algérie... Voyage de la délégation de la commission sénatoriale d'études des questions algériennes présidée par Jules Ferry*, Paris, 464 p.

PERVILLÉ GUY

1984 *Les Étudiants algériens de l'université française 1880-1962*, Paris, CNRS, 346 p.

PETERS E.L.

1967 «Some Structural Aspects of the Feud Among the Camel Herding Bedouin of Cyrénaïca», *Africa*, XXXVIII, 3, 261-282.

PEYERIMHOFF M. de

1906 *Enquête sur les résultats de la colonisation officielle de 1871 à 1895, rapport au Gouvernement Général*, Alger, Imp. Torrent, 598 p.

PHILIPPE ANTONY

1931 *Missions des pères blancs en Tunisie, Algérie, Kabylie, Sahara*, Paris, Diillen, 148 p.

PLANTADE NEDJMA

1984 «La fontaine du destin : le 40^e jour après la naissance en Kabylie», *Littérature orale arabo-berbère*, n° 15, 75-89.

1988 «De quelques rites divinatoires kabyles», *Études et documents berbères* n° 4, 29-39.

PLAULT MICHEL

1961 *Thamghart, la belle-mère kabyle*, (extrait de *Liens*, n° 15), 91 p.

POMEL

1871 *Des races indigènes de l'Algérie (Arabes, Kabyles, Maures et Juifs)*, Oran, 75 p.

POULARD MAURICE

1910 *L'enseignement pour les indigènes en Algérie*, thèse pour le doctorat de Droit, Alger, Imprimerie administrative Gojosso, 430 p.

POUYANNE M.

1908 «Étude sur la nature et les effets de la rahnia ou vente à pacte de retour : la rahnia en Kabylie», *Bulletin de la réunion d'études algériennes*, juin, 240-250.

POYTO R.

1967 «Contribution à l'étude des sites préhistoriques en pays kabyle, notes d'exploration 1963-1967», Fort National, *Fichier de documentation berbère*, fasc. n° 95, 82 p.

PURTSCHET CHRISTIAN, VALENTINO ANDRÉ

1965 «Les élections législatives de novembre 1958 en Algérie», *Sociologie électorale en Afrique du Nord*, Paris, Puf, 1-105.

QUANDT WILLIAM B.

1969 *Revolution and Political Leadership in Algeria*, Cambridge, Massachus and London, The M.I.T. Press, 312 p.

1973 «The Berbers in the Algérian Political Elite», *Arabs and Berbers*, *op. cit.* 285-307.

RABIA BOUALEM

1988 «Les joutes poétiques féminines dans les mariages aux Aït Ziki», *Awal*, n° 4, 85-125.

RAGER JEAN-JACQUES

1950 *Les musulmans algériens en France et dans les pays islamiques*, thèse pour le doctorat, Alger, Imprimerie Imbert, 362 p.

RAHMANI SLIMANE

1935 «Le mois de mai chez les Kabyles», *Revue Africaine*, n° LXXVI, 361-366.

1936 «Rites relatifs à la vache et au lait», *Deuxième congrès de la fédération des sociétés savantes d'Afrique du Nord*, Alger, 791-809.

1938 «La grossesse et la naissance au Cap Aokas», *Troisième congrès de la fédération des sociétés savantes d'Afrique du Nord*, Alger, 217-246.

1939 «Coutumes kabyles de Cap Aokas», *Revue africaine*, 65-120.

1949 «Le tir à la cible et le nif en Kabylie», *Revue africaine*, 126-132.

RAMBAUD ALFRED

1891 *L'insurrection de 1871. Étude sociale et religieuse, à propos d'une publication récente*, Paris, Berger Levrault, 64 p.

1892 «L'enseignement primaire chez les indigènes musulmans d'Algérie et notamment dans la Grande Kabylie», *Revue Pédagogique*, nov. 1891, déc. 1892, 76 p.

RANDAU ROBERT, FIKRI ABDELKADER (pseud. de Hadj Hamou Abdelkader)

1933 *Les Compagnons du jardin*, Paris, Donat-Montchretien, 194 p.

RANDON (Maréchal)

1875 *Mémoires*, 2 vol. 526 p. et 328 p.

RAYNAL G.T.

1826 *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans l'Afrique*, Paris, 412 p.

REDJALA MBAREK

1970 «Remarques sur les problèmes linguistiques en Algérie», Extrait du tome 14, de *Comptes rendus du groupe linguistique d'études chamito-sémitiques* GLECS, 110-123.

1974 «Si Mohand et sa famille dans la tourmente de 1871», *Bulletin d'études berbères*, n° 3, Vincennes, 5-14.

1979 «Les tendances de la poésie kabyle depuis 1962», *Littérature orale arabo-berbère*, n° 10, 104-111.

1981 «Un toponyme berbère: Tisira», GLECS, t. XVIII-XXIII, (1973-1979), 1-22.

«Trois exemples d'endogamie manquée en Grande Kabylie», *Production, pouvoir, parenté*, Paris, Geuthner, 253-261.

REDJALA RAMDANE

1988 *L'opposition en Algérie depuis 1962*. tome 1, PRS, CNDR, FFS, Paris, L'Harmattan, 210 p.

RÉMOND MARTIAL

1927 «L'élargissement des droits politiques des indigènes, ses conséquences en Kabylie», *Revue africaine*, n° 68, 213-253.

1954 *Les Kabylies*, Alger, Baconnier, 176 p.

RENAN ERNEST

1873 «La société berbère. Exploration scientifique de l'Algérie» (compte rendu du livre d'Hanoteau et Letourneau : *La Kabylie et les coutumes kabyles*), *Revue des deux mondes*, 138-157.

RÉVOLUTION AFRICAINE

Dossier n° 38, fasc. n° 408, répartition des terres agricoles en Grande Kabylie.

RINN LOUIS

1884 *Marabouts et khouans*, Alger, Jourdan, 552 p.

1891 «Deux documents indigènes sur l'histoire de l'insurrection de 1871», *Revue Africaine*, 21-37.

RINN LOUIS

Histoire de l'insurrection de 1871, Alger, Jourdan, 672 p.

1900 *Le Royaume d'Alger sous le dernier dey, Alger, Jourdan, 172 p.*

RIVIÈRE JOSEPH (père)

1882 *Contes kabyles, Paris, Leroux, 250 p.*

ROBERTS HUGH

1980 «Towards and Understanding the Kabyle Question in Contemporary Algeria», *The Maghreb Review*, 5, 5-6, 115-124.

1981 «The Conversion of the Mrabtin in Kabylia», *Islam et politique au Maghreb*, Paris, CNRS, 101-128.

1982 «The Unforseen Development of the Kabyle Question in Contemporary Algeria». *Government and opposition*, 17, 3, 312-334.

1983 «The Economics of Berberism. The Material Basis of the Kabyle Question in Contemporary Algeria», *Government and opposition*, 19, 218-235.

ROBIN JOSEPH NIL (colonel)

1870 «Histoire d'un chérif de la Grande Kabylie», *Revue Africaine*, n° 14, 349-363.

1873 «Note sur l'organisation militaire des Turcs dans la Grande Kabylie», *Ibidem*, n° 17, 132-140 et 196-207.

«Le Bey Mohamed Ben Ali Ed Debbah», *Ibidem*, 364-373.

1874 «Les Imessebelen», *Ibidem*, n° 18, 401-412.

«Fetena Meriem», *Ibidem*, 161-170.

«Note sur Yahia Agha», *Ibidem*, 59-75 et 89-118.

1875 «Les Oulad Ben Zamoun», *Ibidem*, n° 19, 32-49.

1876 «Notes historiques sur la Grande Kabylie de 1830 à 1838», *Ibidem*, n° 20, 42-56, 81-96 et 193-219.

1884 *Histoire du Chérif Bou Bar'la, Alger, Jourdan, 378 p.*

1885 «Expédition du Général Blangini en Kabylie en 1849», *Revue Africaine*, n° 29, 321-350.

1898 «Soumission des Beni Yala en 1849», *Ibidem*, n° 42, 22-57, 140-164.

«Notes et documents concernant l'insurrection de 1856-1857 de la Grande Kabylie», *Ibidem*, n° 42, 310-321; n° 43, 41-77, 204-229, 321-388; n° 44, 79-96, 135-164, 193-227; n° 45, 155-195, 322-369.

1901 *L'insurrection de la Grande Kabylie en 1871, Paris, Charles Lavauzelle, 580 p.*

1905 *Notes historiques sur la Grande Kabylie de 1838 à 1851, Alger, Jourdan, 270 p.*

RODRIGUEZ JOULIA SAINT CYR CARLOS

1954 *Felipe III y el rey de Cuco, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 176 p.*

ROSEN LAWRENCE

1973 «The Social and Conceptual Framework of Arab Berber Relations in Central Morocco», *Arabs and Berbers, op. cit.*, 155-173.

1979 «Social Identity and Points of Attachment : Approches to Social Organization», *Meaning and Order in Moroccan Society, op. cit.*, 19-123.

ROUSSEL DENIS

1976 «Études sur les groupes sociaux dans les cités grecques aux époques archaïques et classiques», *Annales de littérature de l'université de Besançon*, n° 193, 347 p.

ROZET M. (capitaine au corps royal d'état-major)

1832 *Relation de la guerre d'Afrique, pendant les années 1830 et 1831, Paris, Firmin Didot, 2 vol. 392 p. et 420 p.*

1833 *Voyages dans la régence d'Alger, 3 vol. Paris. (non consulté).*

RUSSINGER ANDRÉ

1957 «En marge de la pacification : justice française et justice tribale en Kabylie», *L'Afrique et l'Asie*, tome XL, 55-66.

1958 «Un problème d'évolution des coutumes kabyles : le cas des arbres abandonnés», *L'Afrique et l'Asie*, tome XLII, 47-51.

1959 «Quelques problèmes humains posés par le développement agricole en Grande Kabylie», *Liens*, avril-septembre 1959, n° 10, 123-143.

1960 «La municipalisation en Grande Kabylie», *Liens*, 2^e trimestre 1960, n° 13, 81-90.

SABATIER A.

1885 «Akbou en Kabylie», *Bulletin de la société de géographie de Marseille*, 23 p.

SABATIER CAMILLE

1882 «Essai sur l'origine, l'évolution et les conditions actuelles des Berbères sédentaires», *Revue d'anthropologie*, 413-442.

1883 «Étude sur la femme kabyle», *Revue d'anthropologie*, 56-69.

1908 «La crise franco-kabyle», *Revue politique et parlementaire*, n° 171, 552-566.

SADI SAÏD

1983 «Culture et démocratie», *Tafsut*, n° 1, Études et Débats, 33-41.

1986 «Nous avons fait le choix de dire haut et publiquement nos idées», *Tafsut*, n° 3, 9-19.

SADI SAÏD, CHAKER SALEM

1983 «Qu'est-ce que le mouvement culturel berbère algérien», *Tafsut*, n° 1, série études et débats, 147-151.

SAHLI LATIFA

1986 «Une notice historique sur la Kabylie (1857)», *Études et documents berbères*, n° 1, 100-111.

SAHLI MOHAMED-CHÉRIF

1947 *Le message de Yougourtha*, Alger, Imp. Centrale, 128 p.

1965 *Décoloniser l'histoire. Introduction à l'histoire du Maghreb*, Paris, Maspero, 150 p.

1988 *L'émir Abdelkader : mythes français et réalités algériennes*, Alger, Enal, 142 p.

SAINTE MARIE ALAIN

1975 «Législation foncière et société rurale», *Études rurales*, n° 57, 61-87.

1976 «Aspects du colportage à partir de la Kabylie du Djurdjura à l'époque contemporaine», *Cahiers de la Méditerranée*, 103-119.

1976 «Mechmels et biens communaux dans la Kabylie du Djurdjura à la fin du XIX^e siècle», *Les cahiers de Tunisie*, tome XXIV, 119-147.

«La commune d'Azeffoun à la fin du XIX^e siècle», *Revue algérienne de sciences juridiques, économiques et politiques*, tome XI (2).

1977 «Centres de colonisation en Kabylie : Une tentative avortée; Azeffoun (1872-1877)», *Cahiers de la Méditerranée*, n° 14, 21-39.

1984 «Réflexions sur le banditisme en Algérie à la fin du XIX^e siècle. À propos de la Grande Kabylie (1890-1895)», Oran, CRIDSSH, histoire sociale n° 11.

1987 «De la tribu au douar commune en Algérie centrale au XIX^e siècle», *Actes du troisième congrès d'histoire et de civilisation du Maghreb*, Alger, Opu, 367-389.

s.d. «Études des migrations dans la régence d'Alger. Formation et développement des tribus au XVIII^e et au début du XIX^e siècle», *Les Cahiers de la Méditerranée*, série spéciale n° 2.

SALHI MOHAMED BRAHIM

1998 «Entre subversion et résistance. L'autorité des saints dans l'Algérie du milieu du XX^e siècle», in *L'autorité des saints*, Paris, IRMC, 305-322.

- SALHI MOHAMED BRAHIM
s.d. «Lignages religieux, confréries et société en Grande Kabylie (1850-1950)», Université de Tizi Ouzou, 20 p.
- SALINAS MICHÈLE
1989 *Voyages et voyageurs en Algérie 1830 : 1930, aux sources d'un imaginaire collectif français*, Toulouse, Privat, 444 p.
- SAURIN A.
1876 *Notre organisation judiciaire en Kabylie*, Alger, Aillaud, 56 p. (non consulté)
- SAYAD ABDELMALEK, BOURDIEU PIERRE
1964 *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris, Minuit, 224 p.
- SAYAD ALI
1979 «Aspects juridiques du droit d'entretien et de l'exhérédation des femmes dans la coutume kabyle», *Tisuraf*, n° 4-5, 196-204.
- SCHOEN PAUL (colonel, chef du service des études générales et des liaisons nord-africaines)
1960 «Notes sur le Ramadan», Tizi Ouzou, 10 p. (supplément au n° 12 de *Liens*, 1^{er} trimestre 1960).
- SEGHIR F. M.
1979 «Fatma n'Soumeur», *Revue d'histoire maghrébine*, n° 15-16, 131-141.
- SERRALDA VINCENT (abbé), HUARD ANDRÉ
1984 *Le Berbère... lumière de l'Occident*, Paris, Nouvelles éditions Latines, 172 p.
- SERVIER JEAN
1962 *Les portes de l'année. Tradition et civilisation berbères*, Paris, Laffont, 590 p.
1955 «Les 3 visages de la révolte», *Monde nouveau*, n° 87, 20-33.
1956 «La pensée religieuse en Algérie», *Revue militaire d'information*, n° 277, 19-36.
1958 *Adieu Djebels*, Paris, ed. France-Empire, 287 p.
1962 *Les portes de l'année. Tradition et civilisation berbères*, Paris, Laffont, 590 p.
1966 «Un exemple d'organisation politique traditionnelle : une tribu kabyle, les Iflissen-Lebhar», *ROMM*, n° 2, 169-188.
- SIBAND GEORGES
1957 *Répertoire alphabétique de jurisprudence musulmane*, Alger, Libr. Ferraris, 2. vol., 328 p. et 254 p.
- SVENBRO JESPER
1984 «Vengeance et société en Grèce archaïque», *La Vengeance*, vol. 3, *op. cit.*, 47-63.
- SHATZMILLER M.
1983 «Une source méconnue de l'histoire des Berbères», *Arabica*, vol. XXX, fasc.1, 73-79.
«Le mythe d'origine berbère (aspects historiques et sociaux)», *ROMM*, n° 35, 141-157.
- SICOTIÈRE LÉON DUCHESNE de la
1875 *Assemblée nationale, année 1872. Rapport fait au nom de la commission d'enquête sur les actes du gouvernement de la défense nationale. Algérie*, Versailles, Cerf, tome 1; Rapports; 912 p., tome 2; déposition des témoins, 298 p.
- SIVAN EMMANUEL
1975 «The Kabyls: an Oppressed Minority in North Africa», *Human Rights Case Studies*, vol. 1, *A World Survey, published for the foundations for the study of plural societies*, The Hague, Martinus Nizhoff, 261-281.
- SMIDA MONGI
s.d., *Les Zouaoua. Une colonie kabyle en Tunisie au XIX^e siècle*, Tunis, Ed. Carthage, 122 p.

STAMBOUL JACQUES

1957 «Structures urbaines en Grande Kabylie», *Algeria*, Alger, n° 50, mai-juin, 42-48.

1958 «Le problème de l'habitat rural en Kabylie et dans les territoires du Sud», *Liens*, juin, n° 6, 11-20.

STORA BENJAMIN

1982 *Messali Hadj 1898-1974*, Paris, Le Sycomore, 300 p.

1985 *Dictionnaire bibliographique de militants nationalistes algériens 1926-1954*, Paris, L'Harmattan, 404 p.

1987 *Nationalistes algériens et révolutionnaires français*, Paris, L'Harmattan, 140 p.

TAFSUT N° 9

1984 «Document de 1948 sur la question berbère : Idir el Watani», 59-62.

TALEB IBRAHIMI AHMED

1973 *De la décolonisation à la révolution culturelle 1962-1972*, Alger, Sned.

