

*Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique
Université Mouloud MAMMERI de Tizi-Ouzou / CRASC d'Oran*

Faculté des Sciences Humaines et Sociales

Ecole Doctorale en Anthropologie



THÈSE DE DOCTORAT

Spécialité : Anthropologie

**Option : Anthropologie des pratiques sociales de la
religion**

**Thème : Les transformations des milieux villageois :
organisation sociale et religieuse. Cas de la région Ath Idjer
(Kabylie)**

Préparée par : M^{me} BESSAH Titem

Directeur de thèse : M. KINZI Azedine

JURY

M. BOUTABA Farid, MCA, UMMTO, (Président)
M. KINZI Azedine, MCA, UMMTO (Rapporteur)
M. SALHI Karim, MCA, UMMTO (Examineur)
M. FERADJI Mohand Akli, Professeur, Université de Bejaia (Examineur)
M. OUATMANI Settar, Professeur, Université de Bejaia (Examineur)
M. BESSAI Rachid, MCA, Université de Bejaia (Examineur)

Année universitaire 2018-2019

« L'anthropologie est plus que jamais nécessaire pour comprendre le monde globalisé dans lequel nous vivons et continuons à vivre. Ce n'est pas la biologie moléculaire ni les nanotechnologies qui vont nous apprendre ce que signifie être chiite ou sunnite ou Pachtoun, ou nous expliquer l'histoire de l'expansion coloniale de l'occident ».

(Maurice Godelier, Communauté, Société, culture. Trois clés pour comprendre les identités en conflits. – Paris, CNRS, 2009.)

A la mémoire du Professeur **Mohamed Brahim Salhi** qui m'a initié à la recherche anthropologique à travers ses cours, ses projets de recherches et en dirigeant mon mémoire de magistère en anthropologie ainsi que cette thèse avant de nous quitter malheureusement le 26 août 2016.

Remerciements

Je tiens à remercier vivement mon directeur de thèse, monsieur kinzi Azzedine pour avoir accepté de diriger cette thèse, pour ses lectures minutieuses, ses corrections, ses remarques et ses suggestions très pertinentes qui ont permis l'aboutissement de ce travail de recherche et son amélioration. Ses connaissances approfondies et exceptionnelles à la fois du terrain, de notre thématique et de la méthodologie, qui lui sont déjà largement reconnues, ont beaucoup apporté à cette thèse. Qu'il trouve à travers notre travail l'expression de ma profonde gratitude.

Je tiens à remercier également tous les professeurs qui nous ont aidés directement ou indirectement dans la construction de notre objet de recherche et dans l'acquisition des connaissances méthodologiques et théoriques essentielles à l'aboutissement de cette thèse. Je remercie Mme Joceline Dakhlija qui m'a accueillie pendant un stage de courte durée à l'EHESS au cours de l'année 2013 et qui m'a permis de participer à ses séminaires très intéressants. Je remercie également Mme Karima Direche qui m'a chaleureusement accueilli à l'IRMC pendant un stage de courte durée au cours de l'année 2015. Je remercie vivement Mme Kmar Bendana qui m'a accueilli à l'institut d'histoire contemporaine de Tunis, qui m'a facilité l'accès à la bibliothèque et aux archives de l'institut et qui m'a invité à participer à ses séminaires méthodologiques. Je remercie également Mer Saïd Belguidoum qui a beaucoup apporté à cette thèse grâce à ses remarques pertinentes dans le cadre de la participation à un dossier de la revue *Insaniyat*. Sans oublier Mer Hadibi Mohand Akli qui a souvent rappelé sa disponibilité en cas du besoin. Je tiens également à exprimer ma profonde gratitude et mes remerciements à tous mes enseignants dans mes cursus d'étude en sociologie et en anthropologie ainsi que les membres de jury qui m'ont honoré par leurs lectures et l'examen de ce travail.

Je remercie mes collègues de l'Ecole Doctorale en Anthropologie Kherkhour Taous, Adouri Malika, Idir Zahoua, Dahmani Nawal et Anaris Mohand. Je remercie également mes collègues du département de Sociologie à l'Université Sétif 2, ainsi que mes amies Hammoum Baya, Hammoum Warda, Moussaoui Rachida et Azoug Linda.

Mes plus vifs remerciements s'adressent à tous ceux et celles qui ont accepté de répondre à mes questions, qui m'ont donné de leur temps et qui ont mis à ma disposition des connaissances et des documents ethnographiques qui ont permis la réalisation de ce travail qui a abouti grâce à leurs témoignages.

Je remercie également mes chers parents pour leur soutien permanent sans lequel cette thèse n'aurait pu aboutir. Je remercie plus particulièrement mon père qui m'a souvent encouragé à aboutir mes études et qui m'a accompagné dans certains déplacements de terrain. Sans oublier ma mère qui est venue rester chez moi à plusieurs reprises pour me soulager et m'aider. Ces moments précieux resteront gravés dans ma mémoire et ma thèse en restera un témoin. Je remercie mon frère Kamel et sa femme Chafia pour leur disponibilité et leur aide tout au long de mes recherches de terrain. Je remercie beaucoup mon mari pour son appui, sa compréhension et sa patience qui ont permis l'aboutissement de cette thèse. Je remercie

vivement mes deux filles Chahrazed et Liza qui étaient un stimulant très important et qui ont grandi au même temps que cette thèse. Je remercie mes sœur Fadhila, Samira, Nacima et Ouerdia qui m'ont beaucoup aidé notamment en s'occupant de mes deux filles pour me permettre d'avancer dans ma thèse. Sans oublier nana Ouiza qui m'a accompagné dans mes déplacements de terrain à Ath Ziki, mes grandes mères Faroudja et Tassadit ainsi que mes nièces Zahia, Alicia et Amel. Je remercie ma sœur Nacima, son mari et sa belle famille pour l'accueil chaleureux au cours de mes déplacements de recherches en France. Je remercie également ma belle sœur Warda et son mari Fateh qui m'ont accueilli avec ma petite famille à Paris. Je tiens à exprimer ma profonde reconnaissance à Farouk qui m'a guidé avec mon mari dans nos premiers déplacements à travers les librairies de Paris où j'ai acheté la majorité des livres qui ont nourries cette thèse. Je remercie beaucoup mon cousin Mohamed qui m'a aidé dans mes recherches de terrain et qui m'a mis en contact avec plusieurs enquêtés. Sans oublier Da Ali et Da Abdenour qui m'ont aussi accompagné dans plusieurs déplacements de terrain et Khellaf qui m'a aidé à travers des renseignements précieux sur le village Tazrout. Je remercie également mes cousines Nadjla et Faiza et leurs maris Samir et Arezqi pour leurs aides. Je remercie mes belles sœurs Zahra, Sabrina et Sabah qui étaient à mes côtés à plusieurs reprises. Sans oublier mon beau frère Kamel et sa femme Fadila. Je remercie vivement Hamou et sa femme Nadjma pour leur accueil chaleureux au cours de mes déplacements à Oran.

Je remercie tous ceux et celles qui ont contribués de près ou de loin à la réalisation de ce travail et que je n'ai pas cité.

Résumé

Notre thèse s'inscrit dans une perspective dynamique et s'intéresse à l'étude des dynamismes et des changements des milieux villageois en général et de l'organisation sociale et religieuse en particulier. Notre travail veut mettre au jour un certain nombre de faits concernant l'organisation sociale et religieuse dans la région Ath Idjer (Kabylie) à travers l'étude d'une institution religieuse traditionnelle (une *zawiya*), d'une part, et de plusieurs instances de gestion villageoises (*tajmâat*), d'autre part. Ces éléments constitutifs de l'organisation sociale et religieuse subissent des modifications que notre thèse veut analyser. Et effet, nous avons axé notre recherche autour de trois grandes hypothèses. Premièrement, Les mutations en cours dans cette région ne peuvent être saisies en profondeur qu'en tenant en compte des phénomènes migratoires qui sont au cœur des mutations politiques, religieuses et économique en cours. Ensuite, l'étude des institutions politiques et religieuses traditionnelles et de ses mutations permettent de se rendre compte des transformations de la société locale en général, d'une part, et de ses répercussions sur ces institutions traditionnelles, d'autre part. Enfin, les organisations communautaires et associatives dans cette région participent pleinement au développement local des communautés villageoises, et cette participation s'appuie notamment sur l'apport des émigrés.

Résumé traduit en langue amazighe :

Tazrawt-agi-nney terza inbeddalen i nettwalidegtuddar n Leqbayel n wassa-a ladiyinbeddalendegtuddsa d temsukyin n tmetti d tidicuddenyertedyanit.

Amahil-nneyyebya ad d-isbeggeninbeddalen-agi amwaken i ten-nsuleḍdegwannar n unadi i yerzantamnaḍt n AtYeḡḡerdegtmurt n leqbayel. Tasestant-nneynexdem-itt, si tama, yefyiwet n zzawiya i d-yusandegtemnaḍt-agi, si tamanidenyeftejmuyɛ n tuddar d ynebddalen i tent-iḥuzan.

D iferdisen-agiyerzanyertuddsatamettit d tin n tedianit i tebyatezraw-agi-nney ad d-tsegzi. Yefwaya, nefka-d kraḍet n turdiwiniyefnebnasnezzgem-nney.

Turdatamezwaruttsumer-d belli urnezmiraraadnegzus telqeyinbeddalen i d-yettilindegtemnaḍt-a mebla ma nezrewtumanin n yinig. D tamsalt-agi i yetḥenadegagejdandegyinbeddalenyerzanama d tasertit, ama d tadamsaney d tedianit.

Degturda tis snat, nenna belli d tasleḍt n tsudatisertanin d tid n tedianitdegtalya-nsenttanasayt i swayes i nezmeradnegzuinbeddalen n tmettitadigantsumata, seg tama, d wayenakk i d-yettilin d ismeskilen n tuddsiwintansayin.

Yertaggara, nsumer-d belli tuddsiwintimettiyin d tiddukkliwin n temnaḍt-a ttekkintnezzehdegunegmuadigandegtudrin n temnaḍt-a, am wakkennawal belli iminigenttekkine s waṭasdegunegmu-a.

ملخص

تندرج هذه الدراسة تحت إطار المنظور الديناميكي وتهتم بدراسة ديناميكيات وتغيرات المناطق القروية المدروسة بصفة عامة، وتنظيمها الاجتماعي والديني بصفة خاصة.

يهدف بحثنا الى تسليط الضوء على عدد من الحقائق المتعلقة بالتنظيم الاجتماعي والديني في ايت يجز بمنطقة القبائل من خلال دراسة مؤسسة دينية تقليدية (زاوية) من جهة والعديد من هيئات إدارة القرى (تاجماعت) من جهة أخرى، هذه العناصر المكونة للتنظيم الاجتماعي والديني تخضع للعديد من التعديلات التي تريد اطروحتنا تحليلها، ولقد ركزنا بحثنا على ثلاثة فرضيات أساسية.

أولاً، التحولات الراهنة في هذه المنطقة لا يمكن فهمها الا من خلال ظاهرة الهجرة التي هي في قلب التغيرات السياسية، الدينية والاقتصادية الحالية.

ثانياً، دراسة المؤسسات السياسية والدينية التقليدية وتحولاتها تمكن من فهم التحولات في المجتمع المحلي بشكل عام من جهة، وتأثيرها على هذه المؤسسات التقليدية، من ناحية أخرى.

وأخيراً، تشارك المنظمات الاجتماعية التقليدية (تاجماعت) والجمعيات مشاركة فعالة في التنمية المحلية للمجتمعات القروية في هذه المنطقة وهذه المشاركة تستند أساساً على مساهمة المهاجرين.

Sommaire

Introduction : Pour un cadre méthodologique de la thèse.....	1
Partie I : Monographie de la région Ath Idjer : Le territoire, les habitants et leurs ressources	31
Chapitre I : Premiers survols de la région et de ses environs : le territoire et les habitants.....	33
Chapitre II : Les ressources et les activités économique.....	88
Chapitre III : Emigration : un fait sociologique de la région des Ath Idjer	100
Partie II : Les institutions villageoise à l'épreuve des mutations de la société locale	145
Chapitre IV : Sainteté et zawaya : Le cas de Sidi ʿmarWalhadj	147
Chapitre V : <i>Tajmâat</i> : modernisation et retraditionnalisation.....	196
Chapitre VI : Les cimetières de village : entre maintien de l'unité du groupe et dynamiques religieuses nouvelles des milieux villageois	257
Chapitre VII : Le champ associatif : essor, diversification et rapport au politique	289
Partie III : Organisation communautaires et associatives, émigration et développement.....	328
Chapitre VIII : Organisation communautaires et développement local.....	330
Chapitre IX : Organisation communautaire et associative et dynamique de développement local	364
Chapitre X : Emigration en France et dynamique de développement local	410
Conclusion générale	439
Liste bibliographique	451

Introduction : pour un cadre méthodologique de la thèse

Alors qu'en occident l'on parle de plus en plus, depuis le début des années 1980¹, de « l'anthropologie du proche » pour désigner les recherches que mènent les anthropologues occidentaux sur leurs propres sociétés, c'est-à-dire sur les sociétés dites « développées », « industrialisées », « modernes »...etc., l'on continue dans nos universités² de définir presque souvent l'anthropologie comme étant une sciences des sociétés dites « primitives » et qualifiées depuis les années 1950 de sociétés « sous développées » ou « du tiers monde » (George Balandier, 1956). Quelques remarques préalables à la réflexion sur l'anthropologie du changement social peuvent être utiles à la clarté de ces propos.

I- Le changement social : objet récent de l'anthropologie

On sait que l'objet premier de l'anthropologie est l'étude des sociétés « primitives » et que cet objet déterminé par une longue tradition historique, est connu par une succession d'appellations : « sauvage au XVIIIe siècle, primitif et archaïque au XIXe siècle, traditionnelles, sous développées et non industrielles durant une partie du XXe siècle ». (Marie-Odile Géraud, Olivier Leservoisier et Richard Pottier, 2000, p. 50). Cet objet était, durant longtemps, défini en opposition aux sociétés dites « modernes » qui était un objet spécifique à la sociologie.

¹ En effet, deux colloques ont été tenus durant cette période en France sur ce sujet. Il s'agit d'abord du colloque de Toulouse en 1982 intitulé « Voies nouvelles en ethnologie de la France » et ensuite du colloque tenu en 1987 au musée des arts et des traditions populaires sur « l'anthropologie sociale et ethnologie de la France », dont les actes ont été publiés deux ans plus tard sous le titre « l'autre et le semblable ». En outre, plusieurs ouvrages et numéros spéciaux de revues qui ont été publiés s'inscrivent dans cette thématique. Voir : Marc Auger, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. - Paris, éditions du seuil, 1992, p. 15.

² Ceci s'explique par le fait que « l'anthropologie est un champ de recherche non encore constitué en Algérie » (Mohamed Brahim Salhi, 2008, p. 79), ce qui explique la méconnaissance des évolutions de cette discipline, non seulement par les étudiants, mais aussi par plusieurs enseignants qui n'ont pas eu de formations en anthropologie. Pour un bilan ou un état des savoirs sur l'anthropologie et les sciences sociales en général en Algérie voir : Nouria Benghebril-Remaoun et Mustapha Heddab (Dir), *Algérie 50 ans après. Etat des savoirs en sciences sociales et humaines 1954-2004*, éditions du CRASC, 2008. Sur cette question voir aussi : Nadir Marouf & Faouzi Adel & Khédidja Adel (dir). Actes du Colloque : Quel Avenir pour l'anthropologie en Algérie ? Timimoum 22, 23,24 novembre 1999, CRASC, 2002.

I-1- L'anthropologie et la sociologie : histoire d'une dichotomie

L'anthropologie s'est constituée en rapport étroit avec la sociologie qui a répondu au XIX^e siècle à un besoin de réorganisation sociale des pays occidentaux après les trois révolutions³ : scientifique (le siècle des lumières XVIII^e siècle), politique (la révolution française), et industrielle qui ont apporté des mutations et des crises profondes dans tous les domaines de la vie sociale. Peu de temps après, l'intérêt romantique pour l'exotique converge avec le souhait d'Emanuel Kant dans la création de l'« Anthropologie » et avec le projet colonial, dans la fondation de l'ethnologie (Mohamed Cherkaoui, 1999, p. 10). Autrement dit, les deux sciences sociales apparaissent durant la même période, ou presque, dans des contextes divergents et pour répondre à des objectifs aussi différents.

Bien que les premières recherches en anthropologie soient contemporaines des premières recherches menées en sociologie, ces deux disciplines des sciences sociales s'affirment différentes à la fois par leurs champs de recherche et par leurs méthodes. Alors que la première opèrent des inventaires descriptifs complets des sociétés relativement homogènes et de petite échelle en procédant généralement par une approche ethnographique; l'autre étudie les sociétés dites hétérogènes en choisissant pour méthode préférée l'enquête échantillonnée sur de vastes ensembles (Mohamed Cherkaoui, 1999, p. 10).

En effet, l'on assiste durant cette période à un partage ou une dichotomie des territoires et des objets scientifiques entre ces deux disciplines : « les sociétés traditionnelles » pour l'une et « les sociétés productrices de modernité » pour l'autre (George Balandier, 1985, p. 5). Les auteurs du XIX^e siècle opposaient généralement ces deux types de sociétés en les définissant par un ensemble de caractéristiques contradictoires : « les sociétés relativement homogènes et de petites échelles, sans histoires connues, dites primitives, traditionnelles, sans écriture » pour les premières, et « des sociétés complexes, hétérogènes, à forte profondeur historique, dites civilisées, industrialisées, lettrées et modernes » pour les secondes (Claude Rivière, 1995, p. 15).

³ D'ailleurs, l'on dit souvent que la sociologie est la fille des trois révolutions : scientifique (le siècle des lumières : XVIII^e), politique (la révolution française) et industrielle.

Claude Lévi-Strauss opère, plusieurs années plus tard, une distinction semblable en qualifiant le premier type de « sociétés froides » et le seconde de « sociétés chaudes » pour dire que ces dernières sont dans l'histoire parce qu'elles changent et se développent à un rythme rapide, contrairement aux précédentes qui fonctionnant à une espèce de zéro absolu de température historique, se reproduisent mécaniquement : « tandis que les sociétés dites primitives baignent dans un fluide historique auquel elles s'efforcent de demeurer imperméables, nos sociétés intériorisent, si l'on peut dire, l'histoire pour en faire le moteur de leur développement ». (Claude Lévi-Strauss, 1961, p. 44). Cette distinction qui a pourtant trouvé un certain écho en France parmi ses disciples, a été ensuite sévèrement critiquée, notamment par George Balandier qui a longtemps insisté sur « l'universalité du changement social ». (George Balandier, 1971).

Les deux disciplines anthropologique et sociologique sont donc nées d'une « vision dualiste des sociétés » qui va ensuite conduire à une « conception dualiste tradition/modernité ». Autrement dit, les préjugés de : simplisme, conformisme, absence d'écriture et du caractère à-historique qui ont été longtemps portées sur les sociétés traditionnelles (Marie-Odile Géraud, Olivier Leservoisier et Richard Pottier, 2000, p. 12-60) explique le désintérêt des anthropologues à penser le changement social dans les sociétés qu'ils ont étudiées. C'est ce qui explique le fait que cet objet est resté longtemps le seul apanage de la sociologie.

Ce partage des objets entre les deux disciplines est considéré par Jeanne Favret-Saada comme étant « une manie universitaire » qu'il convient de désapprendre pour passer à l'essentiel (Jeanne Favret-Saada, 2005, p. 31) : « Les anthropologues évitent trop souvent les problèmes posés par la modernisation en faisant comme s'il y avait deux sociétés – l'une moderne et l'autre traditionnelle- exactement comme il y a deux disciplines dans le département des sciences sociales de leur université, ces deux sociétés sont considérées comme ségréguées en société rurale et société urbaine, chacune étant qualifiée en fonction de l'éthos propre de la discipline de l'enquêteur ». (Jeanne Favret-Saada, 2005, p. 37)

Il faut attendre jusqu'au début des années 1950 pour que cette dichotomie soit abolie suite à plusieurs ruptures épistémologiques opérées en anthropologie. Ces ruptures s'inscrivent dans un contexte marqué par de profondes mutations dans toutes les sociétés à travers le monde et qui ont ainsi remis en cause une conception dualiste selon laquelle la tradition est permanence et reproduction alors que la modernité est changement et mutation.

I-2- De la dichotomie à la convergence

Depuis le début de la deuxième moitié du XXe siècle, l'objet de l'anthropologie tel qu'il a été défini par une longue tradition historique se révèle, pour plusieurs raisons, inopérant pour définir la discipline anthropologique. D'abord, les phénomènes de la mondialisation ont empêché toute tentative de définition de la discipline sur un plan géographique puisque les sociétés dites traditionnelles ne peuvent plus être analysées, comme dans le passé, en les considérant comme étant des isolats culturels. Autrement dit, dans un contexte marqué par la mondialisation, l'étude de l'articulation du local au global devient incontournable en anthropologie. Ensuite, le développement en occident de ce qui est communément appelé par « l'anthropologie du proche » pour désigner l'orientation récente des anthropologues (occidentaux) vers l'étude des sociétés occidentales, a remis en cause l'idée d'un objet limité aux sociétés traditionnelles ou à ce qui est désigné par « l'anthropologie du lointain »⁴. L'anthropologie peut ainsi nous aider à penser les mutations en cours dans les sociétés actuelles (Marc Abeles, 1992, p. 15-30). Ce contexte a amené plusieurs anthropologues à réfléchir et à remettre en cause l'exotisme et l'altérité qui ont longtemps contribué à définir le projet anthropologique⁵.

Au même temps (au début des années 1950), les sociologues commencent à s'intéresser à l'étude du politique, du religieux, de l'économique et du culturel dans les sociétés du tiers monde, et à se pencher sur les aspects symboliques du comportement, sur les microrelations d'ordre rituel, juridique et culturel. Ainsi, « l'intérêt des sociologues et des anthropologues converge désormais vers la recherche des structures et fonctions sociales et vers une analyse de la dynamique des sociétés actuelles ». (Mohamed Cherkaoui, 1999, p. 10).

⁴ Plusieurs anthropologues français ont étudié leurs propres sociétés après une expérience précédente dans d'autres sociétés lointaines. Il s'agit notamment de Marc Abeles, Marc Auger et George Balandier. Ces auteurs ont tous tenté d'expliquer ce passage de « l'anthropologie du lointain » à « l'anthropologie du proche », et d'apporter des réflexions profondes sur les ruptures épistémologiques de l'anthropologie. Parmi les ouvrages issus de ces recherches anthropologiques consacrées à leurs propres sociétés on peut citer : Marc Abeles. *Jours tranquilles en 89 ; ethnologie politique d'un département français*. – Paris, éditions Odile Jacob, 1989, 349p ; Marc Abeles. *Un ethnologue à l'assemblée*. – Paris, éditions Odile Jacob, 2000, 349p ; Marc Auger. *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. – Paris, Seuil, 1992, 150p ; Marc Auger. *Un ethnologue dans le métro*. – Paris, Hachette, 1986, 225p ; Marc Auger. *Le métro revisité*. – Paris, Seuil, 2008, 110p ; George Balandier. *Fenêtres sur un nouvel âge 2006-2007*. – Paris, Fayard, 2008, 271p ...etc.

⁵ Voir notamment : Alban Bensa. *La fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*. – Paris, Anacharsis, 2006, 367p. Et sur « l'illusion de l'altérité » : Bernard Muralis. – *L'Illusion de l'altérité. Études de littérature africaine*. – Paris, Honoré Champion, 2007, 763 p.

Au-delà de cette convergence entre les objets d'étude des deux disciplines, c'est en méthodologie que le rapprochement entre l'anthropologie et la sociologie apparaît plus évident avec notamment l'adoption de cette dernière de l'approche ethnographique de terrain qu'elle a héritée de l'anthropologie. Ce qui marque d'ailleurs les relations récentes entre les deux disciplines : « Les relations entre anthropologie et sociologie ont ceci de remarquable qu'elles partagent une approche commune, l'approche ethnographique ou étude de terrain ». (Pierre Demeulenaere, 2012, p. 67).

En effet, plusieurs auteurs contemporains ont aboli les frontières entre la sociologie et l'anthropologie y compris dans la méthodologie. Il s'agit notamment de Pierre Bourdieu qui a effacé les différences entre les sociétés pour souligner la complexité et la richesse du rapport de l'homme à son environnement social. Il analyse ainsi les pratiques du point de vue de l'acteur et non du chercheur (Lahouari Addi, 2002). George Balandier a réconcilié, pour sa part, entre la sociologie et l'anthropologie dans son ouvrage intitulé « *Sens et puissance* » (1971) en articulant les approches et en effaçant les frontières. Il montre que l'objet classique de l'anthropologie trouve sa véritable critique dans une actualité et un ordre social marqué par des changements rapides et des transformations inédites. L'on parle ainsi de la fin définitive du « grand partage » (Marc Auger, 1994, p. 175) entre les deux disciplines.

Enfin, Jean-Pierre olivier de Sardane (1998, 224p) considère, dans son ouvrage intitulé « *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social* », que le partage et les rapports entre ces deux disciplines sont autant plus important dans les études de terrain sur le développement :

« En ce domaine moins qu'ailleurs l'anthropologie et la sociologie ne peuvent être distinguées et encore moins opposées, en tout cas une certaine anthropologie et une certaine sociologie, à condition qu'on veuille bien considérer que l'apport de ces deux sciences sociales cousines ou jumelles ne relève pas de l'essayiste, de la philosophie, de l'idiologie et de la spéculation, mais découle au contraire de l'enquête du terrain, autrement dit de procédures de recherches empiriques réfléchies ». (Jean-Pierre olivier de Sardane 1998, p. 5).

I-3- Vers une anthropologie dynamique

Lorsque l'anthropologie est apparue au milieu du XIXe siècle, elle s'est située dans une perspective évolutionniste qui était le paradigme quasi exclusif de l'anthropologie durant toute la deuxième moitié du XIXe siècle. Les représentants de ce courant avaient le projet de reconstituer l'histoire des sociétés primitives à travers des lois de l'évolution applicable à toutes les sociétés. Ensuite, le diffusionnisme est apparu à la fin du XIXe siècle pour critiquer l'évolutionnisme qui n'intègre pas les éléments historiques pour expliquer les changements culturels tout en partageant le même objet avec ce courant (l'évolution des sociétés et des cultures). Au lendemain de la seconde guerre mondiale, deux autres paradigmes dominent l'anthropologie. Il s'agit du fonctionnalisme et du structuralisme qui apparaissent en réaction aux dérives de l'évolutionnisme et du diffusionnisme pour comprendre la cohérence des systèmes sociaux en étudiant la stabilité et l'équilibre des structures sociales qui étaient souvent isolées de leurs réalités historiques. Peu après, un autre courant va émerger en réaction à cette absence de considération pour le changement social. Il s'agit de l'anthropologie dynamique qui apparaît durant les années 1950 pour mettre en évidence l'histoire et le changement social⁶.

C'est à George Balandier qu'on attribue la fondation de ce courant puisqu'il est le premier à considérer la naissance d'une anthropologie nouvelle qu'il a qualifiée de dynamique et de critique (George Balandier, 1985, p. 256). Les représentants de ce courant sont George Balandier et Pierre Mercier pour l'anthropologie française et Max Gluckman et Edmund Leach pour l'anthropologie britannique. Les études de ces auteurs ont en commun de « mettre l'accent sur les changements, les conflits, le dynamisme et l'histoire des cultures ». (Marie-Odile Géraud ; Olivier Leservoisier et Richard Pottier, 2000, p. 156).

Les sociétés actuelles sont marquées par des mutations rapides et des transformations inédites qui rendent l'étude des phénomènes de changement social une nécessité absolue pour toutes les disciplines des sciences humaines et sociales. L'anthropologie dont l'objet s'est constitué autour de l'étude des sociétés dites « traditionnelles » a privilégié à partir de la deuxième moitié du XXe siècle l'étude des phénomènes de changement et de modernité qui devient une « nécessité immédiate » (George Balandier, 1985, p. 289 ; Marc Augé, 1994, p. 177) dans un contexte marqué par « l'universalité du changement social » (George Balandier, 1986, p. 336).

⁶ Pour un résumé succinct de chacun de ces courants ou paradigmes anthropologiques voir : Marie-Odile Géraud, Olivier Leservoisier et Richard Pottier, *Les notions clés de l'ethnologie*. - Paris, ARMAN COLIN, 2000, p. 113-164.

En effet, « l'anthropologie des mondes contemporains » trouve aujourd'hui ses nouveaux objets de réflexion dans un « monde dont l'évolution la condamnait elle-même au mouvement ». (Marc Auger, 1994, p. 61). Un mouvement qui l'incite à réfléchir sur l'ambiguïté de ses rapports avec d'autres disciplines des sciences sociales ; notamment l'histoire qui est comme l'anthropologie, loin d'être « à l'abri des profondes mutations de notre monde ». (Marc Auger, 1994, p. 26).

I-31- L'approche historique en anthropologie

On sait que les premières recherches anthropologiques qui datent du XIX^e siècle n'avaient pas l'historicité des sociétés traditionnelles, ce qui a induit une certaine dichotomie entre les deux disciplines historique et anthropologique, semblable à celle qu'on vient de décrire plus haut à propos de la sociologie et de l'anthropologie. C'est à l'anthropologie dynamique⁷ que l'on doit la remise en cause de cette dichotomie et la réhabilitation de l'histoire dans les études anthropologiques. L'approche historique dans les études anthropologiques a été notamment défendue par Evans-Pritchard qui a insisté sur la nécessaire complémentarité entre les disciplines de l'histoire et de l'anthropologie. Il est même allé à considérer que les études dynamiques et historiques sont similaires, ne voyant pas de « différence capitale entre l'histoire sociale et ce que certains anthropologues se plaisent à appeler la dynamique sociale, ou la sociologie diachronique, ou l'étude du changement social ». (Evans-Pritchard, 1974, p. 69, cité par Marie-Odile Géraud ; Olivier Leservoisier et Richard Pottier, 2000, p.157). On passe ainsi de la « dichotomie » à de « nouvelles convergences »⁸ entre les deux disciplines.

Plusieurs recherches anthropologiques ont ensuite adopté cette perspective pour étudier les sociétés maghrébines. Il s'agit par exemple des recherches de Fanny Colonna sur les Aurès où elle a étudié la religion quotidienne villageoise avec laquelle les gens interprètent le monde. L'auteur a montré que c'est la complexité de cette société qui lui a permis, **à partir d'une approche diachronique**, de s'introduire au cœur de la culture religieuse maghrébine (Fanny

⁷ Même si les diffusionnistes ont tenté antérieurement de mettre en valeur, d'une manière assez globale l'élément historique pour comprendre les changements culturels. Et c'est à ce niveau qu'ils avaient critiqué l'approche évolutionniste.

⁸ Ces nouvelles convergences ont fait l'objet d'un débat à lequel ont participé plusieurs anthropologues et historiens, à savoir : Philippe Minard, Jocelyne Dakhli, Serge Gruzinski, Jean-Clément Martin, Michel Nassiet et Michel Naepels. Les actes de cette table ronde ont été publiés dans la revue d'Histoire moderne et contemporaine : Philippe Minard et autres, « Histoire et anthropologie, nouvelles convergences ? », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, 2002/5, n° 49, p. 81-121.

Colonna, 1995, p. 19-20). Ses recherches ont porté sur deux axes essentiels. D'abord, elle a observé la religion comme étant un univers de représentations historiquement constituées en montrant clairement que la religion change⁹. Ensuite, elle a construit la recherche d'un paradigme nouveau qui permet de lire un passé qui n'a pas seulement une visée historique mais fortement actuel. Autrement dit, il s'agit de relire une histoire séculaire au présent. L'auteur a montré par exemple que la période du début du XXe siècle, marquée par une lutte au sein du champ religieux en Algérie entre agents réformistes et agents traditionnels ou confrériques, est importante du fait qu'elle pèse si lourdement sur le présent (Fanny Colonna, 1995, p. 24).

Ce constat est ensuite confirmé par Mohamed Brahim Salhi qui a montré que cette lutte qui date du début du XXe siècle est demeurée d'une pertinence certaine pour la compréhension des enjeux actuels (Mohamed Brahim Salhi, 1998, p. 305). D'ailleurs son étude du rapport société et religion s'est essentiellement basée sur une approche historique qui englobe autant le style religieux traditionnel que les mouvements de réforme et qui a constitué un point de départ pour explorer les changements plus amples dans la société kabyle (Mohamed Brahim Salhi, 2004). C'est aussi ce qu'il préconise pour la compréhension de la situation religieuse en Algérie depuis les années 1990 marquée par le développement de l'islamisme : « Il faut aussi certainement un retour sur l'histoire et sur la mémoire parce que depuis longtemps la science ne croit plus au phénomène de la génération spontanée ». (Mohamed Brahim Salhi, 2012, p. 43).

En bref, l'approche dynamique permet d'observer des changements pouvant être endogènes ou exogènes en procédant par une approche qui est à la fois synchronique et diachronique puisque, d'une part, « l'histoire s'impose conjointement » à la dynamique sociale (George Balandier, 1971, p. 6), et d'autre part, « nos objets d'étude en sciences sociales sont vivants ou chauds emmaillés dans des contextes, dans une histoire qui se fait au moment même de l'enquête »¹⁰.

⁹ Cette idée est aussi développée par Clifford Geertz (1992) qui refuse d'observer le monde musulman comme un bloqué homogène et réfractaire à l'histoire.

¹⁰ Sur ce point voir Mohamed Brahim Salhi. « Production de l'opacité, oubli et productivité dans une enquête de terrain », *La socio-anthropologie ou comment repenser la méthode ?*, CRASC, Mars 1999.

I-3₂- Les conflits dans la dynamique sociale

On sait qu'Emile Durkheim a produit, suite à son idée concernant le concept d'anomie sociale, toute une tradition selon laquelle les sociétés qui font face à des conflits et fractions internes conduisant à des changements rapides, sont soupçonnées d'« anomie » et de « décadence pathologiques ». Ensuite, les courants fonctionnaliste et structuraliste ont porté l'attention sur ce qui fonctionne et ce qui est stable sans prendre en compte les dysfonctionnements. Le courant dynamique s'est démarqué de ces traditions anthropologiques en accordant un intérêt à l'étude des conflits. En effet, plusieurs chercheurs, notamment britanniques (Evans Prichard et M. Gluchman) et français (George Balandier et Jacques Lombard) ont montré que les conflits et les dysfonctionnements sont inhérents à tout système social et qu'ils ne représentent pas seulement des phénomènes de déstructuration mais, également, comme pouvant favoriser l'intégration sociale (Marie-Odile Géraud ; Olivier Leservoisier et Richard Pottier, 2000, p. 157-158). Autrement dit, « le conflit apparaît avec des conséquences ambivalentes : il peut avoir un instrument de renforcement de la solidarité à un niveau donné et avoir, à un niveau différent, un effet contraire ». (Jacques Lombard, 1965, p. 520).

I-3₃- La dialectique entre tradition et modernité

L'approche dynamique de George Balandier permet de trouver un point de départ pour une approche renouvelée des enjeux du changement social dans une situation très mouvante comme il le souligne lui-même. En effet, plusieurs auteurs ont souligné l'actualité de son œuvre et l'efficacité de son approche pour étudier la modernité de notre époque (Gabriel Gosselin, 1993, p. 15) et notamment pour étudier la dynamique de la société algérienne et de son histoire (Mohamed Brahim Salhi, 2010, p. 146).

L'apport majeur de son approche est d'avoir récusé l'opposition tradition/modernité en insistant sur le fait que le traditionalisme ne peut pas être une simple démarche de conformité et la modernité celle du changement. Toutes les sociétés recherchent une stabilité et une continuité mais changent en même temps. Le recours à des éléments de la tradition articulés aux changements est un moyen de trouver les sécurités, en particulier dans un contexte de changement rapide.

C'est donc à George Balandier que l'on doit la fin de l'opposition tradition/modernité qu'il a clairement explicitée dans son ouvrage intitulé « *Anthropologie politique* » (George Balandier, 1967, p. 187-217). Cette vision dualiste a ensuite été clairement remise en cause dans ses ouvrages ultérieurs où il préconise explicitement une conception ou une approche dialectique entre forces de rupture et de continuité (George Balandier, 1971 ; 1985). Le principe de base de cette approche se résume dans cette phrase : « La tradition n'est pas radicalement incompatible avec le changement, pas plus que la modernité avec une certaine continuité ». (Ibid, p. 107).

Pour mieux comprendre cette approche, il convient de définir brièvement les deux concepts tradition et modernité.

La tradition est constituée par la valeur accordée par les générations présentes à ce qui est transmis par les générations du passé. Mais cette valeur accordée au passé n'implique pas pour autant que les pratiques transmises restent immuables. Toutes les sociétés adaptent ses objets, ses croyances ou les modèles transmis par le passé au présent, entraînant ainsi la réinterprétation des traditions par chaque génération. En effet, la tradition n'est pas une simple reproduction (Dominique Schnapper, 1998, p. 236).

La modernité est un concept marqué par plusieurs confusions dans son usage (George Balandier, 1985, p. 283). La polysémie qui caractérise ce concept s'explique par les divergences concernant la datation de son essor et des critères qui l'ont fait naître. Au-delà de ces divergences, l'on admet que la modernité renvoie à l'ensemble des changements induits en Europe et ensuite dans le reste du monde suite au développement de la révolution industrielle. Cette révolution est un long processus historique dont l'essor date du XVIII^e siècle, mais dont les soubassements et l'origine remontent à d'autres événements du passé comme les différentes inventions techniques liées au développement de la science. La modernité renvoie aussi à des révolutions politiques (française et américaine notamment) qui mettent en place de nouvelles modalités de relations dans les sociétés, de nouvelles formes d'organisation et l'essor de l'individualisme (Jean Baechler, 1998, p. 155). Le concept modernité est alors utilisé pour décrire les caractéristiques communes aux pays qui sont les plus avancés en matière de développement technologique, politique, économique et social (George Balandier, 1985, p. 283).

Cette modernité change toujours de forme avec notamment des avancées de la science moderne et son triomphe incessant à partir du XIXe siècle ainsi que le développement continu des techniques qui en résultent. L'invention des techniques de la communication matérielles et immatérielles est l'un des changements les plus importants et les plus difficilement maîtrisables, qui ont conduit à des transformations profondes du lien social (George Balandier, 1994, p. 21). Ces « nouveaux-nouveaux mondes » (George Balandier, 2005), sont des « non-lieux », pour reprendre l'expression de Marc Auger (1992, p. 97-145), qui s'identifient à ces espaces de circulation et de communication caractéristiques de notre époque qualifiée de surmoderne, à savoir, les aéroports, les supermarchés, les images diffusées par la télévision et internet...etc. sachant que ces « filaments urbains » (Marc Auger, 2009, p.23) ne sont pas des constituants stables d'une organisation sociale. La surmodernité qui renvoie à l'accélération des processus à l'œuvre dans l'apparition de la modernité, se distingue de cette dernière par trois figures de l'excès que sont « la surabondance événementielle, la surabondance spatiale et l'individualisation des références ». (Marc Auger, 1992, p. 136).

Enfin, l'analyse des processus de modernisation en œuvre depuis plusieurs dizaines d'années, nous amène incontestablement à l'emploi de deux expressions qui sont davantage confuses, à savoir, « mondialisation »¹¹ et « globalisation ». La confusion ambiante à laquelle on s'expose lorsqu'on emploie ces deux mots ne nous autorise pas cependant à en faire abstraction qui s'avère un obstacle à la compréhension des réalités présentes (Marc Abeles, 2008, p. 7).

Bien que la « première mondialisation » remonte à la période comprise entre la fin du XIXe siècle et la première guerre mondiale caractérisée par l'intensification des échanges et l'internationalisation de l'économie (Marc Abeles, 2008, p. 8), « la notion de mondialisation a fait une irruption brutale dans le champ académique comme dans le débat public au cours des années 90 » (Elie Cohen, 1998, p.156). En fait, cette période marque le début d'une mutation radicale avec la constitution d'un marché intégré des capitaux et le triomphe du néolibéralisme dans le monde entier qui permettent de se rendre compte d'un niveau d'intégration et d'interconnexion au monde global (Marc Abeles, 2008, p. 8).

¹¹ Pour une démonstration claire de la polysémie de ce concept et de la difficulté de le définir voir l'analyse des théorisations de ce concept par cinq anthropologues dans l'article de Natacha Gagné. « Théorisation et importance du terrain en anthropologie. Etude de la construction des notions d'identité et de mondialisation », revue *Anthropologie et Société*, n° 25/3, 2001, p. 103-122. L'auteur montre dans cet article que les cinq anthropologues étudiés ont des conceptions différentes et parfois opposées de ces notions et que cette différence s'explique par leurs objets de recherche et par leur façon de l'analyser.

Si pour plusieurs auteurs, la différence entre les deux termes « mondialisation » et « globalisation » est d'ordre strictement linguistique et qu'on aurait affaire à un seul et même concept, Marc Abeles considère que l'emploi du terme « globalisation » apparaît plus adéquat vu la confusion du terme « mondialisation » qui renvoie à des réalités et des périodes bien différentes (Marc Abeles, 2008, p. 7-8).

En revanche, Marc Auger considère la « globalisation » comme faisant partie des réalités qui marquent un contexte plus général défini par le terme « mondialisation ». Voici sa définition : « sous le terme « mondialisation », on entend à la fois la globalisation, qui se définit par l'extension du marché libéral et le développement des moyens de circulation et de communication, et la planétarisation ou conscience planétaire, qui est une conscience écologique et sociale » (Marc Auger, 2009, p. 24). Cette mondialisation trouve une traduction spatiale dans le phénomène qui correspond à l'apparition « des Filaments urbains ». Ces filaments renvoient aux autoroutes, aéroports, moyens de transports...etc. qui soudent entre les villes, les régions, les pays et les continents. (Ibid, p. 23-24).

Au-delà des divergences qui peuvent exister entre les deux termes, ils ont en commun de souligner une référence au monde global. Il s'agit justement de l'un des aspects les plus remarquables de la modernisation, à savoir : « la manière dont chacun se meut en permanence d'un référentiel à l'autre, du local au global » (Marc Abeles, 2008, p. 8). En effet, appréhender de l'intérieur la dialectique entre le local et le global est à la fois l'un des objets de l'anthropologie de la globalisation et de l'anthropologie dynamique.

I-34- Local et global et/ou dedans et dehors

Plusieurs anthropologues (Clifford Geertz, 1992 ; George Balandier, 1971 ; Marc Auger, 1994 ; Fanny Colonna, 1995 ; Claudine Chaulet, 2002 ; Marc Abeles, 2008 ; Mohamed Brahim Salhi, 2010...etc.) s'accordent sur le fait que la compréhension des changements et des processus de la modernisation en cours demande de partir de l'étude de terrains localisés. Mais ils insistent surtout sur le fait qu'il est incontournable de tenir compte, dans ces études, de l'imbrication du local au global puisque c'est dans ces terrains localisés que « les préoccupations du proche et du quotidien s'articulent avec la perception d'une appartenance planétaire ». (Marc Abeles, 2008, p. 9).

Avant d'expliquer ce principe de base de l'anthropologie dynamique, il convient de définir le terme « local » et de répondre à la question : pourquoi on utilise ce terme dans le domaine des sciences sociales en général et en anthropologie en particulier ? Et puis on l'utilise pour désigner quoi ? On trouve une réponse à cette question dans un article de Claudine Chaulet paru en 2002 dans un numéro thématique de la revue « *Insaniyat* » : « *Réalités, acteurs et représentations du local en Algérie* ». L'article en question est intitulé : « *Le « local », l'origine et le terme* ». Nous reprenons sa définition du local, avant d'expliquer l'importance de ce terme dans les études anthropologiques et l'approche qui a été mise en œuvre.

« Dans le quotidien, le local, c'est le lieu où on vit, où on se reconnaît et où on est reconnu, une évidence, le village et son terroir, le douar et ses pacages, le quartier avec son bâti et ses espaces d'échange ou de confrontation. En Algérie (et ailleurs, mais limitons-nous volontairement au moins mal connu), c'est aussi le lieu d'enracinement du *asl*, l'origine de la lignée paternelle, le lieu donc où se trouvent des parents, le cimetière, un saint homme protecteur, une mémoire, des références – ou bien, quand on a dû s'installer ailleurs, le manque de tout cela et la nécessité de s'accommoder de compromis de voisinage en préparant un nouvel enracinement. Le local est d'abord un « chez nous », le « nous » changeant inévitablement avec les conditions historiques, mais portant une légitimité » (Claudine Chaulet, 2002, p. 15).

L'auteur distingue ensuite deux types de local dont découlent deux visions différentes de ce local. Il s'agit du « local vécu par l'acteur » dont découle la vision de l'acteur, et du « local vu par l'Etat centralisateur » dont découle la vision de l'Etat. Et c'est le premier type de local et sa vision qui devait intéresser l'anthropologue. L'auteur rappelle ensuite « l'urgence de réfléchir sur le local » pour deux raisons essentielles : l'oubli de son passé, d'une part, et l'effacement de son sens dans l'opinion à la faveur « d'une diffusion dans les médias de représentations mondialisées », d'autre part. Enfin, l'auteur insiste sur le fait que « le local est différence » non seulement à cause des caractéristiques différentes qui distinguent entre les espaces et les populations qui les occupent, mais aussi « dans ce qu'il (le local) a reçu, de façon inégale, de l'extérieur, et dans la façon dont il a utilisé ce qu'il recevait... Le local d'aujourd'hui n'est pas le seul produit de la nature et de la tradition. Il a été remodelé, façonné par les interventions de l'État et les relations marchandes, le salariat et le commerce. » Le rôle de l'anthropologue consiste en effet à comprendre à la fois les intrusions de l'Etat et du marché, et des stratégies des acteurs concernés pour s'approprier ses apports et ses contraintes. Seule cette approche permet de saisir « la dialectique entre le «dedans» plus ou moins conscient de lui-même (non sans contradictions internes) et ce dehors, englobant d'où peuvent venir la richesse et la gloire, comme la déréliction ». La multiplication de ces études permet ensuite de « se rendre compte de la diversité des dynamiques du local ». (Claudine Chaulet, p. 16-20).

Il s'agit de l'un des apports des études dynamiques qui avaient souligné la nécessité de tenir compte d'une dynamique double, à savoir celle du dedans et celle du dehors. Sachant que les dynamiques du dedans dites « internes » sont celles qui sont produites de l'intérieur, tandis que les dynamiques du dehors dites « externes » sont celles qui sont pratiquement imposées de l'extérieur (cas de la colonisation). Il convient cependant de distinguer entre les deux dynamiques puisque, même si « la dynamique du dehors peut infléchir et modifier celle du dedans », la dynamique sociale doit être considérée sous l'aspect des « dynamismes inhérents aux systèmes de différences constitutifs des sociétés ». Autrement dit, il y a souvent une dynamique du dedans qui reprend celle du dehors puisque les sociétés ont les moyens d'investir et les acteurs sociaux ont les moyens de produire des réalités sociales du moment où ils évoluent au même titre que les sociétés. En revanche, aucune société ne peut être définie ou déterminée par ses seuls caractéristiques internes et doit être saisie par le biais de l'imbrication de ces caractéristiques avec les facteurs exogènes réappropriés. (George Balandier, 1986, p. 13-147).

C'est donc l'anthropologie dynamique (britannique et française) qui a rendu compte de la causalité externe qui agit comme agent de transformation et qui a mis en évidence la liaison existante entre agents internes et agents externes dans les études sur les changements sociaux.

II- Cadre méthodologique de la thèse.

Notre thèse s'inscrit dans cette perspective (dynamique) puisqu'elle s'intéresse à l'étude des dynamismes et des changements des milieux villageois en général et de leur organisation sociale et religieuse en particulier, comme le montre d'ailleurs explicitement l'intitulé de notre thèse : « *les transformations des milieux villageois : organisation sociale et religieuse. Cas de la région Ath Idjer (Kabylie)* ». Cette recherche fait suite à une étude précédente dans le cadre de la préparation d'un mémoire de magistère en anthropologie intitulé : « *Modernisation, permanence et recomposition du lien social. Cas de la commune de Boueguène (Kabylie)* »¹².

II-1- Problématique et hypothèses

Notre recherche a pour objet les dynamiques sociales à l'œuvre dans une région du sud-est de la Kabylie (Ath Idjer) en partant de l'espace de la collectivité et en mettant en avant le lien social dans sa double dimension : religieuse et politique. Notre objectif est d'étudier l'impact de la modernisation sur ces dimensions de la vie sociale locale. Il s'agit plus précisément d'observer les nouvelles modalités de relations qui se mettent en place dans la société locale, et de montrer les processus d'adaptation mises en œuvre pour les capter et les approprier par les acteurs. Autrement dit, notre travail vise à montrer comment s'élaborent, principalement dans certains villages de la Kabylie, les réponses à des transformations qui affectent la vie sociale aux deux niveaux local et global. Nous avons pour ambition d'étudier les processus de modernisation en cours dans plusieurs villages de la Kabylie, notamment dans la région des Ath Idjer, en interrogeant l'organisation sociale et religieuse et le fonctionnement interne des communautés villageoises.

¹² Ce mémoire qui a été réalisé sous la direction de Mohamed Brahim Salhi est soutenu le 5 novembre 2009 à l'université de Bejaia.

L'une des spécificités de la région kabyle est relative à une vigueur remarquée de son organisation sociale et religieuse¹³. Les structures sociales « traditionnelles » tiennent à l'existence dans chaque village de l'instance de *tajmâat* qui le gère, d'une part, et au maintien dans la région de plusieurs institutions d'enseignement traditionnel, en l'occurrence les *zawiyas*, d'autre part. Notre travail veut mettre au jour un certain nombre de faits concernant l'organisation sociale et religieuse dans cette région à travers l'étude d'une institution religieuse (la *zawiya* de Sidi 'mar Welhadj), d'une part, et de plusieurs instances de gestion villageoises (*tajmâat* ou comité de village), d'autre part.

Ces éléments constitutifs de l'organisation sociale et religieuse subissent des modifications qui les affectent partiellement ou en totalité. Ces institutions « traditionnelles » sont touchées, à des degrés divers, non seulement dans leur organisation, mais aussi dans leur fonctionnement et dans leurs rapports internes et externes au village. A partir de-là apparaît l'importance de l'analyse des changements en cours de l'organisation sociale et religieuse et de ses institutions. L'organisation sociale et religieuse, ses institutions dites traditionnelles en particulier, dans leur articulation avec les institutions modernes de l'Etat sont au cœur de multiples interrogations.

L'étude de ces institutions va être menée de l'intérieur en s'intéressant aux modes de fonctionnement et de gestion internes et à la description détaillée des espaces sacrés et des autres espaces villageois où nous mettons en perspective ses relations avec la société locale, et ce, en interrogeant l'impact du contexte extérieur sur la *zawiya* et les organisations communautaires, car ces unités ne sont pas isolées du monde qui les entoure. Il s'agit plus exactement de voir historiquement : comment se déclinent les relations entre la *zawiya* et la société locale, d'une part, et entre celle-ci (la société locale) et les organisations villageoises, d'autre part ? Et comment les changements qui affectent la société locale se répercutent sur ces institutions ? Sachant qu'il ne faut pas isoler les faits religieux et politiques des autres faits sociaux (Cliford Geertz, 1992), donc les *zawiyas* et les organisations villageoises de leur

¹³ Sur ces institutions voir entre autres : Hanoteau A et Letourneux A, *La Kabylie et les coutumes kabyles*. - Paris, édition Bouchène, 2003 ; Emile Masquaray, *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie (Kabylie de Djurdjura, Chaouia de l'Aures, Beni Mzab)*, 1983 ; Kinzi Azzedine, *tajmâat du village El Kelaa des At Yemel : étude des structures et des fonctions*, mémoire de magistère, université de Tizi Ouzou, 1998, 2V ; Alain Mahé, *L'histoire de la grande Kabylie : XIX-XXe siècles : anthropologie historique du lien social dans les communautés villageoises*. - Paris, Bouchène, 2005 ; Mohamed Brahim Salhi, *Etude d'une confrérie religieuse : La Rahmaniaya à la fin du 19^e siècle et la première moitié du 20^e siècle*, Thèse de Doctorat de troisième cycle. - Paris, EHESS, 1979, 454p ; Xavier Coppolani et Octave Depont, *Les confréries religieuses musulmanes*. - Paris Maisonneuve, 1887 ...etc.

contexte local. Il s'agit d'observer des changements pouvant être endogènes ou exogènes, en procédant par approche à la fois synchronique et diachronique.

Ainsi, nos recherches sur la zawiya ont été menées en s'intéressant aux changements religieux et politique qui ont marqué l'histoire de la Kabylie en s'intéressant notamment à l'avènement de la *tariqa* Rahmaniya et à celui du réformisme d'une part, et ses rapports avec la bureaucratie religieuse sous la tutelle du Ministère des affaires religieuses, d'autre part. Il s'agit d'esquisser historiquement comment se déclinent les relations entre cette zawiya et ces événements ? Par ailleurs, les mutations de la période qui s'ouvre après l'Indépendance vont être partiellement élucidées à travers l'étude des modes d'apprentissage et d'enseignement dans la zawiya, l'évolution de ses modes de gestion ainsi que l'analyse des profils de ses principaux *shuyukh* enseignants et des *tulba*.

Par ailleurs, les mutations en cours des instances de gestion villageoises traditionnelles vont être élucidées à travers une approche comparative qui consiste à analyser les données de nos observations directes et de nos entretiens à la lumière des données d'archives et des références bibliographiques riches qui décrivent l'organisation de ces institutions et leurs fonctionnement entre le début de la période coloniale (le début du XIXe siècle) et l'époque récente (le début du XXIe siècle)¹⁴.

Il s'agit de voir comment les organisations villageoises et religieuses traditionnelles sont structurées aujourd'hui ? Comment elles fonctionnent ? Comment elles changent ? Quels sont les profils des principaux acteurs qui mènent ces changements ? Quelles populations regroupent-elles ? Et quelles sont les caractéristiques de ces populations ? Quelles sont les relations entre ces organisations et l'Etat et ses institutions ? A travers notre enquête basée sur l'observation directe des faits, l'enregistrement des entretiens et la collecte d'archives, nous allons édifier le mode d'organisation villageois à travers certains cas et tenter de recomposer la conjoncture telle qu'elle existait au moment de notre enquête en décelant les contradictions inhérentes aux rapports sociaux entre villageois dans ses différentes institutions ; à savoir la zawiya et les organisations villageoises (*tajmâat* ou comité de village).

¹⁴ La littérature anthropologique traitant de l'organisation sociale en Kabylie est très riche et s'étend sur un peu plus d'un siècle. Elle renvoie d'abord aux productions ethnographiques dans le cadre de l'ethnologie coloniale, et ensuite aux travaux de recherche plus récents effectués dans les universités aussi bien en France qu'en Algérie. Nous reviendront plus loin dans cette thèse sur ces différentes productions.

La dernière décennie du XXe siècle marque une rupture dans l'histoire de l'Algérie contemporaine avec l'ouverture politique suite aux mouvements de contestations au tournant des années 1980. Ainsi, l'on assiste d'un côté à l'apparition de nouveaux partis politiques ; de l'autre la floraison des associations modernes. Quels sont les types de relations et d'action qui s'y déploient entre ces organisations modernes et traditionnelles ? L'existence de ces rapports influence-t-elle l'organisation et le fonctionnement de ces institutions ? Comment et dans quelles conditions ? Est-ce que cette dynamique des organisations communautaires et de ses institutions, par exemple, tendront à modifier certains aspects du mode de fonctionnement des institutions modernes, à l'image des associations, elles-mêmes à l'origine des transformations de certains aspects de l'organisation communautaire ? Comment ? Enfin, quel était la place des comités de villages dans les mouvements sociaux qui ont secoué la Kabylie au cours de l'année 2001 ? Comment sont ils intervenus ? Est-ce qu'ils ont désigné des délégués ? Et que sont-ils devenus aujourd'hui ?

Par ailleurs, nos observations de terrain montrent que les jeunes sont les principaux agents de la modernisation des instances de gestion communautaire. Ainsi se trouve transformé un maillon important de la composante interne de *tajmâat*. Il importe d'étudier, dans la présente recherche la question de l'engagement des jeunes dans ces instances de gestion traditionnelle en cherchant à comprendre comment émergent et s'affirment les jeunes à la tête de ces organisations ? Quels sont les moments et les contextes sociologiques dans lesquels prend forme et se construit l'engagement des jeunes dans ces organisations ? Quels sont les contraintes et les contextes qui freinent cet engagement ? Comment les réglementations coutumières abordent les questions relatives aux jeunes ? Quels sont les changements induits dans les modes d'organisation et de gestion des instances traditionnelles généralement, et dans les rapports entre les jeunes et les anciens particulièrement, suite à l'adhésion des jeunes ? Comment se présentent sur le terrain villageois les relations entre la catégorie des jeunes, qui sont devenus des agents, et celle des anciens qui ont longtemps détenus l'autorité aux villages ? Ce changement induit-il une tension sur la scène des rapports sociaux internes aux villages ? Quelle analyse peut-on faire de ces situations ?

Au delà des rapports entre les jeunes et les aînés, nous voulons poser et instruire la question de la femme. Dans notre première recherche (mémoire de magistère), nous avons souligné que comme jadis, la femme kabyle reste en marge de la vie publique villageoise réservée aux hommes ; les femmes n'ont aucune représentation dans les instances de gestion villageoises traditionnelles et ne participent pas en plus à la prise de décision. Il s'agit de voir quelle est la place des femmes dans les associations villageoises modernes ? Sont-elles toujours invisibles et passives ? Quel intérêt accorde-t-elle à la vie associative ? Comment caractériser leurs rôles dans les associations ? Quel est le profil des femmes engagées ? Accèdent-elles aux sphères de commandement au sein de leurs associations ? Occupent-elles des postes de commandement dans les institutions de l'Etat (notamment APC) ? Est-ce que cela peut changer leur position à l'intérieur des villages et de ses institutions ? Selon quelles conditions et quelles sont les limites ? Comment les femmes sont-elles représentées dans les espaces villageois ? Comment caractériser leurs mobilisations dans les réseaux internes et externes aux villages ? L'intérêt est de voir à travers les trajectoires de femmes engagées, comment elles vivent la condition de femme kabyle instruite au XXI^e siècle.

L'expansion des mouvements de conversion au christianisme est l'un des phénomènes les plus caractéristiques des changements religieux survenus ces dix dernières années donnant naissance à plusieurs Eglises dans les milieux villageois où l'on trouve des groupes religieux chrétiens importants à Ath Idjer. Ces convertis coexistent avec d'autres groupes religieux différents, notamment les islamistes avec lesquels des conflits les opposent.

Bien que les réglementations coutumières insistent en général sur l'impératif de la cohésion du groupe au-delà des divergences politiques (Titem Bessah, 2014) et religieuses (Malika Assam, 2017), la coexistence de ces deux groupes religieux a créé ces dernières années des situations conflictuelles à l'intérieur de plusieurs villages, notamment dans ceux où le nombre des convertis au christianisme est important et où ces derniers ont construit des Eglises à l'intérieur des villages. Observations et entretiens de terrain montrent que dans ces derniers, c'est surtout autour de l'organisation des cimetières et de ses rituels qu'ont porté les divergences et les disputes entre des groupes villageois différents mettant ainsi en péril le maintien du groupe. Face à cette situation, un troisième groupe intervient en assurant le rôle de médiateurs entre les deux nouveaux groupes religieux antagonistes. Il s'agit des jeunes scolarisés, laïques et qui ont récemment réussi à occuper des positions clés au sein de la *tajmâat* ou des comités de leurs villages qui étaient durant longtemps réservées exclusivement aux personnes âgées.

En effet, notre thèse propose de développer une réflexion profonde sur l'organisation des cimetières villageois dans cette région de Kabylie et sur les changements qui l'ont affectée face aux dynamiques religieuses nouvelles. Il s'agit plus exactement de voir comment se déclinent les relations entre la gestion du cimetière et l'organisation sociale villageoise ? Et comment les changements qui affectent cette dernière, d'une part, et les milieux villageois en général, d'autre part, se répercutent sur l'organisation des cimetières et des enterrements ?

Enfin, la région Ath Idjer a connu ces dernières années une envergure très importante après une longue période d'hostilité et de pauvreté puisqu'elle était, entre la fin du XIXe et la première moitié du XXe siècle « nettement plus pauvre, moins scolarisée, et plus enclavée. Les rapports concernant cette région témoignent souvent d'une situation économique et sociale très précaire et d'un accès à l'école très problématique pour une très grande partie des populations des douars Ath Ziki, Idjeur, Illoula, Tamgout, Akefadou, Ath Ghobri et Ath Bouchaib ». (Mohamed Brahim Salhi, 2004, p. 479).

En revanche, l'on constate qu'elle devient dernièrement parmi les régions « phares » en Kabylie en ce qui concerne le développement de l'urbanisation, du commerce et des équipements publics dans les villages, notamment en la comparant aux régions avec lesquelles elle partageait historiquement la même situation économique. Autrement dit, même si cette région est aujourd'hui encore économiquement pauvre au regard de ses ressources et des possibilités de développement endogène, d'autres indices comme la modernisation de l'habitat et des moyens de transports publics et privés, d'une part, et le développement du commerce et des équipements publics dans les village d'autre part, permettent de relever un paradoxe qu'il convient d'explicitier à travers notre étude. Qu'est-ce qui explique le développement rapide et considérable dans ces domaines ? Et est-ce que l'organisation sociale villageoise particulière en Kabylie et particulièrement dynamique dans cette région peut être à l'origine de ce paradoxe ?

Nos connaissances et explorations du terrain permettent de déduire que la dynamique actuelle de cette région réside essentiellement dans l'importance de l'émigration aussi bien interne qu'externe qui sera examinée dans cette étude. Plusieurs indicateurs montrent que ces émigrés maintiennent un rapport étroit avec la région et leurs villages d'origine et participent ainsi activement à cette dynamique de développement ; c'est pourquoi nous considérons l'émigration comme un indicateur principal de la dynamique du changement social. Nous tenterons de montrer comment les émigrés de la région influent sur ses dynamiques de développement.

Les processus et phénomènes sociaux associés au développement font donc partie intégrante du changement social des milieux villageois, et ne peuvent être élucidés qu'en les reliant aux spécificités de ces milieux. En effet, l'on considère qu'une conception du développement local liée à une dynamique communautaire dont les principaux acteurs sont les villageois, est centrale. Cette dynamique s'appuie également sur les rapports qui s'établissent entre ces acteurs villageois et entre ceux-ci et les émigrés des villages. Autrement dit, notre recherche veut élucider le rapport entre l'émigration, qui est un fait sociologique important de cette région, et le dynamisme exceptionnel des organisations communautaires et associatives.

En bref, nous nous proposons d'analyser dans une région de Kabylie (Ath Idjer) comment se présentent les mutations politiques et religieuses ? Et pour répondre, nous avons axé notre recherche autour de trois grandes hypothèses :

- Les mutations en cours dans cette région ne peuvent être saisies en profondeur qu'en tenant en compte des phénomènes migratoires qui sont au cœur des mutations politiques, religieuses et économique en cours.
- L'étude des institutions politiques et religieuses traditionnelles et de ses mutations permettent de se rendre compte des transformations de la société locale en général, d'une part, et de ses répercussions sur ces institutions traditionnelles, d'autre part.
- Les organisations communautaires et associatives dans cette région participent pleinement au développement local des communautés villageoises, et cette participation s'appuie notamment sur l'apport des émigrés.

II-2- Méthodes et approches

Avant de procéder à l'analyse des mutations en cours dans la région étudiée, il est incontournable de dire un mot des méthodes que nous avons appliquées pour réunir les matériaux ethnographiques. Sachant que, pour apporter une contribution scientifique rigoureuse dans n'importe quelle discipline, il convient de fournir un rapport détaillé sur l'ensemble des dispositions prises lors des enquêtes (Bronislaw Malinowski, 1963 ; 1989, p. 58). Cela correspond à l'affirmation de Margaret Mead selon laquelle « le texte ethnographique doit pouvoir communiquer au lecteur non seulement les conclusions positives du travail de l'anthropologue, mais également la manière dont il y parvient » (cité par Mondher Kilani, 1987, p. 46). En effet, un compte rendu de la manière dont les observations ont été pratiquées, le cadre dans lequel les entretiens ont été menés, le laps de temps qui leur a été consacré et la manière avec laquelle les documents et les archives ont été collectés et utilisés semble essentiel pour un usage honnête de telles données.