THÉNAULT SYLVIE

1997 «L'organisation judiciaire du FLN», in *La guerre d'Algérie et les Algériens*, A. Colin, Paris, 137-149.

1998 «Armée et justice en guerre d'Algérie», *Vingtième siècle*, janvier-mars, 104-114.

THOMAS YAN

1981 «Parricidium. I Le père, la famille et la cité (la lex pompeia et le système des poursuites publiques)», *MEFRA* n° 93, 643-715.

1984 «Vitae necisque potestas. Le père, la cité, la mort», *Du châtimeut dans la cité*, collection de l'école française de Rome, 499-548.

«Se venger au Forum. Solidarité familiale et procès criminel à Rome (1^{er} siècle av. J.C. 2^e siècle ap. J.C.)», *La Vengeance*, op. cit., 65-100.

TIHAY JEAN PIERRE

1976 «Dynamique des versants et milieux naturels dans la vallée de la Soummam (Grande Kabylie)», *Annales de géographie* n° 469, 257-280.

TIQUET J.

1936 *Une expérience de petite colonisation indigène en Algérie. Les colons Arabes chrétiens du Cardinal Lavignerie*, Alger, Imprimerie des pères blancs, 192 p.

TILLOY

1935 *Répertoire alphabétique de jurisprudence, de doctrine et de législation algérienne, tunisienne et marocaine*, Alger, Soubiron.

TOUATI HOUARI

1987 «Les corporations de métiers à Alger à l'époque ottomane», *Revue de l'histoire du Maghreb*, n° 47-48, 267-293.

TRENGA VICTOR

1913 *L'âme arabo-berbère*, Alger, Honan, 218 p.

1922 *Berberopolis. Tableaux de la vie nord-africaine en l'an 40 de la république berbère*, Alger.

TROYES D.

1934 «Les éléments du problème de la justice berbère», *L'Afrique française*, n° 1, 11-18.

TRUMELET (Colonel)

1892 *L'Algérie légendaire. En pèlerinage ça et là aux tombeaux des principaux thaumaturges de l'islam*, Alger, Jourdan, 502 p.

TURIN YVONNE

1971 *Affrontements culturels dans l'Algérie coloniale; écoles, médecine, religion, 1830-1880*, Paris, Maspero, 434 p.

URVOY DOMINIQUE

«La structuration du monde des ulemas à Bougie au VII^e/XIII^e siècle», *Studia islamica*.

VALENSI LUCETTE

1984 «Le Maghreb vu du centre, sa place dans l'école sociologique française», *Connaissances du Maghreb*, Paris, CNRS, 226-244.

VANLANDE RENÉ

1929 *Chez les pères blancs*, Paris, J. Peyronnet, 216 p.

VATIN JEAN-CLAUDE

1982 «Pour une sociologie politique des nouveaux désenchantements. À propos d'une lecture de *La traversée* de Mouloud Mammeri», *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 815-839.

1983 *L'Algérie politique, histoire et société*, Paris, Presses de la F.N.S.P., 374 p.

VERDIER RAYMOND

1981 «Le système vindicatoire», *La vengeance*, t. I, 14-42, Paris, Cujas.

VÉRONNE CHANTAL DE LA

1972 «Distinction entre Arabes et Berbères dans les documents d'archives européennes des XVI^e et XVII^e siècle concernant le Maghreb», *Actes du premier congrès international d'étude des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère*, 261-268.

VIARD ÉMILE PAUL

1939 *Les centres municipaux dans les communes mixtes d'Algérie*, Paris, Sirey, 96 p.

VIEILLE PAUL

1984 «Le pétrole comme rapport social», *Peuples méditerranéens*, n° 26, 3-29.

VIGIER R.

1931 «La femme kabyle. Quelques remarques sur le décret du 19 mars 1931», extrait de la *Revue des études islamiques*, Paris, Geuthner, 19 p.

1932 *La succession «ab intestat» de la femme kabyle en Grande Kabylie*, thèse pour le doctorat de droit, Paris, Ed. Vega, 196 p.

VIGNET-ZUNZ JAWHAR

1992 «Les instruments de la décentralisation (administrative et économique) dans le Rif à la charnière des 19^e et 20^e siècle», *Signes du présent*, Rabat, SMER, 71-95.

VINOGRADOV AMAL R.

1973 «The Socio Political Organization of a Berber Taraf Tribe : pre-Protectorate Morocco», *Arabs and Berbers, op. cit.*, 67-83.

VIOLARD ÉMILE

1895 *Le banditisme en Kabylie*, Paris, Savine, XVI, 170 p.

VIROLLE SOUBES MARIE

1981 «Femmes et mots d'esprits : la pratique de la zyara à Tizi Ouzou», *Cahiers de la Méditerranée, Actes des journées d'études; les savoirs dans les pays méditerranéens* (Bendor), 29-44.

1984 «Trois séquences divinatoires; prédictions féminines en Kabylie», *Littérature orale arabo-berbères*, n° 15, 119-167.

1999 «Sacrifices et deuils en Kabylie. Réflexions sur quelques éléments d'un système sacrificiel», in *Sacrifices en Islam*, Paris, CNRS, 177-195.

VIROLLE SOUBES MARIE, TITOUH YACINE TASSADIT

1982 «Initiation et imaginaire social en Kabylie», *L'ethnographie*, Paris, 189-225.

VITO

1970 *Frères kabyles*, Paris, Les publications de l'amitié par le Livre, 194 p.

VON SIVERS P.

1980 «Les plaisirs du collectionneur. Capitalisme fiscal et chefs indigènes en Algérie 1840-1860», *Annales ESC*, 679-699.

YCICHL WERNE

1988 «Les Imazighen, 5000 ans d'histoire», *Études et documents berbères*, n° 4, 85-94.

WATERBURY JOHN

1970 *The Commander of the Faithful. The Moroccan Political Elite. A Study in Segmented Politics*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 368 p.

YACINE TASSADIT

1987 *Poésie berbère et identité. Qasi Udifella, héraut des At Sidi Braham*, Paris, Ed. de la MSH, 444 p.

1988 «Muhend U Remdane At Nabet», *Awal*, n° 4, 169-181.

L'izli, ou l'amour chanté en Kabyle, Paris, Awal, 288 p.

1989 *Ait Menguellet chante. Chansons berbères contemporaines*, Paris, La Découverte, 342 p.

YACONO XAVIER

1953 *Les bureaux arabes et l'évolution des genres de vie indigènes, dans l'Ouest du Tell algérois (Dahra, Chélif, Oursenis, Sersou)*, Paris, Larose, 448 p.

1966 «La régence d'Alger en 1830 d'après l'enquête des commissions de 1833-1834», *ROMM*, n° 1, 229-244 et n° 2, 227-248.

YAKOURENE (séminaire de)

1981 *Algérie; quelle identité?*, Paris, Imedyazen, 124 p.

YEFSAH ABDELQADIR

1982 *Le processus de légitimation du pouvoir militaire et la construction de l'État en Algérie*, Paris, Anthropos, 198 p.

1985 «Le système socio-éducatif algérien», *Tafsut*, n° 2, 93-107.

1989 «L'arabo-islamisme face à la question berbère», in *Tradition et modernité dans les sociétés berbères*, Paris, Awal, 77-101.

YVERNES F.-E.

1893 «Propriété des mehmels en Kabylie», *Journal de la jurisprudence de la cour d'appel d'Alger et législation algérienne*, 149-153.

ZAWAWI (AL) (IBN MUHAMMAD AS SA'ÏD AS SARIF ABU YALA)

s.d. *Tarih Az-Zawawa*, (Histoire des Zwawas), Matba'a al Fiha, Damas.

ZAWAWI (AL) (MUHAMMAD AS SA'ÏD) (dit IBNOU ZEKRI)

1321-1904 *Awdah al dalâ'il 'ala wugûb islah al zawâyâ bi bilâd al qabâ'il (Les plus évidentes preuves pour démontrer la nécessité de réformer les zaouias en pays kabyle)*, Alger, Fontana.

ZENATI R.

1938 «Le problème algérien vu par un indigène», *Renseignement coloniaux*, n° 4, avril 1938; 50-63, mai 1938; 81-103, juin 1938; 117-135.

ZOULEF BOUDJEMAA, DERNOUNY MOHAMED

1984 «L'identité culturelle au Maghreb à travers un corpus de chants contemporains», *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 1021-1051.

ZURCHER MAGALI

1948 *La Pacification et l'organisation de la Kabylie Orientale de 1838 à 1870*, Paris, Ed. Belles lettres, 128 p.

Sources inédites

ABADIE GEORGES

1960 «Arrondissement de Djidjelli: monographie», notice CHEAM n° 3677, 50 p.

ANCEL ROGER (administrateur des Services Civils d'Algérie)

1950 «Exposé sur la situation économique, les ressources, les niveaux de vie dans une commune de Petite Kabylie», notice CHEAM n° 1785.

1950 «La réforme municipale en Petite Kabylie», notice CHEAM n° 1549.

s.d. «Commune mixte de la Soummam, bilan des réalisations 1946-1952», Notice CHEAM n° 2026, 67 p. (rapport officiel de la commune mixte).

s.d. «L'administration de mission en Kabylie», notice CHEAM n° 2973.

s.d. «Oued Marsa, terre de transition entre le pays kabyle et le pays berbéro-arabe», notice CHEAM n° 1, 20 p.

BABILLON ALAIN (Capitaine)

1956 «Expériences et opinions relatives à la constitution de communes de plein exercice dans le département de Grande Kabylie», notice CHEAM n° 2837, 17 p.

BAUME EMILE

1956 «Aspects de la psychologie en Kabylie», notice CHEAM n° 3140.

1956 «Réflexions sur les villages de la commune mixte du Djurdjura», mémoire du CHEAM, n° 2620, 86 p.

1957 «L'expérience des centres municipaux de 1936 à 1956», notice CHEAM n° 2756, 29 p.

BEYSSADE PIERRE

1950 «L'évangélisation protestante de la Kabylie», notice CHEAM, n° 1572, 112 p.

1950 «L'avenir des missions protestantes en Kabylie», notice CHEAM n° 1678, 16 p.

s.d. «Observations suggérées par l'examen des bilans étudiés des ressources de 10 villages et de 408 budgets familiaux de la région de la Soummam», notice CHEAM, n° 1710, 65 p. (+ cinquante tableaux statistiques).

BOIVIN JEAN-FRANÇOIS

1965 «Les constantes berbères en Petite Kabylie», notice CHEAM, n° 4023, 34 p.

s.d. «La Petite Kabylie», notice CHEAM, n° 4077.

BOUSCARY LUCIEN

s.d. «L'attitude et les réactions des Kabyles en présence de notre action économique dans la commune mixte de la Mizrana», notice CHEAM n° 2 bis, 19 p.

BOUTIN JACQUES

1959 «De certains aspects de la guerre de pacification en Algérie (Kabylie et Aurès), mémoire du CHEAM n° 3089, 49 p.

BRIVE ROBERT

1955 «Influence de l'exode en France des indigènes algériens sur l'évolution des Kabyles de la région de Dra el Mizan», notice CHEAM n° 326, 54 p.

BUGEJA MANUEL

1940 *Monographie de la Kabylie*, Archives Nationales, Aix en Provence 8 X 179, t. IV, 64 p.

CANTAIS M.

1953 «L'expérience des centres municipaux dans la communes mixte du Djurdjura», mémoire de stage de l'École nationale d'administration, 28 p.

CANTEINS RENÉ

1950 «La réception de la démocratie en tribu», notice CHEAM n° 1854, 16 p.

- CHARAVIN ERNEST (administrateur-adjoint de la commune mixte de Fort-National)
 1937 «Une coopérative de ravitaillement en céréales en Kabylie», conférence CHEAM du 28.05.1937, côte n° 142, 6 p.
 «Une factorie communale de figues», conférence CHEAM du 31.05.1937, côte n° 129, 4 p.
 «La vie sociale en Kabylie», notice CHEAM n° 135, 14 p.
 «Note sur la nécessité d'une politique d'économie dirigée à Fort National». Notice CHEAM, n° 19 bis, 29 p.
 «Les évolutions de la Kabylie», notice CHEAM n° 115 015, 40-46.
 «Étude sur les possibilités de franchise communale en Kabylie», notice CHEAM n° 127, 8 p.
- CHASSAGNE
 1966 «La Kabylie et les Kabyles», notice CHEAM n° 4106, 57 p.
- CHASTEL CHRISTIAN
 1961 «Zone pilote agricole et sous-développement dans la Soummam», notice CHEAM, 14 p.
- CHEVRILLON OLIVIER
 1950 «Aperçu sur la situation de l'enseignement réformiste en Algérie. L'exemple de la commune mixte d'Akbou», mémoire de stage de l'École nationale d'administration, 54 p.
- COUTIÈRE R.
 1946 «Les missions protestantes en Kabylie. La mission méthodiste du Douar Fenaïa», notice CHEAM n° 842, 14 p.
- DAOUDI AHCÈNE (capitaine)
 1959 «Les Kabyles. Facteurs de leur mentalité», notice CHEAM n° 2989, 10 p.
- DAVID STÉPHANE (administrateur des Services civils d'Algérie)
 1949 «Les centres municipaux en Kabylie», notice du CHEAM n° 1487, 13 p.
- DESANTI PIERRE
 1963 «La Kabylie», notice CHEAM n° 3895.
- DUPLESSIS KERGOMARD MARCEL
 1937 «L'évolution des indigènes de la commune mixte de Fort-National», notice CHEAM n° 222, 28 p.
 1938 «La vie municipale en Kabylie. Le centre municipal d'Oumalou», notice CHEAM n° 376, 8 p.
 «Activité des sociétés indigènes de prévoyance en Kabylie», notice CHEAM n° 275, 10 p.
 «Avenir des communes mixtes en Kabylie», notice CHEAM n° 221, 14 p.
- DUBARRY M.
 1957 «Rôle de l'officier dans la réforme communale en Kabylie», notice CHEAM n° 2888, 21 p.
- ERARD
 1938 «Observations sur les populations de la région de Maillot», notice CHEAM n° 1 bis, 12 p.
- ETIENNE J.
 1949 «L'immigration vers la métropole des travailleurs musulmans dans le département de Constantine», mémoire pour l'École nationale d'administration, Paris, 28 p.
- FUNFROCK CHARLES (capitaine)
 1958 «Retour en Mizrana (mai 1958), notice CHEAM n° 2966, 5 p. 1 carte.

GISSOT RAYMOND-ÉTIENNE

1949 «La réforme administrative dans la Soummam», notice CHEAM, n° 1623, 21 p.
s.d. «La commune mixte de la Soummam, sa réforme administrative», notice CHEAM n° 1398, 25 p.

GOUIN D'AMBRIÈRE Cdt.

1959 «Quelques aspects de la mentalité arabo-berbère», notice CHEAM n° 3093 bis, 121 p.

JACQUOT

1938 «Étude sur le centre municipal d'Oumalou», notice CHEAM n° 247, 41 p.

LABORDE ANDRÉ (de)

1955 «La politique d'intégration dans la commune mixte de la Soummam», notice CHEAM n° 2408, 51 p.

LABURTHE JEAN

1946 «L'évolution de la djemaa kabyle dans la commune mixte de Fort National : de la djema'a de taddart au centre municipal de 1946», notice CHEAM n° 993, 68 p.

LANFRY JEAN

1947 «Délibération d'une Djemaa kabyle», notice CHEAM n° 407, 22 p.

LAURENT JEAN

1947 «Une réunion de djemaa kabyle en 1947», notice CHEAM n° 1037.

1947 «Le scoutisme musulman dans la commune mixte de Djurdjura», notice CHEAM n° 1102, 15 p.

s.d. «Contribution à l'étude des centres municipaux : le centre municipal d'Aït Ouharzoun», notice CHEAM n° 984, 69 p.

LAURETTE ROBERT (administrateur des Services civils d'Algérie)

1950 «Monographie de la commune mixte de Maillot», notice CHEAM n° 1721, 145 p.

LAVIGNE

1947 «La politique d'organisation des centres municipaux en Grande Kabylie», mémoire pour l'École nationale d'administration, 54 p.

LECUYER EUGÈNE (administrateur des Services civils d'Algérie)

1951 «L'évolution économique et sociale en Haute-Kabylie», notice CHEAM n° 1719, 50 p.

LESSOURD MICHEL (commandant)

1955 «Elites kabyles de la Grande Kabylie (I-II), notice CHEAM n° 2402, 130 p.

1966 «L'élite kabyle», notice CHEAM, conférence du 17 dec. 1966.

LIMOUZINEAU

1948 «Les centres municipaux de Fort National», mémoire pour l'École nationale d'administration, 51 p.

LUCCHINI S.

1938 «Exposé sur le centre municipal de Seriet», notice CHEAM n° 242, 10 p.

MAISY HUGUES

1952 «Le recul de la colonisation française en Petite Kabylie», mémoire de stage de l'École nationale d'administration, 28 p.

MARCY GEORGES

s.d. «Bibliographie sommaire des questions berbères», notice CHEAM n° 170 bis, 8 p.

s.d. «La tribu berbère. Structures, leffs», notice CHEAM n° 176, 12 p.