Autrement dit, il convient dès le départ de donner des informations sur les expériences réelles qui ont permis d'aboutir à des conclusions, de décrire les circonstances dans lesquelles les observations et les entretiens ont été effectués et de dire où et comment les documents ont été rassemblés puisque « seules possèdent une valeur scientifique les sources ethnographiques où il est loisible d'opérer un net départ entre, d'un côté, les résultats de l'étude directe, les données et interprétations fournies par les indigènes, et de l'autre, les déductions de l'auteur basées sur son bon sens et son flair psychologique ». (Bronislaw Malinowski, 1963 ; 1989, p. 59). Il s'agit donc de bien mettre en évidence une section claire traitant les considérations de méthodes afin qu'on puisse se faire une idée précise de la façon dont les renseignements ont été obtenues de la part des enquêtés et à partir de nos recherches de terrain.

II-21- Une approche par le terrain

On sait que l'apport spécifique et la particularité de la tâche de l'ethnologie ou de l'anthropologie consiste à articuler une problématique générale à un dispositif d'enquête singulier (Laurent Bergers, 2004 ; 2005, p. 71). En effet, tous les manuels d'anthropologie insistent notamment sur l'intérêt du travail de terrain pour toute recherche anthropologique et la nécessité de la maîtrise des différentes méthodes et des techniques d'enquête. Sachant que le terrain est désormais reconnu comme préalable à toute recherche de type anthropologique (Mondher Kilani, 1987, p. 39-78). C'est dans cette perspective anthropologique que se situe notre approche.

Notre travail repose sur une série d'enquêtes de terrain qui se sont réalisées entre 2010 et 2017 et qui prolongent celles menées entre 2007 et 2008 dans le cadre de la préparation du mémoire de Magistère sur la commune de Bouzeguène (2009). Les recherches de terrain ont été menées en suivant une approche qualitative nourrie d'entretiens (libres et semi-directifs), de focus-groupes, de récits de vies, d'observations directes de terrain, de l'analyse des documents d'archives, de la collecte de l'hagiographie, des poésies populaires, ainsi que des photographies anciennes et récentes. C'est la combinaison de toutes ces données qui nous a permis d'entamer en profondeur notre sujet dont l'étude s'appuie sur des sources et des documents très variés.

En fait, des dizaines d'entretiens¹⁵ et plusieurs récits de vies ont été réalisés avec les acteurs villageois (membres de comités et d'associations villageoises, des responsables et des shuyukh de la zawiya de Sidi ʿmar Walhadj et des émigrés¹⁶). Plusieurs Focus-groupe ont été réalisés avec les membres de *tajmâat* et des adhérents associatifs, ce qui nous a permis de confronter des points de vues d'acteurs villageois différents (jeunes et vieillards, résidents aux villages et émigrés, hommes et femmes...etc.). En outre, les observations directes de

¹⁵ La majorité des entretiens avec les membres de *tajmâat* et des adhérents associatifs ont été menés au niveau des sièges des associations et des comités de village tandis que d'autres ont été menés soit aux sièges des APC de la commune de Bouzeguène et d'Idjer ou du centre culturel au niveau du chef-lieu de la commune et de la daïra de Bouzeguène, et certains entretiens ont été menés chez les enquêteurs. Les entretiens avec les shuyukh et les responsables de la zawiya ont été menés au sein de la zawiya. La durée des entretiens varie entre une demi-heure minimum et trois heures maximum. Certains entretiens ont été enregistrés grâce à un dictaphone, d'autres entretiens n'ont pas été enregistrés, nous avons ainsi procédé par des prises de notes sur place avec une réécriture ensuite de l'intégralité des entretiens.

¹⁶ Des entretiens avec les membres des comités et d'associations d'émigrés de la région Ath Idjer en France ont été réalisés dans les villages à l'occasion de leurs retours durant l'été notamment. D'autres entretiens ont été réalisés en France même à l'occasion de nos déplacements dans le cadre des stages de courte durée à l'EHESS à Paris en 2013 et à l'IREMAN à Aix-en-Provence entre 2013 et fin 2015. Nous avons notamment procédé à des enquêtes avec des gens de la région Ath Idjer émigrés à Marseille.

terrain au cours des différents événements (*timecret*, fêtes villageoises, fêtes religieuses, festivals, cafés littéraires, compagnes électorales, ...etc.) nous ont permis de compléter les témoignages de nos enquêtés. Enfin, la consultation et l'analyse de certaines archives des comités de villages, de la zawiya et de l'APC (Assemblée Populaire Communale) dans les deux communes Bouzeguène et Idjer ainsi que d'autres documents (monographies, fiches de présentations, PDAU¹⁷, tableaux statistiques) nous ont permis d'approfondir notre compréhension des différentes dimensions de notre objet d'étude et surtout de procéder par une approche qui est à la fois synchronique et diachronique.

Nos enquêtes de terrain n'ont pas été effectuées de façon continue à cause de notre présence non permanente dans la région. Néanmoins, les séjours et les déplacements fréquents dans la région durant les vacances d'hivers (la deuxième moitié du mois de décembre), celles du printemps (la deuxième moitié du mois de Mars) et de l'été (le mois de juillet et d'août) de chaque année nous ont permis de garder un contact constant avec le terrain. En outre, nous avons pu bénéficier d'un congé d'un mois durant le mois de novembre 2012 durant lequel nous avons mené des recherches de terrain dans plusieurs villages. Ce séjour coïncide avec la campagne électorale des élections municipales qui avaient eu lieu le 29 novembre de la même année, ce qui nous a permis d'observer les dynamiques locales à cette occasion.

Fruit de plusieurs séjours sur le terrain, notre enquête a profité de la connaissance approfondie que nous possédons de plusieurs villages et qui s'explique notamment par le fait d'être natif de la région. Nous avons ainsi profité des liens que nous avons pu tisser avec plusieurs villages, où un accueil amical nous fut à chaque fois réservé¹⁸. Notre enquête a commencé par la visite de tous les villages qui relèvent du territoire de la région Ath Idjer dans le but de faire un état des lieux des institutions villageoises dans cette région. Ensuite, certains villages qui semblent plus intéressants pour la compréhension de notre sujet, ont fait l'objet de plusieurs visites supplémentaires et d'enquêtes approfondies avec les villageois afin de mieux saisir l'organisation sociale villageoise et de comprendre ses mutations et ses dynamismes récents. Il faut également noter que le travail de terrain que nous avons déjà effectué sur la commune de Bouzeguène (2009) nous a aidés à mieux comprendre les mutations en cours. Notre première enquête de terrain date de 2007 ; donc certains changements constatés le sont avec un recul de plusieurs années voire une dizaine.

¹⁷ Plan Directeur d'Aménagement et d'Urbanisme.

¹⁸ Pour établir le contact avec plusieurs acteurs, nous avons procédé par boule de neige, c'est-à-dire, un villageois nous met en contact avec d'autres villageois et avec des acteurs d'autres villages, et ainsi de suite.

En outre, cette étude, fruit d'un travail de terrain qui s'est étalé sur plusieurs années, a bénéficié de deux réalités différentes mais qui ont, l'une comme l'autre, des avantages pour notre étude : d'un côté, le fait d'être originaire de la région et d'avoir vécu durant plusieurs années offre, comme nous l'avons dit plus haut, des avantages pour la collecte des données et une proximité fondée sur une connaissance intime de plusieurs entités villageoises qui nous a permis de mieux cerner les éléments d'une description concrète du territoire et d'autres réalités villageoises. De l'autre côté, le fait d'habiter en dehors de la région depuis plusieurs années nous a offert une certaine distance importante pour la construction de notre objet. C'est cette distance qui nous a permis de formuler un certain nombre d'interrogations sur l'organisation sociale et religieuse, aidés en cela par les séjours fréquents qui nous ont permis d'avoir accès à plusieurs villages dans lesquels nous avons pratiqué l'observation directe et recueilli des informations de première main. Ces deux réalités ont permis à notre travail de progresser en cernant les questions pertinentes et en collectant les éléments ethnographiques nécessaires à la compréhension des réalités villageoises étudiées.

Par ailleurs, notre approche ne s'est pas limitée à des entretiens avec les acteurs, mais elle a consisté à suivre les événements en cours durant toute cette période (2009/2017). Autrement dit, notre objectif était de déduire non seulement les traits familiers de la vie sociale, politique et religieuse, mais aussi de découvrir les facettes cachées de notre terrain et de ses changements, ce qui n'est possible qu'après un contact prolongé avec les villageois et le terrain basé non seulement sur les propos des informateurs, des observations ou des données de documents objectifs, mais aussi par une démarche qui consiste à vivre au quotidien avec notre sujet. En effet, nous avons gardé un contact fréquent avec plusieurs enquêtés dont plusieurs sont devenus nos amis qui nous renseignent sur les sujets qui nous intéressent et qui nous tiennent au courant des événements et ce grâce au téléphone portable et internet. Ces procédés sont aussi utilisés pour établir un contact et réaliser des entretiens avec des émigrés en France et au Canada, notamment.

En outre, nous avons tenu un journal de terrain dans lequel nous avons mentionné toutes les informations concernant la région qui nous intéresse : au-delà des entretiens qui sont enregistrés et transcrits et des notes d'observations directes, nous avons mentionné dans notre journal toutes les autres informations qui peuvent être utiles pour la compréhension de notre sujet comme les notes d'articles des journaux (El Wathan, Liberté, Le Soir d'Algérie, la Dépêche de Kabylie...etc.) ou des articles publiés dans les sites internet (le site de la région notamment : le Bouzeguénepost) qui intéressent l'objet de notre recherche ou le terrain de notre étude, les notes dans les pages Facebook et des sites internet des différents villages et

des associations de la région ainsi que de celles qui sont établies en émigration (France et Canada notamment), des forums...etc.

Nous avons également tenu un cahier d'encadrement dans lequel nous avons rédigé les discussions avec notre directeur de thèse et les réflexions que ces discussions ont suggérées ainsi que les échanges d'informations avec des collègues (enseignants et doctorants)¹⁹ et d'autres chercheurs algériens ou étrangers qui sont souvent nourissantes et enrichissantes puisqu'elles alimentent nos analyses et développent nos réflexions sur le sujet²⁰.

II-22- L'approche théorique

Nous avons expliqué, dans une section précédente, les principes de base de l'approche théorique qui est adoptée dans cette étude. Sachant que notre approche de terrain est associée à une approche théorique qui s'inspire de la perspective dynamique développée par l'école britannique et française et adoptée ensuite par des chercheurs étrangers ou algériens à des études sur des terrains algériens, à savoir par exemple les recherches de Fanny Colonna sur l'Aurès et de Mohamed Brahim Salhi sur la Kabylie. Nous avons notamment posé quelques repères épistémologiques, théoriques et conceptuels importants pour la compréhension de cette approche. L'objectif de cette section consiste à montrer la pertinence de l'approche théorique qui a été adoptée et sa portée pour notre étude.

Mais nous tenons à rappeler au préalable que notre travail refuse le partage entre une partie théorique et une autre partie pratique dans la présentation des résultats de notre étude, comme s'il existe deux moments distincts dans la construction et l'instruction de l'objet d'étude. Notre approche tient compte de ce qui a marqué la nouveauté du point de vue de l'un des fondateurs de l'anthropologie, à savoir Bronislaw Malinowski qui prétend à « la nécessité de combiner désormais l'enquête directe sur le terrain avec la réflexion théorique ». (Mondher Kilani, 1987, p. 44).

¹⁹ Il s'agit notamment des discussions fréquentes avec nos collègues de l'Ecole Doctorale en Anthropologie de l'Université de Tizi-Ouzou et avec nos collègues doctorants et enseignants de l'université Sétif2.

²⁰ Il s'agit notamment des rencontres avec des doctorants à l'occasion de : l'atelier méthodologique sous régional sur les sciences sociales en Afrique porté sur « terrains et théorie de l'enquête qualitative » organisé au siège du CRASC par le CODESRIA en octobre 2010 ; un séminaire tenu à l'EHESS par Joceline Dakhliia durant le mois de mars 2013 ; les ateliers d'écriture scientifique organisés au siège du CRASC par l'IRMC en décembre 2014 ; un séminaire méthodologique organisé par Kmar Bendana à l'institut Supérieur d'Histoire de Tunis et auquel nous avons participé à l'occasion d'une bourse de courte durée à l'IRMC au cours du mois d'octobre 2015 ; les ateliers d'écriture d'un article scientifique organisé au département de sociologie de l'université de Sétif2 en 2015...etc.

Autrement dit, il ne convient pas de séparer l'approche théorique des données empiriques pour trois raisons essentielles. Premièrement, la saisie et l'interprétation des données empiriques présupposent des considérations théoriques. Ensuite, ces considérations découlent des données ethnographiques antérieures qui avaient servi les auteurs dans leurs constructions théoriques. Enfin, les données empiriques collectées seront soumises à une réflexion théorique dans le cadre du travail d'interprétation et serviront à des constructions théoriques ultérieures. C'est-à-dire que la recherche renvoie en fait à un va-et-vient continu entre réflexions théoriques et recherches empiriques. Ceci fait que la distinction entre le théorique et l'empirique est assez relative, comme le montre d'ailleurs l'extrait ci-dessous qui résume la thèse générale développée dans un article récent de Pierre Demeulenaere intitulé : « l'interprétation des terrains et le recours à des propositions théoriques ».

« Il ne convient pas d'opposer approche de terrain empirique et réflexion théorique (moment interprétatif ultérieur des données récoltées), dans la mesure où il sera dit que toute approche empirique, descriptive ou explicative, implique déjà des considérations générales ou théoriques. Ces considérations générales (il conviendra de préciser le sens de cette notion) ont elles-mêmes une base empirique, mais ne dérivent pas directement de l'approche ethnographique en cours. Elles sont au contraire mobilisées dans le processus ethnographique, à partir d'un stock préalable de connaissances, sans dériver directement du terrain étudié ». (Pierre Demeulenaere, 2012, p. 68).

La pertinence de la perspective dynamique pour notre étude apparaît d'abord dans l'intitulé de notre thèse qui porte essentiellement sur l'étude des transformations des milieux villageois et se conforte en révisant notre problématique. Ces relectures permettent de déduire que nos objectifs correspondent à ceux de l'anthropologie dynamique qui s'intéresse à l'étude des changements, des conflits, de l'histoire et du dynamisme des cultures. Sachant que cette perspective a alimenté nos réflexions dans le cadre de la construction de notre objet d'étude et la rédaction de la problématique de notre thèse.

Notre étude des mutations en cours dans la région Ath Idjer s'appuie sur des sources et des documents très variés (entretiens, observations, données d'archives, statistiques et photographies...etc.), ce qui exige de collaborer différentes approches au croisement de plusieurs disciplines. Sachant que les spécialistes de l'étude des changements sociaux s'accordent à reconnaître la nécessité des investigations « interdisciplinaires » dans ce domaine qui ne doit pas associer uniquement l'anthropologie et l'histoire, mais aussi d'autres disciplines des sciences sociales : l'économie et la démographie, notamment (George Balandier, 1971, p. 128-147).

On trouve une démonstration claire de la nécessité du croisement des approches de plusieurs disciplines dans les études dynamiques notamment dans l'adoption de ses auteurs de l'approche historique. Il s'agit d'un principe de base de l'approche que nous avons adoptée pour la compréhension des changements observés sur le terrain de notre étude qui sont impossible à maîtriser sans une connaissance approfondie de plusieurs aspects de l'histoire de la région. Le recours à l'histoire est donc incontournable pour la compréhension des enjeux actuels. Le contenu de notre thèse le conforte.

En outre, les changements observables actuellement dans la région ne peuvent être maîtrisés qu'en tenant compte de ses rapports avec l'extérieur. Cette dialectique entre le dedans et le dehors est notamment mise en exergue à travers la dimension migratoire qui tient une place importante dans notre étude. En effet, on est parti de l'idée qu'étudier la région Ath Idjer n'a pas de sens qu'en incluant et en tenant compte de ses rapports avec ses membres installés ailleurs en Algérie ou à l'étranger. Leur part dans les changements en cours est explicité dans la dernière partie de cette thèse où nous montrerons de manière fine et exhaustive comment les émigrés sont partie prenante des actions de développement local en finançant des équipements collectifs.

II-3- Présentation des parties de la thèse

Pour répondre d'une façon cohérente et claire à nos interrogations, nous avons structuré notre thèse en trois grandes parties incluant chacune entre trois et quatre chapitres.

La première partie est consacrée à la monographie de la région Ath Idjer qui présente, dans trois chapitres, les grandes caractéristiques du milieu, des habitants et de leurs ressources. Le premier chapitre est un survol de la région et de ses environs. En effet, après la localisation de la région et la description des grands traits qui marquent son territoire, nous avons reconstitué un aspect de son histoire à travers les différents découpages administratifs de la période coloniale et postindépendance. Ensuite, nous avons présenté la répartition de la région et de ses habitants par communes et villages et décrit la naissance des nouveaux bourgs dans cette région. La dernière section présente le réseau routier de la région et propose de faire un voyage à travers ses différents villages et ses environs. Le deuxième chapitre présente les ressources et les activités économiques dans cette région. Enfin, le dernier chapitre étudie un fait sociologique très important de la région Ath Idjer qui est l'émigration (en France, au Canada et dans les différentes villes d'Algérie concernant l'émigration interne). En outre, un intérêt est accordé aux migrations de retour à Ath Idjer dans la dernière section du même chapitre.

La deuxième partie de cette thèse analyse les mutations des institutions villageoises traditionnelles (*zawiya* et *tajmâat*) à travers les mutations de la société locale. Les mutations de la *zawiya* sont décrites dans le premier chapitre qui présente les résultats d'une étude diachronique de la *zawiya* de Sidi ʿmar Walhadj. Tandis que le deuxième chapitre analyse les mutations récentes de *tajmâat* dans différents villages de la région Ath Idjer après avoir présenté un aperçu succincte de ses mutations en Kabylie en général entre le XIXe et le XXe siècle. L'analyse des mutations récentes de cette institution ancestrale est approfondie dans le troisième chapitre qui analyse ses transformations face aux dynamiques religieuses nouvelles des milieux villageois à Ath Idjer. Enfin, le dernier chapitre présente l'essor et le développement du mouvement associatif dans cette région et analyse ses rapports avec *tajmâat* dans les milieux villageois, d'une part, et avec les partis politiques, d'autre part.

La dernière partie étudie la contribution des organisations communautaires et associatives au développement local dans cette région et décrit concrètement l'apport des émigrés dans ce domaine. En effet, nous avons structuré cette partie de la façon suivante : le premier chapitre présente un état des lieux des projets de développement initiés et réalisés par les institutions villageoises (*tajmâat*) dans cette région et explique les motifs de la réussite de ces projets. Le deuxième chapitre décrit la contribution des associations villageoises dans le domaine du développement grâce à leur collaboration avec les comités de villages. Enfin, le dernier chapitre montre, à travers plusieurs exemples concrets et récents, l'importance de la contribution des émigrés (notamment en France) dans cette dynamique de développement local mise en place par les organisations communautaires et associatives à travers un apport financier très important.

Tel est donc, en bref, le plan de cette thèse, et telles sont les grandes questions qu'elle veut développer. Nous nous sommes proposé deux objectifs essentiels : décrire l'organisation sociale et religieuse dans cette région et analyser les principaux aspects des changements intervenus dans ces domaines.

Partie I

Monographie de la région Ath Idjer:

**Le territoire, les habitants et leurs
ressources**

Introduction de la partie

Le thème majeur de ce travail, c'est celui des mutations sociopolitiques et religieuses. Or on ne peut les comprendre que si l'on tient compte des grandes caractéristiques de la société et du milieu. Autrement dit, même si notre enquête se limite à saisir certains aspects particuliers de l'organisation sociale et religieuse dans cette région de Kabylie, il est nécessaire de situer ceux-ci dans l'ensemble qui les conditionne et qui leur donne leur véritable sens (Jacques Lombard, 1965, p. 9). Ainsi, au début d'un travail, consacré pour l'essentiel à l'organisation sociopolitique et religieuse de plusieurs groupes villageois, il apparaît nécessaire tout d'abord d'esquisser les grands traits qui marquent le milieu, les hommes et leur vie dans cette région. Un intérêt particulier est porté sur le relief, sa diversité et ses richesses ; la population, sa répartition par communes et villages et son évolution et enfin la région et son ouverture sur l'extérieur.

Ensuite, l'étude des activités et ressources économiques nous a conduit au constat selon lequel les villageois n'ont guère cessé de chercher des compléments de ressources hors de leurs territoires. D'où l'intérêt accordé à la mobilité des populations (Marc Auger, 2009) qui constitue l'une des manifestations des changements en cours dans cette région. Le premier aspect de cette mobilité peut être analysé à travers les flux de déplacements quotidiens des habitants qui donnent une idée plus claire des liens sociaux que ses habitants tissent avec les régions voisines et des relations des milieux villageois d'une manière générale.

Le deuxième aspect de cette mobilité est l'émigration qui est l'expression de deux facteurs essentiels et caractéristiques de la région. Il s'agit de la forte densité de la population, d'une part, et de l'insuffisance des ressources disponibles, d'autre part. Ces facteurs ont contribué à imposer les déplacements sur de longues distances comme une nécessité économique. En effet, les mutations de cette région, et des différents villages qui la composent, ne sont pas sans affinité avec les mouvements d'émigration et avec les rapports que les populations villageoises entretiennent avec les autres régions d'Algérie, et notamment avec la France.

Le troisième chapitre procède ainsi d'une approche quantitative et exhaustive de l'émigration (interne et externe) en mettant en avant son ampleur, d'une part, et ses différentes destinations, d'autre part.

Chapitre I : Premiers survols de la région et de ses environs : Le territoire et les habitants

Introduction

Une connaissance approfondie de cette région constitue le point de départ de ce travail constituant précisément le contexte dans lequel s'inscrivent les faits politiques et religieux étudiés. Il convient donc de prêter attention au cadre de l'enquête, la région elle-même, qu'il nous fallait bien délimiter et décrire quelque peu pour donner une idée du contexte dans lequel on travaille et aussi pour cerner les conditions très particulières dans lesquels, aux villages, coexistent des institutions politiques et religieuses ancestrales avec d'autres plus récentes. Ainsi, une présentation des communes et villages de l'aire d'étude, est proposée. Celle-ci s'appuie sur les caractéristiques particulières de ces communes et villages liées au territoire et aux habitants, leur accessibilité et leurs toponymies.

I-1-La région Ath Idjer : Localisation et description

L'aire d'étude est la région d'Ath Idjer qui faisait partie d'une dizaine de tribus localisées dans les hauteurs de l'Akefadou au sud-ouest du chef-lieu de la wilaya de Tizi-Ouzou et au sud-est d'Azazga. Cette région s'étend de la frontière qui sépare la wilaya de Tizi-Ouzou et la wilaya Bejaia dans le sens Nord-est avec la commune Adekar au nord jusqu'à Ath Ziki et Illoula Oumalou au sud et des communes Akefadou, Chemini et Ouzelaguen à l'est jusqu'à Yakourene et Ifigha à l'ouest. Etablie à la jonction de deux wilayas, Ath Idjer occupe ainsi un emplacement stratégique qui pourra jouer un rôle essentiel dans le développement local de cette région et de ses communautés villageoises. En fait, cette région bénéficie des conditions lui assurant de réelles possibilités d'ouverture sur l'extérieur et la met au cœur d'une zone proche de petites villes émergentes et qui ont une fonction commerciale importante (Akbou et Azazga notamment).



Carte n°1 : Découpage administratif et limites de la daïra de Bouzeguène. Source RSCB¹ Novembre 2011

I-1₁-Ath Idjer : un territoire de montagnes

Le relief donne à la région Ath Idjer un caractère réellement montagneux avec des altitudes montant graduellement du sud-ouest vers le nord-est depuis la vallée du Sébaou entre 250 à 400 mètres jusqu'à 1550 mètres dans les hauteurs de la forêt d'Akefadou. La région prise dans son ensemble est montagnarde, parce que son relief répond exactement à cette définition d'Yves Lacoste: «Une montagne est un ensemble géographique, d'au moins une dizaine de kilomètres de longueur ou de diamètre, qui se dresse au-dessus de plaines plus au moins proches, et dont le relief est essentiellement formé d'une hiérarchie de crêtes et de versants escarpés» (Yves Lacoste, 2002, p. 7). Ces milieux montagneux sont d'une diversité physique incontestable.

Si l'on regarde les villages de la commune de Bouzeguene avec attention à partir des hauteurs d'Ath Ziki, on aperçoit un tout donnant l'impression d'un seul ensemble, un groupe de villages plus ou moins élevés et éloignés d'un même centre fixe (le bourg de Bouzeguène). A partir de Bouzeguène centre en direction du Nord-est et du Sud-est l'altitude s'accroît, ce qui fait voir un étagement en altitude, une gradation de la hauteur relative des villages dans ces directions. Le contraste est particulièrement fort entre ces deux directions et les vallées situées en contrebas à l'ouest des villages, les altitudes diminuant sensiblement de l'est vers l'ouest.

Le territoire de la daïra de Bouzeguène situé en majorité sur le versant montagneux, englobe dans son périmètre une zone de vallée à proximité du village agricole Boubhir qui trace les frontières orientales de la vallée du Sébaou. Il s'agit des petites vallées de la zone « Azaghar » qui sont beaucoup moins larges que les plaines de basse Kabylie et de la chaîne côtière. Elle est essentiellement localisée dans les frontières ouest des deux communes Bouzeguène et Illoula Oumalou. Cette zone de piémont représente une bande restreinte dont l'altitude est inférieure à 400 mètres et le point le plus bas se situe à l'endroit dit « *Asif tazelmat* » (la rivière gauche) avec 250 mètres d'altitude. Ces terrains, qui occupent une moindre surface par rapport aux zones de collines et des montagnes, sont à la disposition de nombreux villages de la région qui s'égrènent sur des lignes de crêtes. Cette zone forme des vallées étroites encaissées, gazonnées et décorées au printemps par le foisonnement de camomilles et de jacinthes, et parcouru d'abondantes eaux fréquentes du Sébaou qui dessine un paysage formidable à l'œil.

Espace restreint mais productif, Azaghar a souvent fait l'objet d'un travail agricole par certains villageois, mais la portion de la terre cultivée est de plus en plus réduite. De même pour les pâturages qui sont d'ailleurs le plus souvent collectifs. Les potentialités agricoles de cette zone sont, comme bien d'autres, élevées par rapport aux terrains cultivés et « permettent une mise en valeur plus intensive qu'elle ne l'est actuellement » (Abdelhamid Boughaba et Hosni Boukherzaza, 2005, p. 90).

Azaghar est aussi un lieu de rencontre pour les hommes de la région qui viennent près de la rivière pour profiter de la paix des champs et fêter des occasions tel que le nouvel an, et certains pour se donner à la musique kabyle loin des villages et près de la nature. Par exemple, au moment où nous écrivons ces lignes (au cours du mois d'avril 2015), nous avons appris qu'une rencontre musicale a eu lieu à Azaghar entre des chanteurs kabyles très connus (Ali Farhati par exemple) et plusieurs jeunes de la région.

Il convient de souligner que, contrairement aux deux communes Bouzeguène et d'Illoula Oumalou qui englobent dans leurs territoires des zones de plaine, les deux communes Idjer et Ath Ziki sont circonscrites uniquement dans le versant Montagneux.

Les zones de forêts dans cette région renvoient à la dense forêt d'Akefadou qui s'étale sur 4632 hectares. Elle borde les limites nord et nord-est de la commune de Bouzeguène et se prolonge sur la commune d'Idjer jusqu'à Adekar et Yakourene. Akefadou est un massif montagneux qui s'étend du col de Chellata (1465 mètres) à l'est jusqu'à Yakourene à l'ouest et forme une longueur d'environ 50 kilomètres. Les sommets de l'Akefadou atteignent 1600 mètres d'altitudes et restent couverts de neige pendant une grande partie de l'hiver. Akefadou forme un vaste espace inhabité couvert de forêts d'une diversité et d'une richesse remarquable, notamment en chêne zéen, liège et afarés et d'autre diversité floristique. Sans oublier, que cette zone est aussi connue par une diversité faunistique remarquable (une trentaine de types de oiseaux, et d'autres animaux : sangliers, chacals, renards, singes, lièvre, belette, hérisson, chauve souris...etc.). Cette zone est notamment connue par la présence d'une multitude de singes qui les peuplent surtout du côté de Yakourene.

La chaîne d'Akefadou, prolongement de la chaîne Tamgout constituent les deux masses principales qui forment la série des hauteurs de l'intérieur de la Kabylie avec des caractéristiques communes, à savoir, une érosion importante, des forêts denses et une neige abondante qui coiffe ses sommets en hivers. Pour Carette, ces formidables chaînes montagneuses qui étirent ses masses de Delles à l'ouest jusqu'à Bejaia à l'est « jouissent d'une célébrité populaire dans toutes les tribus kabyles et ne laisse aucun doute sur l'importance et le rôle qu'elles jouent dans la configuration de cette contrée ». Akefadou, situé au-dessus des Ath Idjer et qui seul les sépare des Ath Waghlis, a joué un rôle capital dans l'histoire, notamment coloniale, de ces deux régions. Sachant que ces frontières communes ont favorisé des échanges constants entre ces deux régions, et ce, malgré les difficultés du relief qui n'ont jamais découragé la communication et l'échange entre les tribus en Kabylie (Alain Mahé, 2005, p. 17).

I-12-Ath Idjer à travers les différents découpages administratifs

Comme les autres régions d'Algérie, le territoire d'Ath Idjer a connu une mobilité des unités administratives induites par les différents découpages à l'échelon local durant la période coloniale et postindépendance.

I-12A-Durant la période coloniale

Durant la colonisation française, plusieurs découpages administratifs à l'échelon local ont été effectués : communes de pleine exercice, communes-mixtes, douars, centres de colonisations et centres municipaux. Cette section propose de suivre, pour la région Ath Idjer, les modifications qui lui furent apportées au fil des années. Mais il convient de présenter au préalable un aperçu historique de ces découpages en Algérie en général et en Kabylie en particulier.

Les données présentées dans l'aperçu suivant proviennent du croisement de plusieurs documents. Ainsi, les quatre principales sources que nous avons utilisées sont : les données publiées dans le site internet des archives nationales françaises d'outre-mer (<http://anom.archivesnationales.culture.gouv.fr>); les documents annexés à la série politique du site (<http://alger-roi.fr>) qui présente la législation concernant la création des centres municipaux dans les différentes communes-mixtes de Kabylie (Parues entre 1945 et 1946, ces données ont été mises sur le site le 8-12-2010), le document intitulé commune-mixte (France

outre-mer) publié dans le site (<https://fr.wikipedia.org>) , sans oublier les synthèses et analyses d'Alain Mahé (2004 et 2005).

Le premier découpage administratif colonial concerne la période qui s'étend de 1863 à 1865. Il est effectué en douars ou communes indigènes. Le douar a succédé à la tribu à l'issue du Sénatus-consulte du 23 mai 1863 qui l'a institué comme premier régime municipal de l'Algérie coloniale. Il est la plus ancienne circonscription territoriale et administrative de cette période. Le douar est géré par une assemblée, et à sa tête se tient un adjoint indigène, devenu plus tard en 1919 le caïd².

Le deuxième découpage administratif de l'époque coloniale va jusqu'à 1958, il est effectué respectivement en communes-mixtes et en communes de pleine exercice. La catégorie des communes-mixtes est créée le 20 mai 1868 par un arrêté du gouverneur général de l'Algérie dans le but de contrôler les vastes espaces ruraux. Ces communes regroupent la majorité de la population algérienne et 5/6^e de la superficie du pays. Elles étaient conçues comme une organisation administrative intermédiaire gérée par un administrateur nommé par le gouverneur général, contrairement aux communes de plein exercice qui ont un régime électif en ayant le pouvoir d'élire un maire et un conseil municipal. Si les communes-mixtes étaient toujours érigées dans les régions rurales où le colonat européen était presque absent, les communes de pleine exercice quant à elles étaient créées dans les régions où existaient des localités peuplées d'européens³.

Les unités territoriales de base qui composent la commune-mixte sont de trois types : le douar et le centre de colonisation, auxquels s'ajoute le centre municipal créé par un décret en 1937. Le centre de colonisation, encore appelé « section française de commune-mixte », renvoie à un centre de peuplement européen et du territoire en dépendant et dont la population n'est pas encore suffisante pour permettre son érection en commune de pleine exercice. Le centre municipal est une autre fraction de la commune-mixte dont l'organisation représente une étape vers l'érection des douars en communes de pleine exercice. L'activité des centres municipaux fut suspendue en 1956, et au cours de la même année la France a commencé de mettre en place des communes identiques à celles de la métropole. La réforme communale définitive fut adoptée en 1958⁴.

² Ce paragraphe est le résultat du croisement des quatre sources citées dans le paragraphe précédent.

³ Ibid

⁴ Ibid.

Les tableaux de l'organisation administrative de Kabylie, en fonction des régions naturelles distinguées, présentés par Alain Mahé nous ont facilité la tâche qui consiste à situer la région Ath Idjer dans ces différents découpages administratifs. Les données de ces tableaux nous renseignent sur l'absence de communes de pleine exercice dans le Haut Sebaou et que toutes les populations de la région ont été administrées dans le cadre des communes-mixtes. Ainsi, Ath Idjer faisait partie de la commune-mixte du Haut Sebaou qui regroupait Ath Idjer et les cinq tribus Ath Ziki, Illoula Oumalu, Ath Ghoubri, Ath Adas et Ath Bou Chaib (Alain Mahé, 2005, p. 233-238).

La commune-mixte du Haut Sebaou a été créée le 25 août 1880 dans le département d'Alger et l'arrondissement de Tizi-Ouzou et a pour chef-lieu Azazga. Elle a une superficie de 56 193 hectares et compte en 1926 48 982 indigènes et 671 européens. Cette commune-mixte a ensuite été supprimée par un arrêté le 25 août 1956⁵. En 1950, la commune-mixte du Haut Sebaou avait 69146 habitants (123hab/Km²) et comptait 6 161 émigrés en France (8,5%) de la population totale (Alain Mahé, 2005, p. 380).

Bien que le douar ait été conçu initialement sur le modèle de la tribu en reproduisant ses frontières dans les régions densément peuplées; ou bien en regroupant plusieurs tribus dans un vaste douar dans les régions sous peuplées (Alain Mahé, 2004, p. 212), dans le Haut Sebaou, le législateur a peu respecté les divisions traditionnelles en regroupant, en séparant ou en divisant les tribus lorsqu'il les a distribuées en douar. Ainsi, la confédération tribale Ath Idjer est divisée en deux douars, à savoir Idjer et Akefadou. Le douar Idjer rassemble la tribu de Tifrit Ath ou Malek et une petite partie des Imesdourars, tandis que le douar Akefadou rassemble le reste des Imesdourar et les deux tribus Eldjer Alema et Ath Hendiya. (Alain Mahé, 2005, p. 234).

Le douar Akefadou qui est constitué par un arrêté du 20 juillet 1900, a été érigé en centre municipal sous le nom d'Aït Ikhlef dans le village portant le même nom par le décret du 5 novembre 1945⁶. Ath Yekhlef est le seul centre municipal qui a été créé durant cette période à Ath Idjer et dans tout le territoire de l'actuelle daïra de Bouzeguène puisqu'aucun centre municipal n'a été créé dans les trois douars Idjer, Ath Ziki et Illoula Oumallou. Pourtant, ces réformes furent entreprises avec beaucoup plus d'ampleur dans d'autres régions de Kabylie, comme la commune-mixte de Fort National par exemple qui fut entièrement découpée en 83

⁵ <http://anom.archivesnationales.culture.gouv.fr>

⁶ <http://anom.archivesnationales.culture.gouv.fr>

centres municipaux dès 1947 (Alain Mahé, 2005, p. 397). Ce constat nous a amené à chercher davantage sur la politique de ces réformes. Nous allons revenir sur l'essentiel des résultats qui nous ont amené à apporter un éclairage important sur d'autres dimensions et aspects de l'histoire de la région Ath Idjer et de ses environs.

Cette réforme a commencé par une première expérience en 1937 à l'échelle de quatre douars dont un seul en Kabylie (le douar d'Oumalou dans la commune-mixte de Fort National). Les bilans de ces réformes ont montré que les centres municipaux furent un échec total. En outre, ces bilans ont montré que contrairement aux douars formés en dehors de la Kabylie où la réforme avait échoué à cause « du manque d'enthousiasme et de participation des intéressés », dans le douar d'Oumalou, la raison tenait aux « passions que l'expérience avait fait naître chez les intéressés » et à la difficulté de converger les intérêts de tous les villages du douar. C'est à partir de là que les administrateurs proposaient aux législateurs de reconduire la réforme uniquement en Kabylie, à l'échelle des villages (Alain Mahé, 2005, p. 393-394).

La deuxième réforme municipale fut mise en œuvre dès la fin de la seconde guerre mondiale en respectant complètement les avis et les propositions des administrateurs. En effet, 150 centres municipaux⁷ y furent créés dans les villages en Kabylie et seulement 14 centres dans des douars hors la Kabylie. En outre, comme nous l'avons montré plus haut, les centres municipaux se distribuaient très inégalement dans l'ensemble de la Kabylie. Le législateur avait choisi les villages qui firent l'objet de la réforme en tenant compte de deux critères essentiels : le dynamisme de *tajmâat* et le degré de la francisation de ses habitants. Les administrateurs évaluèrent ce deuxième critère au regard du taux de la scolarisation et d'émigration en France (Alain Mahé, 2005, p. 395-396).

⁷ Ces centres municipaux ont été créés dans le cadre de cinq décrets entre 1945 et 1946 : le décret du 29 août 1945, le décret du 5 novembre 1945, le décret de 16 janvier 1946, le décret du 29 mai 1946 et enfin le décret du 26 juillet 1946 (<http://alger-roi.fr>).

Ces remarques nous amène à s'interroger sur le dynamisme économique, l'émigration et la scolarisation durant cette période à Ath Idjer et à supposer qu'elle était parmi les régions les moins scolarisées et des plus pauvres de Kabylie. Ce n'est pas le cas dans d'autres régions de la Kabylie connues par un taux de scolarisation considérable comme Ath Yanni et Ath Irathen⁸. Sachant que le choix de ces tribus n'était pas laissé au hasard⁹.

Il convient de rappeler qu'antérieurement aux écoles laïques et républicaines, il y avait l'apport des missionnaires catholiques (les jésuites et ensuite les Pères Blancs) qui avaient créé plusieurs écoles en Kabylie. C'est en 1873 que Charles Lavigerie¹⁰ avait commencé de créer de petits établissements de garçons et à partir de 1878 on créa des écoles de filles. L'ouverture des écoles avait continué jusqu'à 1938, mais il y avait aussi des écoles supprimées : en 1905, on dénombre dix-huit écoles de Pères Blancs et en 1922 ils en restaient treize (Karima Dirèche, 2008, p. 17-27). Il nous importe de signaler, en outre, que les Pères Blancs avaient créé leurs écoles dans les mêmes villages qui bénéficièrent ensuite des choix d'Emile Masqueray. Autrement dit, la majorité des écoles catholiques exerçaient dans la commune mixte de Fort National et du Djurdjura¹¹.

⁸ La commune mixte de Fort National qui fut entièrement découpée en centres municipaux en 1947, est celle qui accueillait avant la fin du XIXe siècle, les premières écoles ministérielles françaises. Cette commune abritait la tribu des Ath Yanni dite « tribu-lumière » (Fanny Colonna, 1975, p. 108) où fut construite la première école laïque et républicaine en 1881, mais aussi la tribu des Ath Iraten qui bénéficiaient de l'ouverture d'autres écoles peu de temps après. En effet, c'est dans ces tribus « exceptionnelles »⁸ (Ibid, p. 108) qu'on trouve, durant toute la première moitié du XXe siècle, le plus grand nombre d'écoles et de classes. En 1950, chacune de ces tribus avait 7 écoles de 18 classes à Ath Yanni et de 17 classes à Ath Irathen. (Alain Mahé, 2005, p. 399).

⁹ C'est Emile Masqueray qui fut nommé par Jule Ferry officiellement chargé de la mission de choisir les villages qui devraient recevoir une école parce qu'il est spécialiste du monde berbère. En outre, Emile Masqueray n'avait pas choisi l'emplacement des écoles au hasard. Sa connaissance de la Kabylie l'avait guidé. Les critères de sélection qu'il a retenus pour le choix des villages sont d'ordre politique (le rôle dans le déclenchement de l'insurrection de 1871) et économique (la prospérité économique relative de ces tribus était déterminant dans ces choix). Sachant que les Ath Yanni étaient « des armuriers et des orfèvres » et les Ath Iraten avaient « des terres plus riches et moins rares que dans les autres tribus » (Fanny Colonna, 1975, p. 108).

¹⁰ Charles Lavigerie fut nommé en 1867 l'archevêque d'Alger.

¹¹ Voir le tableau des établissements scolaires des Pères blancs en Kabylie de 1873 à 1945 (Karima Direche, 2008, p. 24-25).

En revanche, les villages de la région Ath Idjer n'avaient pas bénéficié de la scolarisation des Pères blancs qui ne créèrent aucune école. La première école française de la région est républicaine et laïque. Elle date de 1898, c'est-à-dire dix-sept ans après l'ouverture de la première école républicaine à Ath Yanni et vingt-sept ans après la création de la première école catholique à Taguemount Azzouz ; temps suffisant à un bébé pour devenir un homme, comme on disait.

Cette école de deux classes fut créée au village Ath Yekhllef où fut établi, presque un demi-siècle plus tard, le seul centre municipal de la région. Cette école est la seule qui existait à Ath Idjer au moment de l'ouverture de ce centre en 1945. Autrement dit, aucune autre école française n'a été construite dans la région entre 1898 et 1945. Les douars Idjer, Ath Zikki et Illoula Oumallou étaient délaissés par la réforme municipale parce qu'ils étaient les douars les moins scolarisés de la commune-mixte du Haut Sebaou. Les douars Illoula Oumalou et Ath Ziki ne possède aucune école française en 1947, le taux de scolarisation était donc nul. « La seule école de garçons ouverte en 1890 fut désaffectée et fermée en 1891 » (Mohamed Brahim Salhi, 2004, p. 481). Après 1947, Ath Ziki n'a eu aucune école française, tandis que l'ouverture des écoles à Idjer et Illoula Oumalou avait lieu postérieurement à cette réforme, vers la fin des années 1950, période où la scolarisation est devenue plus massive grâce à l'action des sections administratives spécialisées (SAS)¹².

C'est durant cette période que plusieurs écoles ont vu le jour à Ath Idjer à proximité des SAS qui s'installent en grand nombre dans cette région qui était « une zone de combats » et qui abrite le Poste de Commandement (PC) de la wilaya III. Il s'agit notamment de l'école laïque de plusieurs classes qui fut ouverte en 1958 au niveau de l'actuelle chef-lieu de la commune et de la daïra de Bouzeguène non loin du camp militaire érigé par l'armée française en 1954 et à proximité d'une rivière, d'où le nom « l'école de la rivière (*Geyzer*) ». Durant la

¹² Les sections administratives spécialisées sont créées par le gouvernement général d'Algérie après le déclenchement de la guerre. Les militaires avaient mis en place le plus grand nombre de SAS en grande Kabylie, dès la fin de l'année 1955, parce qu'elle était le principal foyer du FLN et de l'insurrection. Elles avaient pour missions de partager avec l'armée la lutte contre l'emprise du Front de Libération National FLN et celle de rallier les populations. Leur objectif consiste à « convaincre les algériens des bienfaits de la présence française, en rétablissant le contact avec les populations jusque là sous administrées, en apportant les progrès et le bien être de la métropole ». (Sylvain Bartet, 1998, p. 8). Autrement dit, au-delà de leur mission militaire, les SAS étaient chargées d'une mission civile d'administration et de développement économique, social et éducatif. Les SAS avaient profité de la demande et l'intérêt des populations pour la scolarisation afin de les rattacher. C'est ce qui explique l'ouverture d'un nombre important d'écoles durant la guerre.

même année, autre école de cinq classes fut ouverte au village Hourra. Après son ouverture, un instituteur français, Jean-Louis Sahut, fut affecté à Ath Idjer avec la mission d'y prendre en charge l'enseignement dans cette école du village. Il rédigea lui-même le récit de son expérience dans un article de vingt pages qu'il a intitulé « *un jeune enseignant français en grande Kabylie, 1958-1973* » (Jean-Louis Sahut, 2007). Cet article est une réponse à la lettre de ses anciens élèves du village Hourra qu'il a reçus à son domicile en janvier 2007. « Ces pages souvenirs sont dédiées à mes anciens élèves », c'est ainsi que l'auteur introduit son article en citant les noms de plusieurs d'entre eux. Ce texte est intéressant parce qu'il retrace l'histoire de l'enseignement laïque dans la région durant cette période.

I-1_{2B}-Durant la période postindépendance

Comme les autres régions d'Algérie, le territoire d'Ath Idjer a connu une mobilité des unités administratives induite par l'évolution démographique et la croissance du parc logements (Nadia Messaci, 2005, p. 53-54). Cette mobilité apparaît notamment en reconstituant les différents découpages administratifs qui ont touché ce territoire.

Après l'Indépendance, le premier découpage administratif date de 1963. Selon ce découpage, la commune de Bouzeguène rassemble les anciens douars d'Idjer, Akefadou, Ath Ziki et Illoula Oumalou, et faisait partie avec Ath Ghobri de la daïra d'Azazga. Après les premières élections municipales de 1967, Illoula Oumalou s'est érigée en commune faisant partie de la même daïra (Azazga). Et avec le grand découpage administratif de 1984, la commune de Bouzeguène a été partagée en trois communes: Idjer, Ath Ziki et Bouzeguène.

En 1990, la commune de Bouzeguène, telle qu'elle est issue du découpage administratif de 1963, a été érigée en daïra rassemblant quatre communes: Bouzeguène, Idjer, Ath Ziki et Illoula Oumalou. Ce qui fait que le chef-lieu de la commune de Bouzeguène est devenu, à partir de cette date, aussi chef-lieu de Daïra portant le nom de Bouzeguène. Ainsi, depuis 1990, le territoire de la région Ath Idjer se compose de deux chefs-lieux de communes (Bouzeguène et Idjer) et d'un seul chef-lieu de daïra (Bouzeguène).

On peut donc conclure qu'en 1963, la commune de Bouzeguène englobe toutes les communes constitutives de l'actuelle Daïra. L'ancienne confédération d'Ath Idjer regroupe actuellement deux communes : Idjer et Bouzeguène. De sorte que le territoire de l'actuelle commune d'Idjer correspond exactement à celui de l'ancien douar Idjer, et le territoire de l'actuelle commune de Bouzeguène correspond exactement à l'ancien Douar Akefadou.

D'ailleurs, on dit souvent : « At Yeğer tjemæed tudar d izgan di Mhaga Alama d Hura », c'est-à-dire que « Ath Idjer rassemble tous les villages compris entre Mhaga (limites nord de la commune Idjer) et Houra (limites sud de la commune de Bouzeguène) ».

I-13-Ath Idjer : une communauté, deux communes

La région d'Ath Idjer correspond actuellement aux deux communes Bouzeguène et Idjer localisées à une soixantaine de kilomètres au sud-est du chef-lieu de la wilaya de Tizi-Ouzou et à 26 kilomètres au sud-est d'Azazga. Ces deux communes font partie de la daïra de Bouzeguène. Autrement dit, la région Ath Idjer couvre les deux communes déjà citées; la daïra de Bouzeguène englobe dans son territoire deux autres communes qui n'appartiennent pas à la communauté des Ath Idjer, à savoir la commune d'Illoula Oumalou pour la première et celle d'Ath Ziki pour la seconde (voir la carte ci-dessous). Les quatre communes de la daïra de Bouzeguène forment avec Ath Waguennoun et Ath Djennad, ce qu'on appelle communément le Haut Sebaou.



Carte n°2: Situation des communes des Ath Idjer dans la wilaya de Tizi-Ouzou. Source ASWTO¹³ 2008

¹³ Annuaire Statistique de la Wilaya de Tizi-Ouzou.

D'une superficie totale de 138,90 km², soit 66,15% de la daïra de Bouzeguène, la région Ath Idjer est actuellement divisée en deux communes, elles-mêmes découpées en trente villages qui s'inscrivent dans un rectangle incliné d'environ vingt-trois kilomètres de long sur six kilomètres de large. Ce groupe de villages d'une altitude moyenne qui se situe entre 600 et 1000 mètres, constitue le véritable centre de cette étude.

Telles sont, respectivement et en peu de mots, la situation et les limites de la région qui nous intéresse. Mais avant de nous engager plus loin, il serait intéressant de donner un aperçu succinct, quoique plus détaillé, sur chacune des communes de la région Ath Idjer et des villages qui les composent. Il est nécessaire d'examiner de manière précise la répartition de la population à travers les deux communes et les différents villages, et d'évoquer les relations qu'ils entretiennent entre eux et avec les territoires voisins. Mais il convient aussi au préalable d'ouvrir une parenthèse sur l'usage qu'on fait du terme de communauté et des sens qui lui ont été attribués en anthropologie et/ou en sociologie.

Le terme de communauté n'a pas de sens bien fixé et défini en anthropologie, en sociologie et dans les sciences sociales en général. En effet, ce concept incontournable est confronté à un problème de définition : « Hillery en a recensé près d'une centaine » (Bernard-Pierre Lecuyer, 1999, p. 36) qui explique le reproche de « polysémie » qui lui est souvent adressé (Francis Guérin, 2004, p. 2). Si certains auteurs proposent d'effacer ce concept du vocabulaire des sciences sociales tant ses ambiguïtés et équivoques sont importantes et profondes, d'autres expliquent au contraire que « la polysémie du terme tient en un mot : son succès » (Francis Guérin, 2004, p. 8). Plus récemment, Maurice Godelier a tenu une position intermédiaire. Il a insisté sur la nécessité de réfléchir sur le contenu qu'il fallait donner aux quatre concepts : communauté, société, culture et identité qui sont probablement les plus utilisés dans les sciences sociales. Et il s'est interrogé, du fait de leur usage dans les contextes les plus divers, sur leur utilité dans la production des connaissances scientifiques. Cette utilité dépend de certaines conditions qu'il a clairement définies dans l'un de ses ouvrages. (Maurice Godelier, 2009, p. 61).

Il semble donc utile de faire le point sur l'emploi de ce concept en anthropologie et sociologie. L'objectif n'est pas de proposer une définition exhaustive du terme, ni de comprendre les écueils inhérents à l'emploi du concept, mais plutôt de cerner les définitions les plus répondues dans notre domaine. Cette présentation pourra éclairer l'usage que l'on fait de ce concept dans notre travail de recherche.

Le terme communauté est l'un des concepts de base dans les réflexions de plusieurs pères fondateurs de la sociologie au XIXe siècle. Par exemple, l'étude des actions ou activités des individus et de ses types (rationnelle en finalité, rationnelle en valeur, affective et traditionnelle) a amené le précurseur de la sociologie Allemande Max Weber à déduire le concept de communauté qu'il discute dans un chapitre consacré aux concepts fondamentaux de la sociologie dans son ouvrage intitulé « *économie et société* ». Max Weber opère dans cet ouvrage une distinction entre deux concepts : « communalisation » et « sociation ». La communalisation est « une relation sociale lorsque, et tant que, la disposition de l'activité sociale se fonde, dans le cas particulier, en moyenne ou dans le type pur, sur le sentiment subjectif (traditionnel ou affectif) des participants d'appartenir à une même communauté » (Max weber, 2003, p. 41), tandis que la sociation est « une relation sociale lorsque, et tant que, la disposition de l'activité sociale se fonde sur un compromis d'intérêts motivé rationnellement (en valeur ou en finalité) ou sur une coordination d'intérêts motivée de la même manière » (Ibid). Ainsi, la communalisation est basée sur le sentiment subjectif d'une appartenance commune, tandis que la sociation repose sur les compromis d'intérêts rationnels. Ces différences déterminent le mode de structuration du lien social qui dépend de la dominance des quatre types d'activités sociales déjà définis (Françoise Mazuir, 2004, p. 123).

Pour plusieurs sociologues contemporains, cette distinction entre « communalisation » et « sociation » fait explicitement référence et rappelle celle proposée, avant Max Weber, par Ferdinand Tönnies entre « communauté » et « société » (Fabrice Patez, 1997, p. 53 ; Françoise Mazuir, 2004, p. 122). C'est d'ailleurs à lui que l'on attribue les origines de la conceptualisation du terme « communauté » en sociologie (Samuel Lézé, 2007, p. 57). Selon Tönnies, la communauté est « caractérisée par une unité qui précède les individus, une vie commune solidaire et durable qui repose sur des liens indivisibles et un sentiment commun », tandis que la société « ressemble à un contrat établi au vu d'intérêts communs, l'activité sociale s'appuie sur la volonté rationnelle » (Ibid). Autrement dit, alors que la communauté est prédominé par les sentiments et les affects, dans la société c'est la raison l'emporte sur l'affectif.

On déduit que les deux auteurs nous donnent une présentation dichotomique de deux concepts et nous définissent la communauté par rapport aux types de relations sociales caractéristiques de toute entité, ensemble ou groupe social défini en tant que tel. Les relations sociales sont souvent citées comme un élément central dans la définition de la communauté marquée par la pertinence des liens sociaux, la cohésion et la solidarité du groupe. D'ailleurs, plusieurs auteurs rappellent la fameuse phrase par laquelle Tönnies décrit les deux concepts : « Tandis que dans la communauté les hommes restent liés malgré toute séparation, ils sont, dans la société, séparés malgré toute liaison ». (Ferdinand Tönnies, 1887, p. 39, citée par Samuel Lézé, 2007, p. 57). En outre, on retrouve chez les deux auteurs un modèle de distinction qui était présent chez les différents fondateurs de la sociologie au XIXème et au début du XXème siècle. Il s'agit de l'opposition entre deux types généraux de société : modernes et traditionnelles (Fabrice Patez, 1997, p. 53-54). Ainsi, le fondateur de la sociologie française Emile Durkheim oppose entre deux types de solidarités qui prédominent dans ces deux types de sociétés, à savoir la solidarité mécanique qui « dérive des ressemblances » et la solidarité organique qui est le produit de la division du travail (Emile Durkheim, 1893, p. 138-141). Et on considère que l'opposition élaborée par Durkheim entre ces deux types de solidarités est « la reprise et la reformulation » de l'opposition élaborée par Tönnies entre la communauté et société (Sylvie Mesure, 2013, p. 12).

Maurice Godelier a récemment insisté qu'il est essentiel de ne pas confondre « la communauté » et « la société » ni les réalités sociales et historiques distinctes auxquelles ils renvoient. En effet, il a montré clairement la différence qui existe entre ces deux concepts par un exemple que nous reprenons ici parce qu'il permet de saisir précisément et rapidement cette différence : « Les juifs de la diaspora qui vivent à Londres, à New York, à Paris ou à Amsterdam forment des communautés au sein de ces différentes sociétés et de ses Etats, la Grande Bretagne, les Etats Unis, la France, les Pays-Bas, etc. elles coexistent avec d'autres communautés turques, pakistanaïses, etc....Par contre, les juifs de la diaspora qui ont quitté ces pays pour aller vivre en Israël vivent désormais dans une société qu'ils ont fait naître au Proche Orient et qui est représentée et gouvernée par un Etat dont ils veulent voir les frontières reconnues définitivement par les populations et les Etats voisins ». (Maurice Godelier, 2009, p. 39-40).

Cette manière de mettre en place la notion de communauté en l'opposant à celle de société nous paraît très intéressante. Tandis que Tönnies, Weber et Durkheim, par exemple, ont essayé de replacer au centre de leurs réflexions la question du lien social, Maurice Godelier se concentre sur celle du territoire. En effet, ce qui fait la différence entre une communauté et une société c'est que cette dernière possède une « souveraineté sur un territoire et un Etat » contrairement à la communauté qui n'a aucune emprise sur le territoire. (Maurice Godelier, 2009, p. 39).

Cette conception qui consiste à ne pas définir une communauté exclusivement par rapport à un territoire nous intéresse plus particulièrement, parce que notre étude de la communauté des Ath Idjer et des différentes communautés villageoises qui la constituent dépasse les villageois qui vivent sur le territoire des Ath Idjer en portant un intérêt aussi particulier aux émigrés de la région et notamment à leur rôle dans les processus de changement en cours dans cette région. Notre usage du concept de communauté veut justement mettre en exergue cette dimension du lien social et de la solidarité communautaire qui ne s'inscrit pas uniquement à l'intérieur d'un territoire et qui ne se définit pas par rapport à un espace géographique bien délimité. En effet ce que nous considérons par communauté villageoise par exemple sont toutes les personnes qui se définissent comme appartenant au village et participant ainsi, directement ou indirectement à la vie du groupe à lequel ils reconnaissent leur appartenance. C'est l'étude de ces communautés villageoises qui offre un modèle satisfaisant pour rendre compte des processus de changements en cours dans les milieux villageois étudiés.

I-1_{3A}-La commune d'Idjer : Sept villages

Nous commencerons par la commune la plus grande en superficie, donc la moins concentrée en habitants. Il s'agit de la commune Idjer qui occupe la partie septentrionale de la région du même nom. Région de montagne, dont le décor est fait de toutes les splendeurs de la forêt d'Akefadou, d'un paysage montagneux, animé par les rivières, les sources d'eau naturelle, et par sept villages qui s'égrènent sur de hautes collines d'une altitude moyenne qui se situe entre 850 et 1000 mètres.

D'une superficie totale de 72 km² soit plus que la moitié de la superficie totale de la région (51,83%), la commune Idjer abritait en 2008 à peine un tiers de la population totale de la région (29,7%), à savoir 10211 sur 34359 habitants (142 habitants au km²). En revanche, la commune de Bouzeguène qui occupe la partie méridionale et qui abrite tout le reste de la population dans la région (24148 habitants : 70,3%), est plus densément habitée (361 habitants au km²), comme en témoigne le très grand nombre de villages (vingt trois) par rapport à la commune d'Idjer (uniquement sept villages).

La répartition de la population entre les villages des deux communes de la région était presque la même durant le XIX^e siècle. Ainsi, les sept villages qui peuplent actuellement la commune Idjer représentaient 1255 habitants (21,2%) sur les 5914 qui peuplaient en 1866 le territoire de la région Ath Idjer, tandis que ceux de la commune de Bouzeguène comprenaient 78,8%, c'est-à-dire 4659 habitants (Hanoteau et Letourneux, 1898 p. 313-315). On déduit que la démographie a augmenté dans des proportions considérables : Par exemple, l'effectif de la population du village Hourra aujourd'hui s'était la population de tous les villages de l'actuelle commune de Bouzeguène vers la fin du XIX^e siècle.

Nous savons que la Kabylie est, comme l'ont montré les résultats des différents recensements de la population et de l'habitat, l'une des régions d'Algérie spécifiquement connues par son peuplement : une densité remarquable de sa population généralement supérieure à 250 habitants au km² avec une moyenne de 377 habitants au km² pour les soixante-sept communes de la wilaya de Tizi-Ouzou en 2008 (RGPH). La densité de la population dans la commune de Bouzeguène est proche de la moyenne, tandis que la densité dans la commune Idjer est l'une des plus faibles¹⁴ dans toute la wilaya à côté des deux

¹⁴ Il convient de préciser que les deux communes Zekri dans la daïra d'Azazga Yakourene et Ath Chafaa dans la daïra d'Azefoun ont des densités de population spécifiquement inférieures par rapport aux densités dans

communes Akerrou et Azeffoun qui ont des densités un petit peu inférieures à 150 habitants au km² (RGPH de 2008).

Au centre de la commune Idjer se situe le plus important village qui abritait en 2008, près de la moitié de la population totale dans cette commune (4335 habitants sur un total de 10211 habitants: 42%) et qui abritait uniquement 400 habitants en 1866 (Hanoteau et Letourneux, 1898, t1, p. 314). Il s'agit du village Igerssafen qui occupe une position stratégique au centre du territoire communal et entouré d'un réseau hydrographique très dense d'oueds et de ruisseaux.

Il convient cependant d'apporter un correctif à ces chiffres en donnant des détails essentiels pour la clarté de notre propos : Igerssafen intègre la couronne de l'agglomération chef-lieu à la lumière du découpage administratif de 1984. La population villageoise estimée à 2330 habitants par le même recensement (2008), fusionne avec l'agglomération chef-lieu de la commune Idjer qui a vu la croissance du parc logements autour des nouveaux équipements publics mis en place. Mais tandis que dans d'autres cas, « unité structurante de l'ordre ancien, le village tend à perdre cette qualité au profit de l'unité administrative qui se substitue ». (Nadia Messaci, 2005, p. 57), Igerssafen a su préserver l'ordre ancien dans l'embaras des recompositions et des transformations des milieux villageois dans tous les domaines. Et il est de notoriété publique que le respect des traditions ancestrales et le maintien des coutumes marquent la vie sociale dans ce village où ces mutations ne sont pas parvenues à détruire. On constate que les villageois ont tendance, depuis une vingtaine d'années, à mettre en vue leur unité, à la présenter de façon avantageuse, et même pour plusieurs d'entre eux, à en faire de cet ordre ancien la clé et le secret de toutes leurs réussites et marque leur originalité.

L'originalité géographique est ce qui frappe tout d'abord à Igerssafen. Situé à plus de 1000 mètres d'altitude au-dessous d'Akefadou, ce grand village, qui s'étend sur près de 100 hectares, doit son nom au fait qu'il est bordé par deux grandes rivières: Il s'agit de « Assif Handich » qui longe le territoire de la commune Idjer sur une longueur de 4,74 kilomètres et rejoint « Assif Userdun », pour l'un, et « Assif N Yahia » qui longe le territoire de la commune sur une longueur de 1,80 kilomètres et rejoint « Ighzer El Meharek », pour

toutes les autres communes de la wilaya de Tizi Ouzou avec seulement 37 habitants au km² pour l'une et 44 habitants au km² pour l'autre (RGPH, 2008).

l'autre¹⁵. Composé de deux termes kabyles « ger » (entre) et « issafen », pluriel du terme « assif » (rivière), le nom « Igerssafen » qui veut dire « entre rivières » évoque pleinement cette spécificité.

Le réseau hydrographique très dense dans cette commune se caractérise par un système d'écoulement empruntant une seule direction de l'est vers l'ouest conditionné par le relief. Parmi ces rivières, Assif Ousserdoun qui longe le territoire de la commune sur une longueur de quatre kilomètres jusqu'à la limite ouest de la commune d'Ifigha, est le cours d'eau de jonction des principaux ruisseaux et il est le plus puissant. Ce oued qui traverse les territoires de plusieurs communes (Idjer, Ifigha et Bouzeguène), dessine les frontières naturelles entre Idjer à l'est et Ifigha à l'ouest.

Le reste de la population dans la commune Idjer est villageoise¹⁶ (5966 habitants, soit 58%). Elle se répartie sur les six autres villages qui forment, comme le montre la carte ci-après, une ligne semi-circulaire du nord-est jusqu'au sud-ouest d'Igerssafen. Ces villages sont divisés horizontalement en deux parties par les rivières qui traversent le centre de la commune, à savoir successivement les villages: Ighil n Boukiassa, Tifrieth Ath Ou Malek, Bouaawan et Mehaga dans la partie septentrionale de la commune ; et les deux villages Ighrayen et Ath Aicha dans la partie méridionale. Ce groupe de villages occupe la partie du territoire communal qui va du centre jusqu'à l'extrême ouest avec des superficies qui varient entre 22,84 et 100 hectares pour chacun des villages. Toute les parties des extrêmes du nord, de l'est et du sud de la commune, dont l'altitude moyenne peut atteindre jusqu'à 1550 mètres (les hauteurs d'Akefadou), renvoient à des zones des forêts qui couvrent une superficie de 48 km², soit 66,80% de la superficie totale de la commune, tandis que la zone urbanisée n'occupe que 6,9% des sols¹⁷. De sorte que les sept villages de la commune occupent une position retranchée, abrités par une grande forêt qui les sépare de leurs voisins (commune Adekar au nord, Bouzeguène au sud, Akefadou à l'est et Yakourene à l'ouest).

¹⁵ Pour plus de détails sur ces rivières voir la révision du PDAU de la commune Idjer, 2012.