MARTIN A.

1947 «Une importante tribu de la Kabylie orientale : les Beni Idder», notice CHEAM n° 1201, 73 p.

- MAZIÈRES R. (de)
 1941 «Les influences religieuses en Kabylie», notice CHEAM n° 503, 8 p.
 1941 «Des diverses répercussions des événements constatés pendant la guerre 1939-1940 dans la commune mixte de Fort-National», notice CHEAM n° 549, 32 p.
- MIGNONNEAU SERGE
 1947 «Le niveau de vie et la mentalité des montagnards de Kabylie», mémoire de stage de l'École nationale d'administration, 62 p.
- MOLET LOUIS
 1958 «Rôle et méthode de l'ethnologie appliquée», notice CHEAM, 8 p.
- MONTAGNE ROBERT
 1941 «Le pouvoir des chefs en Berbérie», notice CHEAM n° 18, 14 p.
 1941 «Evolution de la Kabylie», notice CHEAM n° 429 bis.
- MORIZOT JEAN (administrateur de la commune mixte de Fort-National)
 1951 *Les institutions coutumières, les centres municipaux et le projet de loi sur les communes rurales*, notice CHEAM n° 50 251, 27 p. (L'auteur était alors Administrateur principal de la commune mixte de Fort National, cette notice archivée au CHEAM est en fait un rapport officiel portant en tête «Commune mixte de Fort National»).
- PARANT M.
 1945 «Les centres municipaux d'Algérie», notice CHEAM n° 796, 13 p.
- PIQUET M.
 s.d. «Villages et tribus kabyles», notice CHEAM n° 32, 8 p.
- PLAULT MICHEL
 1947 «L'émigration des travailleurs de la commune mixte du Guergour», mémoire CHEAM, 43 p.
 «Le surpeuplement du Guergour», notice CHEAM n° 1095, 9 p.
 1953 «Guenzet», notice CHEAM n° 2436, 67 p.
- ROHARD P.
 1960 «L'évolution sociale et économique dans le Guerrouna», Notice CHEAM n° 3334, 152 p.
 1965 «Justice ou arbitrage. Algérie: Mai 1958-mai 1960», notice CHEAM n° 3818, 83 p.
- RONDOT PIERRE
 1952 «Notes sommaires sur l'évolution d'un canton kabyle : les Kourriet (Kabylie du Djurdjura, commune mixte de Fort National)», notice CHEAM n° 2021, 10 p.
- ROUSSEAU JEAN-MARC
 1952 «Islamisation en Kabylie et les conséquences qui en découlent sur le plan politique», notice CHEAM n° 1986, 63 p.
- SERVIER HENRI
 1949 «Les Nord-Africains de la région parisienne», Notice dactylographiée déposée à l'institut d'ethnologie de Paris.
- VADI NORBERT
 s.d. «Le problème de l'exode des populations rurales vers la métropole dans une commune mixte de Petite Kabylie, la Soummam», notice CHEAM, 74 p.
- VIGO PAUL
 1952 «Le problème de l'émigration dans la vallée de l'Oued Sahel, commune mixte d'Akbou», notice CHEAM n° 2156, 38 p.
- ZIAD RABAH
 1967 «La situation actuelle en Kabylie», notice CHEAM, n° 4155, 9 p.

Travaux universitaires inédits

ADAM JEANNE

1976 *La Kabylie dans le roman algérien d'expression française*, thèse pour le doctorat de 3^e cycle de littérature, Bordeaux III, (non consulté).

ADANE OMAR

Face à Thanatos. Introduction à la mort en terre d'At Yanni (Kabylie, 1986, Algérie). Cheminement vers un analyse indexicale, thèse pour le doctorat de 3^e cycle. d'ethnologie, Paris VII, 361 p.

AÏT OUMEZIANE - OUNNOUGHENE ZAHRA

1981 *L'ethnographie, terre et société dans l'œuvre de Mouloud Feraoun*, thèse pour le doctorat de 3^e cycle de littérature, Paris VII, 235 p.

ALLIOUI YUCEF

1981 *Un village algérien et problématiques socio-culturels en Algérie*, mémoire de maîtrise en AES, Paris VIII, 170 p. (Il s'agit du village d'Ighzer Amokrane).

ARESKI A.

1986 *La langue française en Algérie et le problème des interférences dans un parler kabyle*, thèse pour le doctorat de 3^e cycle, Paris V, 401 p. et 102 p. (non consulté).

AUMASSIP HUGUETTE

1985 *Étude comparée des pratiques et représentations médicales (Grande Kabylie, Mzab). Femmes, enfants*, thèse pour le doctorat de 3^e cycle de sociologie, Paris V. (non consulté).

AYOUBI FADL

1982 *Les relations entre la ville de Bouira et sa région*, thèse pour le doctorat de 3^e cycle de géographie, Paris I. (non consulté).

BABÈS LEÏLA

1981 *Tribus, structures sociales et pouvoir politique dans la province de Constantine sous les Turcs*, mémoire de DEA, Faculté de droit et de science politique d'Aix-Marseille, 118 p.

BADJADJA ABDELKRIM

1974 *Cartographie agraire de l'Est algérien à la fin du XIX^e siècle*, mémoire de DEA de géographie, Constantine, 70 p.

BARTET SYLVAIN

1997 *Les sections administratives spécialisées en Grande Kabylie 1955-1962. Ambiguïtés et échecs d'une politique de pacification*, mémoire de maîtrise d'histoire, Université de Provence, 266 p.

BATAILLE GÉRARD

1979 *Les villages agricoles de la révolution agraire; mise en œuvre en Kabylie*, thèse pour le doctorat de 3^e cycle, Paris I, U.E.R. de Géographie, 347 p.

BELL THIERRY

1975 *Grande Kabylie: les deux sociétés*, mémoire de maîtrise de sociologie, Paris VIII.

BENBRAHIM BENHAMDOUCHE MELHA

1982 *La poésie populaire kabyle et la résistance à la colonisation de 1830 à 1962*, thèse pour le doctorat de 3^e cycle, Paris, EHESS, 2 vol., 154 p. et 244 p.

BENNACER AHMED

1975 *Impact socio-économique du programme spécial de Grande Kabylie*, mémoire, E.P.H.E., Paris, (non consulté).

BEN YOUNÈS AMRANE

1977 *Émigration et société: Un village kabyle*, mémoire DES en science politique, Université d'Alger. (non consulté).

BERG CH.

1955 *La colonisation européenne dans le golfe de Bougie*, mémoire de DES de géographie, Aix-en-Provence. (non consulté).

BERKOU

1968 *Les délégations financières d'Algérie de 1900 à 1914 : la section indigène*, mémoire de l'institut de science politique.

BITOUT PLANTADE NEDJIMA

1984 *Magie féminine et sexualité en Kabylie, étude ethnopsychiatrique*, thèse pour le doctorat de 3^e cycle, Paris, EHESS.

BOUALI SAÏD

1973 *Évolution d'une commune de Kabylie: Freha*, mémoire de maîtrise de géographie, Alger.

BOUGUessa KAMEL

1979 *Émigration et politique. Essai sur la formation et la politisation de la communauté algérienne en France dans l'entre deux guerres*, thèse pour le doctorat de 3^e cycle, Paris V, Sorbonne.

BOUMAD BRAHIM

1982 *Les potentialités d'un espace marginalisé de la wilaya d'Alger : La commune de Zemmouri*, mémoire de DEA de géographie, Montpellier.

1985 *Zemmouri, commune relais du Tell algéro-kabyle*, thèse pour le doctorat de 3^e cycle de géographie, Montpellier III.

BOYNES BLANDINE de

1980 *Études sur les objets domestiques en Kabylie et leurs mutations à l'époque contemporaine*, mémoire de l'EHESS, Paris.

CAZALET CÉLIA

1991 *Le RCD dans le débat démocratique algérien*, mémoire de DEA en science politique, Aix-Marseille III, 190 p.

CHABOUREL-BENHASSAINE MARTINE

1980 *Recherches sur les modèles du relief et les formations superficielles dans la vallée de l'Oued Sebaou (Grande Kabylie)*, thèse pour le doctorat de 3^e cycle de géographie, Paris I. (non consulté).

CHACHOUA KAMEL

1990 *L'islam kabyle. Cheikh Mohand Oulhoucine (1842-1901)*, mémoire de DEA de sociologie, Paris VIII, 85 p.

CHAHBOUNE DRISS

1987 *La représentation des imazighen (Berbères) antiques dans l'historiographie contemporaine*, thèse pour le doctorat de 3^e cycle, ANRT, 282 p.

CHATAIN MICHÈLE

1970 *Recherches géographiques sur la population du massif kabyle septentrional: les souks*, mémoire de maîtrise de géographie, Paris (non consulté).

CHERGUI-DUPOUY ZOULIKHA

1984 *L'évolution de l'administration communale algérienne : De l'uniformité à la diversité juridique*, thèse pour le doctorat de 3^e cycle en droit public, Paris I.

CHIBANE TAHAR

1975 *Problématique des effets de la révolution agraire au niveau de la commune de Beni Slimane*, mémoire en science économique, de l'université de Montpellier, 144 p.

CHRISTELOW

Baraka and Bureaucracy: Algerian Muslim Judges and the Colonial State 1854-1892.

COLL JEAN-LOUIS

1978 *Croissance urbaine et développement : le cas de Tizi Ouzou, ville algérienne*, thèse pour le doctorat de 3^e cycle en urbanisme, Toulouse II, 200 p.

DAHMANI MOHAMED-ARAB

1977 *Banditisme social et révoltes populaires en Algérie (1912-1921 et 1939-1954)*, mémoire de maîtrise d'histoire, Paris VII, 202 p.

DERROUAZ AHMED

1968 *État des faits socio-économiques en Grande Kabylie*, mémoire de maîtrise d'économie. Alger, 42 p.

DESANTI PIERRE

1965 *Les Grands Kabyles face à l'État algérien*, mémoire de DES de science politique, Paris.

EL-KORSO MOHAMMED

1989 *Politique et religion en Algérie. L'islah ; ses structures* (tome 1), *ses hommes* (tome 2), thèse pour le doctorat d'histoire, Paris VII, 294 p. et 202 p.

EL-RASSI GEORGES

1979 *L'arabisation et les conflits culturels dans l'Algérie indépendante*, thèse pour le doctorat de 3^e cycle, Paris, EHESS, 472 p.

FERAOUN FAZIA

1974 *Les rapports entre l'école et la vie économique et sociale dans le village de Tizi Hibel (Kabylie)*, thèse pour le doctorat de 3^e cycle, Paris, EHESS.

FRAISSE A. et Coll.

1970 *La population et ses activités non agricoles dans la daïra de l'Arba Naith-Irathen*, Paris, Faculté des lettres.

FRÉMEAUX JACQUES

1977 *Les bureaux arabes dans la province d'Alger (1844-1856)*, thèse pour le doctorat de 3^e cycle d'histoire, Toulouse II.

GUIBERT MONIQUE

1951 *L'opinion publique et l'insurrection de Kabylie*, diplôme d'études supérieures, Paris, 138 p.

HAMAMI M.

1985 *De la tribu à la révolution agraire, les statuts fonciers dans l'est algérien, approche cartographique*, thèse pour le doctorat de 3^e cycle, université de Montpellier, 236 p. + cartes.

HAMDI Mme.

1979 *Immigration maghrébine et activités politiques en France de la première guerre mondiale à la veille du Front Populaire*, thèse pour le doctorat de 3^e cycle, Paris VII.

HAMITOUCHE FATAH

1984 *Le récit et son oralité. Le pouvoir et les structures sociales chez les Ouled Yahia Moussa (Algérie)*, thèse pour le doctorat de 3^e cycle, Paris VII, 346 p.

ILIKOUD OUALI

1991 *Le fait berbère en Algérie*, mémoire de maîtrise en science politique, Paris VIII, 98 p.

KEBIR MOHAMED

1986 *Réalisation d'un éditeur de texte (tiffinagh), listing*, mémoire de fin d'études, Université de Tizi Ouzou, 28 p. (non consulté)

KHOUS AREZKI

1988 *Pression à l'uniformisation et stratégies individuelles et collectives de différenciation sociale : le cas de la chanson kabyle contemporaine*, thèse pour le doctorat de 3^e cycle en psychologie, Paris VII. (non consulté).

LAKHOUANE OMAR

s.d. *L'écriture tifinagh, force motrice concrète de développement de la culture berbère*, Marseille, École internationale d'art, Luminy, 20 p. (non consulté).

LEVIGNE J.

1948 *Une étude de structure agraire et de colonisation dans la région du Djurdjura*, mémoire de DES de géographie, Paris.

MABROUKI R.

1975 *La construction du mythe kabyle*, mémoire pour le DES de science politique, Alger (non consulté).

MAHFOUFI MEHENNA

1992 *Le répertoire musical d'un village berbère d'Algérie (Kabylie)*, thèse de doctorat d'ethnomusicologie, Paris, 529 p.

MAMMERI DRISS

1962 *Une expérience de 5 années de pratique médicale en pays kabyle (1950-1955), perspectives d'avenir*, thèse pour le doctorat en médecine, Université d'Alger, Faculté mixte de médecine, 60 p. (non consulté).

MAXIMY R. de

Aperçu géographique sur 5 communes actuelles de Kabylie. Étude démographique et humaine de l'une d'entre elles : Tizirt, Cheurf, El Azaïb, mémoire de DES en géographie, Paris.

MECHERI-SAADA N.

1976 *Chants traditionnels de femmes de Grande Kabylie*, étude ethnomusicologique, mémoire de maîtrise en ethnologie, Paris, Sorbonne, 232 p.

MENEZO PIERRE

1948 *Colonisation et peuplement de la basse vallée du Sebaou de 1871 à nos jours*, mémoire de DES d'histoire, Alger, 148 p.

MÉRABTÈNE ABDELHAMID

1978 *La femme dans la société kabyle, mémoire de maîtrise en sociologie*, Université de Paris VIII. (non consulté)

MESSEMENE SALAH

1967 *Une région rurale traditionnelle du Tell algérien : les Aït Yalla*, mémoire de DES de géographie, Grenoble.

MIRA TARIK

1985 *Enquête orale sur les circonstances de la révolution algérienne dans une commune de Kabylie : Tazmalt*, mémoire de DEA de sociologie, Paris VII, 102 p.

MOHIA NADIA

1985 *La thérapie traditionnelle dans la société kabyle. Pour une anthropologie psychanalytique*, thèse pour le doctorat de 3^e cycle en psychologie, Paris VII., 406 p.

MONBEIG PIERRE

1991 *Le FFS et Hocine Aït Ahmed : Parti kabyle et leader national ?*, mémoire de DEA en histoire, Aix-Marseille I, 201 p. (non consulté).

NACIB YUCEF

1970 *Poésies spontanées du Djurdjura. Étude ethnolinguistique et traduction*, thèse pour le doctorat de 3^e cycle, Paris III, 384 p.

NADIR ROSE FRANCE

1974 *Les conseillers généraux musulmans d'Algérie. Étude sociale (1858-1908)*, mémoire de maîtrise d'histoire, Nice, 108 p.

NAÏT-DJOUÏ OULHADJ

1988 *Les mutations récentes de l'espace montagnard kabyle. La Haute vallée du Sebaou*, thèse pour le doctorat de 3^e cycle en géographie, Lyon II, 324 p. et 50 p.

NEMOUCHI A.

1985 *Les mises en valeur hydro agricoles et l'aménagement des ressources en eau dans la vallée de la Soummam, wilaya de Bejaïa*, thèse pour le doctorat de 3^e cycle, Nancy, 244 p.

OMANI RABAH

1974 *L'aviculture en Algérie, le cas de la wilaya de Kabylie*, mémoire de 3^e cycle, économie du développement, Montpellier, 104 p. (non consulté).

OUALIKÈNE SELIM

1987 *Urbanisation, migrations et formes nouvelles d'organisation de l'espace économique en Algérie. La wilaya de Tizi Ouzou*, thèse de doctorat d'État en science économique, Paris VI, 540 p.

OUERDANE AMAR

1986 *La question berbère en Algérie, 1949-1980*, mémoire de maîtrise en science politique, Université du Québec à Montréal, 286 p.

PEILLON P.

1972 *L'occupation humaine en Basse Kabylie. Peuplement et habitat dans une zone intermédiaire du Tell algérien*, thèse pour le doctorat de 3^e cycle, Lyon II.

PEUCH LESTRADE J.

1982 *La cité psychiatrique ou l'hôpital des fous à Tizi Ouzou. Essai d'analyse institutionnelle*, thèse pour le doctorat en médecine, Marseille. (non consulté).

PHILIPPON

1931 *Contrats agricoles dans la région de Tighzert*, thèse pour le doctorat de Droit, Alger (non consulté car introuvable).

PROVANSAL RALLO DANIELLE

1980 *La mutation sociale en Grande Kabylie. Approche psycho-culturelle*, thèse pour le doctorat de 3^e cycle, université de Lyon III, 441 p + 48 p. d'annexes.

RABAH FERROUDJA

1984 *Le développement rural dans une commune algérienne. Larbaa Nath Iraten*, thèse de doctorat de 3^e cycle en science économique, Grenoble II. (non consulté).

RAHMANI SLIMANE (Hadj)

1954 *Monographie de la Commune mixte de l'oued Marsa. Études de sociologie nord-africaine, mariage et divorce*, thèse pour le doctorat, Aix Marseille.

RAULIN ANNE

1972 *Les conditions de vie en Kabylie dans ses rapports avec l'émigration vers la France*, mémoire de maîtrise d'ethnologie, Paris V. (non consulté).

REDJALA RAMDANE

1986 *Histoire des mouvements et partis politiques en Algérie depuis 1962*, thèse pour le doctorat de 3^e cycle, Paris VII, 454 p.

REYRE MAURICE

1968 *L'aménagement de la Petite Kabylie*, thèse d'université, géographie, Aix-en-Provence. (non consulté).

RIBAUT A.

1930 *Les djemaas judiciaires berbères*, Alger, thèse (non consulté car introuvable).

ROBERTS HUGH

1981 *Algerian socialism and the kabyle question*, Monographs in Development Studies n° 8, University of East Anglia, juin 1981, 376 p. + 5 cartes.

ROUGHI MOHAMED

Aspects de Grande Kabylie. Agriculture et développement dans une montagne méditerranéenne, thèse pour le doctorat de 3^e cycle, Montpellier.

RULLAN ANTOINE

1972 *La chaîne côtière de Grande Kabylie. L'efficacité de la lutte contre le sous-développement dans une petite région d'Algérie*, thèse pour le doctorat de 3^e cycle, Paris, 334 p.

SAINTE-MARIE ALAIN

1969 *L'application du Senatus consulte du 22 avril 1863 dans la province d'Alger*, thèse pour le doctorat de 3^e cycle, Nice, 190 p.

SALHI MOHAMED-BRAHIM

1979 *Étude d'une confrérie religieuse algérienne. La Rahmania à la fin du XIX^e siècle et dans la première moitié du XX^e siècle*, thèse pour le doctorat de 3^e cycle, Paris, EHESS, 450 p.

SANGIOVANNI GUY

1973 *Le bureau arabe de Fort Napoléon (1857-1874)*, mémoire de Maîtrise d'histoire, Toulouse, 272 p. (non consulté).

SEKFALI ABDERRAHIM

1982 *Le rôle des instituteurs dans la vie politique et sociale du département de Constantine de 1930 à 1939*, thèse pour le doctorat de 3^e cycle, Aix en Provence/Marseille I, 586 p. (non consulté).

SI MOHAMED DJAMAL

1987 *La croissance urbaine d'une ville d'Algérie. Tizi Ouzou. Intégration dans le contexte colonial et rapports avec l'arrière pays*, thèse de doctorat de 3^e cycle en science économique, Bordeaux I. (non consulté).

TAOUTI Kamal

1973 *Monographie d'un domaine autogéré en Algérie : le domaine de Sahel Bouberak dans la commune de Sidi Daoud*, mémoire, EPHE (non consulté).

TIRSUN Nadya

1985 *Al higrā al-gaza'iriyya ila bilad al-sam (l'émigration algérienne vers la Grande Syrie), (1847-1911)*, mémoire de magistère en histoire contemporaine, Université de Damas, faculté des lettres, 234 p.

VIROLLE Marie

1980 *Études des pratiques face à la mort en Grande Kabylie*, thèse pour le doctorat de 3^e cycle, Paris, EHESS.

WOLTERS Léon

1902 *Le rôle de l'instituteur en Kabylie au point de vue de la médecine de colonisation*, thèse pour le doctorat de médecine, Toulouse, 80 p. (non consulté).

YANTREN Fatima

1985 *Chants kabyles modernes et expressions d'identité*, mémoire pour le diplôme de l'EHESS, Paris.

ZAGORA Janet D.

1973 *The Rise and Fall of the Movement of Messali Hadj in Algéria 1924-1954*, ph. doctorat, Columbia University.

ZENNADI Abdelmalek

1973 *Oléiculture et développement en Algérie dans la wilaya de Tizi Ouzou*, mémoire, E.P.H.E. Paris (non consulté).

Index des toponymes, des noms de groupes et des unités administratives

- Aafir, 31, 75, 243n, 234, **574, 589**.
Abd El Djebbar, 54.
Abdo (ex Bois Sacré), 234, **580, 582, 590**.
Abi Youssef, **591, 593**.
Abid, 44, 584, 592.
Abid Chemlal, 43n, 45.
Abrarès, 233, 324, **385, 388, 400, 411**.
Achouba, 233, 242n, **589**.
Adekar, 233, 242n, **573, 589**.
Aghbalou, 237, **593**.
Aghrib, 37, 515n, **590**.
Agouni Ahmed, 30.
Agouni Gueghane, **593**.
Aïn El Eurs, 198, 199.
Aïn El Hammam, 235, 333n, 360, 546, **591**. Aïn Leghata, **581**.
Aïn Mahdi, 164n.
Aïn Moudir, 260.
Aïn n'Sara, 236, **592**.
Aïn Refaïa, **581**.
Aïn Zaouïa, 544, 544n, 545, **579, 583, 584, 592**.
Aïoun El Adjaïj, 393.
Aïssa ou Mimoun (djebel), 39, 243n.
Aïssi (oued), 38, 62.
Aït Abbès 15, 27, 29, 30, 31, 34, 35, **37, 38, 39, 54, 78, 107, 167, 238, 245, 245n, 267, 275, 295n, 325, 325n, 326n, 335, 335n, 358, 360n, 364, 364n, 365, 367-370, 373, 402, 584, 585, 594**.
Aït Abbou, 233, **589**.
Aït Abdel Moumen, 38, 45, 76, 235, 243, 246n, 515n, **575, 591**.
Aït Addas, 75, 234, **574, 590**.
Aït Ahmed (Iflissen el Bahr), 233, 242n, **573, 589**.
Aït Ahmed, 75, 77, 199, 227, 362, **593**.
Aït Ahmed ou Garetz, 36, 75, 233, 324n, **385, 400, 573, 589**.
Aït Aïdel, 27, 31, 78, 238, 245, 365, **366, 584, 594**.
Aït Aïssa ou Mimoun, 75, 234, **574, 590**.
Aït Aïssi, 38, 45, 76, 77, 235, 237, 243, 243n, 246, **246n, 288n, 384, 386, 387, 399, 575, 580, 591, 593, 594**.
Aït Akerma, 36, 38, 76, 168, 235, 411, **575, 591**.
Aït Ali Ou Illoul, 45, 67n, 77, 227, 237, 244n, 246n, **593**.
Aït Amor, 36, 75, 233, 242n, **573, 589**.
Aït Ameer ou Ali, 233, 242n, **584, 589**.
Aït Ameer ou Faid, 38n, 45, 76, 235, 243, 246n, **575, 591**.
Aït Amran, 75, 77, 233, 236, **576, 580, 589, 592**.
Aït Aougacha, 38, 235, 411, **591**.
Aït Anan, 365n.
Aït Arif, 38n, 45, 76, 77, 235, **575, 579, 591**.
Aït Arour, 45.
Aït Attaf, 36, 38, 76, 227, 235, **384, 387, 398, 399, 575, 591**.
Aït Bouali, 546n.
Aït Bou Adda, 402n.
Aït Bouaddou, 548.
Aït Bou Adhou, 39, 44, 77, 237, 334, **593**.
Aït Bou Akkach, 38, 51n, 76, 227, 235, 382n, **384, 387, 399, 575, 591**.
Aït Bou Chaïb, 26, 38, 58, 76, 227, 235, **400, 401n, 575, 591**.
Aït Bou Chenacha, 36, 44, 67n, 76, 77, 227, 237, 244n, 246n, **574, 580, 582, 593**.
Aït Bou Drar, 38, 51n, 76, 181n, 182n, 227, 235, 236, **384, 399, 575, 591**.
Aït Bou Gherdane, 26, 39, 44, 77, 237, 334n, **593**.
Aït Bou Mahdi, **593**.
Aït Bourouba, 77, 236, **576, 592**.
Aït Bou Youssef, 38, 76, 227, 235, **384, 398, 399, 575, 591**.
Aït Chaffa, **589**.
Aït Chebla, 67n, 77, 227, 237, 244n, 246, **593**.
Aït Chilmoun, 77, **576**.
Aït Daoud, 398.
Aït Djennad, 31, 37, 45, 75, 104, 167, 218n, 227, 233, 549n, **574**.

- Aït Douala, 38, 45, 76, 235, 246, 246n, 383, **384**, 386, 387, **399**, 469n, **575**, **580**, **591**.
 Aït El Hadj, 361, 397.
 Aït Flik, 75, 227, 233, **573**, **589**.
 Aït Frah, 181n.
 Aït Fraoucen, 26, 29, 30, 31, 36, 38, 58, 76, 227, 235, **575**, **580**, **591**.
 Aït Ghobri, 37, 39, 45, 59, 75, 218n, 227, 234, 243, 243n, 361, **400**, 402n, **574**, **578**, **579**, **590**.
 Aït Hamsi, 36.
 Aït H'antela, 75, 234, **574**, **590**.
 Aït Hasaïn, 75, 227, 233, **573**, **589**.
 Aït Idjeur, 45, 75, 104, 183, 193, 193n, 202n, 227, **400**, 401, **574**, **590**.
 Aït Ighzer, 75, 233, **574**.
 Aït Iraten, 27, 31, 33, 36, 38, 45, 53, 58, 64, 76, 95, 167, 168, 188n, 201, 227, 267, **384**, **399**, **575**, **591**.
 Aït Irguen, 45, 67n, 77, 227, 237, 244n, 246n, **593**.
 Aït Itsourar, 76, 227, 235, 316n, 362, **575**, **591**.
 Aït Kani, 77, 237, **593**.
 Aït Kaci, 45, 48, 53, 103, 130, 159, 164.
 Aït Khalfoun, 45, 77, 236, 397, **576**, **581**, **582**, **592**, **595**.
 Aït Khelifa, 38, 45, 76, 235, **575**, **579**, **580**, **591**.
 Aït Khelili, 26, 38, 58, 76, 227, 235, 246, **384**, **399**, **575**, **591**.
 Aït Kodh a, 75, 234, **574**, **590**.
 Aït Koufi, 26, 39, 44, 77, 237, 334n, **576**, **583**, **584**, **593**.
 Aït Laarba (des Aït Yenni) 263n, 265n, 391.
 Aït Lahcène, 30, 69, 70, 391.
 Aït Maalem, 548.
 Aït Mahmoud, 45, 76, 235, 246, 246n, **384**, 387, 397, **575**, **591**.
 Aït Mansour, **594**.
 Aït Mekla, 77, **576**.
 Aït Mendes, 26, 39, 44, 77, 237, 334, 334n, 576, 583, 584, 593.
 Aït Menguellet, 32n, 36, 38, 76, 167, 168, 182, 182n, 227, 235, **384**, **399**, **575**, **591**.
 Aït Meraou, 308.
 Aït Meslem, 75, 234, **574**, **590**.
 Aït Mislain, 29.
 Aït Mlikeuch, 54, 77, 167, 237, **584**, **593**, **594**.
 Aït Moussa Ou Aïssa, 31.
 Aït Moussa Ou Idir , 233, 242n, **589**.
 Aït Ouacif, 29, 31, 38, 76, 227, 235, **384**, 387, **399**, **575**, **591**.
 Aït Ouaguennoun, 27, 37, 45, 75, 167, **574**, **577**.
 Aït Ouakour, 24, 77, 237, **593**.
 Aït Ou Ameur, 201.
 Aït Ouch ene, 402.
 Aït Oughlis, 24, 27, 30, 37, 38, 54, 78, 202n, 238, 267, 275, 297n, 324n, 335, 357n, 359, **365**, **367**, **385**, 388, **389**, **402**, 405n, 410, 584, 585, 594.
 Aït Oumalou, 33, 36, 38, 76, 235, 288n, **384**, **399**, **411-412**, **575**, **591**.
 Aït Ourahah, 54, 54n, 103, 159.
 Aït Ousammeur, 36, 38, 76, 235, 411, 412n, **575**, **591**.
 Aït Ouzellaguen, 30.
 Aït Rbah, 29.
 Aït Rouaba, **580**.
 Aït R'zine, 238, 245n, 365, **594**.
 Aït Saada, 398n.
 Aït Saïd (Iflissen el Bahr), 233, **589**.
 Aït Sedka, 36, 44, 45, 76, 77, **246n**, **575**.
 Aït Sellane, 398n.
 Aït Semadh, 397.
 Aït Si Ali Chérif, 54.
 Aït Si Chérif Ameziane, 54.
 Aït Sidi Ahmed Ourdja, 398n.
 Aït Sidi Amar ou l'hadj, 361.
 Aït Sidi Hamza, 75, 234, **574**, **590**.
 Aït Slyem, **573**.
 Aït Smaïl, 26, 39, 44, 48, 50, 52, 77, 195, 195n, 202n, 237, 363, **576**, **593**.
 Aït Timsit, 233, 242n, **584**, **589**.
 Aït Yahia, 38, 58, 76, 227, 235, **384**, **399**, **575**, **591**.
 Aït Yahia ou Moussa, 77, 236, **576**, **592**.
 Aït Yalla, 30, 77, 237, 238, 369, **593**, **594**.
 Aït Yenni, 17n, 28, 29, 30, 31, 38, 69, 76, 78, 167, 168, 181, 227, 235, 243n, 246, 248, 257n, 258n, 267, 271, 288n, 382n, 383, **384**, 386, 387, 391, **394**, 397, **399**, 469n, 486, 486n, **575**, **591**.
 Aït Zellal, 401n.
 Aït Zerara, 75, 233, 242n, **573**, **589**.

- Aït Ziki, 75, 227, 234, 243n, **400**, 401, **574**, **590**.
 Aït Zmenzer, 38n, 76, **575**, **579**, **580**, **591**.
 Aït Zouaou, 75, 233, 242n, **573**, **589**.
 Akbils 36, 38, 76, 227, 235, **384**, **399**, **575**, **591**.
 Akbou 16, 17, 38, 201n, 202n, 224, 237, 238, 265, 281n, 319n, 325, 337n, **337**, 338, 341, **342**, 358, 360, 364, 365, 366, 377, **380**, **402-403**, 414, 460, **584**, **585**, **593**, **594**.
 Akerrou, **589**.
 Akfadou, 16, 21n, 22, 234, 361, **400**, 402, **590**, **594**.
 Akhelindja, 237, 260n, **584**.
 Aklan, 28, 44, 77, 232, **576**, **583**, **584**, **592**.
 Alger 18n, 32, 33, 40, 41, 43, 44, 46, 47, 48, 52, 53, 54n, 57, 58, 66, 94, 158, 159, 164, 165, 169, 173n, 180, 185, 189, 197n, 206, 212, 218n, 219n, 222, 227, 232, 246n, 253, 254, 263, 270, 276, 281n, 283, 303, 311, 314, **326n**, 329, 329n, 330, 332n, 345n, 357n, 363, 388, 393, 484n, 499n, 500, 509, 522, 526n, 558.
 Algérois, 393, 535, 562, **581**.
 Allemagne, **582**, **583**.
 Allemands, **582**.
 Alma, 236, 364n, 421n.
 Alsace, **584**.
 Alsaciens, **579**, **582**, **583**, **585**.
 Amalou, 238, **594**.
 Amechtras, 235.
 Américains, 375.
 Amérique, 218.
 Amlouline, 237, 334n, **593**.
 Ammal, 236, **581**, **592**, **595**.
 Amraoua, 28, 40, 43, **44**, **45**, 46, 50, 51, 53, 59, 76, 95, 158, 159, 164, 167, 188, 188n, 208, 210, 232, 234, 243, 276, **574**, **579**, **590**.
 Annaba, 34n.
 Anti Atlas, 51.
 Antilles, 218n.
 Aokas, 375.
 Aomar, 18n, 237, 334, 542n, **576**, **583**, **592**.
 Aouggacha, 76, **575**.
 Aoukdal, 77.
 Aourir (n'Ath Ghobri), 59.
 Aourir Asammeur, 37.
 Aourir ou Zemmour, 29.
 Arch Alemnas, 77, 236, **576**, **580**, **592**.
 Assif Boulma, 235, **591**.
 Assif El Hammam, 75, 233, 324n, **385**, **400**, **573**, **589**.
 Attouch, 45, 75, **574**, **590**.
 Aumale, 18n, 227, 489n.
 Aurasieus, 280n.
 Aurès, 79, 337, 368, 369, 369n, 417, 437, 437n, 441.
 Auvergnats, 282n.
 Auzia, 18n.
 Azazga, 39, 234, 243, 265n, 281n, 360n, 402, 402n, 420, 469, 529n, **574**, **578**, **579**, **590**.
 Azeffoun (Port Gueydon), 228, 233, 234, 242n, 246, 281n, 326n, 342, 360, **380**, 396, 403, 520n, **573**, **577**, **589**, **590**.
 Azib Zamoum, 40, 95, **582**.
 Azrou, 156.
 Azrou n'Béchar, 238, 324n, **385**, **400**, **594**.
 Baba Ali (zaouia), 361n.
 Babors, 15, 49, 375.
 Baghlia, 454, 509n, 542n, **580**, **590**.
 Banu Ayad, 78, **594**.
 Banu Azzeddin, 161n.
 Banu Bou Messaoud, 31.
 Banu Chenacha, 168, **582**, **590**, **592**.
 Banu Djellil, 238, **594**.
 Banu Henni, **581**.
 Banu Hillal, 20n, 66n.
 Banu Immel, 78, 238, **594**.
 Banu Maqil, 20n.
 Banu Mansur, 238, **594**.
 Banu Mekla, 236, **580**, **582**, **592**, **595**.
 Banu Meddour, 77, 237.
 Banu Menade, 236, **595**.
 Banu Messaoud, 54, 78, 238, **594**.
 Banu Ouartilane, 31, 364n.
 Banu Soulaïm, 20n.
 Banu Sliman, 29.
 Banu Slyem, 45, 75, 233, 260n, **577**, **589**.
 Banu Thour, 45, 75, 233, 242, 260n, **573**, **577**, **578**, **590**.
 Banu Yala, 364n.
 Barbacha, 78, 238, **585**, **594**.
 Bas Sebaou, 40, 95.