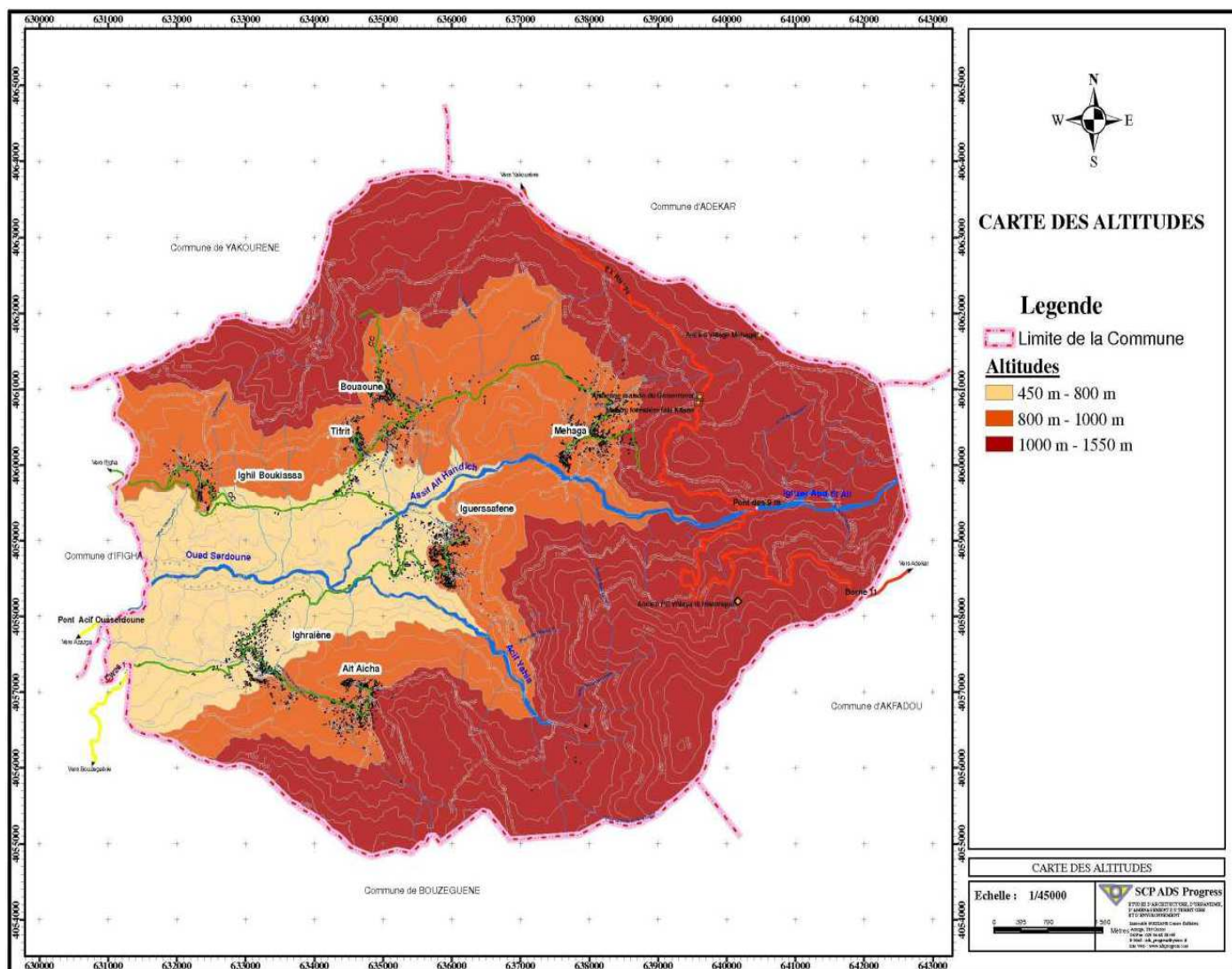
¹⁶ Nous désignons par population villageoise, celle des villages qui n'appartient pas à l'Agglomération chef-lieu.

¹⁷ Le reste de la superficie se répartie en zone d'olivier 10%, zone de vergers 3,3%, zone rocheuse 5,2%, zone de parcours 3,6% et une zone des maquis arborés 4,1%. Voir : Révision du PDAU de la commune d'Idjer. Phase I : Situation actuelle et analyse des données. Réalisé par la Direction de l'Urbanisme et de la Construction, Wilaya de Tizi-Ouzou. 2012, p.11.

Le village Mehaga qui trace les limites nord-est de la région Ath Idjer, est le deuxième village le plus important de la commune Idjer en considérant le nombre d'habitants. Il abrite une population totale estimée à 2141 habitants selon le RGPH de 2008, un tel nombre le place en deuxième position après Igerssafen (2330 habitants). Trois autres villages ont des populations aussi considérables, à savoir Ighraen avec 1747 habitants, Ath Aicha avec 1501 habitants, puis le village Tifrih avec 1373 habitants. Les deux villages qui représentent des disparités significatives par rapport aux cas précédents sont les villages Bouawan avec 565 habitants et Ighil N Boukiassa avec seulement 530 habitants durant la même période (RGPH de 2008).

Ce toponyme (Ighil N Boukiassa) dénote parfaitement les principales caractéristiques du relief et des habitants dans ce village, parce que « Ighil » veut dire « une crête » et « Boukiassa » veut dire « la politesse », c'est-à-dire « la crête où vivent des gens courtois ». La manière avec laquelle les membres du comité et de l'association culturelle du village nous ont accueillis dans le cadre de notre enquête de terrain en 2012, l'honnêteté et la courtoisie dont ils ont fait la preuve nous ont incités à apporter cet éclairage. En effet, en plus des réponses à nos questions, ces villageois ont mis à notre disposition tous les documents disponibles pour faire avancer nos recherches¹⁸.

¹⁸ Plusieurs versions du règlement intérieur du village, consultation sur place du registre des recettes et des dépenses du comité et des ouvrages de leur bibliothèque ouverte il y a plusieurs années par le comité de village et qui est située dans le siège de ce dernier.

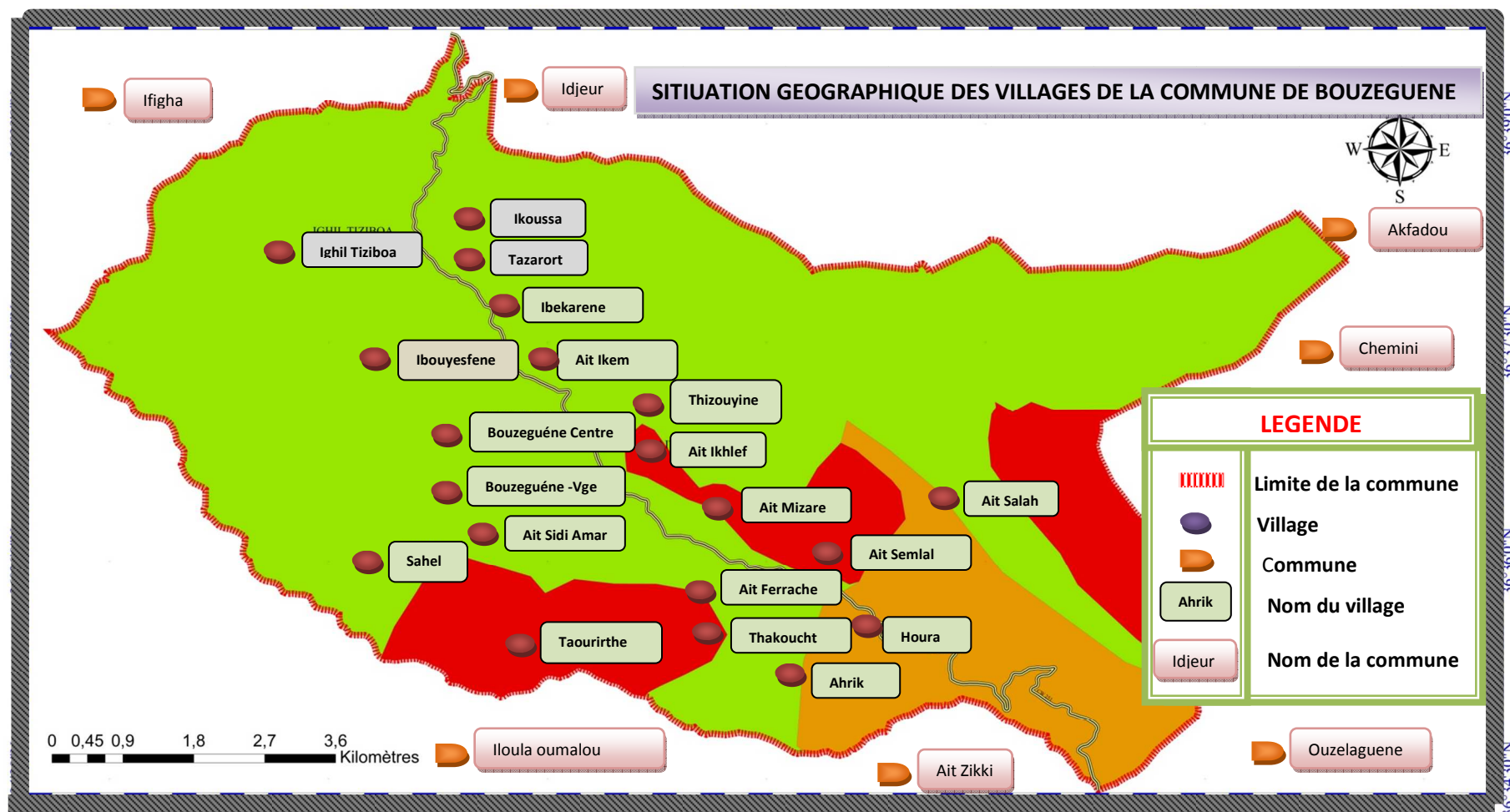


Carte n°3 : Les limites, les altitudes, les oueds et les villages de la commune Idjer. Source : Révision du PDAU de la commune Idjer, mai 2012

I-13B-La commune de Bouzeguène : vingt-trois villages

La commune de Bouzeguène peut être divisée en deux parties : une petite portion septentrionale comprenant trois villages (Ighil Tziba, Tazrout et Ikoussa) fusionnés avec un bourg récent : « Loudha Guighil », dans le cadre d'une Agglomération Secondaire (AS) ; et une portion centrale et méridionale beaucoup plus vaste qui comprend vingt villages (Ibekarene, Ait Ikene, Ait Said, Ibouyisfene, Tizouine, Ait Ikhlef, Ait El karn, Ihitoussene, Ait Mizer, Ait Ferraache, Ait Semlal, Ait Azzouan, Ait Salah, Houra, Ahrik, Takoucht, Taourirt, Sahel, Ait Sidi Amar ainsi que le village d'Ath Wizgan), fusionnés avec le bourg de Bouzeguène dans le cadre de l'agglomération chef-lieu (ACL). Les habitants du chef-lieu et des autres villages que comporte cette agglomération (ACL) est de 21 097 habitants, soit 86,78% de la population totale de la commune, tandis que le plateau de Loudha et les trois autres villages que comporte l'agglomération secondaire abritent uniquement 3300 habitants (13,22%) (RGPH, 2008).

Deux phénomènes majeurs sont à l'origine de la naissance récente de ces deux agglomérations (ACL puis AS): la naissance et le développement de nouveaux centres urbains dans la région, à savoir « le Bourg de Bouzeguène » et « le plateau de Loudha »; le phénomène de la conurbation, résultat du rapprochement des villages environnants avec ces deux centres suite à une forte expansion urbaine et l'accroissement des zones en construction le long des chemins et routes menant vers ces centres, notamment le long du chemin de wilaya numéro 251. Nous n'abordons pas ici en détails l'histoire de la naissance de ces deux bourgs parce qu'ils feront l'objet de la section suivante. Mais il faut quand-même souligner que ces phénomènes sont particulièrement visibles dans la commune de Bouzeguène par rapport aux autres communes de la même Daïra où plus de 50% de la population est, selon le RGPH de 2008, toujours villageoise. Ainsi, dans les communes Idjer, Ath Ziki et Illoula Oumalou, contrairement à celle de Bouzeguène, les frontières des villages sont toujours bien visibles.



Carte n°4 : Les limites et les villages de la commune de Bouzeguène. Source révision du PDAU,

Beaucoup moins larges¹⁹ que les villages d'Idjer mais beaucoup plus peuplés, huit villages de la commune de Bouzeguène dépassent les 2000 habitants chacun en 2008. Les trois villages les plus peuplés de la commune sont Hourra avec 4500 habitants, puis Sahel avec 3250 habitants et Ath Wizgan avec 3100 habitants. Puis viennent les deux villages Ath Salah et Takoucht avec 2800 habitants chacun, Ighil Tziba avec 2300 habitants et Ahrik avec 2100 habitants. Ensuite les deux villages Ibouyisfen et Tazrout ont successivement 1650 et 1500 habitants. Les cinq villages Ihatoussen, Ath Said, Tawrirt, Ath Sidi Amar et Ibekaren ont enregistré des populations variant entre 1100 et 1250 habitants. Les villages les moins peuplés sont Ath El Qarn, Ath Mizer, Ath Yiken et Tizouyine qui ont des populations variant entre 620 habitants minimum pour Ath El Qarn et 750 habitants maximum pour Tizouyine.

Ainsi, près de 35% des villages de la commune de Bouzeguène ont une population supérieure à 2000 habitants, tandis que 18% uniquement ont une population inférieure à 1000 habitants. Le reste des villages ont une population variant entre 1100 et 2000 habitants en 2008 (RGPH).

¹⁹ Selon un document que nous avons récupéré à l'APC de Bouzeguène, la superficie des villages de cette commune varie entre 10,09 hectares minimum pour le village Ath Semlal et 45,7 hectares maximum pour le village Ath Wizgan. Le plateau de Loudha Guighil a une superficie qui dépasse celle de tous les villages de la région, à savoir 48,97 hectares.

I-2-L'émergence de nouveaux bourgs

On assiste depuis l'indépendance à la naissance, à côté des villages, de plusieurs bourgs qui occupent, de plus en plus, des positions stratégiques dans la région. Il s'agit notamment du bourg de Bouzeguène considéré depuis près d'un demi-siècle comme étant le cœur d'Ath Idjer et de ses environs. Ensuite, le bourg de « Loudha Guighil » qui se développe depuis les années 1990 jouant un rôle de centre-relais par rapport au bourg de Bouzeguène. Ce plateau qui renferme plusieurs infrastructures, recoupe une nouvelle cité de résidence. Enfin, l'on assiste dernièrement à la renaissance d'un bourg ancien d'un siècle et demi d'histoire au niveau de l'emplacement traditionnel du marché hebdomadaire de la région (Souk n Tlata, c'est-à-dire le marché du mardi) à proximité du village Ath Yekhlek. Cette section a pour objectif de reconstituer le développement de ces trois bourgs et leur importance dans la vie sociale et économique dans cette région et ses environs.

I-2₁-Le bourg de Bouzeguene

Nous entendons par le Bourg de Bouzeguène, le chef-lieu de la commune et de la daïra portant le même nom et dont la superficie est de 43,69 hectares. Deux événements majeurs sont à l'origine de sa naissance et de son évolution: la colonisation française, qui a rendu possible l'ouverture de routes qui a coïncidé avec l'arrivée de l'armée française dans la région en 1956; les mutations accentuées depuis l'indépendance et qui ont accélérées les changements déjà amorcés durant la période coloniale.

Cette section permet de saisir la naissance de l'agglomération à l'ombre de la colonisation vers la fin des années 1950, puis son évolution en liaison avec l'expansion urbaine jusqu'à l'orée du XXe et le début du XXIe siècle. C'est une histoire récente qui porte les évolutions des territoires d'Ath Idjer et de ses communautés villageoises pendant un peu plus d'un demi-siècle.

I-2_{1-A}- Une histoire liée à la colonisation

Pour nous aider à tracer correctement l'histoire de la naissance du bourg de Bouzeguène, nous avons la chance de disposer de deux témoignages privilégiés :

Le premier témoignage est écrit par l'un des habitants du bourg. Il s'agit d'un article paru en 2006 dans « Echos de Bouzeguène »²⁰ et intitulé « Evocation. Ighil Bwammas, Ath Megève, Bouzeguène », qui nous a permis de compléter ce que nous savions personnellement sur l'histoire du bourg. Dans ce texte, l'auteur a très bien évoqué les différentes dénominations, explique l'étymologie et décrit la naissance du Bourg durant le début de la deuxième moitié du XX^e siècle.

Le deuxième témoignage est celui de Roger Enria qui appartenait au 27^e bataillon de chasseurs alpins BCA entre 1955 et 1962 en Kabylie, et rejoint la région en janvier 1959 jusqu'au mois de mai 1960 avec le grade de sous-lieutenant ; intéressé à rapporter son propre témoignage et ceux de ses collègues ayant vécu dans la région en pleine guerre pour l'indépendance. Au delà de ses chroniques de guerre, Roger Enria nous livre dans son ouvrage intitulé « *les chasseurs d'Akefadou* » (1992, 222p) de précieux indices ethnographiques sur toute la région, notamment des photographies et des données démographiques et statistiques d'une grande importance²¹.

L'histoire du chef-lieu de la commune et de la daïra de Bouzeguène est singulière, complètement liée à la colonisation durant laquelle est formé le premier bourg.

Autrefois, avant l'arrivée des français, on appelait cet endroit où est implanté le chef-lieu, le centre actuel de la région, « *Iyil Bwammas* », terme composé de « Ighil » c'est-à-dire « Coteau ou petite colline », et « Ammas » c'est-à-dire « le centre ». Cette appellation tient à sa position géographique qui se trouve à égale distance de la plaine (*Azayar* ou la vallée de l'oued Sahel, affluent du Sebaou) et de la montagne (les hauteurs de l'Akefadou). Ce périmètre d'une quarantaine d'hectares est délimité à l'est par « *Iyzer n tlata* » (la rivière du

²⁰ Mohand-Oukaci Akkou, « Evocation. Ighil Bwammas, Ath Megève, Bouzeguène », *Echos Bouzeguene*, n°6, juillet 2006, p. 7-8. « Echos de Bouzeguene » est le nom d'une revue que publiait « l'association culturelle Iguelfan » entre 2004 et 2010. Au total, l'association a publié neuf numéros traitant plusieurs objets, notamment ceux concernant l'histoire de la région et de ses personnalités. La mort du président de cette association, qui était le responsable local de la culture entre 2001 et 2010 et le réalisateur du film documentaire « mémoire de boycott scolaire de 1994/1995 », a mis fin aux activités de l'association et à sa publication.

²¹ Cet ouvrage a récemment bénéficié d'une publication numérique en 2011 par l'association Miages Djebels et sur son site internet : mia.dje@wanadoo.fr.

mardi), à l'ouest par l'endroit appelé « *Tindra* » ²² à proximité de « *Iyzer n Zemaa* » à l'emplacement de l'actuel lycée baptisé « Colonel Mohend Welhadj », au nord par l'endroit appelé « *Timedwine* » (les lacs) à proximité de « *Azru Bezrem* » (la pierre du serpent) à l'emplacement de l'actuel CEM baptisé « Akli Amar », et au sud par la route menant vers Illoua Oumallou. Ce périmètre était jusqu'à la fin des années 1940 le lieu de pacage des troupeaux pour les villages environnants. (Mohand-Oukassi Akkou, 2006, p. 7).

Le même endroit fut appelé par les français « Ath Megève », terme qui renvoie à la dénomination du camp militaire érigé par l'armée française au début de la guerre, vers la fin de l'année 1955. Les français ont appelé ce camp par le nom hybride « Ath Megève » ; composé du terme kabyle « Ath » et du terme français « Megève ». Sachant que d'une part, le nom commun de tous ceux qui sont de la même tribu commence par le mot kabyle « Ath » traduit en arabe par « Beni » qui signifie « fils » parce que les membres d'une même tribu se prétendent avoir une descendance commune, par exemple Ath Idjer, Ath Iraten, Ath Fraoussen ... et que d'autre part, « Megève » est le nom d'une commune de la haute Savoie dans le sud-est de la France. Ce nom tient soit à la similitude du relief entre les alpes et l'Akefadou ; soit au fait que la majorité des effectifs du camp sont originaire de cette région française ; ou parce que les militaires installés faisaient partie du 27^e BCA (Bataillons de Chasseurs Alpains). (Ibid).

De nos jours, on appelle ce chef-lieu « *Lka* », (terme kabyle qui provient du mot français : le camp), on l'appelle aussi parfois *Taewint* (source d'eau), ou tout simplement « Bouzeguène centre ». En revanche, la mémoire collective n'a pas retenu la dénomination coloniale (Ath Megève), puisque quelques personnes seulement connaissent aujourd'hui cette dénomination.

²² L'origine de la dénomination de cette zone est récente et semble correspondre à une période que nous ne croyons pas antérieure à l'époque coloniale parce que, d'une part, les gens de la région ne connaissent pas ni le sens ni l'étymologie du mot « Tindra », et d'autre part, il y a une similitude de consonance de ce mot avec le terme français « toundra » qui signifie la « formation végétale pauvre des régions froides » (www.dictionnaire.com). Sachant que ces caractéristiques s'appliquent parfaitement à cet endroit. En effet, nous supposons que se sont les français qui ont appelé cet endroit, et dans ce cas « tindra » ne sera qu'une altération du terme français « toundra », mais l'origine kabyle du mot reste aussi plausible.

Dans le même article, l'auteur esquisse un état des lieux détaillé du bourg vers le début des années 1950, quelques années uniquement avant l'arrivée de l'armée française dans la région. Il décrit essentiellement la naissance du premier quartier commerçant avec l'ouverture d'un réseau routier durant cette période. Il recense sept commerçants dont un peaussier, trois épiciers, trois vendeurs de matériaux de construction, un vendeur de bois et dérivés et deux cafés-maures, tous situés dans ce périmètre. On y voit ainsi s'esquisser les principaux quartiers qui définissent encore actuellement l'agglomération urbaine de Bouzeguène à partir du début de la deuxième moitié du XXe siècle.

L'examen des profils de ces commerçants²³ permet de penser que ce sont principalement eux qui ont alimenté les rangs de l'ALN (l'Armée de Libération Nationale) ou son soutien avec la naissance du Bourg de Bouzeguene à partir de cette date, et que c'est grâce à leurs contacts commerciaux qu'ils établissent des réseaux servant la guerre de libération²⁴.

Le bourg de Bouzeguène est donc né de la colonisation qui a provoqué son apparition et l'emplacement choisi par les français, en 1955, aux abords d'Akefadou et du seul marché hebdomadaire de la région en raison de son importance géographique, devait servir de cadre non seulement au développement d'une capitale militaire et administrative pour les français dans la région, mais encore à la poussée rapide d'un quartier commerçants qui a vu le jour à partir du début des années 1950 avec l'ouverture d'un réseau routier, notamment l'actuel chemin de wilaya n° 251 qui desservait le localité à partir d'Azazga²⁵.

²³ L'un de ces sept commerçants était Akli Mohand-Welhadj qui était le colonel de la wilaya III après la mort du colonel Amirouche. En outre, tous les autres commerçants étaient des membres de l'ALN, à savoir : Hammadi Mohand Said et son frère Hammadi Omar, Azouani Aarab, Chikh Larbi, Akli Hadj Arezki, Mohamedi Mohend Ouidir. Hammadi Mohand Said est mort pendant la guerre de libération nationale. Le premier CEM de la région est baptisé par son nom.

²⁴ Sur cette question voir Mohamed Brahim Salhi, « Société et religion, ... », op.cit.

²⁵ Une photographie de réalisation de projet d'ouverture d'une route dans cette région est présentée dans l'ouvrage de (Roger Enria, 1992, p. 22).

On lit dans le même article qu'à cette époque, il y avait comme transporteur Trani Philipe et Achiche Tahar. Ce dernier était un acteur principal de l'Opération « Oiseau bleu »²⁶ en Kabylie en 1956. L'examen de son profil²⁷ conforte la conclusion ci-dessus selon laquelle les commerçants ont alimenté les rangs de l'ALN et leurs réseaux ont permis de servir la guerre de libération.

Roger Enria (1992) nous renseigne que comme le camp ou le poste a été baptisé « Ath Megève », les tentes s'appellent l'Isba et l'Igloo²⁸. Il nous informe en outre que tous les locaux du camp étaient construits en bois, le seul bâtiment au dur était l'infirmerie de deux pièces en panneaux préfabriqués construites à proximité du camp à l'emplacement actuel de la mairie.

C'est à peu près à la même période, vers la fin des années 1950, qu'un centre d'aviation aurait été établi dans la région à quelques dizaines de mètres au sud-est de l'emplacement du camp, à proximité de l'actuel emplacement du commissariat de police, lieu-dit « *Souq El Fellah* » (le marché du paysan).

²⁶ Pour plus de détails sur cette opération voir : Camille Lacoste-Dujardin, Opération « Oiseau bleu », 1956. « Géostratégie et ethno-politique en montagne kabyle ». In : *Revue de l'occident musulman et de la méditerranée*, n°41-42, 1986. *Désert et montagne au Maghreb*. P 167-193. Voir aussi : Camille Lacoste-Dujardin, *Opération oiseau bleu. Des kabyles, des ethnologues et la guerre d'Algérie*, Paris, La découverte, Mars 1997, 320p.

²⁷ « Tahar Achiche, de son vrai nom Mohand Tahar Achiche, est né le 02 décembre 1924 à Ait Salah. Il fait ses études à Sidi Moussa (Alger) où ses parents tenaient une épicerie. Il était un riche commerçant et chef de cellule PPA à Sidi Moussa. Il fréquentait Ousmer Mohand inspecteur de la DST (Direction de la Sureté du Territoire) et Zaidat Ahmed responsable PPA MTLD qui tenait un restaurant à Azazga et que Achiche et d'autres nationalistes fréquentaient ». Voir : (<https://www.kabyle.com/articles/lumieres-loperation-loiseau-bleu-bouzeguene-6818-10012010>). Ces personnages étaient des acteurs de l'Opération « l'oiseau bleu ». Ils faisaient partie des hommes recrutés et armés par les services français en 1956 pour discréditer le FLN, mais qui ont travaillé au profit de ce dernier, permettant aux combattants de l'ALN de se doter en armes et en argent. Voir aussi <http://ait-salah.tripod.com/tab2.html>. Juste après l'indépendance, les fils d'Achiche Tahar ont créé une entreprise de transport de bus qu'ils ont appelée « L'Oiseau Bleu » pour commémorer la participation de leur père à l'événement.

²⁸ Selon le dictionnaire de la langue française, l'Isba est une « habitation construite avec du bois de sapin, en Russie », et l'Igloo est « l'habitation des esquimaux en forme de coupole construite avec des blocs de neige gelé » (www.dictionnaire.com). Pour consulter cette partie de l'ouvrage de Roger Enria, voir l'article « évocation historique de Bouzeguène centre » publié dans le site : www.miages-djebels.org. En outre, l'ouvrage en deux tomes est aussi disponibles sur le Net.

I-21-B-Développement du bourg depuis l'Indépendance

Le bourg dont on vient de décrire la naissance, a connu depuis la fin des années 1950 des mutations considérables. Son développement se poursuit, notamment depuis l'accession de l'Algérie à son indépendance en 1962. A l'occasion du premier découpage communal réalisé en 1963, Bouzeguène fut érigé au rang de chef-lieu de commune. Ainsi, des transformations capitales se réalisent avec la constitution des instances héritées des Etats modernes et l'ouverture d'infrastructures administratives et de service : une mairie en 1963, un commissariat de police, un bureau de poste, un dispensaire et un foyer d'animation de jeune qui datent de 1971, un centre culturel en 1986 et des infrastructures scolaires²⁹. Le découpage de 1990 donne à Bouzeguène une importance nouvelle en faisant de cette dernière une daïra dont les services administratifs se développent considérablement (une banque de développement local BDL, CNAS, SAA, SLEP, une subdivision hydraulique, une subdivision agricole et un district des forêts).

Evidemment, l'existence de ces infrastructures, a attiré la population des villages environnants, ce qui a favorisé une forte expansion urbaine et l'accroissement des zones en construction aux alentours. On voit ainsi, dès les années 1980, le chef-lieu de la commune gonflé brusquement des populations qui quittaient leurs habitations anciennes à l'intérieur des villages pour aller s'installer dans de nouvelles maisons à proximité du centre. On assiste à la création de plusieurs nouveaux quartiers au bord des routes, l'exemple le plus net dont l'extension continue est toute la longueur du chemin de wilaya numéro 251 reliant Bouzeguene et Hourra et traversant plusieurs autres villages de la région, sur une distance de cinq kilomètres. Cette grande route est un attrait, mais ce n'en est pas la seule. On peut citer aussi l'endroit appelé Tindra sur la route reliant le chef-lieu au village Ath Yekhlaf et la route vers le village Sahel. Ainsi, on peut facilement distinguer les vieux villages et des périphéries récentes, même si dans certains cas on procède à la reconstruction des vieux bâtis.

²⁹ On peut distinguer trois phases d'évolution des infrastructures scolaires dans cette commune. Entre 1962 et 1974 : durant toute cette période, on ne compte que cinq écoles primaires. Entre 1974 et 1978 : 80% des villages ont bénéficié d'écoles primaires et d'un CEM communal en 1978. Depuis 1987, le nombre de classes couvre les besoins des populations locales. Durant les années 1990, deux lycées furent ouverts dans la commune. Actuellement, la présence des infrastructures scolaires est l'un des signes d'une bonne captation de la modernisation : la commune dispose de 17 établissements primaires de 107 classes (dont deux établissements fermés), de quatre CEM de 57 classes et de deux lycées.

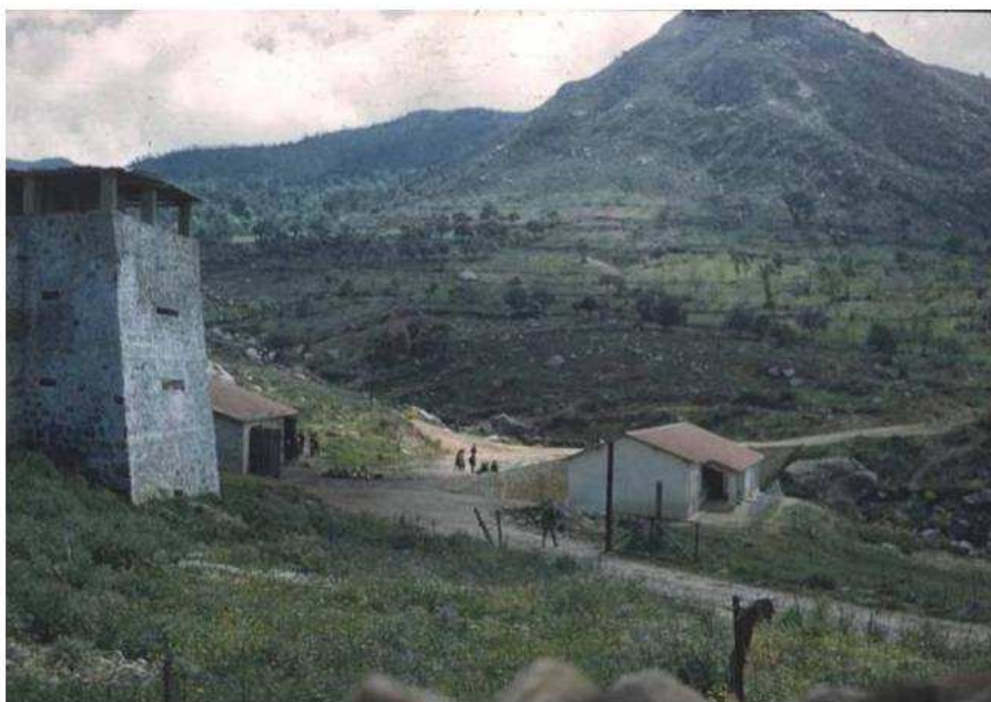
Le bourg s'est fortement développé depuis 1990 avec sa promotion en chef-lieu de daïra suite à une extension urbaine rapide qui a eu pour effet un dynamisme démographique remarquable. La population du chef-lieu est ainsi passée de quelques centaines d'habitants durant les années 1980 à près de 1300 habitants en 2008. Ce centre grandit très rapidement pendant ces quinze dernières années, au point d'être aujourd'hui une agglomération comptant approximativement entre 2500 et 3000 habitants.

L'évolution du bourg de Bouzeguène y a nettement profité à plusieurs villageois qui, parallèlement, faisaient un gros effort de construction, d'équipement et d'investissement. Ces facteurs essentiels ont contribué à la formation de plusieurs quartiers commerçants qui sont l'élément fondateur de l'économie de la région.

Le développement du bourg s'est donc fait d'abord par la construction de nouvelles maisons le long des chemins et routes aboutissant au centre. Cette dynamique des constructions a engendré le rapprochement entre une vingtaine de villages déjà cités qui fusionnent dans le cadre d'une agglomération chef-lieu de 21 097 habitants. En prenant en considération la terminologie contenue dans la loi numéro 2006-06 du 20 février 2006 relative à la stratification des agglomérations urbaines en Algérie, nous pouvons classer l'agglomération chef-lieu de Bouzeguène dans la strate d'une « petite ville » parce que celle-ci est définie par la même loi comme étant « une agglomération urbaine dont la population est comprise entre 20 000 et 50 000 habitants ».³⁰ Mais, en tenant compte des autres critères retenus lors des recensements de 1998 et de 2008 pour définir le milieu urbain (Ibid, p. 36-37), on déduit que Bouzeguène n'a pas encore acquis cette strate qui exige, au-delà du nombre important d'habitants, le raccordement à différents réseaux (eau potable, assainissement, téléphone, ...etc.), et l'existence de plusieurs infrastructures éducatives, administratives, de loisir, de santé...etc.

³⁰ Pour plus de détails sur la définition des populations urbaines au niveau international et national voir le document publié par le site de l'office national des statistiques (www.ons.dz) intitulé « armature urbaine RGPH 2008, les principaux résultats de l'exploitation exhaustive », Alger, O.N.S, 2011, 214p.

Au-delà de l'absence ou du manque de plusieurs infrastructures de base, ce bourg présente aujourd'hui le profil typique d'une agglomération urbaine de petite taille très différent du même endroit tel qu'il était au cours des années 1950 (voir les photographies ci-dessous).



Le blockhaus SE du bordj de Bouzeguène

Photo n°1 : Le bourg de Bouzeguène durant la fin des années 1950



Photo n°2 : Le bourg de Bouzeguène en 2015

Par ailleurs on voit naître d'autres centres comme celui de Loudha Guighil.

I-2-Le bourg de Loudha Guighil

« Loudha Guighil », qui veut dire « la plaine dans la colline », est le nom d'un bourg récent situé au nord de la commune de Bouzeguène et au centre des villages Ighil Tziba, Tazrout et Ikoussa ; le premier groupe de village qu'on retrouve après une quinzaine de minutes de route en venant d'Ifigha sur le chemin de wilaya numéro 251. Constitué à partir des années 1990, ce centre a énormément progressé depuis le début de ce siècle. Situé à la fois au carrefour³¹ de routes importantes localement et à deux kilomètres du chef-lieu de la commune et de la daïra, il devient aujourd'hui le deuxième centre le plus attractif pour les villageois de la région après le bourg de Bouzeguene.

Cela, à partir des toutes dernières années du siècle passé avec la construction et l'ouverture d'un établissement public de santé de proximité (EPSP), communément appelé « polyclinique de Loudha » inaugurée en 1996. Cette polyclinique offre de nouvelles opportunités pour les villages limitrophes en y attirant notamment des passagers de tous les villages de la région et même au-delà, notamment des deux communes Idjer et Ath Ziki dépourvues d'infrastructures sanitaires de base. Au contrebas du coteau où se dresse la polyclinique, fut ouvert en 1998 le premier technicum (lycée) et un centre de formation professionnel et d'apprentissage (CFPA) opérationnel depuis deux ans (depuis 2013). De plus, plusieurs médecins (un généraliste et deux spécialistes en gynécologie et en pédiatrie) sont établis, depuis une quinzaine d'années environ, en face dans un grand immeuble privé aménagé sur trois étages qui intègre aussi un centre d'analyses médicales et un bureau d'étude en architecture. Sans oublier la grande pharmacie installée à proximité au niveau du rez-de-chaussée d'un autre grand immeuble dont le sous-sol abritait durant plusieurs années, les activités d'une entreprise de production de la margarine qui a arrêté ses fonctions il y a quelques années seulement.

³¹ Il s'agit notamment du croisement entre le chemin de wilaya numéro 251 et le chemin communal menant vers la commune Idjer à quelques centaines de mètres du plateau traversé par le chemin de wilaya.

Le plateau de « Loudha », dont l'apparition récente comme deuxième centre de la région s'est faite en grande partie par l'installation de services élémentaires, se distingue aussi par le développement d'un nouveau quartier commerçant pour la région dans ce site. Ce constat est largement conforté par l'état des lieux que nous avons nous-mêmes réalisé suite à une enquête de terrain déroulée à la fin de l'année 2014. Selon ces données, ce plateau compte : huit magasins d'alimentations générales, une superette, une boucherie, quatre cafétérias, deux restaurants, trois quincailleries, deux vendeurs de matériaux de construction, deux vendeurs de meubles, deux coiffeuses, deux couturières, une crèche et une pompe à essence. D'ailleurs, les véhicules s'arrêtent sur leur passage au plateau avant d'atteindre le chef-lieu (Bouzeguene) et avant de sortir de la région. Le nombre de fourgons qui font la navette Bouzeguene/Loudha constitue l'indicateur par excellence de l'intensité de la fréquentation du plateau.

En outre, la dynamique de construction de nouvelles maisons dans les trois petits villages Ighil Tziba, Ikoussa³² et Tazrout, entamé dès le début des années 1980 et accéléré depuis la fin des années 1990, a engendré leur étirement au-delà de leur territoire traditionnel. De véritables quartiers ont été récemment édifiés en dehors de ces villages et près du plateau, ce qui a conduit à leur fusion dans une seule agglomération secondaire (AS) de 3214 habitants en 2008.

Ce processus continue son œuvre à travers la construction de 178 logements sociaux participatifs (LSP) et de 260 logements sociaux locatifs (LSL), entamés depuis 1993. Les habitants de la nouvelle cité viennent de tous les villages de la commune. Mais il y a aussi certains étrangers locataires qui s'installent au plus près de leurs postes de travail (agents de la police, enseignants...etc.) On assiste ainsi depuis quelques années à la création d'un comité de quartier dans l'objectif de gérer les affaires de cette nouvelle cité mise en place.

L'existence d'équipements publics et privés et du chemin de wilaya numéro 251 ont été des infrastructures déterminantes dans ces nouveaux choix comme lieu de résidence privilégiés et dans l'occupation accélérée du plateau.

³² Ce village a connu en 1973 un important éboulement de terrain qui a conduit à l'étirement de son périmètre traditionnel et son rapprochement avec le village Tazrout et le plateau de Loudha.

En effet, ce quartier de très petite taille, estimé à 674 habitants en 1998, a connu un dynamisme démographique remarquable. Il abritait 1636 personnes en 2008, à peine 500 habitants au début des années 1990. Sachant que, sur les vingt-trois villages de la commune de Bouzeguène, huit seulement (34,78%) sont actuellement plus peuplés spécifiquement que Loudha Gighil (RGPH, 2008).



Photos n°3 : Le bourg de Loudha Gighil



Photos n°4 : Le bourg de Loudha Gighil

I-23-Le nouveau bourg d'Ath Yekhllef

Dans le passé, le centre ou le cœur de toutes les régions en Kabylie était la place où se tenait son marché hebdomadaire, souvent qualifié comme « lieu de rassemblement et de vie » (Jean Servier, 1962 ; 1985, 510p). Ath Idjer, comme la majorité des autres tribus, avait un marché qui s'animait tous les Mardis et drainait une large population des environs. Ouvert depuis 1866³³ au plein cœur de la région, sur le territoire du village Ath Yekhllef à un seul kilomètre de l'actuel chef-lieu communal. Il se tenait exactement à la place où se trouvait le mausolée et la grande fontaine du saint « Sidi Abd El Wahed », ainsi qu'à proximité d'un village en ruine nommée El Kalâa³⁴ au-dessous d'une des crêtes de l'Akefadou. En outre, la place du marché est traversée par une rivière qui portait le nom du jour de la semaine dans lequel il se déroulait « *Izyer n Tlata* » c'est-à-dire « la rivière du mardi ».

Cet emplacement correspond aux critères retenus par Claude Devaux qui explique qu'on choisit pour les marchés « des lieux à proximité de l'eau et des arbres. L'eau est nécessaire aux gens et aux animaux, et c'est à l'ombre des arbres qu'on se livre aux douceurs de la discussion » (Claude Devaux, 1859, p. 145-152). Sachant que les marchés hebdomadaires étaient des points de contact des villageois entre eux, points de contact avec d'autres villageois et avec des gens qui viennent d'autres régions. Autrement dit, les marchés en Kabylie n'étaient pas uniquement des lieux de transactions ; leur rôle dépassait les seuls intérêts économiques ; ils étaient des lieux de rencontre pour les hommes des différents villages et tribus, et des centres où se discutaient les affaires du politique et se réglaient les conflits les concernant. Ainsi, c'est toute la vie économique, sociale et politique de chaque région qui gravitait autour de son marché. (Jean Servier, 1962 ; 1985, 510p).

³³ Dans le cadre de l'Exploration scientifique de l'Algérie 1842-1843-1844, le capitaine Carette présente tous les marchés qui se tenaient en Kabylie. Durant cette période, la région Ath Idjer ne possédait pas de marché hebdomadaire, ce qui est une exception. Cependant, les tribus mitoyennes possédaient plusieurs marchés qui étaient très connus. C'est notamment le cas du « marché du jeudi » à Illoula Oumalou, le « marché du vendredi » à Aouzellaguen ou encore le « marché de dimanche » à Ath Ghoubri, il y a aussi le marché du mercredi à Sidi Aich (il était animé, entre autres, par la population des Ath Idjer. Les vieillards de la région gardent les souvenirs de leur fréquentation de ces marchés. Par ailleurs, nos informateurs affirment que le marché du mardi existait bien avant 1866 et se tenait au lieu-dit « Ires » à proximité de l'actuel CEM du village Sahel..

³⁴ Il s'agit, selon la mémoire collective, des ruines d'un gros village qui remonte à l'époque médiévale.

En outre, les marchés en Kabylie sont connus par la proximité des lieux saints. C'est le cas, comme nous l'avons déjà mentionné, du marché d'Ath Idjer qui se tenait à proximité de la fontaine de Sidi Abd el Wahed. Cette fontaine était connue par la particularité de son eau qui guérissait toutes les maladies de la peau et qui attire ainsi des personnes même en dehors d'Ath Idjer. Selon la population locale, cette fontaine et le marché bénéficiaient de la Baraka du saint, d'où provient la particularité de l'eau de la fontaine. Néanmoins, la mémoire collective n'a pas retenu quel était Sidi Abd El Wahed ? À quelle époque vivait-il ? Ni quels actes ont valu à sa mémoire la vénération religieuse qui l'entoure ? Le seul fait retenu à travers les légendes et les poésies populaires, est que ce saint personnage organisait des rencontres avec les autres principaux saints de la région, notamment avec Sidi 'mar Welhadj, pour régler les litiges entre les citoyens de la région.

Ce marché et la place où il se tenait s'appelaient par deux noms : le nom du jour de la semaine durant lequel il se déroulait « Souk n tlata » c'est-à-dire « le marché du mardi » et par le nom du saint « Sidi Abd El Wahed ». Alors que d'habitude, le jour du marché donne souvent son nom au bourg où il a lieu. Actuellement ce marché garde son premier nom et se tient dans une zone agglomérée à la sortie du chef-lieu de la commune et de la daïra de Bouzeguène, mais il n'a ni l'importance ni la clientèle qu'il avait autrefois dans son emplacement traditionnel. Son importance s'est réduite considérablement depuis l'Indépendance.

Notant enfin que c'est à proximité de l'emplacement ancien de ce marché hebdomadaire que fut ouverte en 1898 la première école républicaine de la région et où fut érigé le centre municipal à l'époque colonial en 1945.

Depuis le début du siècle en cours, plusieurs projets ont été réalisés sur ce site, à savoir, le centre sportif de proximité (CSP), une bibliothèque communale et une crèche. Récemment, d'autres projets plus importants sont inscrits sur ce site, à savoir une unité de protection civile, 600 logements AADL, 150 logements sociaux locatifs, un hôpital de 60 lits et un réseau routier desservant toutes ces infrastructures. Ce sont ces projets qui nous ont amené à parler de la naissance d'un nouveau bourg sur le site traditionnel du marché hebdomadaire de la région Ath Idjer.

I-3-La toponymie villageoise

Si les toponymes fournissent des points de repère pour localiser les lieux, les mémoriser et les reconnaître, l'étude de leur étymologie permet de trouver le sens et l'origine de la dénomination de ces lieux. Malheureusement, la toponymie est l'un des domaines les moins explorés dans les études sur la Kabylie. Il serait donc regrettable que des recherches ne soient pas conduites sur la terminologie désignant les villages et les localités de la région qui nous intéresse. Ces recherches nous ont permis d'élaborer plusieurs origines des dénominations des lieux dans la Kabylie en général et dans la région Ath Idjer en particulier.

Les noms de la majorité des villages de la région représentent des caractéristiques géographiques ou du relief. C'est le cas des villages : « Tawrirt » (une colline), « Sahel » (contrebas à proximité d'un oued), « Tazrout » (le rocher), « Ahriq » (la forêt sur la montagne), « Timizar » (les petits champs), « Amekrez » (le champ labouré) ... D'ailleurs, on retrouve un peu partout en Kabylie des villages qui portent ces mêmes noms. En revanche, l'originalité géographique du village Igerssafen (entre les rivières) explique le fait qu'il porte un nom qu'on ne retrouve nulle part ailleurs en Kabylie.

Dans d'autres cas comme : « Ighil n Tziba » (la crête des petits sacs de cuir), « Ighil n Boukiassa » (la crête de la politesse) « Agouni Ifilkan » (le plateau fougère), « Tawrirt b War » (la colline du lion), « Iger Amran » (le champ de Amran), « Iger Mahdi » (le champ de Mahdi), « Tifriith Ath ou Malek » (la petite grotte des Ath ou Malek) , ...les noms de villages sont composés de deux parties : la première évoque une caractéristique relative à la forme géographique, tandis que la seconde rappelle soit une spécificité du milieu (faune et flore) ou porte des informations sur les gens qui y ont habité ou qui habitent encore aujourd'hui dans ces lieux (descendance, politesse, métier...). Certains villages prennent le nom d'un métier connu de ses habitants comme Ihitoussen qui provient du non Ahitos qui veut dire le forgeron.

En revanche, plusieurs noms de villages commencent par le terme kabyle « Ath » traduit en arabe par « Beni » qui signifie « fils » parce que les membres d'un même village se prétendent avoir une descendance commune : « Ath Saïd » (les enfants de Saïd), « Ath Salah » (les enfants de Salah), Ath Sidi 'mar Welhadj (les enfants de Sidi 'mar Welhadj), Ath Aicha (les enfants de Aicha) Ath Yiken (les enfants du frère jumeau), ... Dans ces villages, ce sont les gens qui donnent leurs noms aux lieux, c'est aussi le cas de « Ibouyisfen » (les descendants de Youcef). En outre, dans des villages comme « Ath Farrach » (les poussins) et

« Ath Semlal » (Isemlel désigne une plante), le terme « Ath » est suivi d'une espèce végétale du milieu ou d'un animal vivant dans cet environnement (faune et flore).

Parfois, l'hagiographie, les légendes et les mythes populaires expliquent la base de la toponymie villageoise. Nous citons ci-dessous plusieurs exemples :

Un récit sur la vie du saint « Sidi ʿmar Welhadj » explique le nom d'El Hadj (pèlerin de la Mecque) ajouté à son nom « Amar », à une époque où le pèlerinage était très difficile :

« Un jour de *l'Aid el Adhha*, Sidi ʿmar Walhadj revenant avec ses troupeaux à *Tiyilt*, lieu de sa résidence, fait sa prière et en s'allongeant, un profond sommeil l'a pris. En se réveillant, il trouva au-dessus de sa tête un turban (chéchia) vert, et même la pierre sur laquelle il s'est endormi est devenue, elle aussi verte ».

Ce récit montre que le saint a accompli le pèlerinage à la Mecque sans s'y rendre sur place. Selon l'interprétation que lui donne la population locale, c'est sa piété, bonté et sincérité qui lui méritèrent cette faveur d'accomplir le pèlerinage à la Mecque tout en étant chez lui et sans se déplacer. Un récit analogue fut rapporté par Genevois Henri à propos du saint Sidi Elhadj Ouzeguan (Genevois Henri. p. 81-82).

La légende ci-dessous rapportée par Claude Devaux explique la toponymie du village Ighrayen, une version analogue fut rapportée par certains de nos enquêtés :

« On prétend que le premier qui s'était établi sur ce point, se voyant privé de postérité, vint prier le marabout Sidi Mohamed ou Malek de réciter avec lui un *fatah* (fatihah) pour obtenir du ciel une descendance mâle. Le marabout y consentit, et, au bout de neuf mois, la femme du postulant accoucha de deux garçons magnifiques. Le père se rendit en toute hâte auprès de Sidi Mahamed ou Malek pour lui faire un cadeau et le remercier de sa puissante intervention. Sa joie ne lui permettant pas de mesurer ses paroles, il s'écria d'aussi loin qu'il aperçut le saint homme : « louange à dieu, me voila enfin le père de deux ighraen ». Ce terme familier, entendu de beaucoup d'assistants resta comme sobriquet à tous ses descendants ». (Claude Devaux, 1859, p. 285).

Plusieurs versions légendaires expliquent l'étymologie du nom du village Wizgan dont l'altération a donné le terme Bouzeguene qui devient depuis l'Indépendance le nom de toute la région : Selon un récit légendaire très répandu dans le village :

« À une époque qu'on ne pourra pas déterminer, quand l'endroit n'était que pacages et champs, il y avait un homme du village Tawrirt³⁵ qui était séduit par le charme de cet endroit, ne cessait de dire « awi zgan dina » (je veux rester tous le temps là-bas), Wizgan deviendra depuis le nom de cet endroit où s'est installé cet homme avec toute sa famille ».

Et selon une autre version :

« Dans le passé, il y avait un berger avec ses troupeaux qui restait de longues périodes sur le même endroit, et comme on ne connaissait pas le nom du berger, on l'appelait par le nom kabyle « Wizgan » composé de deux mots « wi » qui veut dire « celui » et « Zgan » c'est-à-dire « durer longtemps ou perdurer ». Le nom du berger deviendra plus tard le nom du village ».

Si dans certains cas plusieurs versions légendaires expliquent l'origine des noms des lieux, dans d'autres, plusieurs étymologies sont données à un seul mot. C'est principalement le cas du terme Akefadou qui n'a pas d'équivalent kabyle actuel. Il s'agit donc de chercher l'altération de mot nécessaire pour le produire :

Le terme Akefadou fut traduit par Carette par « la cime du vent » (Carette Emile. 1848, p. 57). En revanche, Hanoteau et Letourneux ont donné deux étymologies de ce mot: « D'après l'une, il serait composé de deux mots : l'un arabe kaf, (rocher), et l'autre kabyle, adhou (le vent), et signifierait « le rocher du vent ». L'autre conserve le mot kaf et remplace le kabyle adhou par l'arabe Adou (ennemi), ce qui donnerait à l'Akefadou le sens de « rocher de l'ennemi. » Ces auteurs expliquaient pourquoi ces étymologies sont inadmissibles l'une que l'autre et concluaient que finalement Akefadou « est un nom de localité dont on ignore la signification » (Hanoteau. A et Letourneux. A, 2003, p 4). Or, on peut rapprocher ce terme du verbe kabyle « ikfedh » employé pour désigner le lait qui sort d'un récipient suite à l'excès de chaleurs et qui est employé pour tout ce qui déborde en signe d'abondance. Ainsi, le nom Akefadou pourrait signifier « la montagne des biens abondants »³⁶. Enfin, on peut admettre qu'Akefadou provient de la contraction des mots « Ekfedh » et « Adhou » et signifie « excès du vent »³⁷, ce qui semble traduire la rigueur des conditions climatiques dans cette région,

³⁵ Décrire le village et sa situation par rapport à Wizgan. Selon l'un de nos informateurs, wizgan mot qui renvoie à des populations qui étaient les premières à s'installer dans la région.

³⁶ Voir l'article du quotidien la dépêche de Kabylie du 27/02/2008 : S. Ait Larba, « La toponymie actuelle de la Kabylie ».

³⁷ <https://fr.wikipedia.org/wiki/Akfadou>

sachant que les sommets de l'Akefadou atteignent 1600 mètres d'altitudes et restent couverts de neige pendant une grande partie de l'hiver.

Les légendes et les mythes populaires furent aussi la base des hydronymes, elles expliquent ainsi la base des noms donnés aux cours d'eau. Nous citons ci-dessous quelques exemples :

D'où qu'ils viennent les passagers s'arrêtent dans les hauteurs de Chréâa, devant une source d'eau naturelle au-dessous de plusieurs rochers à moitié cachés par la végétation d'où le nom « *Aman bezru* » « l'eau du rocher » qui est connue par leur qualité supérieure. On appelle cette source « *âinsar Aissa* » (la source d'Aissa). A en croire la tradition mythique, Aissa fut autrefois un homme solitaire qui habitait à proximité de cette fontaine et qui a battu un lion qui l'a attaqué en plein sommeil pendant la nuit. Les gens l'avaient honoré en donnant son nom à la source et à la fontaine dont il était longtemps le gardien.

« Assif Ousserdoun » (rivière du mulet) est une grande rivière qui trace les limites entre la région Ath Idjer à l'ouest et Ifigha à l'est. Selon l'un des villageois, cette légende explique l'origine du nom de cette rivière : « dans les temps lointains, quand les mariées étaient transportées vers les domiciles de leurs mariés par les chevaux, il y avait une mariée qui devait traverser cette rivière pour joindre son marié, et soudain les crus l'ont emportée avec le mulet. Et depuis on appelle cette rivière par ce nom ».

« *Iyzer n Tlata* », c'est-à-dire « la rivière du mardi » traverse l'emplacement traditionnel du seul marché hebdomadaire dans la région et porte ainsi le nom du jour de la semaine dans lequel il se déroulait. Cette rivière traverse aussi l'actuel chef-lieu de la commune de Bouzeguène et trace clairement la frontière entre l'ancienne tribu Ath Hendya (au nord) et les autres villages du centre et du sud de la région. Le nom du jour de la semaine des marchés hebdomadaires donnent aussi leurs noms aux places où ils se tenaient. En outre, certaines régions ont tiré leurs noms de leurs marchés (Larbâa n'Ath Iraten par exemple).

Enfin, nous voulons seulement insister sur un point : Il y a certains noms de villages ou de localités dont on ignore complètement les significations, parce qu'on ne peut se rappeler toujours du sens des toponymes, d'où l'intérêt de cette petite partie de notre travail qui a pour objectif de tirer ce qui reste de la mémoire collective, d'enrichir la connaissance de cette région et de souligner la complexité comme la diversité de la toponymie villageoise. Nous pourrions rentrer dans les détails, mais nous nous sommes contentés de cette brève description nécessitant des recherches approfondies futures.

I-4-Une région ouverte dans un territoire enclavé

La région Ath Idjer est dans une situation paradoxale d'enclavement et d'ouverture. Cette situation territoriale est la conséquence d'un relief accidenté qui donne l'idée d'un isolement persistant, d'une part, et d'une connexion au réseau routier régional par des axes escarpés, d'autre part. En revanche, la qualité du réseau qui ne facilite pas la circulation n'a pas empêché les habitants de se déplacer en se dotant d'importants moyens de transport publics et privés.

Outre l'ouverture de la région sur l'extérieur, ce réseau et ces moyens de transport assurent une ouverture locale incontestable en reliant entre les villages et les communes et en assurant des liaisons avec plusieurs endroits qui font à la fois le bonheur et la fierté des villageois (Chrêâa, la forêt d'Akefadou, les hauteurs d'Ath Ziki, les rochers, les Grottes d'Ifigha et celles d'Illoula Oumallou, les sources d'eau ...) . Cette section invite à faire le tour de la région et de ses environs.

I-4₁-Un réseau routier relativement dense mais très accidenté

La région Ath Idjer est accessible d'abord par la route nationale numéro 12 reliant le chef-lieu de wilaya à Azazga sur une distance de 48 kilomètres puis par un chemin de wilaya numéro 251 partant d'Azazga jusqu'à Bouzeguène centre en passant par Ifigha sur une longueur de 26 kilomètres.

En venant d'Azazga, et après avoir traversé Ifigha on arrive à Assif Ousserdoun (la rivière du mulet). Pour traverser cette rivière, un grand pont fut construit par les français durant le début des années 1950. Ce pont permet de traverser la rivière et de joindre les deux communes Bouzeguene et Idjer sur des distances de six kilomètres pour la première et de dix kilomètres pour la seconde. A proximité du pont coule une source d'eau naturelle qui porte le nom de cette rivière. Cette source est connue par la qualité supérieure de son eau qui assure l'élimination des calcaires au niveau des reins. Au-dessus de cette source coule en hivers plusieurs cascades vertigineuses.

Après avoir traversé le pont et poursuivit la route sur le chemin de wilaya numéro 251, nous gagnons après une dizaine de minutes le chef-lieu de la commune et de la daïra de Bouzeguène. Ensuite, ce chemin continue de monter le long des crêtes des Imesdourar (les montagnards) pour arriver au village Hourra qui trace les frontières de la région Ath Idjer avec Ath Ziki au sud.

Aussitôt après avoir quitté le village Hourra et contourné le territoire d'Ath Ziki vers l'est, nous arrivons en vue d'un sommet d'une croupe allongée à 1200 mètres d'altitude où subsistent encore plusieurs baraquas anciennes abritant des éleveurs nombreux vivant saisonnièrement dans ces hauteurs pour la pratique de la transhumance essentiellement bovin et caprin, d'où le nom « Lâazib n Chréâa ». L'observation des lieux, notamment durant les belles journées du printemps, fait voir un bonheur créé par une harmonie parfaite entre les gens, les animaux et la nature. Chréâa est aussi un lieu de détente et de loisir pour les familles des régions des environs en hiver ; zone favorable pour la pratique du ski. En outre, cet endroit et ses environs accueillaient, depuis une dizaine d'années, des rendez-vous sportifs d'envergure et des disciplines, jusque-là, méconnues en Algérie, à savoir, les sports de montagnes: escalade et parapente³⁸. Le site de Chréâa a accueilli plusieurs rencontres et festivals nationaux et internationaux organisés par une association très connue « Kabylie Evasion ».

D'où qu'ils viennent les passagers s'arrêtent devant une source d'eau naturelle sur le chemin de wilaya numéro 251 ; près de Chréâa ; au-dessous de plusieurs rochers à moitié couverts de végétation d'où le nom « Aman bezrou » « l'eau du rocher ». Connue par la richesse de ses eaux, cette fontaine attire quotidiennement des dizaines de personnes qui viennent remplir leurs récipients d'eau.

En quittant Chréâa, un peu plus vers l'est, nous gagnons, en descendant, un village important d'Aouzellaguen : Ifri, village historique où s'est tenu le fameux congrès de la Soummam qui organisa le 20 août 1956 la lutte pour l'Indépendance. Le village est actuellement connu par l'exploitation d'une source d'eau minérale portant le même nom et de la production de l'huile d'olive de bonne qualité.

³⁸On lit dans le générique d'un reportage sur You-Tube : « Qui pensait qu'un jour, il sera pratiqué en Algérie, alors qu'on le voyait que dans les reportages réalisés par des chaînes étrangères. Qui disait que c'était impossible de la pratiquer surtout en montagne. Mais grâce à leur courage, impossible n'existe plus dans le vocabulaire algérien. Nous avons l'honneur de vous présenter les ex-champions en Algérie d'escalade : Amara Idris et Kaci Abdeslam dans la pratique du parapente dans la région de Bouzeguène ».

En arrivant dans les hauteurs d'Ath Ziki, on observe une série de trois grands rochers qui se dressent tout droit hors des villages dessinant un mur naturel qui sépare les Ath Ziki de leurs voisins de l'ouest (Illoula Oumalou). Le rocher le plus grand et dont le pic est le plus élevé, dominant Ath Ziki du côté sud-ouest à 1446 mètres d'altitude, est communément appelé « Affus n Fadhma » ; « la main de Fadhma ». Son nom dénote sa forme de la main et de ses cinq doigts clairement dessinés quand on l'observe à partir du village Takoucht à Bouzeguène.

Ce toponyme lui vient du nom d'une sainte femme kabyle, originaire du village de Werdja à Ath Itsourra qui organisa une partie de la résistance à la conquête française en deux reprises ; en 1855 puis en 1857. Il s'agit de Lalla Fadhma n Soummer à propos de laquelle Camille Lacoste-Dujardin écrivait : « Femme d'un caractère exceptionnel ... Elle manifestait des dons de divination et de thérapie, et un grand nombre de fidèles la consultaient... Douée d'une grande autorité, elle a été révérée comme une sainte femme. Elle se fit remarquer en organisant avec son frère Tahar, la résistance des tribus de la montagne dès les premiers assauts de la conquête... » (2005, p. 324). Il en est aussi question dans « *le Récit de Kabylie* » d'Émile Carrey, où il écrivait : « ...une femme dont l'influence s'étendait naguère sur toute la Kabylie : Lalla-Fatma, prophétesse berbère... Les richesses de Lalla-Fatma et les siennes sont considérables. La sainteté de la prophétesse est universellement reconnue : ses oracles s'ont jamais été démentis par les événements; elle sait guérir toutes les maladies, conjurer tous les périls, et peut, s'il lui plaît, faire reculer l'invasion française ! » (2007, p. 239). Ce rocher historiquement appelé « Azru n Boubrahim » (le rocher de Boubrahim) est dédié, depuis l'avènement de cette femme d'exception, à sa mémoire.

Alors que nous quittons Ath Ziki pour nous rendre à Illoula Oumalou, en passant par les frontières de Chellata, nous découvrons le col de Tizi-Berth : un grand rocher élevé qui surgit sur la droite, au-delà des villages, à 1754 mètres, entouré par une muraille naturelle qui le rend presque inaccessible. Ici, sur ce haut lieu retiré, écarté et solitaire ont eu lieu des événements historiques particuliers. Ce col est notamment connu par la grande bataille du 27 juin 1857, qui a permis à l'armée française sous la tutelle du colonel Desmarest de livrer le col de Chellata ; une porte qui a permis de rejoindre les dernières tribus insoumises de la Kabylie de l'est comme Illoula Oumalou, Ath Ziki puis Ath Idjer (Émile Carrey, 2007).

Si l'on regarde le sommet avec attention, on aperçoit une grande hutte de deux pièces élevée au-dessus des villages qui a servi de refuge à l'armée française durant la conquête militaire de la Kabylie. Bien que situé sur un site inaccessible pour les véhicules et d'un abord très difficile pour les piétons, ce site a été, et est encore, un lieu très visité notamment par les jeunes de la région Ath Idjer qui nous décrivent avec ferveur la beauté et la particularité.

Outre sa position géographique et stratégique qui permet un contrôle rigoureux sur l'ensemble de la région et de ses environs, le paysage magnifique qui s'offre à l'œil se pare d'un surcroît de charme quand on pense qu'il a été le théâtre d'exploit légendaire. Ici encore, dans cette région et sur ce « haut lieu de l'islam kabyle », pour parler comme Camille Lacoste-Dujardin (2005), à une époque bien déterminée (XVIIe siècle), quatre saints ermites mais solidaires, inspirés par un pouvoir spirituel, ont témoigné de leur courage et de leur force divine pour concier et répartir leurs zones d'influence en Kabylie contre le régime féodal de Koukou³⁹. Voici en résumé, les péripéties de cet événement, relatées par Si Amar Boulifa :

« Rôle du maraboutisme : éducation et émancipation. –Alliance entre le marabout et la Taddarth. – L'ermitage de Tizi-Berth et les quatre principaux saints du Haut Sébaou – Sidi Mansour délivre les Ath Djennad de l'oppression de Amar Ou El Kadhi, pendant que Sidi Ahmed Ou Malek et Sidi Abd Errahman mettent sous leur protection, l'un, une partie des Ath Ghobri et des Ath Idjer et l'autre les Illoulen et les Ath Itsourar...Pour la première fois, peut-être, depuis qu'elle est sous le régime de la foi islamique, la Kabylie démocratique et laïque, menacée dans ses libertés d'indépendance par l'autorité autocratique des turcs et des seigneurs féodaux, se met ouvertement sous la protection du Coran. » (Si Amar Boulifa, 1990, p. 125-126).