- Batna, 536n.
 Beauprêtre, 237, 334, **576, 583, 592**.
 Bechloul, **593**.
 Béjaïa (Bougie) 16, 17, 18, 22, 31, **43n**,
 54, 57n, 75, 183, 184, 212, 224, 233, 242n,
 256, 275, 286, 286n, **343**, 360n, 364n, 498,
 499, 542n, 561, 563n, **573, 578, 584, 589**.
 Bel Aïad, 31.
 Belle Fontaine, 236, **595**.
 Beloua, 234, **579, 590**.
 Beni Aïcha (col des), 212n, **581, 595**.
 Ben Amoun (foundouk), 34n.
 Beni Isguen, 33.
 Beni Ksila, 324n.
 Beni Mansour, 195n, **594**.
 Beni Meddour, **593**.
 Ben n'Choud, 509n, 542n, **578, 590**.
 Bibans, 15, 27, 49, 192, 312, 339, 340,
342, 380, 460, 460n.
 Biskris, 246n.
 Blad Guitoun, **580**.
 Boghar, 168.
 Boghni 26, 28, 39, 40, 41, 43, **44, 45**, 49,
 52, 95, **209**, 216, 237, **244**, 245, 276, **333**,
 334, **343**, 362, 419, 420, 453, 509, **540**,
 542, 544, 545, **576, 583, 592**.
 Bois sacré (Abdo), 234, 580, **582, 590**.
 Boni, 238, 245, **594**.
 Bordj Bou Arreridj, **585**.
 Bordj Menaiel, 236, 260n, 360, 360n,
 418, 454, 542n, **576, 582, 592, 595**.
 Bordj Sebaou, 21, 43, 44, **45**, 49, 50n,
 53.
 Bouacem, 361.
 Bou Afir, 29.
 Bouberak (oued), 21n, 260n, **582**.
 Bou Chîba (foundouk), 34n.
 Boudjelil, 37, 361, 369, 403, **594**.
 Boudjima, **590**.
 Bou Faïma, **583**.
 Bou Gdoura (oued), 487n.
 Bou Gdoura (oued), 231n.
 Bou Hamza, 238, **594**.
 Bou Hinoun, 361.
 Bou Indjedame, 78.
 Bouira, 18n, 24, 27, 28, 43n, 227, 237,
 245, **363**, 498, 509, 542, **593**.
 Bou Khalfa (Guynemer), 43n, 45, 234,
574, 579.
 Bou Mahni, 38, 235, 237, 509, **592**.
 Boumerdes, 498.
 Bône 477.
 Bou Nouh, 263n, **334**, 334n, **583, 584, 593**.
 Bou Noura, 33.
 Bou Renan, 103n.
 Bouzguen, 21, 529n, **574, 590**.
 Bou Saada, 489n.
 Bouselam (oued), 27.
 Bou Yersen, 236, **595**.
 Bouzareaah 265n, 275.
 Bouzida, 435n.
 Cacherou, 393.
 Camp du Maréchal, 236, **574, 580, 582**,
590.
 Carthage, 328, 328n, 329.
 Casablanca, 297.
 Cayenne, 218n.
 Chabet El Aneur, 236, 542n, **576, 582**,
592.
 Chaouis, 292n, 337.
 Chateaudun du Rhumel, 393n.
 Chebla, 45.
 Chélif, 294n.
 Chellata, 16, 90, 193, 197, 238, 359, 366n,
 368, 370, 594.
 Chemini, **594**.
 Chenouis, 280n.
 Cheurfa, 77, 235, **591, 593**.
 Cheurfa (Ouaguennoun), 233, **589**.
 Cheurfa n'Bahloul, 104, 105, 361.
 Cheurfa Guighil Guiken, 36, 76, **575**.
 Collo, 364n, 460.
 Compiègne, 196n.
 Constantine, 18n, 34, 41, 49n, 54, 173n,
 183, 193n, 263n, 274n, 311, 354, 363, 370,
 393, 396n.
 Constantinois, 393, 477.
 Corso Tahtani, 236.
 Courbet, 236, **576, 581, 582, 595**.
 Damas, 165, 170, 199n, 357n.
 Dar Beïda, **574, 579, 590**.
 Dellys, 43, 75, 167, 189, 193, 212n, 226,
 227, 233, 260n, 331, 360, 360n, 454, 509,
 509n, 561, 563n, **573, 577, 589, 590**.
 Derqâoua, 164.
 Djebba, 36.

- Djemaa (oued), 18n.
 Djemâa Saharidj, 29, 36, 68, 263n, 297n.
 Djenan, 365.
 Djidjelli, 31, 364n, 460.
 Djinet, 22, 236, 542n, **576, 583, 592**.
 Djurdjura, 15, 16, 17, 18, 21, 22, 23, **24**,
 26, 27, 28, 38, 39, 40, 41, 43n, 46, 49, 95,
 163, 164, 183, 195n, 207, 208, **209**, 211,
 213, 227, 228, 230, 231, 232, 240, **244**,
 246, 248, 254, 264, 267, 275, 276, 299n,
 303, 312, 316, 323, **334, 337, 338, 340**,
 341, **342**, 362, **363, 380**, 381, 382, **387**,
 396, **397-401**, 419, 443, 444, 466, 485, 487,
540, 562, 563n, **576, 578, 584, 593**.
 Dra Ben Khedda, (Mirabeau), 43n, 45,
 231, 234, 235, 289, 289n, **290, 291, 332**,
 333, **333n, 343**, 411, 412, 449n, 453, 509n,
 544n, 574, 579, 580, 590.
 Dra El Mizan, **21**, 23, 24, 28, 193, **209**,
 212, 227, 232, 236, 237, **244**, 245, 260n,
 265n, 288n, **333, 338, 342, 343**, 362, **380**,
 396, 403, 419, 420, 430, 453, 487, 517n,
 540, 542, 542n, 544n, 561, 563n, **576, 583**,
584, 592, 593.
 Dra Larbaa, **385**.
- Edough, 459.
 Égypte, 346, 347.
 El Adjiba, 238, **593, 594**.
 El Ateuf, 33.
 El Azhar, 48, 327.
 El Bordj, 393.
 El Djedan, 234, 260.
 El Djeur Alemnas, 75, 234, **574**.
 El Esnam, 238, 542, **593, 594**.
 El Flaye, **594**.
 El Guious, 260n, **582**.
 El Hafsi (foundouk), 34n.
 El Hamel, 193n, 358n, 361, 370.
 El Hammam (oued), 231n, 487n.
 El Kseur, 238, **573, 584, 585, 589, 594**.
 El Isseri, 361n.
 El Mellaha, 31.
 Espagnols, 57, 200n.
 États-Unis d'Amérique, 541n.
- Félix Faure, 236, **576, 580, 595**.
 Fenaïa, 27, 30, 31, 37, 59, 78, 202n, 238,
 267, 275, 324, 335, 365, 367, **400, 402**,
405n, 410, 585, 594.
 Ferdjioua, 49, 103n, 130n, 131n, 161n.
 Fès, 90, 327, 355.
 Flissa M'Kira, 260n.
 Fort National (Fort Napoléon, Larbaa
 Naït Iraten) 175, 181, 183, 183n, 184n,
 187, 189, 189n, 190n, 193n, 223n, 226,
 227, 228, 235, 237, 240, **245, 245n, 245-**
251, 256, 257, 258n, 264, 265n, 266n, 267,
 271, 280, 280n, 281n, 288n, 290, 290n,
 298n, 299n, 310n, **312**, 315, 317, 323,
 332n, 333n, **337, 338, 339, 340, 343, 377n**,
 379, **380**, 381, 382, **383, 387, 396, 397**,
 406, 408, **411, 453, 469n, 580, 591, 593**.
 Fréha, 234, 243, 276, 402, 402n, 460,
 515n, **574, 578, 590**.
 Frikat, 39, 44, 77, 237, 334, **576, 583, 593**.
- Gouffaf, 454.
 Gourara, 280n.
 Grèce, 491n, 569n.
 Guelaa, 367, 369.
 Guenzet, 364n, 365, **369n**.
 Guergour, 27, 49, 224, **337, 339, 341**,
 369n, **380, 460, 460n**.
 Guerrouna, 414.
 Guetchtoula, 48n.
- Hafsides, 49n, 59n.
 Haïzer, 237, **593**.
 Hamel, 435n.
 Handis, 365, 369.
 Harchaoua, 77.
 Haussonvilliers, 236, **574, 580, 582, 592**.
 Haut Atlas, 51, 79.
 Haut Sebaou, 25, 37, 45, 228, 230, 234,
 235, **242, 253, 275, 303, 331, 337, 339**,
342, 356n, 380, 381, 396, 401, 401n, 420,
 491, **540, 574, 578, 590**.
 Horace Vernet, 234, **590**.
- Iazzouzen, 233, **589**.
 Ibahrisene, 233, 242n, **589**.
 Iberkanen, 263n.
 Ibethrounen (ou Aït Bethroun *), 32n,
 38, 45, 64, 76, **575, 579, 580, 591**.
 Ibouazounen, 77, 236, **576, 592**.
 Ibourdjioun, 233, **385, 400, 589**.
 Ichoukren, 237, 260n, **583**.

- Icheriden, 95, 308.
 Iferdioun, 38, 45, 76, 235, 243, 246n, **575, 591**.
 Iferhounene, **591**.
 Ifigha, 37, 402n, **590**.
 Iflissen Oumlil, 28, 31, 38, 40, 44, 48n, 52, 77, 95, 158, 164, 167, 188, 230, 460, 460n, 485, 561, **576**.
 Iflissen El Bahr, 29, 30, 39, 45, 75, 167, 227, 233, 242n, 360, **573, 575, 589**.
 Ifri-Ouzellaguen, 543.
 Igawawen, 30, **32, 33, 38**.
 Ighalen, 235, 246, 383, **384, 399, 591**.
 Ighemrasen, 77, 236, **576, 580, 590**.
 Ighil Ali, 37, 367, 368, 369, **594**.
 Ighil Guilef, 366.
 Ighil Imoula, 36, 76, 77, 235, 238, 237, **575, 592, 594**.
 Ighil n Zekri, 75, 227, 233, **589**.
 Ighil ou Radja, 43n.
 Ighram, 238, **594**.
 Ighzer Amokrane, 238, **585, 594**.
 Ighzer Ou Guentour, 167.
 Igouchdal, 26, 39, 44, 48, 64, 76, 77, 232, 334, **575**.
 Igoufaf, 401n.
 Iguerguidmen, 401n.
 Ihadjadjen, 238, **594**.
 Ihadjanene 324n, **385, 388, 389, 400, 411**.
 Ihassnaouen, 38n, 76, 235, **575, 579, 591**.
 Ikedjane, 324, 365, **385, 388, 389, 400, 411, 594**.
 Iksilen, 27, 39, 75, 233, **385, 388, 400, 573**.
 Illilten, 38, 77, 227, 237, 264, **384, 387, 398, 398n, 399, 593**.
 Illoulen Oumalou, 38, 75, 183, 193, 193n, 227, 234, 243n, 359, **400, 401, 574, 590**.
 Illoulen Ou Sammeur, 24, 54, 78, 90, 238, 365, **366, 368, 580, 584, 585, 594**.
 Ilmaten (Fenaïa), 31, 238, **585, 594**.
 Illtaïen, 45, 77, 236, **576, 590**.
 Imalouene, 365.
 Imesdourar, 75, 234, **574, 590**.
 Imkiren, 77, 236, **576, 583, 592**.
 Imoula, 54, 238, **594**.
 Imsouhal, **591**.
 Imzalén, 36, 37, 39, 75, 77, 233, 237, 324, **385, 400, 411, 573, 576, 583, 584**.
 Indjedamen, 238, **594**.
 Irafan, 236, **576, 580, 592**.
 Irdjen, 38, 76, 235, **575, 591**.
 Isser (oued), 18, 21, 23, 52, 231, 487, 580.
 Isser, 28, 40, 43, 44, 48n, 52, 76, 77, 95, 162, 234, 236, 454, 460, 460n, 485, 542n, **574, 576, 580, 581, 582, 590, 592, 595**.
 Istiten, 75, 234, **590**.
 Itoudjen, 36, 75, **573**.
 Itsourar, 38, 264n, 382, **384, 398, 398n, 399**.
 Izeghfaouen, 31, 37, 39, 45, 75, 227, 233, 242, **573, 577, 589**.
 Izerazen, 234, **590**.
 Kebouche, 233, 242n, **385, 388, 400, 411**.
 Kef El Aogab, 43n.
 Kendirou (djebel) 29.
 Khanga-Sidi Nadji, 193n.
 Khachna, 236, **580, 581, 595**.
 Kheiran, 193n.
 Kouanin, **578, 590**.
 Kobba Sidi Sliman, **582**.
 Koukou, 48, **57, 58**.
 Kouriet, 237, 244n, 246, 271, 383, **384, 386, 387, 399, 593**.
 Lafayette (Bougaa), 364n.
 Lalla Khadija, 16.
 La Mecque, 170, 195.
 Laperrine, 264.
 La Réunion, 238, **585, 594**.
 Le Caire, 90, 195, 327, 355, 447.
 Litama, 43n.
 Londres, 218n.
 Loraine, **584**.
 Lorains, **579, 582, 583, 585**.
 Maatka, 38, 44, 45, 76, 199, 232, 235, 362, **575, 579, 591**.
 Maillot, 237, 238, **593, 594**.
 Makouda, 234, 403, **590**.
 Maroc, 328, 357.
 Marseille, 292.
 Maroc, 19.
 Maures, 246n.
 M'chedallah, 24, 54, 77, 238, **593**.
 M'cisna, 238, **584, 594**.

- Mechtras, 38, 44, 76, **575, 591**.
 Medala, 233, 242n, **573, 578, 584**.
 Médine, 170.
 Méditerranée, 18, 19, 20, 292, 539n, **580**.
 Medjana, 41, 54, 103n, 131n, 159, 178n, 192.
 Mekla, 43, 45, 53, 226, 231, 234, 235, 245n, 289, 289n, **290, 291, 332, 333, 333n, 411, 412, 529n, 575, 580**.
 Melika, 33.
 Menerville, 236, **581, 595**.
 Merkalla, 77, 237, **593**.
 Meurad, 236, **595**.
 Mezzaïa, 75, 233, 238, 242, **573, 584, 585**.
 Michelet (Aïn El Hammam), 235, 333n, 360, 546n, 591.
 Mitidja, 21, 28, 41, 158, 206, 231, 459, 487, 561, 562, **580, 581**.
 Mizrana, 233, 234, 325, **342, 380, 403, 414, 589, 590**.
 Moknéa, 218n.
 Mosbaha, 236, **581, 595**.
 Mouqa, 238, 245, **594**.
 Mozabites, 246n.
 Mzab, 33, 79, 80, 256n.
 M'Zalla, 324.
- Naciria, 454, 542n, **592**.
 Nefta, 370.
 Nezliouen, 45, 77, 237, 260n, 288n, **576, 583, 584, 592**.
 Nouméa, 199n, 218n.
 Nouvelle Calédonie, 197n.
- Ogdal, 227, 237, **384, 399, 593**.
 Ouadhias, **21, 23, 28, 36, 41, 45, 76, 227, 232, 235, 246, 246n, 383, 399, 487, 561, 563n, 575, 591**.
 Ouaguennoun, 233, **589**.
 Ouarsenis, 294n.
 Ouarden, 263n.
 Oued Aïssi (université), 523n.
 Oued Amizour, 238, 360n, 364n, **585, 594**.
 Oued Bousellam 365.
 Oued Ghir, **594**.
 Oued Mersa, 224, 460n.
 Oued Sasi, 369.
 Oued Soummam, **385, 400, 411, 594**.
- Oued Zenati, 364n.
 Oulad Aïssa, 260, 509n, 542n, **590**.
 Oulad Ayad, 238, **594**.
 Ould Ben Kamoun, 52.
 Oulad Yakour, 161n.
 Oulad Amrioub, 31, 78, 238, **594**.
 Oulad Bou Khettouch, 59.
 Oulad Chender, 236, **582, 592**.
 Oulad Kheddach, **578, 590**.
 Oulad Mahieddin, 52, **577, 590**.
 Oulad Medjkan, 236, **576, 592**.
 Oulad Sidi Moussa ou Idir, 75, **573**.
 Oulad Si Mohamed Amokrane, 54, 78, 238, **585, 594**.
 Oulad Smir, 236, 260n.
 Oulad Tazmat, 31, 78, 238, **585, 594**.
 Oulad Zamoum, 48, 52, 164.
 Oumalou (douar), 393, **394, 404**.
 Ourdja, 362.
 Oran, 173n, 263n, 274n, 311, 363, 388, 393, 396.
 Oranie 393, 459.
 Orsay, 541.
 Ouzellaguen, 54, 78, 238, **585, 594**.
- Palestine, 170.
 Palestinien, 496.
 Palestro (Lakhdaria), 236, 281n, 360, 361n, 418, 420, 460n, 542n, 576, 581, 592, 595.
 Panama, 218n.
 Paris, 296n, 297n, 337, 338, 339, 347n, 542n.
 Perse, 65n.
 Phéniciens, 479.
 Pirette (Aïn Zawiya), 237, 334, **576, 583, 592**.
 Portugais, 200n.
- Qalaâ (Aït Abbès) 37.
- Rahmania, **46-49, 161, 166, 167, 169, 171, 172, 176, 177, 178n, 179, 180, 182, 190, 190n, 192, 193-203, 273, 358n, 359n, 360, 363, 366**.
 Raïcha, 236, 260n, **582, 592, 595**.
 R'boula, 31.
 Rebeval, 234, **574, 578, 580, 580, 590**.
 Rif, 299n.