³⁹ Koukou est un village d'Ath Yahia situé au sud-est d'Ath Idjer très proche d'Illoula Oumalou, où une grande famille de lignage religieux (avec une zawiya) les Belqadhi, dominaient toute la Kabylie de l'est durant les XVIe et XVIIe siècles, possédaient des terres dans la vallée du Sebaou et avaient des relations mouvementées avec les turcs. Pour un résumé succinct et clair sur ce royaume voir : Camille Lacoste Dujardin, *Dictionnaire...*, op cit, p 204. Et pour plus de détails voir entre autres : Si Amar Boulifa. *Le Djurdjura à travers l'histoire (depuis l'antiquité jusqu'en 1830)*. - Alger, J. Bringau, 1925, p. 125-205.

Le chemin de Wilaya numéro 251 assure la liaison de la commune de Bouzeguène avec plusieurs communes de la wilaya de Bejaia sur plusieurs autres axes. Il s'agit premièrement de la route menant vers Chellata sur une distance de 27 kilomètres, la route menant vers Chemini en traversant le village Ath Salah sur les hauteurs de l'Akefadou raccordé au chemin de wilaya numéro 173 sur une distance de 22 kilomètres, et l'axe qui relie Bouzeguène à Ighzer Amokran en traversant les hauteurs de Chréâa sur une distance de 26 kilomètres. En 2012, une autre route qui raccorde la commune de Bouzeguene avec la commune d'Akefadou en traversant le village Ath Yekhlef et les hauteurs d'Akefadou jusqu'à l'antenne de transmission de l'Entreprise nationale de télédiffusion (TDA), fut rénovée et butomée. Ensuite ces quatre régions permettent d'atteindre Akbou sur la route nationale numéro 26, après à peine une demi-heure de route (des distances variant entre 11 et 26 kilomètres maximum). Akbou permet d'atteindre la ville de Bejaia après une heure environ.

En venant d'Azazga, et après avoir traversé Ifigha puis « Assif Ousserdoun », le chemin de wilaya est suivi par la route qui mène au nord vers la commune Idjer, seule voie accessible. Pourtant, cette commune est traversée par la route nationale numéro 34 dans sa partie Est reliant la commune Adekar dans la wilaya de Bejaia et la commune Yakouren sur un linéaire total de 14,63 kilomètres. Cette route est hors usage (voir révision du PDAU de la commune Idjer, 2012, p. 23).

Ces chemins rétrécis et accidentés sont aussi connus, en raison du relief, par la multitude des virages qui rendent les déplacements particulièrement lents et difficiles, sans oublier le danger des éboulements naturels, du glissement et des chutes de pierres et l'abondance des neiges qui rendent la circulation dangereuse, malaisée, et même impossible durant une partie de l'hiver⁴⁰. Ce qui nécessite des actions de réhabilitations permanentes de plusieurs tronçons. Les retards fréquents de la réalisation des travaux provoquent des mécontentements de la part des citoyens⁴¹.

⁴⁰ Par exemple les neiges abondantes du début de l'année 2015 ont provoqué des glissements de terrain du CW251 sur les hauteurs de Chriâa et qui ont amené à la fermeture de cet axe à la circulation durant trois mois (entre le mois de janvier et le mois de mars de la même année).

⁴¹On assiste fréquemment à des actions de protestations (fermeture de routes, de sièges d'APC et de daïra...) pour réclamer des actions de réhabilitations et d'ouverture d'axes routiers.

Une autre piste rurale fut aménagée entre 2006 et 2008 à Azaghar, permettant aux villages de la commune de Bouzeguène d'éviter le détour vers Azazga et de réduire la distance entre le chef-lieu de la daïra et le chef-lieu de la wilaya de Tizi-Ouzou de 23 kilomètres. Il s'agit de la route menant vers Azaghar via Chaïb située sur la route nationale numéro 12 en passant par le chemin de wilaya numéro 9 jusqu'à Assif n Messouya, et la route nationale numéro 71 jusqu'à Tizi n Boubhir. Cette piste raccorde la région avec Illoula Oumalou et Ain El Hemmam et contribue au désenclavement de la commune qui était auparavant très difficile d'accès.

Sachant que tous les villages de la région disposent des routes carrossables et butomées qui les relient aux chefs-lieux des communes et aux autres villages de la région. Les chefs-lieux de communes sont aussi raccordés aux chefs-lieux des communes voisines et qui permettent d'atteindre le chef-lieu de la wilaya de Tizi-Ouzou.

I-4₂- Des différences significatives entre les communes

On déduit que la commune de Bouzeguène est plus ouverte sur le monde extérieur par rapport à la commune Idjer. L'alignement d'une partie de leur territoire sur la vallée du Sébaou est davantage mis en valeur par l'existence d'un réseau routier beaucoup plus important par rapport à la commune Idjer⁴². Le réseau routier de la commune est aussi constitué des voies qui relient les villages entre eux et au chemin de wilaya.

En outre, l'amélioration des transports publics de voyageurs permet une mobilité plus aisée entre les villages et le chef-lieu et entre le chef-lieu de la daïra et Azazga qui permet d'atteindre le chef-lieu de la wilaya et Alger. On dénombre en 2008, treize bus, cent-quarante-sept fourgons et trente-trois services taxis d'une capacité totale de 2334 personnes. Cette densité exceptionnelle des moyens de transports publics joints à l'augmentation remarquable des véhicules particuliers permet de conclure que la commune de Bouzeguène est parmi les communes les mieux dotées des moyens de transport dans toute la wilaya de Tizi-Ouzou après Ain El Hemmam et Larbâa Nath Irathen⁴³.

⁴² Le chemin de wilaya numéro 251 qui assure la liaison de la commune avec la route nationale numéro 26 et avec Bejaia en empruntant les différentes communes limitrophes.

⁴³ Voir l'annuaire statistique de la wilaya de Tizi-Ouzou, 2008, p. 151-152

En revanche, dans la commune d'Idjer, l'ensemble du réseau routier est constitué essentiellement de la route accidentée qui relie la commune avec le chemin de wilaya numéro 251 sur l'axe « Assif Ousserdoun ». En dehors de cette route, il existe des voies et des pistes (la route nationale numéro 26), mais la quasi-totalité de ces routes sont de très mauvais état. Les pistes rurales qui relient les différents villages de la commune sont aussi difficilement praticables surtout en hiver.

Ainsi, on se plaint généralement d'un manque croissant de réseau routier qui est considéré par les citoyens comme étant la cause principale de changement moins considérable et du retard de développement dans cette commune qui dispose pourtant, en raison de sa position géographique stratégique, des possibilités de développement offertes par la proximité des Ath Waghli et d'autres régions de la wilaya de Bejaia. Pour les villageois, seule l'ouverture de nouvelles routes qui les relient avec les communes limitrophes peut briser leur isolement en permettant à leur région lointaine de devenir un peu plus facile d'accès.

Concernant les moyens de transports, on dénombre en 2008 dans toute la commune trois bus, quarante-sept fourgons et quinze services-taxis d'une capacité totale de 738 personnes ; à peine 32% de la capacité dans la commune de Bouzeguène⁴⁴. En revanche, les demandes des villageois sont très nombreuses. Ces derniers sont contraints de quitter quotidiennement leur territoire pour travailler, mais aussi pour satisfaire les autres besoins de première nécessité comme les traitements médicaux⁴⁵, l'éducation, la formation professionnelle, effectuer des achats...etc. Sachant que cette commune qui ne dispose d'aucun lycée ni de centre de formation professionnelle, n'a pas vu le développement d'un véritable quartier commerçant comme le bourg de Bouerguene.

Notant enfin que dans toute la région, le réseau de routes qui relient les villages entre eux, au chemin de wilaya numéro 251 et aux autres voies qui mènent vers ce chemin est généralement pris en charge par les comités de villages qui bénéficient de l'engagement et la mobilisation des villageois dans le cadre des travaux collectifs et des émigrés pour les financements des projets. C'est aussi le cas de plusieurs pistes agricoles et des chemins en mauvais état à l'intérieur des villages qui sont souvent rénovés par les villageois.

⁴⁴ Annuaire statistique de la wilaya de Tizi-Ouzou, 2008, p. 151.

⁴⁵ Cette commune n'a pas de polyclinique, ni centre d'analyse médicale. La seule pharmacie dans cette commune fut ouverte en 2012.

Au sud du rectangle qui rassemble les villages de la région Ath Idjer se situe une vingtaine de villages qui font partie des deux autres communes de la daïra de Bouzeguène, à savoir Ath Ziki et Illoula Oumalou. Ces deux groupes de villages qui forment un triangle au sud du rectangle où s'inscrivent les villages d'Ath Idjer, entretenaient d'étroites relations avec cette région. Ajoutons que cet incessant contact, favorisé par les découpages administratifs successifs depuis l'Indépendance, a donné lieu à des confusions quant aux limites des Ath Idjer qu'on confond souvent avec l'actuelle daïra de Bouzeguène. Ainsi, par exemple Camille Lacoste-Dujardin dans l'une des notices de son *Dictionnaire de la culture berbère en Kabylie* consacrée à cette région note que les Ath Idjer «... habitent entre les Ath Ghobri au nord, les Illilten au sud, et, à l'est, les Ath Waghlis sur l'autre versant, sud, du Djurdjura... »⁴⁶. Ces limites renvoient en réalité à celles de l'actuelle daïra de Bouzeguène et non pas à celles d'Ath Idjer. Plus loin, l'auteur précise que chez les Ath Idjer « se trouve la plus importante zawiya de Kabylie, de niveau supérieur : Sidi Abd Arrahman El Yellouli »⁴⁷, alors que cette dernière se trouve à Illoula Oumalou qui ne faisait pas partie d'Ath Idjer.

Nous n'abordons pas en détail les villages des deux communes Illoula Oumalou et Ath Ziki dans la mesure où notre terrain d'observation est la région Ath Idjer. Mais il est aussi plausible qu'une piste de réflexion sur certains cas est à ouvrir pour éclairer l'analyse des dynamiques de transformation dans la région. D'où l'intérêt de présenter un résumé succincte sur chacune de ces deux communes.

Comme on peut le constater sur les cartes ci-dessus, Ath Ziki, reclus, enfermé dans la montagne ; à la pointe sud-est de la daïra de Bouzeguène, est la plus petite commune (20,63km² : 9,82%), mais aussi la moins densément peuplée après celle d'Idjer (3889 habitants en 2008 : 188hab/km²). Sa population est inférieure par rapport à celle de plusieurs villages de la région Ath Idjer comme Hourra et Igersafen par exemple ; elle se répartie sur neuf petits villages qui occupent des crêtes rocheuses coupées par des ravins escarpés. Il s'agit de : Iger Mehdi : chef-lieu de commune, Mansoura, Iger Amran, Tawriert Bwar, Agni Filkan, Amokrez, Berkis, Boukiar, Tigoussas, et chaque village abritait entre 200 et 700 habitants selon le RGPH de 2008. Montagnards d'altitude (entre 1000 et 1100 mètres), la neige les recouvre longtemps en hivers et les enclave durant une partie de l'année. Petite commune qui n'a pas vu le développement de véritable quartier commerçant (on dénombre

⁴⁶ Camille Lacoste Dujardin, *Dictionnaire de la culture berbère en Kabylie*. - Paris, la Découverte, 2005, p 50.

⁴⁷ Ibid

dans toute la commune six boutiques d'alimentation générale, deux bureaux tabac et trois cafétérias). Les gens sont ainsi contraints de faire une navette onéreuse entre Ath Ziki et Bouzeguène pour satisfaire leurs besoins de première nécessité.

Le village Tawrirt Bwar est le lieu de naissance d'un homme illustre : Smail Azikiw, poète et chanteur du XIX^e siècle; contemporain des événements de 1871 et chroniqueur des événements et des souffrances des kabyles durant cette période. En 1899 et 1900, J.D. Luciani faisait paraître dans deux numéros successifs de la *Revue africaine* un recueil de quelques-uns de ses poèmes historiques dans un article intitulée «chansons kabyles de Smail Azikiou » (1899, p. 17-33, et 1900, p. 44-57)⁴⁸. Mais il en est aussi question dans d'autres publications, à commencer par celle de Charles Robert Agéron (1979, p. 33), puis celle de Salem Chaker (1989, p. 18) et enfin, celle parue plus récemment de Antonin Plarier (2017, p. 2). Ces auteurs analysent le corpus publié par J.D. Luciani, qui a contribué, à travers la transcription de ces poèmes, à « conserver la mémoire des méfaits de la colonisation » (Antonin Plarier, 2017, p. 2) exprimant ainsi le « pessimisme profond » des poètes kabyles de l'époque (Salem Chaker, 1989, p. 18). Durant les années 1990, les jeunes du village Tawrirt Bwar ont créé une association culturelle qui porte le nom de Smail Azikiw. Et depuis 2014, cette association organise chaque année le festival de la poésie d'expression Amazigh pour lui rendre hommage.

A l'abri des trois grands rochers qui s'élèvent dans la montagne d'Ath ziki, se trouvent les nombreux villages, grands et petits, de la commune Illoula Oumallou située à 9 km du chef-lieu de la daïra de Bouzeguène (Tabouda –chef lieu de commune, Lemsella, Ait Lahsen, Ait Ali Ou Mohand, Ait Aziz, Ighil Iguetrouméne, Maraghna, Mzeguén, Igreb, Ihemziyen, Takhlidjt, Boubhir, Iger Aouen). Ces villages comme ceux d'Ath Idjer et d'Ath Ziki déjà décrits, sont dispersés sur des pentes aux pieds des montagnes au flanc nord-ouest du Djurdjura, entre Ath Idjer et Ath Ziki à l'est et Ath Yahia, Imsouhal, Iferhounéne et Illilten à l'ouest. Les villages de cette commune bénéficient des avantages de leur proximité de la commune de Chellata (Bejaia). Voici en effet ce qui a été écrit dans la révision du PDAU de cette commune (2012) : « Le territoire de cette commune constitue un véritable cordon ombilical entre la wilaya de Tizi-Ouzou et la wilaya de Bejaia, assurant ainsi une jonction

⁴⁸ J.D. Luciani précise au début de son article qu'il doit ces poèmes à « M. Mohammed Saïd Zekri, imam à la mosquée de Sidi Ramdhan, et professeur à la médersa d'Alger, qui lui les a remises transcrites en caractères arabes, qui lui en a affirmé l'authenticité et lui en a facilité la traduction » (1899, p. 17). Ces poèmes ont été intitulés : l'insurrection de 1871, les djemmaas, les juges de paix, les mœurs du jour et une pétition.

entre le Haut Sebaou et la vallée de la Soummam à travers Akbou, à partir du chemin de wilaya n°09, en passant par le col de Chellata. »

Nos observations de terrain témoignent d'une vitalité très inégale et des différences très importantes apparaissent entre les communes. La création de trois nouveaux chefs-lieux (Tabouda à Illoula Oumalou en 1967, Igerssafen à Idjer et Iguer Mahdi à Ath Ziki en 1986) n'a pas entraîné de nouveaux pôles de développement dans ces communes enclavées, qui ne comptaient pas alors de vrais centres urbains. Et Bouzeguene semble être la plus importante grâce aux services qu'elle offre, aux fonctions commerciales et d'administration que son chef-lieu remplit au bénéfice des villages de la daïra.

Conclusion : Le bourg de Bouzeguène est « le centre névralgique » de la daïra

Le bourg de Bouzeguène est devenu au fil de son histoire le cœur d'Ath Idjer et de ses environs et constitue le lieu où les contacts entre les différents villages et communes, sont les plus étroits. Un véritable réseau, très dense, de transport, par fourgons, de villageois, a été en effet tissé à travers tous les villages et communes de la daïra⁴⁹. Ce qui a facilité considérablement les déplacements et le développement des échanges au profit des villages et des communes environnantes, notamment Idjer, Illoula Oumallou et Ath Ziki.

L'usage du transport en commun (les fourgons), lors de nos déplacements de terrain à travers les différentes communes et villages de la daïra de Bouzeguène nous ont permis de comprendre les destinations des voyageurs et de saisir les principaux motifs des déplacements. Nos observations et des entretiens témoignent que bien des villageois fréquentent le bourg de Bouzeguène pour travailler (des emplois administratifs ou du commerce), pour effectuer des achats, pour la détente, la promenade et pour renouer contacts avec des proches et des amis. Sans oublier que l'absence de lycées et de centres de formations dans les deux communes Idjer et Ath Ziki multiplie de plus en plus ces déplacements. Enfin, cette forte concentration de la population et des activités commerciales est favorisée par le développement des transports en commun et surtout par la progression de l'usage de l'automobile particulière.

Un autre fait marquant qui conforte la fréquentation considérable du bourg de Bouzeguène au détriment des autres chefs-lieux de communes est le temps considérable qu'il faut attendre durant le début de la journée pour qu'un fourgon soit plein pour quitter Bouzeguène vers les autres communes, d'une part, et le nombre important de fourgons qui quittent chacune des trois autres communes en direction du bourg durant cette même période de la journée, d'autre part. Le contraire est valable pour la fin de la journée, de sorte que beaucoup de villageois quittent quotidiennement leurs villages durant la matinée pour rejoindre le chef-lieu de daïra.

⁴⁹ Les villages de la daïra sont situés à des distances variant entre un et huit kilomètres environ du chef-lieu de daïra.

Chapitre II : Les ressources et les activités économiques

Introduction

« La population de la commune Idjer, à l'instar des autres communes situées en zone de montagne à travers la wilaya de Tizi-Ouzou, vit essentiellement de l'agriculture vivrière, de petits commerces de proximité, de l'artisanat, des services, et du fonctionnariat. L'apport de l'émigration et pensions constitue une source considérable pour le développement local. » C'est ainsi que le PDAU de la commune Idjer (2012, p. 19) résume l'essentiel des activités et ressources économiques dans cette commune de montagne. Nous reprenons cet extrait parce que nous considérons qu'il résume parfaitement l'essentiel des activités et ressources économiques dans les deux communes qui nous intéressent dans cette étude.

II-1- Les activités paysannes : rupture ou continuité ?

Comme les autres régions de Kabylie, la paysannerie était autrefois l'activité essentielle des villageois d'Ath Idjer où tout le monde, ou presque, était paysan. En effet, partout en Kabylie, l'agriculture prédominait les autres activités qui existaient (l'artisanat et le commerce notamment). C'est l'une des caractéristiques essentielles de l'économie ancienne ou traditionnelle kabyle encore en vigueur en Kabylie à la fin du XIX^e siècle (Said Doumane, 2004).

L'exiguïté et le morcellement des terres expliquent le fait que l'essentiel du travail agricole renvoyait au maraîchage sur de petites parcelles qui produisaient les légumes et les fruits qui participaient essentiellement à la consommation quotidienne. En revanche, une proportion importante des terres étaient consacrées à l'arboriculture, essentiellement aux figuiers et aux oliviers, mais aussi dans certaines régions (Ath Ziki et Illoula Oumallou par exemple) aux cerisiers. L'excédent de ses produits qui répondaient premièrement aux besoins des membres de la famille, était commercialisé (surtout l'huile d'olive et les figues sèches). Ainsi, Hanoteau et Letourneux considèrent que « les arbres fruitiers constituent la véritable richesse agricole des montagnes kabyles, et ce n'est que sur le progrès et le développement de l'arboriculture que repose la prospérité de l'avenir... L'olivier atteint, en Kabylie, les proportions d'un arbre de haute futaie. » (2003, t1, p. 499). La même source précise que les olives des Ath Idjer avec ceux d'Illoula Oumalou et d'Ath Bouchaib « sont de qualité supérieure ». (Ibid. p. 523).

Actuellement encore, ce secteur se résume en une agriculture vivrière et d'appoint aux ménages. La région se caractérise ainsi par la persistance de l'agriculture traditionnelle, mais qui est loin de pouvoir satisfaire les besoins de toute la population ni de toucher une part importante de celle-ci comme cela a été dans le passé. Il s'agit généralement d'une agriculture familiale, surtout pratiquée par des femmes, et dont la production est destinée en gros à l'autoconsommation. Cette activité est principalement constituée par l'arboriculture. De cette arboriculture, l'oléiculture est la spéculation la plus dominante car de nombreux terrains sont consacrés aux oliviers. La région dispose au moins de cinq huileries modernes et de quatre huileries traditionnelles qui sont fonctionnelles (une à Idjer et trois à Bouzeguene). Ainsi, l'huile d'olive est actuellement encore, le produit phare de la région, l'autosuffisance est atteinte avec un excédant destiné à la vente.

L'oliveraie constitue donc la majeure partie des ressources agraires de la région. Il faut cependant noter que l'olivier ne croit pas dans les altitudes qui dépassent les 800 mètres. On le trouve généralement dans les flancs de montagnes, les ravins et les terres basses. On peut ainsi facilement déduire que les villages dont l'altitude est supérieure à 800 mètres n'en bénéficient pas des avantages de ce produit précieux qui est l'huile d'olive. C'est notamment le cas des villages de la commune Ath Ziki et de certains villages de la région Ath Idjer comme Ath Salah dans la commune de Bouzeguène et Ath Aicha dans la commune Idjer. L'importance des récoltes varie aussi sensiblement d'une année à une autre. A part l'olivier, le rendement des autres plantations (le figuier, le pommier, le poirier, l'abricotier, cerisier, prunier et les vignes) représente une très faible productivité. Il s'agit essentiellement de la production autoconsommée.

« Dans des conditions de pâturage aussi défavorables, l'élevage du bétail ne peut être qu'une industrie fort limitée. C'est en effet, ce qui a eu lieu dans les montagnes. Les agriculteurs ne possèdent que quelques vaches laitières et les bœufs de labours nécessaires à leurs exploitations ». (Hanoteau et Letourneux, 2003, t1, p. 495). Dans la région Ath Idjer les villageois d'Ath Salah, village qui culmine à plus de 1000 mètres d'altitude à proximité de la forêt d'Akefadou, sont historiquement connus pour être, en reprenant les propos d'Evans Prichard à propos des Nuer dans le sud du Soudan, des « amateurs du bétail » (1937, p. 33). En effet, durant longtemps, les Ath Salah pratiquaient l'élevage, essentiellement bovin, ovin et caprin, dans leur montagne. En hivers, ils descendaient avec leurs troupeaux pour rejoindre la vallée (Azaghar) où ils s'installaient, durant plusieurs mois, au lieu dit « *Tiberket* » (la boue) parce que les neiges fréquentes dans leur village en hiver, ne leur permettaient pas de

paitre leur bétail à Akefadou. Et à la fin de l'hiver, ils reprenaient le chemin de la montagne pour rejoindre leur village. A côté de l'élevage, les Ath Salah cultivaient les légumes et les fruits parce qu'ils bénéficient d'une disponibilité de ressources hydriques importantes (l'eau des sources à Akefadou).

Actuellement, dans un contexte où la mécanisation est de plus en plus importante, de nouveaux besoins apparaissent comme l'ouverture des pistes agricoles, l'électrification... le manque des moyens matériels et l'accès difficile aux terrains à cultiver réduit de plus en plus ces activités. Les rares actions de réhabilitations réalisées ou en cour de réalisation dans le cadre du Programme Pour le Développement Rural (PPDR) ne répondent pas à toutes les demandes. Ces actions se limitent au captage de trois sources d'eau, l'offre des canaux d'amener de l'eau à mille mètres, l'ouverture d'une piste agricole de trois kilomètres et l'offre de cinq bassins d'abreuvement. Un autre projet très important et qui concerne l'aménagement d'une piste de cinq kilomètres reliant le village Ath Salah et Akefadou, est pris en charge par le service des forêts. En revanche, l'électrification qui n'est pas encore réalisée dans cette zone pose de sérieux problèmes aux agriculteurs.

Concernant la région en général, il faut globalement noter la modestie des projets d'ouverture des pistes agricoles, ce qui précarisait davantage les activités dans ce domaine. Les données et statistiques disponibles au niveau du service agricole de la commune de Bouzeguène permettent de constater que c'est l'élevage bovin qui est pratiqué en extensif et que le nombre d'éleveurs agréés reste faible (Dix sept éleveurs uniquement dans cette commune). Pourtant, l'élevage apparaît favorable dans une région où les pacages et parcours s'étendent sur une superficie importante (un peu plus de 30% de la superficie totale de la région).

Bien que les capacités hydrauliques de la commune soient importantes, le grand désintérêt pour cette activité (la faible exploitation des ressources hydriques), d'une part et la précarité des autres potentialités (la superficie agricole utile est limitée et loin d'être étendue), d'autre part, fait que ce secteur ne représente qu'une part modeste de la main d'œuvre. Il n'occupe que 1,5% de la population totale active⁵⁰.

⁵⁰ Voir la structure de l'emploi de l'an 1987 in Centre national d'étude et d'analyse pour la planification. Op. cit. p. 57.

II-2- Le déclin de l'artisanat traditionnel ou la renaissance des métiers perdus ?

Historiquement, le potentiel économique le plus important de la Kabylie fut la possession des outils de plusieurs métiers traditionnels qui remontent à plusieurs siècles. À l'instar des autres régions kabyles, les villages d'Ath Idjer disposaient des compétences dans plusieurs domaines comme la forge, la poterie, le tissage, la tuilerie et la cordonnerie. Ces activités artisanales vont connaître un délabrement remarquable avec la mise en place de l'économie coloniale dès le dernier tiers du XIX^e siècle. En effet, les produits industriels vont se substituer, de plus en plus, aux produits artisanaux locaux, provoquant ainsi « le lent dépérissement des activités artisanales et la crise de l'économie traditionnelle. » (Mohend Ouamar Oussalem, 2004, p. 4042). Si certains artisans conservent leur activité grâce à une transmission intergénérationnelle du savoir-faire et des écoles de formation (le tissage chez les Ath Hichem par exemple), les autres activités, celles du bois en particulier, périclitent. (Mohamed Brahim Salhi, 2005, p 21). Qu'en est-il des activités artisanales dans la région Ath Idjer ?

Quand on parle de l'artisanat chez les Ath Idjer on pense premièrement au village Ihitoussen qui a marqué l'histoire de la région par le métier de la forge et de la maréchalerie depuis plusieurs siècles. D'ailleurs ce métier a donné son nom au village ; « Ihitoussen » est le pluriel du nom « Ahitous » qui veut dire « le forgeron ». Selon les récits de fondation qui ont toujours cours à travers les sources orales, nous pouvons situer vers le 16^e siècle l'arrivée du premier « Ahitous » dans la région, puisque ces récits rapportent que ce dernier avait vécu durant la période où survivaient des saints locaux comme Sidi ʿmar Welhadj et Sidi Moussa à Ath Idjer et Sidi Mhend Welhadj à Ath Waghli⁵¹. Décrits comme étant des « pionniers de la forge et de la maréchalerie au Maghreb », les forgerons d'Ihitoussen ont porté ce métier en dehors de la région à travers dix-sept wilayas de l'est d'Algérie et trois pays, à savoir, la France, l'Allemagne et la Syrie, où ils avaient installé près de trois-cents ateliers de la forge. Ainsi, les deux tiers de la population villageoise vivent dans les villes de l'est comme Sétif, Bordj Bouarréridj, Batna, Constantine...certaines familles sont installées depuis plus d'un

⁵¹ Pour plus de détails sur ces récits voir l'étude de Braï Krim. *Etude descriptive et analytique d'un métier de la forge : Cas des Ihitoussen chez les Ait-Idjer (Bouzugène-Tizi-Ouzou)*, mémoire de Mastère en anthropologie, Université de Bejaia, 2010, p. 28-34. Voir aussi Saidani Macinissa. *Approche socio-anthropologique du travail de la forge en Kabylie, le cas d'Ihitoussen, village située dans la tribu des Ath Idjer*, Mémoire de magistère en civilisation Amazighe, Université de Tizi-Ouzou, 2016.

demi-siècle à Ighzer Amokran et Tazmalt. Ils suivent dans leurs déplacements le chemin de fer d'Ighzer Amokran vers les villes de l'est jusqu'au frontières avec la Tunisie⁵².

Destinés essentiellement à l'agriculture traditionnelle (des pioches, les faucilles, des charrues...), aux métiers de la maçonnerie et du bâtiment, mais aussi au travail du bois, les produits des forgerons d'Ihitoussen ont répondu aussi à d'autres besoins aidant le confort des usagers comme les lampes à huile et les serrures. En outre, ces forgerons ont marqué l'histoire contemporaine de la région par leurs contributions à la production des armes servant dans les différentes insurrections armées (notamment celle de 1871) et la guerre de la libération nationale (1954-1962).

La fausse monnaie est un autre genre d'industrie qui a aussi existé à Ath Idjer et qui était l'œuvre de ces forgerons. C'est en 1908 que les forgerons frappaient de la fausse monnaie. « Plusieurs d'entre eux périssaient dans les geôles de Lambèse, Budjemâa ath Amirouche et Budjemâa Ath Alâarbi sont deux exemples réels ». (Abdelkrime Aliane, 2006, p. 22).

Depuis les années 1980, la forge, qui était à la base de l'économie villageoise depuis plusieurs siècles, est traversée par une série de fractures aux retombées sociales et culturelles. La disponibilité des produits de l'industrie moderne intensive gêne considérablement un artisanat traditionnel qui alimente le marché local. Les forgerons ont subi un recul net de leur clientèle dans une période où la mécanisation est de plus en plus forte, et quand la charrue et la houe, par exemple, sont rarement utilisées. Ainsi, ce métier, vieux de plusieurs siècles et qui représente à la fois l'honneur et le bonheur des villageois, est aujourd'hui menacé de la disparition. D'où l'initiative des jeunes du village qui ont voulu sauvegarder ce patrimoine villageois dans le cadre des activités d'une association culturelle créée pour cet objectif et qui organise depuis 2015 « le festival de la forge ». Nous reviendrons sur les activités de cette association dans la dernière partie de cette thèse.

En outre, plusieurs villages de la région sont connus par la fabrication des tuiles. Il y avait, selon la mémoire collective des populations locales, trois fours établis aux villages : Takoucht, Sahel et Ath Wizgan, et qui ont fonctionné durant plusieurs dizaines d'années jusqu'à la veille de la première guerre mondiale. Ainsi, plusieurs maisons traditionnelles les plus anciennes dont certaines existent encore aujourd'hui, sont couvertes par la tuile rouge produite par ces dernières. La production de ces tuileries a répondu aux besoins de leurs

⁵² Voir l'article de Salem Hammoum publié dans le quotidien « Le Soir d'Algérie » du 30/12/2004 intitulé : « Ahitos, histoire du forgeron ou les secrets de la trempe du fer ».

villages avec un excès exporté aux villages environnants⁵³. De nos jours, le comité du village Takoucht pense à un projet de réhabilitation de leur tuilerie.

La région Ath Idjer est historiquement connue par la production des cuirs. Les villageois d'Ath Farach (commune de Bouzeguène) confectionnaient des chaussures, et certains d'entre eux ont exporté leurs savoir-faire dans les régions environnantes. Il s'agit notamment des cordonniers établis avec leurs familles à Sidi Aiche depuis plusieurs dizaines d'années. D'ailleurs, Hanoteau et Letourneux notent que la confédération Ath Idjer est connue par la production des cuirs, et que cette dernière et ses voisins « étaient en même temps tanneurs et cordonniers qui confectionnaient les divers genres de chaussures en usage chez les Kabyle » (Hanoteau et Letourneux, 1893, tome 1, p. 417-432). Il convient enfin de remarquer que la toponymie du village Ighil Tziba dans la commune de Bouzeguène rappelle l'existence d'autres activités artisanales basées sur le cuir comme matière première essentielle. Sachant qu'Ighil Tziba veut dire « la crête des petits sacs de cuir » (Hanoteau et Letourneux, 1893, tome 1, p. 314). Ces villageois se distinguaient donc dans le passé par la production des sacs en cuir.

Historiquement, l'artisanat traditionnel n'était pas l'apanage des hommes. En effet, partout en Kabylie, il y avait aussi des femmes qui détenaient des savoir-faire exceptionnels dans plusieurs domaines, mais essentiellement dans la poterie et le tissage.

On sait par exemple que, dans le passé, l'essentiel des ustensiles de cuisine en usage en Kabylie était produit à base de la terre cuite ou du bois. De nos jours, rares sont les familles qui utilisent certains de ces produits pour la conservation des aliments de base et des produits du terroir. Il s'agit par exemple des jarres (*Ikufan*) où l'on garde l'huile d'olive, le blé, les figues sèches...etc. Notant par ailleurs que les artisans qui détiennent ces savoir-faire et ceux qui produisent ces outils sont aussi rares.