- Rome, 127.
 Romains, 99, 479, 479n.
 Rouafa, 236, **582**, **592**, **595**.
 Rouma, 233, **589**.
 Rusgunéa, 19n.
 Rusigus, 19n.
 Rusuccurus, 19n.
- Sahara, 173n, 256n, 447.
 Saharidj, **593**.
 Sahel/Soummam (oued et vallée), 15, 16, 17, **22**, 27, 37, 38, 41, 52, 54, 78, 103, 183, 195n, 202n, 208, **209**, 210, 211, 213, 224, **245**, 265n, 267, 275, 276, 297n, 324, 325, 329n, 335, 340, 341, **363**, **365**, **380**, 419, 459, **540**, 562, **584**, **585**.
 Saint Cyprien, 263n.
 Saint Eugène, 246n.
 Saint-Paul, 236, **595**.
 Saint-Pierre, 236, **595**.
 Sanhadja, 78, 236, 238, **581**, **585**, **594**, **595**.
 Sant Egidio, 529, 544.
 Sébaou (oued et vallée), **21**, 22, 23, 25, 28, 38, 39, 42, 43, **45**, 48, 49, 52, 53, 57, 58, **76**, 103, 130, 158, 159, 164, 167, 188, 188n, 208, **209**, 210, 213n, 231, 232, **243**, 244, 246, 276, **332**, **361**, 419, 453, 487, 487n, 509, 509n, **540**, 541n, 561, 563n, 566, **574**, **578**, **579**, **580**.
 Sebaou el Kedim, 43, 76, 234, 260n, **574**, **580**, **590**.
 Seddouk, 178n, 193, 193n, **194**, 198n, 201n, 238, **343**, 366, **584**, **594**.
 Seriet, 393.
 Sersou, 294n.
 Sétif, 17n, 103n, 183n, 212.
 Sidi Abbou, 324, **385**, 388, **400**, 411.
 Sidi Aïch, 24, 238, 265n, 360n, 364n, **584**, **585**, **594**.
 Sidi Ali Bounab, 236, 509, **582**, **590**.
 Sidi Ali Ou Moussa (zaouia), 362.
 Sidi Ayad, **594**.
 Sidi Daoud, 454, 509n, 542n, **590**.
 Sidi El Hadj Hassein (zaouia), 365n.
 Sidi Mansour, 360.
 Sidi M'hend ou Malek (zaouia) 361.
 Sidi Mohand Rezag (zaouia) 365.
 Sidi Moussa (zaouia) 367.
- Sidi Naaman, 43n, 234, 509n, 542n, **582**, **590**.
 Sidi Saïd Ben Tahir (zaouia), 365.
 Sidi Yahia (zaouia), 365.
 Sikh ou Meddour, 43n, 234, **574**, **579**, **590**.
 Sitifis, 17n.
 Smaoun, **594**.
 Souama, **591**.
 Souk El Fella, **594**.
 Souk El Had, 236, **595**.
 Souk El Tnine, **591**.
 Soummam (Commune Mixte), 233, 238, **342**, **388**, 396, **402**, 405n, 410, **589**, **594**.
 Sour el Ghozlane (Aumale), 18n, 227, 489n.
 Sous, 79, 96.
 Syrie, 170n, 199n, 357n.
- Tablat, 18n, 393n.
 Tachachit, 237, **593**.
 Taddert Bouadda, 315n.
 Tadmaït, 21n, **590**.
 Taghalat, 167n.
 Taguercift, 402n.
 Tagmount Azouz, 263n.
 Takdempt, **578**.
 Taksebt, 37.
 Tala Athman, 43n.
 Tala Gana, 402.
 Tala Hamza, 365, **594**.
 Tala Imedran, 235, 236, **591**, **592**.
 Talefsa, 29, 37.
 Tamazirt, 265n.
 Tamda, 43n, 45, 48n, 53, 234, **574**, **579**.
 Tamgout, 234, **400**, 402, **590**.
 Tamkadbut, 548.
 Tamellalt, 31.
 Tammassit, 402.
 Tamokra, 238, **594**.
 Taourga, 28, 43n, 45, 52, 76, 188, 234, 260n, 509n, 542n, **574**, **579**, **580**, **590**.
 Taourirt, **594**.
 Taourirt Abdallah, 263n.
 Taourirt Amoqran, 308, 316.
 Taourirt Amrane, 398n.
 Taourirt Ath Ouencer, 316.
 Taourirt Ighil, 233, 242n, **385**, **400**.

- Taourirt Mimoun, 265n, 275.
 Taqa, 546.
 Tasaft Guezra, 308, 308n, **314, 314n**.
 Taslenth, 365.
 Tassafits, 233, 324n, **385, 589**.
 Tazaïrt, 29n, 36, 48, 367, **369**.
 Tazerout, 398n.
 Tazmalt, 17n, 237, 238, 245n, **343, 360n, 364n, 584, 594**.
 Teleghma, 364n.
 Tell, 168.
 Tensaout, 362, 362n, 397.
 Termacine, 193n.
 Thiers, 236, **595**.
 Tiaret, 477n.
 Tibane, **594**.
 Tidjânîya, 164.
 Tiferdoud, 398.
 Tifra, 75, 202n, 233, 242n, **385, 400, 573, 589**.
 Tifri n'Ath ou Malek, 75, 234, **574, 590**.
 Tigrine, 75, 227, 233, 238, 403, **573, 589, 594**.
 Tighremt, 237, **593**.
 Tighzert, 397.
 Tizirt, 233, 360n, 577, **589**.
 Tikobaïn, 43n.
 Tiksiriden, 237, **593**.
 Tiharkatine, 167.
 Timegounine, **397**.
 Timezrit, 238, 365, **385, 400, 542n, 592, 594**. Timeïri
 Timizart Loghbar, 43n, 48, 360, 361, **590**.
 Timliline, 360.
 Tinebdar, 367, **594**.
 Tirmatine, 235, **579, 591**.
 Tirourda, 16, 24.
 Tizi Ouzou, 39, 43n, 193n, 210, 227n, 235, 256, 257, 266n, 281n, 286n, 288n, 289, 311, 312, **332, 337, 343, 344, 360, 360n, 436n, 449, 449n, 451n, 453, 454, 461, 469n, 482, 489n, 498, 499, 500, 509, 509n, 513, 513n, 514-517, 519, 523, 524, 524n, 526n, 542n, 545, 548, 574, 575, 579, 580, 590**.
 Tizi Ghennif, 21n, 237, 334, **576, 579, 583, 584**.
 Tizi Hibel, 308.
 Tizi n'Ath Aïdel, 31.
 Tizi N'Tléta, 332n, 333n, 235, **591, 592**.
 Tizi Rached, **591**.
 Tlemcen, 263n, 477n.
 Tolga, 193n.
 Touaregs, 280n.
 Touabet, **578, 590**.
 Touat, 280n.
 Toudja, 31, **585**.
 Tozeur, 370.
 Tunis, 90, 170, 170n, 327, 328n, 355.
 Tunisie, 59n, 328, 329, 455n.
 Turcs, **40, 41, 42, 43, 44, 45, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 57, 80, 94, 95, 129, 130, 158, 162, 164, 210, 212, 561**.
 Vincennes, 476n.
 Yakourène, 22, 234, 243, 509, 514, 514n, 524, 524n, **574, 579, 590**.
 Yaskren, 75, **574**.
 Yazzouzen, 75, 227, 573.
 Yougoslavie, 439.
 Zaatra, 236, **576, 581, 595**.
 Zammoura, 30.
 Zamouri, **581**.
 Zemmour, 96.
 Zemoul, 76, **574**.
 Zouagha, 49, 103n, 130n, 131n, 161n.
 Zitouna, 327, 370, 377.
 Zmenzer, 235.

Index des noms de personnes

NB : Pour les personnes connues selon les coordonnées du système de l'état civil français, le prénom est mis entre parenthèse après le patronyme. Pour les autres nous avons suivi l'usage en vigueur dans le domaine arabe.

- Abane (Ramdane), 421, 421n, 422, 468, 469.
 Abbas (Ferhat), 362, 404.
 Abdallah (Officier), 275.
 Abd el Qader, 158, 159, 161n, **163-165**, 168, 170, 178n, 192, 199n, 202n.
 Abdoun, **218**.
 Abduh (Mohamed), 205, 347, 347n, 348, 350.
 Achab (Ramdane), 515n, 517n.
 Afghâni (Djamâl al Dîne Al), 347, 347n.
 Ageron (Charles-Robert), 147n, 148n, 152, 154, 173n, 174n, 180n, 182n, 211,, 211n, 212n, 215n, 219, 219n, 220n, 221, 222, 225n, 228n, 231n, 239, 240n, 247n, 253n, 262n, 263n, 275, 280n, 281n, 282n, 284n, 285n, 286n, 288n, 294n, 295n, 298n, 301n, 302n, 303, 310, 313n, 316n, 319, 375n, 376.
 Aggoun (Lounes), 517n.
 Ahmed Bey, 161n, 164, 165, 170.
 Ahmed Ou Driss, 202.
 Ahmed Ou Soula, 167n.
 Ahmed Tayeb Ben Salem (Khalifa d'Abd El Kader), 159, 164.
 Aït Ahmed (Hocine), 156, 352n, **359**, 362, 373, 375n, 406, 415n, 421n, 434, 435n, 436n, 443, 468, 470, 471, 497, 499, **503-504**, 515, 515n, 516n, 520, 521, 525, 526, 526n, 527, 528, 528n, 529, 531, 534, 535, 535n, 536, 541, 544, 544n, 545, 552, 553, 553n.
 Aït Amrane (Mohand ou Idir), 352, 352n, 421n.
 Aït Hamouda (Nourreddine), 446n, 507n, 518, 518n, 519.
 Aït Larbi (Mokrane), 516, 518, 519.
 Aït Mahdi 281n, 288, 288n.
 Aït Menguellat (Lounes), 137n, 517, 517n, 523n.
 Aït Toudert, 299n, **593**.
 Akli (Saïd), 421n.
 Aknine (Arab), 515n, 517n.
 Akrou (Sadek), 521n.
 Albergoni (Gianni), 148n.
 Ali Ben Aïssa (Khalifa d'Abd El Kader), 195n, 274n.
 Ali Ben Hamlaoui, 198, 198n, 199, 201.
 Ali Yahia (Abdelmajid), 513n.
 Ali Yahia (Abdenour), 513n, 516n, 523n, 530n.
 Ali Yahia (Rashid), 470, 470n, 513n.
 Amarouche, 537n.
 Amîn (Qâsim), 348, 348n.
 Amirouche (Colonel), 422, 446n, 518.
 Ancel (Roger), 378, 382.
 Aomar Ben Mohammed, 167.
 Aoudjhane, 435n.
 Areski El Bachir, **218**.
 Arkoun (Mohamed), 370n.
 Aucapitaine (Baron Henri), 159n, 184n, 188.
 Augeraud (Général), 193.
 Azem (Sliman), 294n.
 Azikhiou (Smaïl), 213.
 Aziz Ben Mohamed Amzian Ben Chikh El Haddad, 173n, 193, 193n, 195, 195n, 196, 202n.
 Bacha (Mustapha), 519.
 Bachtarzi (Cheikh), 370.
 Badjadja (Abdelkrim), 229, 484n.
 Banoune, 299n.
 Bardin, 356n.
 Basset (Henri), 99.
 Bataille (Gérard), 18n, 419, 451n, 453n.
 Baume (Emile) 393, 395, 401, 404n, 426.
 Belhocine (Mabrouk), 148n, 435.
 Belkheir Larbi, 518.
 Bel Qadhi, **57**, **58**, **59**.
 Bennaï (Ouali), 421n.
 Ben Bella (Ahmed), 421n, 435n, 436n, 442, 444n, 447.
 Bendjedid (Chadli), 229n, 444n, 519, 529, 536n.
 Bendjelid A., 484n.

- Bendjelloul Dr., 404.
 Ben Hamlaoui, 354, 354n.
 Ben Jelloun (Tahar), 346n.
 Benabou (Marcel), 181n.
 Ben Ali Chérif, 48n, 54n, 90, 131n, 190n, 193n, 195n, 197n, 201, 275, 281n, 319n, **365, 365n, 366**, 368, 371.
 Benbrahim (Melha), 41, 169n, 192n, 213n.
 Bennacer (Ahmed), 448.
 Ben Tobbal (Lakhdar), 421n.
 Berque (Augustin), 49, 197n, 300n, 329n.
 Berque (Jacques), 18n, 19n, 47n, 51n, 55, 60, 61, 79, 80, 96, 102, 107n, 141n, 142n, 143, 156, 328.
 Berthelot (Marcellin), 220.
 Bessaoud (Mohand Arav), 435n.
 Betchine (général), 510, 531, 532n.
 Beyssade (Pierre), 382n.
 Bitat (Rabah), 421n.
 Bitout Plantade (Nedjima), 463n.
 Blum (Léon), 552n.
 Bou Akkaz, 103.
 Bouayed (Mahmoud), 195n.
 Bouaziz, 435.
 Bouaziz (Moula), 420n, 508n.
 Bou Baghla, 95, **103, 104, 105**, 164n, 166, **167**, 168, 188, 188n, 437n.
 Boudaoud (Saïd), 515n.
 Boudiaf (Mohamed), 421n, 436n, 470n, 536.
 Boudiaf (Nacer), 530n.
 Bouguessa (Kamel), 379.
 Bou Hamara, **168**.
 Boukerb (Ramdane), 514n.
 Bou Khettouch, 48.
 Boukrouh (Nourreddine), 534n.
 Boulifa (Saïd), 172n, 249, 290n, 305n.
 Boumaza (Bachir), 435n.
 Boumediene (Houari), 434, 444n, 447, 466, 481.
 Boumendjel (Ahmed), 435n, 460n.
 Bou Mezrag, 196.
 Bourde (Paul), 262n, 275.
 Bourdieu (Pierre), 11, 48n, 99, 100, 106, 107, 108, **112, 113, 114**, 118, 123, 136, 179, 223, 249n, 267, 268, 269, 278, 306n, 322, 349n, 415n, 433, 441, 462, 463, 464, 495, 569n.
 Bourges (Hervé), 445n.
 Bourguiba (Habib), 445, 455n.
 Bouscary (Lucien), 414.
 Bousquet (Georges-Henri), 143, 225, 283n, 309, 309n, 315, 315n.
 Boussouf (Abdelhamid), 421n.
 Bouteflika (Abdelaziz), 497, 506, 536.
 Boyer (Pierre), 41, 47n, 57n.
 Brahimi (Bachir El), 90.
 Brahimi (Ahmed Taleb), 536.
 Brahimi (Miloud), 530n.
 Braudel (Fernand), 569.
 Brule (Jean-Claude), 229n, 484n.
 Brunschvig (Robert), 49n.
 Bugeja (Manuel), 51n.
 Bugeaud (Maréchal), 164n, 180.
 Cambon (Jules), 254n.
 Camus (Albert), 330, 336.
 Cantais, 377, 383n, 401.
 Carette (Capitaine E.), 29, 30, 32n, 34n, 35, 36, 73, 74, 229n.
 Carlier (Omar), 344n, 345n, 379n, 420n, 513n.
 Castoriadis (Cornélius), 97n, 141n, 569n.
 Chaker (Salem), 305n, 307n, 450n.
 Chachoua (Kamel), 198n.
 Challiand (Gérard), 148n, 436n.
 Chanzy (Général), 219, 225n.
 Charavin (Ernest), 213n, 240, 278, 390, 391.
 Charnay (Jean Paul), 259n.
 Cheikh El Mahdi, 170, **356n**.
 Cheriguen (Fodil), 148.
 Chevalier (Louis), 295n, 296n, 338, 340, 377.
 Chevrillon (Olivier), 364n, 368, 368n, 369.
 Cid Kaoui, 305n.
 Clémenceau (Georges), 301, 309.
 Coll (Jean-Louis), 439n, 448n, 451n, 453.
 Collot (Claude), 404.
 Colonna (Fanny), 147n, **151, 152**, 153, **154**, 156, 262, 263n, 265n, 274, 304, 368, 395, 443n.
 Colonna (Hugo) 263n.
 Cornaton (Michel), 418, 419, 459, 460.
 Cote (Marc), 229n, 484n.
 Creusat (Abbé), 181.

- Dahmani (Areski), 215n.
 Daumas (Eugène), 99, 106n, 171n.
 David (Stéphane), 408, 409, 409n, 551n.
 De Gaule (Charles), 375, 422n.
 Dejeux (Jean), 61n, 147n, 215n, 306n.
 Demondion, 338, 339, 377, 377n, 378.
 De Peyerinhoff, **577-586**.
 Depont (Octave), 302n, 316n.
 Desparmet (Joseph), 151n, 351n, **352n**.
 Devaux, 29, 30, 33, 55, 60, 73, 74, 167, 189n, 229.
 Dirami, 529n.
 Djaballah, 536.
 Djeghloul (Abdelkader), 354n, 356n.
 Doumane (Saïd), 517, 517n.
 Dubarry M., 424n.
 Duchesne de la Sicotière Léon, 149n, 173n, 190n, 191n, 202n, 213n.
 Duplessis Kergomard, 213, 278.
 Durkheim (Emile), 567n.
- Eftekhari (Nirou), 451n.
 El Anqa (Hadj Mohammed), 326.
 El Anqis (Boudjemâa), 326n.
 El Dib (Fathi), 421, 447n.
 El Djoudi, 164, 188.
 El Hachemi Ben Si Lounis, 265, 275.
 El Haddad (cheikh), 178n, 190n, 192, 193, 193n, **194-203**, 366.
 El Hasnaoui, 326n.
 El Korso (Mohammed), 354n, 356n.
 El Madani (Tewfiq), 351, 351n, **352**.
 Emerit (Marcel), 41, 181n.
 Etienne J., 378n.
 Evans Pritchard, E.E., 55.
- Fabar, 99, 106n.
 Fanon (Frantz), **429**.
 Favret-Saada (Jeanne), 56, 64, 117, **121**, **122**, **123**, **124**, 134, 138, 139, 152, 153, 155, **436-444**, 567n.
 Fayed (Ahmed), 514n.
 Feddal, 435.
 Feraoun (Mouloud), 61, 62, 214n, 307n, 555.
 Féraud (Charles), 47n, 49n.
 Ferdi (Saïd), 507.
 Ferry (Jules), 152, 174n, 205, 245n, 253n, 261, **262**, 263, 263n, 264, 265n, **266**, 275.
- Février (Paul Albert), 181n.
 Filon, 229n, 484n.
 Fontaine (Jacques), 229n, 483n, 484n.
 Foucault (Michel), 134n.
- Gaïd (Mouloud), 435n.
 Galliéni (Général), 280n.
 Gallouedec L., 304n.
 Gastu, 183n.
 Gauchet (Marcel), 139, 140.
 Gautier (Félix Emile), 20n.
 Gellner (Ernest), 55, 121, 436n, 443, 444, 567n.
 Genevois (Henri), 57n, 59n, 198n, 199n.
 Gernet (Louis), 105n, 569n.
 Gillette, 292n.
 Gissot (Raymond Etienne), 240, 383, 405n.
 Glaoui, 103n.
 Goody (Jack), 306n.
 Grandguillaume (Gilbert), 454n.
 Grimaud (Nicole), 446.
 Guenoun (Ali), 467n.
 Gueydon (Amiral de), 200n, 212n, 225, 227, 256, 256n.
 Gurvitch (Georges), 142n.
- Habermas (Jurgen), 97.
 Hachi (Sliman), 153, 155.
 Haddâd (Tâhir), 348, 348n.
 Hadj Ali, 435n.
 Hadj Ali Aït Aoudia, 167n.
 Hadj Ali Ben Sidi Sadi, 164.
 Hadj Ali El R'obrissi, 167.
 Hadj Aâmar, 167, 177n, 195.
 Hadj Badaoui, 167.
 Hadj Deha, 167n.
 Hadj Mahieddine, 167.
 Hadj Mohammed Ben Zamoum, 164.
 Hadj Moussa, 164.
 Hamdi, 379n.
 Hamrouche (Mouloud), 526n, 536.
 Hanoteau (Général Adolphe), 27n, 29, 30, 32n, 33, 55, 60, 68, 73, 81, 87, 89, 90n, 91, 102, 106, 107, 111, 117, 118, 119, 120n, 122n, 124, 128, 136n, 138, 139, 143, 151, 182n, 186n, 188, 189n, 201, 217n, 224, 229, 249, 256, 260, 283, 305, 308n, 320n, 426.

- Harbi (Mohammed), 344n, 352n, 375n, 376, 406, 420n, 428, 428n.
 Hassan II, 445n, 447.
 Heiddeder (Martin), 349n.
 Hend Ou Tayeb (Sidi), 198n.
 Henry (Jean Robert), 404.
 Henry (Louis), 338.
 Hocini (Cheikh), 369.
- Ibazizen (Augustin), 258n, 268n, 422n.
 Ibn Âarafa 103n.
 Ibn Badis (Abdelhamid), 90, 329, 330, 348, 348n, 352, **352n**, 353, 354, 356n,n 358n, 360, 360n, 364, 367, 369n, 402, 402n, 443n, 455.
 Ibn Khaldun, 32n, 63, 64, 122n, 150.
 Ibnu Zekri (Mohamed Saïd Ben Ahmad El Djennadi Az-Zawawi), 170n, 205, 279n, 357n.
 Ibrahimi (cheikh), 367.
 Idir, 523n.
 Idir El Watani (pseud. de) 420n.
 Ifour, 299n.
 Ihaddaden (Zahir), 304n.
 Imache (Amar), 304n, **305n**, 415n, 468, 552, 552n.
- Jacquot, 240, 393.
 Jamous (Raymond), 108n, 119n, 121.
 Johansen (Baber), 120n.
 Jugurtha, 147n, 352, 479.
 Julien (Charles-André), 163n, 173n, 182n, 190n, 191n, 193n, 201n, 202n.
- Kaddache (Mahfoud), 147n.
 Karadi, 297.
 Kerrou (Mohamed), 292, 338.
 Kharroubi, 137n.
 Khatib (Youssef), 536.
 Khelifati, 415.
 Khelil (Mouloud), 517n.
 Khelil (Saïd), 470, 497, 531n.
 Kheireddine, 43.
 Khemache (Bou Khalfa), 21n, 328n,
 Khiar (Mohamed), 360n.
 Khider (Mohamed), 421n.
 Khodja (Ali), 43, 59.
 Krim (Belqasem), 362, 421, 430, 442n, 468, 469, 469n.
- Laburthe (Jean), 228n, 240, 249n, 258n, 394n, 401, 405n, 407n, 408, 409, 423,
 Lacheraf (Mustapha), 40.
 Lacoste (Yves), 21n, 22n, 41, 51n, 153n, 160n, 207n, 210n, 441n.
 Lacoste-Dujardin (Camille), 41, 147n.
 Lanfry (Jacques), 33, 85.
 Larcher (Emile), 287n.
 Laroque, 340, 341, 381.
 Laurent (Jean), 85.
 La Véronne (Chantal de), 148n.
 Lavigerie (Cardinal), 149n, 180, 181, 182, 314n.
 Lavigne, 383.
 Lazaref (Grégori), 25n.
 Lazreg, 148n.
 Lebourgeois (Stanislas), 262n, 264.
 Lechani (Mohand-Saïd), 305n.
 Lefort (Claude), 569.
 Legendre (Pierre), 448n.
 Lepelley (Claude), 89, 181n.
 Lesne (Marcel), 419.
 Letourneux A., 27n, 29, 30, 32n, 33, 55, 60, 68, 73n, 74, 81, 87, 89, 90n, 91, 102, 106, 107, 111, 117, 118, 119, 120n, 122n, 124, 128, 136n, 138, 139, 143, 151, 186n, 188, 189n, 201, 217n, 224n, 229n, 249n, 257, 257n, 260, 283, 305, 308n, 320n, 426.
 Letourneau (Roger), 120n.
 Leveau (Philippe), 181n.
 Levigne, 278n.
 Lévi Strauss (Claude), 149n, 432n.
 Leyssenne, 266n.
 Limouzineau, 383.
 Lounaouci (Mouloud), 537.
 Luciani J.D., 213n.
 Luccioni (Joseph), 70n.
 Lutaud (Préfet), 281n.
 Lyautey (Maréchal), 301n.
- Machiavel (Nicolas), 148.
 Mac Mahon, 192.
 Madani (Abassi), 356n, 510n.
 Madariaga (M.R. de), 328.
 Mahé (Alain), 21n, 99, 275, 294n, 303, 324n, 328n, 335n, 340n, 397, 403n, 444n.
 Mahieddine, 165, 199n.
 Mahiouz, 435n.
 Maingueneau (Dominique), 304.

- Maissiat (Edouard), 34, 87, 211n, 213n, 288n.
 Mammeri (Mouloud), 80, 118, 212n, 307n, 372n, 494n.
 M'hamed Ben Abderahman El Azhari El Gourchtouli El Djerdjeri, **48**.
 Marcy (Georges), 96, 140, 143, 314n.
 Marie (Jean), 426.
 Marmol y Carvajal (Luis de), 57n.
 Marsh (Charles), 182n.
 Marx (Karl), 151.
 Masselot, 240, 248, 253n, 311n.
 Massignon (Louis), 295, 295n, 296n, 337, 339, 345.
 Massinissa, 352, 479, 479n.
 Masqueray (Emile), 110, 115, 117, 118, 119, 138, 143, 151n, 152, 248, 253n, **264**, 265n, 275, 395, 415, 551, 551n, 568.
 Matoub (Lounes), 497, **509-511**, 523n, 530, 531, 537.
 Martinez (Luiz), 507n.
 Maunier (René), 320n, 371n.
 Maurer, 451.
 Laurette F., 304n.
 Mécili (Ali), 515n, 516n.
 Mehenni (Ferhat), 510n, 511n, 519, 521, 523n, 529n, 530, 530n, 531, **532**, 537n.
 Mehri (Abdelhamid), 529n.
 Menezo (Pierre), 278n.
 Menguelouche, 299n.
 Mérad Ali, 348n, 349n, 350, 353n, 355n, 356n, 359.
 Messali Hadj, 292n, 305n, 361n, 421n, 468.
 Meyer (Alphonse), 65n.
 Meynier (Gilbert), 292n, 293n, 296, 297, 298, 298n, 299n, 301.
 Meziane (Areski), 281n.
 Micaud (Charles), 436n.
 Michelet (Jules), 265n, 275.
 Milliot (Louis), 140, **308**, **308n**, 313, 313n, 314, 314n.
 Mira (Smaïl), 507n.
 Mirante, 316n.
 Mitterand (François), 425.
 Mohammedi (Saïd), 435n.
 Mohammed El Ouennas, 199.
 Mohammed Ou-Belqasem, 198, 198n, 199, 201.
 Mohand Ali Ou Sahnoun (Cheikh), 202n, 365.
 Mohand Ou Ali (de Tabaka) 198n.
 Mohand Ou M'Hand n'Aït Hamadouch (Si), **214n**, 307n, 362.
 Mohand Ou l'Hocine 198, 198n, 199, 199n, 201.
 Mohand Ou Saïd 364.
 Mohia (Nadia), 463n.
 Mokrani 54, 103n, 159, 178n, 190n, **192**, **193**, **194**, 196.
 Montagne (Robert), 21n, 51n, 55, 56, 60, 102, 107n, 293n, 390, 391, 392.
 Montagnon (Pierre), 422n.
 Morand (Marcel), 140, 285n.
 Morizot (Jean), 240, 325, 344n, 406, 412n, 413, 423n, 424, 424n, 425.
 Mouffok, 509.
 Moula N'Ath Aâmeur, 201, **250-251**.
 Moulay Ibrahim, 168.
 Moussa Bou Aâmar, 168.
 Moustafa El Kacimi (Cheikh), 361.
 Nahnah (Mahfoud), 534n.
 Naïr (Sami), 451n.
 Naït Djoudi (Oulhaj), 448n, 449n, 453n.
 Naït Djoudi (Hachemi), 515n, 516n, 518, 521.
 Naït Maouche, 515n.
 Napoléon III , 160, 184n, 196n.
 Naroun (Ali), 307.
 Nasser (Gamal Abdel), 421n, 447.
 Norris (Harry Thirwall), 147n.
 Nourreddine Ben Mokhtar (Cheikh), 362n.
 Nouschi (André), 294n.
 Ollive, 340, 341, 381.
 Omar Khattab, 509.
 Ouahioune (Djaffar), 515n.
 Oualikene (Selim), 448n.
 Ouamrane (Colonel), 421n, 435n.
 Ouary (Malek), 321n.
 Ouerdane (Amar), 299n, 345n, 352, 375n, 406, 420, 445n.
 Ou Kassi (Belqasem), 159, 167.
 Ouitis (Aïssa), 463n.
 Oulamara (Omar), 515n.
 Ould Braham (Ouahmi), 307n.

- Ould Hamouda (Nourredine), 421n.
 Oul hadj (Mohand), 422n, 435, 443.
 Ourabah (Mahmoud), 284n, 286n, 319n, 329n.
 Oussalem (Mohand ou Amar), 514n.
 Oussedik (Amar), 421n.
 Ourkho, 59.
 Ouzzegane (Amar), 435n.
- Pétain (Maréchal), 404.
 Peuch Lestrade J., 463n.
 Piquet M., 240.
 Plault (Michel), 369, 378.
 Pouillon (François), 148n.
 Provansal Rallo (Danielle), 492n, 495n.
- Quandt (William), 435n, 436n.
 Qutb (Sayyid), 348n.
- Radjeff (Belqasem), 299n, 415n, 421n.
 Rager (Jean-Jacques), 296n, 338, 355n, 356, 357, 377, 378.
 Rahem (Karim), 538n.
 Rambaud (Alfred), 262n, 264.
 Randon (Maréchal), 160n, 174n, 184n, 189, 193.
 Raymond (André), 120n.
 Raynal (Abbé), 149.
 Rectenwald (Georges), 287n.
 Redjala (Ramdane), 445n.
 Rémond (Martial), 67n, 69, 240, 313, 315, 316n, 317, 318.
 Renan (Ernest), 348, 348n.
 Renoux, 150.
 Rida (Rashîd), 347, 347n, 349n, 350, 350n.
 Rinn (Louis), 49n, 103n, 173n, 190n, 191n, 195n, 254n.
 Roberts (Hugh), 449, 450, 451n, 462n, 471n.
 Robin (Colonel Nil), 28, 42n, 43n, 45, 46, 47n, 48n, 49n, 50n, 51n, 57, 59, 66, 103n, 104n, 105, 131n, 159n, 167, 168, 173n, 190n, 191n, 193n, 195n, 197n, 244n, 437n.
 Rohard P., 414.
 Rouighi (Mohamed), 454.
 Rullan (Antoine), 22n, 448n, 450, 451, 460.
- Russinger (André), 427, 427n, 428, 428n, 432.
- Saâdoun, 299n.
 Sabatier (Camille), 150, 151n, 155, 175, 184n, 223n, 240, 245-252, 253, 255, 264, 280, 280n, 281, 566n.
 Sadi (Hend), 514n, 515n.
 Sadi (Ramdane), 515n.
 Sadi (Saïd), 156, 470, 471, 497, 500, 510n, 514n, 515, 515n, 516, 517, 518, 518n, 519, 520, 522, 523, 524, 526n, 528n, 529n, 530, 531, 533, 534, 544.
 Sadou (Cheikh), 361, 361n,
 Saheb (Mouloud), 514n.
 Sahlins (Marshall), 98n.
 Salhi (Mohamed-Brahim), 47, 48, 49n, 166, 170n, 180n, 193n, 195n, 197, 198n, 199, 202n, 203n, 214n, 288n, 353n, 354n, 358n, 359n, 360n, 361, 362n, 364n, 365, 369-370, 398.
 Salhi (Saïd), 360n, 369.
 Saint Augustin, 180, 263n.
 Sainte-Marie (Alain), 218n, 229, 254n, 484n, 485.
 Sayad (Abdelmalek), 278, 292, 322, 340n, 415n, 433, 441n, 462, 463, 464.
 Seddik Ou Aârab, 167, 168.
 Septime Sevère, 263n.
 Servier (Jean), 142, 143n, 415n.
 Sfaya, 435n.
 Si Ahmed Tounsi, 59.
 Si Djilani, 299n, 415n.
 Si El Djoudi, 103, 131n.
 Sifi (Mokdad), 532, 536.
 Si Hafid, 515n.
 Sidi Abderrahman Bou Kobrein, 48, 73.
 Si Salah, 422n.
 Si Seklaoui, 53.
 Slane (de), 63, 64.
 Slimani, 435.
 Smaïl Ali (cheikh), 361.
 Smida (Mongi), 30.
 Stora (Benjamin), 299n, 344n, 406n.
 Syphax, 352.
- Tâhir El Djazâirî, 357n.
 Taleb (Ahcene), 511n, 512n, 515n, 517n, 530n.

- Temimi (Abdelmajid), 165n.
 Terrier (Capitaine), 391.
 Thomas (Yan), 127.
 Titraoui (Kouider), 168.
 Tocqueville (Alexis de), 159n.
 Toualbi (Noureddine), 463.
 Trenga (Victor), 147n.
 Troyes D., 351n.
 Turin (Yvonne), 171n, 263n.
- Urbain (Ismaël), 152, 182n, 262n, 275.
- Vadi (Norbert), 338, 378.
 Vanlande (René), 182n.
 Vatin (Jean-Claude), 448.
 Viard (P. Emile), 390, 392.
 Vidal Naquet (Pierre), 292n.
 Vignez-Zunz (Jawhar), 107n.
 Vigo (Paul), 337n, 338, 378.
 Viguié (Mr et Mme), 297.
 Violette (Maurice), 316n, 552n.
 Vital Dr., 182n.
- Warnier, 9, 150, 193n.
 Weber (Max), 363.
 Weinman, 289, 291n.
 Wilson (Président) 375n.
- Yacine (Tassadit), 137n.
 Yacono (Xavier), 294n.
 Yahia Agha, 44, 47n.
 Yazourène, 435n.
- Zzwawi (Ibn Muhammad al-Saïd al-Sharif Abu Yaâla), **170n.**
 Zzwawi (Muhammed al-Saïd, dit Ibnou Zekri), 170n, 205, 279n, 357n.
 Zenati (Djamal), 511n.
 Zeroual (Liamine), 510, 531, 534, 534n, 536n.
 Zzin n' Ath Aâmeur, 201.
 Zzin Ben Si Moula n' Ath Aâmeur, 281n.
 Zouag (Amar), 454.
 Zurcher (Magali), 103n, 131n, 160n.

Table des matières

<i>Introduction</i>	7
LIVRE I	
I. Géographie de la Grande Kabylie	
1. Géographie physique	15
<i>Les frontières de la Grande Kabylie</i>	
Des contours fermement dessinés	
<i>Premiers survols des «intérieurs» du pays</i>	20
Les plaines	
Les plaines et les basses collines occidentales – La dépression Dra El Mizan/ les Ouadhias. – La vallée du Sebaou – La vallée de la Soummam	
Les montagnes	
La chaîne côtière – Le Massif central kabyle – Le Djurdjura	
2. Géographie économique de la Grande Kabylie	24
Un espace rural d'une densité démographique quasi urbaine et une région paysanne à la vocation agricole contrariée	
<i>De l'agriculture</i>	
Une économie agricole «mixte» discontinue: arboriculture en montagne et céréaliculture intensive en plaine. Une agriculture à dominante céréalière	
<i>De l'industrie</i>	29
<i>Du commerce</i>	
Colporteurs et négociants – Des marchés – La localisation des marchés et les questions y afférent – Géographie succincte de marchés de Kabylie	
II. La Grande Kabylie au début du XIX^e siècle	
1. Les grands ensembles	40
<i>L'organisation administrative ottomane en Kabylie</i>	41
Les bordjs turcs en Grande Kabylie – L'organisation fiscale – La politique religieuse des Turcs en Grande Kabylie – Des <i>sof</i> – Le «royaume» de Koukou (XIV ^e -XVI ^e siècle)	
<i>Des tribus et des confédérations tribales</i>	63
Les confédérations – Les tribus	
<i>Les vastes systèmes juridiques</i>	66
Les marchés de tribu et leur organisation judiciaire – Les <i>tajmat</i> d'alpage – Des règles juridiques supra-tribales : le cas de l'exhérédation de la femme kabyle, instituée en 1748	
<i>Distribution et effectifs des populations des tribus et des confédérations</i>	73
Présentation du découpage régional et de la ventilation des tribus	

2. Du village (<i>taddart</i>), du hameau (<i>tufiq</i>) et de leurs assemblées (<i>tajmat</i>)	78
<i>Approche morphologique et descriptive</i>	
Le lieu de la <i>tajmat</i> – Composition et mode de formation de la <i>tajmat</i> – Protocole et déroulement des réunions – La fiscalité de la <i>tajmat</i> – Patrimoine de la <i>tajmat</i> – Les prérogatives et les charges municipales de la <i>tajmat</i>	
<i>Premières approches des prérogatives juridico-politiques de l'assemblée du village</i>	91
Les affaires internes au village – Les affaires extérieures au village	
<i>Le système juridico-politique du village kabyle</i>	96
Premiers jalons interprétatifs : les <i>qanun</i> , la <i>herma</i> , l' <i>anaya</i> – La <i>herma</i> et le <i>nif</i> – L' <i>anaya</i> – L' <i>anaya</i> des villages et des tribus L' <i>anaya</i> des marabouts – Une <i>anaya</i> toute particulière	
<i>Essai d'interprétation</i>	117
Retour à l'hypothèse segmentaire – La thèse de Jeanne Favret – La <i>herma</i> du village – Les dispositions des <i>qanun</i> – Système vindicatoire et droit pénal – Économie et politique – Économie et parenté – <i>Tadukli bwaxxam</i> – Le village kabyle : un territoire ou un groupe de parents ? Laïcisme/Sacralité. De la mise en scène à la mise en sens – Sacré et sacré	

LIVRE II

Considérations préliminaires:	
Le «mythe» kabyle et «la politique kabyle» de la France	147
Le «mythe» kabyle	
La «politique kabyle» de la France	151
Politique kabyle ou berbère ?	154
I. Le fracas des armes (1830 -1857)	147
1. La suspension du système vindicatoire dans la guerre	162
2. L'organisation de la résistance armée : accomplissement et dépassement de la <i>tajmat</i>	162
<i>Abd El-Qader en Kabylie</i>	163
3. Le début d'une recomposition du paysage religieux en Kabylie	165
De l'exaltation dans le djihad à la fidélité au santon du terroir ; dilatation, rétraction et redéploiement de l'identité islamique	
4. Les premières atteintes au sacré magico-religieux	171
De la perte de confiance dans les génies et autres saints tutélaires des villages	
II. Le régime du sabre:	
la mise en place de l'administration militaire (1857–1871)	173
1. Le code de l'honneur hors la loi	176
Les règlements du système vindicatoire entravés par l'imposition de la justice pénale française	
2. La <i>tajmat</i> en sursis	177
Le repli apparent de la vie politique au niveau du village Les tentatives de municipalisation menées par militaire	
3. Les prémices d'un désenchantement à l'égard du magico-religieux	178

4. Du maraboutisme au confrérisme	179
L'accélération de la recomposition des forces religieuses autour de la Rahmania et l'exacerbation de la confessionnalisation des combats contre l'armée coloniale	
5. Le prosélytisme chrétien entre 1863 et 1871	180
6. Les politiques d'administration locale de 1857 à 1871	182
Les djemâ'as de village – Les amin el-oumena	
7. L'insurrection de 1871	190
Le volte-face de Hadj Mohammed Mokrani – La Rahmania dans l'insurrection – Les El Haddad et la zaouia de Seddouk – Le procès et la répression de l'insurrection – Le déclassement social des clercs – La fragmentation du paysage religieux	
III. De la mise en œuvre de la colonisation rurale à son échec (1871-1900)	204
1. La politique foncière et la colonisation agraire	206
<i>Le caractère tardif de la colonisation agraire en Grande Kabylie</i>	206
<i>La colonisation rurale après l'insurrection de 1871</i>	206
<i>Tableau de la situation des régions au lendemain de l'insurrection de 1871</i>	209
2. La politique fiscale en Kabylie	212
<i>Les contributions de guerre</i>	212
<i>La fiscalité ordinaire</i>	218
Remarques sur la fiscalité anté-coloniale	
3. Les politiques d'administration locale	225
<i>L'administration locale de 1871 à 1880</i>	226
<i>L'administration locale de 1880 à 1900</i>	229
De la tribu au douar	
<i>Tableaux du découpage administratif de la Grande Kabylie</i>	233
Littoral et versant nord de la Chaîne côtière – Haut Sebaou – Vallée du Sebaou – Massif central – Région des plaines et des basses collines occidentales – Région des plaines et basses collines entre Dra El Mizan et Boghni – Versant nord de l'arc du Djurdjura – Versant sud du Djurdjura – Vallée de l'oued Sahel/Soummam	
<i>Des communes de plein exercice et des communes mixtes</i>	239
Des communes de plein exercice – Des communes mixtes – Commentaires des tableaux du découpage administratif de la Grande Kabylie	
<i>Un exemple d'administration locale en commune mixte : le mandat de C. Sabatier à Fort National (1880-1885)</i>	245
<i>La place des institutions villageoises traditionnelles dans l'administration locale de 1880 à 1900</i>	251
La <i>tajmat</i> et l'administration coloniale	
L'incidence des lois foncières sur le patrimoine du village	
4. La politique judiciaire	256
5. La scolarisation en français et l'offensive contre l'islam	261
<i>Conclusions du chapitre</i>	267

IV. L'âge d'or du capitalisme colonial et la genèse d'une opinion publique et de forces politiques indigènes (1900-1930)	279
1. Les délégations financières	280
Les vœux des délégués kabyles – Les délégués kabyles et la question de la réforme des coutumes kabyles – Les réaction des délégués kabyles face à la francisation de l'organisation judiciaire mise en place en Kabylie – Les délégués kabyles et les politiques d'administration locale	
2. La situation de la colonisation et de la population européenne en Kabylie	288
3. La pénétration de la culture française dans les villages : scolarisation et émigration	291
<i>L'émigration ouvrière vers la France</i>	291
La stricte sédentarité des Kabyles, facteur de réussite de l'émigration	
<i>Le relatif dynamisme économique de la région</i>	294
<i>La conscription et la première guerre mondiale</i>	297
<i>Les effets économiques et symboliques de la conscription et de l'immigration ouvrière</i>	298
<i>La scolarisation</i>	302
4. Les politiques administratives	309
<i>Les réformes municipales en communes de plein exercice.</i>	310
<i>Le «retour» des qanun ?</i>	313
<i>Les projets de municipalisation des villages kabyles</i>	316
<i>Conclusion du chapitre</i>	319
V. Les crises économiques et l'avènement de nouveaux acteurs sociaux et politiques (1930-1945)	328
1. Situation démographique et administrative par régions naturelles.	330
Littoral et versant nord de la Chaîne côtière – Le Haut Sebaou – La vallée du Sebaou – Le Massif central – La région des plaines et des basses collines occidentales. La région des plaines entre Dra El Mizan et Boghni – le versant nord de l'arc du Djurdjura – Le versant sud du Djurdjura – La vallée de l'oued Sahel/Soummam	
2. L'émigration/immigration	336
<i>Quelques données chiffrées</i>	337
Tableau de l'immigration kabyle par communes mixtes telle qu'elle ressort de l'enquête de Laroque et Olive – Tableaux sur l'immigration dans les communes de plein exercice – Les changements sociaux et politiques induits par l'immigration en France	
3. Le mouvement réformiste musulman algérien et les luttes symboliques de 1930 à 1945	346
<i>Présentation rapide du mouvement réformiste</i>	346
Réformistes, traditionalistes et réformistes traditionalistes – L'attitude des clercs kabyles à l'égard du réformisme	
<i>La géographie du réformisme en Kabylie</i>	359
Le littoral et le versant nord de la chaîne côtière et la région des plaines et des basses collines occidentales – Le Haut Sebaou – La vallée du Sebaou – La région des plaines et basses collines entre Dra El Mizan et Boghni – Le Massif central kabyle et le versant nord du Djurdjura – Le versant sud du Djurdjura – La vallée de la Soummam – Les Aït Aïdel et les Illoulen Asammeur – Les Aït Oughlis – Les Aït Abbès	
<i>Conclusions du chapitre</i>	371

VI. Vers l'indépendance nationale (1945-1954)	375
1. L'émigration/immigration entre 1945 et 1954	377
<i>Présentation du tableau statistique sur la situation de l'émigration en 1950 dans les communes mixtes de Kabylie</i>	378
<i>Tableaux statistiques sur l'émigration/immigration dans les communes mixtes de Fort National, du Djurdjura et de la Soummam</i>	380
La commune mixte de Fort National – La commune mixte du Djurdjura –	
La commune mixte de la Soummam	
2. Les centres municipaux	390
<i>La préparation de la réforme municipale</i>	390
<i>L'expérience de 1937 - La seconde loi sur les centres municipaux en 1945</i>	
<i>Présentation des tableaux de répartition des centres municipaux</i>	397
Commune mixte de Fort National - Commune mixte du Djurdjura –	
Commune mixte du Haut Sebaou – Commune mixte de la Soummam –	
Commune mixte d'Akbou	
Les centres municipaux dans les autres communes mixtes	403
<i>Les centres municipaux : des écoles de patriotisme</i>	404
La petite patrie – La première vague de centres municipaux –	
La seconde vague	
<i>Du fonctionnement et des effets des centres municipaux</i>	408
Du budget municipal à la «caisse noire» du village et des <i>qanun</i> aux arrêtés municipaux – Les effets économiques de l'autonomie administrative	
L'effet global produit par les centres municipaux sur l'ensemble des <i>tajnat</i> traditionnelles	
<i>Conclusions du chapitre</i>	413
VII. La guerre de libération nationale (1954-1962)	416
1. Les opérations militaires	417
<i>La politique des recasements et les camps de regroupements</i>	417
<i>Les combats et les opérations de police</i>	420
2. Les politiques d'administration locale	422
<i>Les projets de regroupement des centres municipaux</i>	423
<i>Conclusions du chapitre</i>	429
VIII. La construction de l'Algérie algérienne (1962-1980)	434
1. L'insurrection FFS en Kabylie (1963-1965)	434
2. La crise de légitimité de l'État algérien en Kabylie	444
Légitimité et guerre de libération nationale –	
La recherche d'une légitimité par une politique extérieure révolutionnaire –	
La recherche d'une légitimité constitutionnelle et institutionnelle –	
L'industrialisation et la modernisation dans la recherche de légitimité politique –	
La politique migratoire –	
La recherche d'une légitimité avec la mise en œuvre de la «Révolution agraire» –	
La recherche d'une légitimité par l'islam –	
Les politiques d'administration locale	
<i>Conclusions du chapitre</i>	458

IX. Le mouvement culturel berbère du «printemps berbère» d'avril 1980 aux émeutes d'octobre 1988	465
1. Le mouvement culturel berbère en Kabylie	466
<i>Les revendications du mouvement culturel berbère</i>	470
<i>La thématique du mouvement</i>	471
<i>Le mouvement culturel berbère et la tajmat</i>	479
2. Le découpage communal de 1984	483
3. La situation de la tajmat	488
<i>La herma du village</i>	
<i>Conclusions du chapitre</i>	492
X. Le chaos	
Du processus de démocratisation du régime à nos jours	496
1. Des élections municipales de juin 1990 à l'interruption des législatives en décembre 1991	498
<i>Les élections législatives de décembre 1991</i>	502
<i>Les conséquences des développements politiques dans les villages entre janvier 1989 et décembre 1991</i>	505
2. Le terrorisme en Kabylie	506
<i>La Kabylie base arrière du terrorisme</i>	508
<i>L'«Affaire» Matoub Lounes</i>	509
3. Le mouvement culturel berbère face aux MCBs	511
Le boycottage scolaire – Légitimité, légalité et clandestinité de la revendication culturelle berbère – Les élections municipales d'octobre 1997 – Moralisation de la vie publique	
4. La tajmat, les associations culturelles et les partis politiques	546
Ethique et politique – Examen d'un aspect de la tajmat bridant son intervention dans le jeu politique moderne	
<i>Conclusions du chapitre</i>	553
Conclusion générale	557
Annexes	
Annexe n° 1: Tableaux récapitulatifs des tribus, de leurs effectifs de populations ainsi que du montant de l'impôt de guerre et des terres séquestrées au lendemain de l'insurrection de 1871	573
Annexe n° 2: Les centres de colonisation de Grande Kabylie: notices détaillées présentées par régions naturelles	577
Annexe n° 3: Des tribus aux communes. Tableaux présentant, par régions naturelles, les résultats des élections municipales de 1990 et 1997	587
Bibliographie et sources diverses	
Archives	599
Ouvrages et études publiés	601
Sources inédites	636
Travaux universitaires inédits	640
Index	647