Les produits du tissage varient entre les habits des hommes (burnous), des femmes (robes kabyles) et d'autres comme les différents types de tapis (simple dit *Ajyay*, avec des traits simples dit *Akhellay*, et avec des desseins dit *Arqem*). Le métier de tissage des tapis décorés était, et est encore aujourd'hui, l'apanage des femmes du village Ibouyisfen (commune de Bouzeguène), tandis qu'on trouve partout à travers les autres villages de la région des femmes (généralement âgées) qui continuent de tisser les autres types de tapis simples et des burnous,

⁵³ Pourtant, Emile Carette... op. cit, n'a pas cité la tribu d'Ait Idjer quand elle a parlé de cette industrie, pages : 298-299.

mais leur effectif est de plus en plus réduit. C'est ce constat qui a amené le comité et l'association culturelle du village Hourra à organiser « le festival du burnous » dans le double objectif de pérenniser le port de ce vêtement et de transmettre les savoirs-faires relatifs au tissage de cet habit ancestral. Nous parlerons de ce festival dans la dernière partie de cette thèse.

En revanche, l'on assiste depuis plusieurs années déjà à une expansion remarquable du métier du tissage de la robe kabyle à Bouzeguène. Constat que nous avons déjà soulevé dans une étude antérieure où nous avons noté que Bouzeguène dispose d'un secteur de la confection des robes kabyles assez florissant (Bessah Titem, 2009, p. 78-79). La production répond à des besoins locaux avec une exportation assez importante vers l'extérieur. Nos enquêtes ont permis d'établir qu'en 2008 le nombre d'ateliers de la confection de ces robes dépasse une dizaine au niveau du chef-lieu de la commune (Bouzeguene centre). Dans chaque atelier travaillent au moins deux femmes, et dans beaucoup d'autres, le nombre peut atteindre jusqu'à une dizaine. Le nombre de ces ateliers ne cesse de croître au cours de ces dernières années avec la croissance de la demande dans le marché local et national. Au-delà des produits de ces ateliers un nombre important de femmes tissent chez elles pour satisfaire leurs propres besoins, mais aussi pour répondre aux demandes. En outre, plusieurs femmes de la région possèdent la qualification de tisser des ceinturons propres à ces robes qu'on appelle : « *icemren* » et « *agusen* ». L'achat d'une robe kabyle va nécessairement avec l'achat d'une de ces ceinturons. Il s'agit généralement du travail informel et à domicile. On remarque l'abondance des produits de ces femmes dans les boutiques du textile, où les vendeurs affirment la réussite de la commercialisation de ces produits, principalement durant l'été avec le retour des émigrés qui en achètent assez. Les revenus tirés par la vente de ces produits constituent un appoint important pour un grand nombre de familles.

Un mémoire de master en science économique intitulée « *Genre et développement local, illustré par le secteur de la confection traditionnelle de Bouzeguène* » a été soutenu à l'université de Tizi-Ouzou. Le choix du terrain d'enquête pour cette étude est motivé par trois raisons essentielles : la première raison renvoie au fait que la robe kabyle dite de Bouzeguene concurrence celles des autres régions kabyles comme Mékla et Mâatka sur le marché local ; la deuxième raison tient au fait que « le festival de la robe kabyle » s'organise depuis 2011 au niveau de la daïra de Bouzeguène (dans le village Ihemziyen à Illoula Oumalou) ; la troisième raison renvoie au constat selon lequel 7 femmes sur 10 rencontrées lors d'une visite

à Bouzeguène centre (autant les jeunes filles que les femmes âgées) portaient une robe kabyle (Ait Seddik Nouara, 2013, p. 3).

Cette étude qui s'interroge sur la place de cette dynamique féminine de production des robes kabyle dans le développement local dans cette région de Kabylie abouties aux résultats suivants : Cette dynamique constatée à Bouzeguène correspond à un Système Productif Local émergent qui a connu au niveau des processus de production utilisé le passage d'un système artisanal à un stade semi-industrialisé. Ensuite, les relations du genre influence le fonctionnement de ce système par des contraintes liées au droit coutumier. Enfin, la confection des robes kabyles est l'une des activités artisanales les plus importantes de la région et qui peut être un facteur de développement grâce à l'attractivité touristique pouvant résulter du « festival de la robe kabyle » qui se tient annuellement (Ait Seddik Nouara, 2013, p. 79-80).

En conclusion, on considère qu'au-delà de la dimension économique, ces femmes contribuent par leur travail et produits à la préservation d'un patrimoine et d'un élément important de la culture kabyle.

II-3- L'absence d'infrastructure industrielle publique et la floraison des PME privées

La région Ath Idjer est restée en marge de la politique de développement industriel entamée par l'Etat depuis l'Indépendance. En effet, elle n'a pas bénéficié du projet de développement de la grande industrie publique mis en œuvre par les entreprises publiques nationales et impulsées par les ministères de l'industrie. Ce projet qui a permis à la wilaya de Tizi-Ouzou d'accueillir trois grands complexes industriels (ENIEM, ENEL et COTITEX) et de plusieurs usines de taille moyenne produisant des biens de consommation (agroalimentaire, menuiserie et confection) ((Mohand-Ouamar Oussalen , 2004, p. 4043-4044), n'a pas bénéficié à la région Ath Ider. C'est ce qui explique qu'actuellement, aucune unité industrielle de grande importance n'existe dans les quatre communes de la daïra de Bouzeguène.

En revanche, à l'instar des autres régions kabyles, Ath Idjer n'était pas en marge des dynamiques de l'émergence et du développement d'entrepreneuriat privé. En effet, selon l'annuaire statistique de la wilaya de Tizi-Ouzou de la fin de l'année 2013, 648 entreprises existent dans cette région. La répartition des entreprises par commune indique que 513 entreprises sont concentrées au niveau de la commune de Bouzeguène, soit un peu plus de deux tiers des entreprises de la région.

Cette dynamique de création d'entreprise a connu une poussée remarquable durant ces cinq dernières années puisqu'on est passé de 353 entreprises en 2008 (annuaire statistique de la wilaya de Tizi-Ouzou) à 648 en 2013. C'est-à-dire que le nombre d'entreprises a presque doublé durant cinq ans.

Sachant que les petites et moyennes entreprises (PME) privées ont connu l'essor en Kabylie et en Algérie en général durant la période 1980-1990 suite à la crise économique dans laquelle est entrée l'économie algérienne depuis le milieu des années 1980, et qui a révélé la fragilité d'un modèle de développement local impulsé centralement par l'Etat. Ensuite, cette dynamique de création d'entreprises dans le domaine privé a connu une impulsion réelle durant la période 1990-2000 (Mohand-Ouamar Oussalem, 2002, p. 135-162).

La répartition des entreprises de la wilaya de Tizi-Ouzou par secteur d'activité montre clairement la prépondérance du secteur du commerce, d'une part, et du secteur des bâtiments et travaux publics, d'autre part (annuaire statistique, 2013, p. 78). On constate que la répartition des entreprises dans la région d'Ath Idjer est aussi marquée par prépondérance de ces deux secteurs.

A part les entreprises inscrites dans ces deux secteurs, on peut noter l'existence d'une petite entreprise privée dans le domaine agroalimentaire (unité de transformation de viande au village Tawrirt) et de certains ateliers de transformation du bois, de l'aluminium et du fer (quatre menuiseries du bois, trois menuiseries d'aluminium et six forgerons au niveau du chef-lieu de la commune de Bouzeguene par exemple).

II-4- De la pluriactivité à la prédominance du secteur commercial

La répartition des activités économiques telle que présentée dans le « rapport de situation » de la daïra de Bouzeguene en novembre 2011 montre clairement la prédominance du secteur commercial avec 73,8% de l'ensemble des activités existantes. Plus de 95% de l'activité se concentre sur le commerce de détails et moins de 5% de gros. A côté des commerces de détails et de gros, on dénombre dans toute la daïra 995 d'autres commerces qui renvoient aux services (restauration, téléphone, internet, ...etc.)

Sur les 1882 commerces (de détails et de gros) recensés en 2011 dans la daïra de Bouzeguène, un peu plus de la moitié (52%) se concentre dans la commune de Bouzeguene. La commune d'Iloula Oumallou arrive en deuxième position avec près de 30%, suivie de la commune Idjer avec un peu plus de 12% et enfin la petite commune Ath Ziki avec un peu moins de 6%. La répartition des autres activités (les autres commerces de services, bâtiments et travaux publics, artisanat et fonction libérale) par communes donne des résultats presque identiques aux pourcentages précédents. En revanche, la répartition des activités économiques par communes indique que, dans tous les cas, le commerce est l'activité économique dominante. Autrement dit, on constate une concentration plus importante de toutes les activités existantes dans la commune de Bouzeguène par rapport aux autres communes de la même daïra.

Conclusion : La mobilité importante des villageois répond à une nécessité économique

La densité de la population, d'une part, et l'insuffisance des ressources disponibles, d'autre part, contribuent à imposer la mobilité des villageois comme une nécessité économique. Cette mobilité s'exprime dans les mouvements de populations, à savoir les mobilités professionnelles (les déplacements sur de petites et de moyennes distances à la recherche du travail) et les migrations.

Autrement dit, devant l'insuffisance des ressources et du travail à l'échelle locale, les villageois de cette région ont souvent cherché des compléments de ressources en dehors de leur territoire, soit en allant quotidiennement travailler dans les zones d'activités qui se situent dans les villes proches (Tizi-Ouzou et Alger notamment), soit en quittant la région pour s'installer ailleurs dans une autre ville d'Algérie ou à l'étrangers. D'ailleurs, la Kabylie, en général et cette région en particulier, est définie depuis longtemps comme étant d'intenses foyers d'émigration aussi bien interne qu'externe.

Chapitre III : Emigration : un fait sociologie de la région des Ath Idjer

Introduction

Au départ, il semble délicat, voire impossible de procéder par une approche quantitative pour étudier l'émigration dans une région de Kabylie à cause du manque, voire parfois l'inexistence de sources statistiques fiables. Ce constat est particulièrement pertinent pour l'émigration kabyle⁵⁴ en France puisque plusieurs études antérieures ont souligné le fait que l'existence des statistiques officielles algériennes et françaises ne permet pas une évaluation exacte de la communauté kabyle en France (Khellil Mohand, 1994, p. 12 ; Direche-Slimani Karima, 1997, p. 2 ; Mustapha Harzoune, 2003, p. 27). Ceci s'explique par trois faits essentiels :

Premièrement, les statistiques qui existent ne font pas apparaître les origines locales des émigrés (Khellil Mohand, 1994, p. 14). Ensuite, les chercheurs ont souvent mis l'accent sur l'uniformité des masses migratoires en tenant compte uniquement de la nationalité d'origine comme critère de distinction sans prendre en considération les spécificités culturelles et identitaires (Karima Direche-Slimani, 2004, p. 2). Enfin, si le paramètre linguistique n'a jamais été pris en considération dans les études sur l'immigration, (Direche-Slimani, 2004, p. 2), il convient aussi de tenir compte de « la "faiblesse" du critère "langue parlée" pour déterminer l'appartenance ou la non-appartenance à tel ou tel groupe linguistique ou culturel » (Mustapha Harzoune, 2003, p. 27).

Autrement dit, il est impossible d'établir le nombre exact des émigrés kabyles en France à cause de cette absence de dénombrement quantitatif de la masse de ces kabyles qui semble n'avoir jamais été effectué à l'exception de certains chiffres présentés dans des travaux universitaires ou dans les rapports d'enquêtes sociologiques ou administratifs anciens qui datent généralement du début du XXe siècle (Direche-Slimani, 2004, p. 2). En outre, les sources récentes qui existent ne présentent aucune quantification précise et donnent des évaluations sensiblement différentes d'un auteur à l'autre (Mustapha Harzoune, 2003, p. 27-28). Enfin, il est très difficile d'arriver à obtenir des statistiques qui couvrent une région de Kabylie pour disposer des pourcentages porteurs de sens et significatifs de la réalité socio-

⁵⁴ Pour Kateb Kamel, *Le bilan quantitatif est aussi difficile à cerner pour l'Algérie*. Kamel Kateb. « Bilan et perspectives des migrations algériennes », in *Hommes et migrations*, n°1298, 2012, p. 6-21.

économique dans cette région (Direche-Slimani, 1997, p. 52). Ces considérations expliquent la difficulté de toute tentative d'une étude quantitative de l'émigration en Kabylie ou dans l'une de ses régions. Il convient ainsi d'expliquer notre choix de procéder, dans le présent chapitre, par une approche quantitative pour étudier l'émigration à Ath Idjer en présentant les sources de données sur lesquelles se fonde notre approche.

III-1- Mais par quelles sources y procéder ?

L'approche quantitative par laquelle nous avons décidé de traiter le mouvement migratoire des Ath Idjer à l'étranger nous a été suggéré par la découverte de l'existence d'importantes sources de données empiriques offertes par les organisations communautaires dans les villages (les comités de villages), d'une part et par celles qui activent à l'étranger (en France et au Canada), d'autre part.

L'évaluation statistique de l'émigration des Ath Idjer en France se fonde premièrement sur les renseignements fournis par les comités de villages. Nos enquêtes directes auprès de ses membres nous ont permis d'accéder aux informations de certaines archives. Les données que nous avons récupérées auprès des comités de villages sont très intéressantes car elles offrent des renseignements concernant tous les émigrés en France avec, dans plusieurs cas, des détails concernant leurs villes d'installation. Nos informateurs nous proposent trois types d'informations exactes et extrêmement précieuses pour nous.

Il s'agit premièrement des statistiques concernant la population villageoise réparties selon les lieux de résidence. Ces chiffres sont souvent établis par le comité de village à l'occasion de Timecret (sacrifice de bœufs et partage de viande par foyer selon le nombre de personnes incluant les émigrés). Les dénombrements de la population réalisés à l'occasion de Timecret donnent des chiffres exacts de tous les villageois avec un tableau précis des familles et des lieux de résidence et cela à une échelle très précise⁵⁵. En outre, plusieurs villages (Sahel et Ihitoussen par exemple), ont réalisé ces dernières années, un recensement général de la population villageoise selon le lieu de résidence en faisant remplir par le responsable de chaque famille des fiches recensant tous les membres de sa famille tout en indiquant l'âge et

⁵⁵ Ces dénombrement deviennent plus exhaustifs ces dernières années avec la considération dans certains villages (Ath Wizgan en août 2016) de toutes les femmes originaires du village et ayant contracté des mariages exogamiques vers d'autres villages à l'intérieur ou même à l'extérieur de la région. Dans ce sens, ces données deviennent aussi importantes pour les études dans le domaine de la parenté et notamment les thématiques en rapports avec les stratégies matrimoniales. Notant que les enfants dont la mère est originaire du village ne sont pas comptabilisés.

le lieu de résidence. Enfin, parmi les villages qui n'ont pas organisé *timecret* et qui n'ont pas fait des recensements ces dernières années, des villageois membres des comités de villages nous ont réalisés eux-mêmes, le dénombrement des émigrés de leurs villages en France et au Canada.

Le deuxième type des statistiques renvoie aux nombres de cotisants en France pour les comptes des comités de villages. Sachant que généralement les cotisants sont tous des hommes ayant 18 ans et plus, et dans certains villages (Tawrirt par exemple), on exclut les étudiants et les hommes qui n'ont pas des ressources (chômeurs, malades...). Même si ces données ne nous permettent pas une évaluation exhaustive et exacte des émigrés, elles sont intéressantes parce qu'elles nous donnent une idée claire sur l'ampleur de l'émigration dans chacun des villages.

Enfin, le dernier type des statistiques renvoie aux données qui nous ont été fournies par quelques membres dans les organisations qui s'occupent du rapatriement des corps des défunts vers leurs villages d'origine.

Il s'agit premièrement de « *tajmâat lâarch Ath Idjer* », nom que l'on pourrait traduire par « assemblée de la tribu ou confédération des Ath Idjer ». Cette dernière est parmi les premières organisations communautaires d'émigrés qui apparaissent en France dès la première moitié du XXe siècle avec comme objectif de prendre collectivement en charge les dépenses du rapatriement des corps des défunts. Sa fonction essentielle est d'organiser des cotisations auxquelles participent toutes les personnes originaires de cette région qui souhaitent d'être enterrées dans leurs villages d'origine. Ainsi, chaque village désigne un représentant qui s'occupe de la collecte des cotisations et du recensement des émigrés et des cotisants de son village. Et on désigne parmi les représentants des villages le représentant de « *tajmâat lâarch* ». Nous avons eu la chance de réaliser un entretien en 2014 avec le représentant « *tajmâat lâarch Ath Idjer* » à Marseille et avec quelques représentants des villages dans cette ville qui nous ont fourni des informations intéressantes.

Si à Marseille, cette organisation continue de couvrir tous les villages de l'ancienne confédération des Ath Idjer, ce n'est pas le cas à Paris où coexistent plusieurs organisations communautaires de cette région qui s'occupent du rapatriement des corps des défunts. Ainsi, « *tajmâat lâarch* » Ath Idjer à Paris est composée uniquement de quinze villages sur les trente-quatre que compte la région. Les autres villages de la commune de Bouzeguène comme Ath Wizgan, Tawrirt, Takoucht, ... tiennent des caisses villageoises pour les rapatriements des morts. Nous reviendrons sur les raisons de la fragmentation de l'organisation de la confédération Ath Idjer à Paris plus loin, notant seulement que ce fait essentiel explique la difficulté d'obtenir des chiffres exhaustives qui couvrent les émigrés de tous les villages de la région Ath Idjer à Paris.

Les données de nos deux premières sources semblent plus sûres et fiables que celles de la dernière. Nous reviendrons beaucoup plus largement sur les raisons en émettant des remarques à propos des chiffres de notre dernière source.

Concernant les mouvements migratoires internes, nous avons explorés le dossier des archives de l'Assemblée Populaire Communale (APC), concernant les demandes de changement de résidence dans les deux communes de la région (Bouzeguène et Idjer). Ces données se trouvent souvent au niveau du bureau du service des élections qui s'occupe de ces mouvements de populations.

Le dénombrement des personnes qui ont changé de résidence a d'abord été réalisé dans la commune de Bouzeguène. Les critères de ce dénombrement incluant les variables suivantes : l'année de la demande de changement de résidence, le genre, l'âge (nous notons la date de naissance pour en savoir ensuite l'âge), le village d'origine, la provenance pour les entrées et la destination pour les sorties. Ce dénombrement a touché toutes les demandes de changement de résidence déposées entre l'an 2000 et 2016, à savoir au total 1654 demandes. Ce dénombrement est un travail pénible qui nous a pris deux semaines⁵⁶ de travail quotidien entre huit heures et seize heures. Ensuite, pour mieux exploiter ces données, nous avons élaboré, à partir de nos dénombrements, les tableaux numéros 1, 2 et 3 mis dans les annexes et qui résume les mouvements de population à l'intérieur de la daïra de Bouzeguène, à l'intérieur de la wilaya de Tizi-Ouzou et dans le reste du pays pour chacun des villages de la commune.

⁵⁶ La première semaine durant le mois d'août 2016 et la deuxième semaine durant le mois de décembre de la même année.

Concernant la commune Idjer, nous n'avons pas pu réaliser un travail similaire qui demande, comme nous l'avons déjà dit, beaucoup de temps. Et pour avoir une idée sur les destinations des mouvements de population dans les villages de cette commune, nous avons choisi de dénombrer les demandes de changement de résidence de ceux qui ont quitté cette commune durant l'année 2014.

Notre objectif dans ce chapitre est de tenter une évaluation de la communauté des Ath Idjer vivant à l'étranger et dans les autres villes d'Algérie à partir de l'analyse de ces données de terrain de première main. Ces données permettent d'avoir une idée précise de l'ampleur de l'émigration dans cette région et de comprendre ainsi le poids de cette variable dans les mutations en cours. Mais il convient au préalable de présenter un bref historique de l'émigration kabyle.

III-2- Bref historique de l'émigration kabyle

L'histoire de la Kabylie est intimement liée au flux d'émigration : Dès le XIV^e siècle, la Kabylie fournit à la Mitidja une partie non négligeable de ses travailleurs agricoles (Emile Temime, 2001, p. 120). Ensuite, l'activité du colportage et du commerce itinérant des Kabyles est soulignée dans les archives ottomanes (Karima Direche-Slimani, 2004, p. 1). Notant par ailleurs que bien avant l'occupation française, les kabyles travaillaient dans les villes, notamment à Alger. A ce flux de main-d'œuvre, s'ajoutent les flux humains liés au commerce : le colportage (Mohamed Brahim Salhi, 1988, p. 2). Les colporteurs kabyles sillonnent tout l'espace algérien, faisant des incursions jusqu'au Maroc et en Tunisie, pour vendre les produits du terroir (huile d'olive, figues séchées, produits artisanaux comme les produits de la forge, les bijoux en argent et les poteries) et d'autres. Pour certains d'entre eux, le commerce reste l'activité dominante qui les fera s'installer dans les grandes villes algériennes où des établissements commerciaux les recevaient (Karima Direche-Slimani, 2004, p. 1). L'émigration en France vient ensuite amplifier de manière remarquable celle plus ancienne à l'intérieur du pays.

Dés que l'on parle de l'émigration algérienne en général et kabyle en particulier, on pense directement à l'émigration vers la France puisque cette dernière en est, depuis un peu plus d'un siècle, la destination principale. D'ailleurs, les références bibliographiques la traitant sont multiples et s'accordent sur le fait que la Kabylie est la principale région d'émigration vers la France pour deux raisons essentielles : l'ancienneté de son émigration par rapport aux autres régions d'Algérie, d'une part, et le taux considérable de kabyles dans l'ensemble des émigrés algériens, d'autre part. Ainsi, l'émigration algérienne en France était, tout au long du XXe siècle, éminemment kabyle (Mohand Khellil, 1994 ; Abdelmalek Sayad, 1994, Karima Direche-Slimani, 1997 ; Temime, 2001 ; Lacoste-Dujardin, 2000).

Historiquement, les kabyles furent les premiers, au début du XXe siècle, à franchir la méditerranée pour venir travailler en France et ils ont été les plus nombreux des Algériens à venir jusqu'en France « dès 1905 (voire certains dès 1880-1890)⁵⁷, si bien qu'à la veille de la première guerre mondiale, en 1914, on comptait déjà entre 10000 et 15000 Kabyles en France » (Camille Lacoste-Dujardin, 2006, p. 98). D'autres sources nous donnent pour la même période 80000 algériens présents en France dont 87% provenaient des deux départements kabyles Tizi-Ouzou et Constantine (Mohand Khellil, 1994, p. 13). Cette prédominance des kabyles persiste le long du XXe siècle puisqu'un flux migratoire constant de kabyles a traversé la méditerranée vers la France. Ainsi, « En 1934, la Kabylie fournissait $\frac{3}{4}$ des émigrés et en 1950, 50 à 60% des travailleurs partis en France étaient d'origine kabyle » (Karima Direche-Slimani, 1997, p. 52). L'Indépendance de l'Algérie n'a pas arrêté l'émigration vers la France et les départs ne se sont arrêtés officiellement qu'en 1973 (Mohamed Brahim Salhi, 1988, p. 2). La première émigration dite de travail est marquée par le départ d'une large part de la population masculine (Abdelmalek Sayad, 2006). « D'après une enquête du gouvernement général de l'Algérie (1949), en pays kabyle, selon les douars, 2, 3, 4 et même 5 hommes sur 10 émigraient en France ». (Mohand Khellil, 1994, p. 14).

⁵⁷ L'absence de mouvement important d'émigration en direction de la France dans la deuxième moitié du XIXe siècle s'explique par le système colonial de l'époque. Il suffit de rappeler que « le code de l'indigénat » soumet tout déplacement à autorisation, et que les colons ont constamment fait pression sur les autorités pour que soit interdite toute liberté de circulation des travailleurs « indigènes » et leur établissement durable et libre en France pour donner la preuve (Emile Temime, 2001, p. 120).

Les causes de cette émigration sont déjà bien présentées par plusieurs auteurs qui s'accordent sur la prépondérance du facteur démographique et du contexte économique qui expliquent en très grande partie le processus migratoire kabyle: la forte densité de la population et le déficit des ressources naturelles a induit une insuffisance du travail et des activités locales. Ce déficit des ressources naturelles et l'absence des grandes villes et des pôles urbains et industriels ont favorisé ces mouvements migratoires. Sachant que, la Kabylie fut tout au long de son histoire en marge des projets de développement économique et la plus grande partie de son territoire fut tenue à distance des politiques de colonisation agricole et du développement d'activités industrielles (Karima Direche-Slimani, 2004, p. 2).

Mais il faut penser qu'en dehors de ces causes démographiques et économiques les plus évidentes, d'autres causes, d'ordre politique, expliquent cette émigration qui est inséparable de la colonisation de l'Algérie (Mohand Khellil, 1980, 203p). Autrement dit, au-delà des facteurs démographiques et économiques, les conséquences à long terme de la colonisation et de la politique kabyle de la France expliquent aussi ces départs massifs. Nous avons déjà parlé de la fragilité et du manque des ressources, l'insurrection de 1871, les impôts de guerre et la politique de spoliation des terres qui l'ont suivie ont créé une situation politique et économique encore plus complexe. Cette situation a entraîné des départs massifs des hommes kabyles à la recherche du travail (Karima Direche-Slimani, 1997, p. 50). Ceci est aussi le résultat de la paupérisation de la Kabylie et de l'Algérie en général causé non seulement par la dépossession coloniale des vallées fertiles, mais aussi par le recul de l'artisanat local causé par l'introduction des techniques modernes qui a induit la disponibilité des produits manufacturés. (Pierre Bourdieu & Abdelmalek Sayad, 1964, 228p).

Pour Camille Lacoste-Dujardin la politique de la scolarisation des indigènes, mise en œuvre par la France au lendemain de l'insurrection de 1871 explique aussi ces départs massifs des kabyles vers la France dès 1904. Elle écrit : « Après l'école, l'émigration : des kabyles commencent à franchir la méditerranée. La traditionnelle mobilité des hommes kabyles put alors se déployer vers d'autres horizons, jusqu'à franchir la Méditerranée, grâce à leur connaissance acquise du français (pendant la guerre de 1914-1918, la correspondance entre les Kabyles émigrés et la famille au village se fit en français). En effet, les villages les plus scolarisés sont aussi ceux où il y eut le plus fort taux d'émigrés » (Camille Lacoste-Dujardin, 2006, p. 107). La scolarisation et l'émigration sont liées, « 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 scolarisées ». (Alain Mahé, 2004, p. 291). Les deux auteurs expliquent par ailleurs que dès ses débuts, cette politique de la scolarisation a été privilégiée en Kabylie et a permis aux kabyles d'acquérir les nouveaux instruments de la communication qui ont favorisé ensuite des transformations considérables, en leur permettant l'accès à des sources nouvelles alimentant une forte conscience politique⁵⁸.

Ensuite, en 1975, une émigration familiale a succédé à l'émigration de travailleurs isolés en faisant recours au « regroupement familial » comme seule source d'émigration suite à la suspension officielle de l'émigration par la France en 1974 (Karima Direche-Slimani, 1997, p. 18). Les politiques migratoires restrictives en France n'ont pas arrêté les flux migratoires même si, émigrer en France est devenu de plus en plus difficile. La poursuite des études supérieures est un des modes légaux de l'immigration actuelle en France (Couëdel, 2007, p. 586), à côté des mariages avec un/une française ou un/une kabyle de nationalité française, voire pour certains des mariages Blancs (Mohamed Madoui, 2007).

En fait, émigrer en France est devenu depuis les deux dernières décennies du siècle passé une aspiration pour plusieurs jeunes, chômeurs, universitaires, cadres, étudiants, ouvriers ...etc. qui n'entrevoient plus de perspectives d'avenir en Algérie ; un pays marqué par la dégradation progressive des conditions de vie, la détérioration du climat politique et la montée des violences islamistes durant les années 1990, une décennie qualifiée « de noire » par les algériens. En effet, « le besoin de partir, de tenter de construire une vie meilleure à l'étranger devient le leitmotiv des Algériens...la jeunesse algérienne ne rêve plus alors que de partir pour l'étranger et tout est bon pour réussir » (Marion Camarasa, 2007). Devant les difficultés de réaliser un projet migratoire vers la France, plusieurs personnes choisissent d'autres destinations comme le Canada en Amérique du Nord.

Enfin, il convient de rappeler ce constat d'un dossier récent que la revue *Insaniyat*⁵⁹ a consacré au phénomène migratoire :

⁵⁸ Voir : Charles Robert Ageron, *histoire de l'Algérie contemporaine, de l'insurrection de 1871 au déclenchement de la guerre de libération* (1954). – Paris, PUF, 1979, 643p ; Gilbert Grandguillaume, « Mythe kabyle ? Exception kabyle ? », *Esprit* 2001-11, N°279, p. 20- 27.

⁵⁹ *Insaniyat* est une revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales publiée par le Centre de Recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle CRASC à Oran.

« Le phénomène migratoire s'inscrit dans un nouveau contexte, celui d'une mondialisation dont on n'a pas encore mesuré tous les effets. Les transformations à l'échelle mondiale redéfinissent les mouvements migratoires qui eux-mêmes, agissent sur les enjeux entre Etats et au sein même des sociétés. Alors que les migrations du 20^{ème} siècle étaient essentiellement le fait de paysans déracinés et répondaient aux besoins d'une économie capitaliste en pleine croissance, les migrations actuelles sont multiformes, que ce soient dans les routes suivies, les profils concernés ou les buts recherchés. Elles ne concernent plus les mêmes types de groupes, de catégories sociales et d'âges, de sexe et de régions. Aux raisons purement économiques, se rajoutent ou se substituent des raisons sociétales ». (Saïd Belguidoun et Sidi Mohammed Mohammedi, 2015, p. 12).

III-3- L'émigration des Ath Idjer en France

Même si la fragmentation des informations et des données chiffrées collectées ne nous permet pas une évaluation statistique exacte de toute la communauté des Ath Idjer établie en France, toutes nos données montreront que cette région est à très forte émigration en France et qu'elle est plus massive qu'on ne le croyait. À défaut donc de donner une évaluation statistique de tous les émigrés de cette région en France, on se contentera de donner un aperçu de ses principales caractéristiques à travers les chiffres concernant plusieurs villages de la région et ses émigrés établis dans certaines villes françaises (Marseille notamment).

III-3₁- Une émigration massive

Le premier responsable de « *tajmâat lâarch* Ath Idjer » à Marseille nous a fourni, lors d'un entretien au cours du mois d'avril 2014, des chiffres concernant le nombre des cotisants dans chacun des villages de la région. Ces chiffres nous permettent d'estimer à ce que le nombre total des émigrés et de leurs descendants installés à Marseille est de 3 651 personnes (cotisants) ; ils représentent ainsi, plus de 10,6% de la population totale de la région (34 359 habitants en 2008, RGPH) si l'on ne tient pas compte des émigrés établis dans d'autres régions de France.

Le chiffre présenté plus haut est le résultat d'un calcul que nous avons nous-mêmes réalisé par l'addition de l'ensemble des chiffres qui concernent différents villages de cette région et qui nous ont été fournis par notre informateur qui nous donne le nombre de toutes les personnes originaires de ces villages y compris ceux qui sont nés en France. Ce dernier nous a donné des chiffres situés entre un minimum d'une trentaine de personnes pour les villages Ath Sidi Hend Waali, Tizouyine, Ahriq, Ihatoussene et Bouawen et une quarantaine pour les villages Ath Yekhllef et Ath Lqarn, et un maximum de 400 personnes pour le village Ath Farach, 370 personnes pour Takoucht, 300 personnes pour Hourra et 280 personnes pour Ath Salah⁶⁰.

En comparant ces chiffres avec le nombre d'habitants des villages deux constatations s'imposent : ceux d'entre eux qui ont le maximum d'émigrés sont ceux dont le volume de la population est le plus important dans toute la région (1200 à 3000 habitants et plus)⁶¹. Tandis que ceux qui n'ont qu'une trentaine ou une quarantaine de cotisants à Marseille sont, presque souvent, les groupements villageois les plus petits de la région (entre 100 et 1000 habitants maximum)⁶². Ces constats nous permettent de penser à ce que le nombre d'émigrés en France est lié à la taille des villages.

Notre informateur nous rappelle, au début de l'entretien, qu'il s'agit des chiffres approximatifs qui ne représentent pas nécessairement la totalité des émigrés de la région Ath Idjer à Marseille parce que ces chiffres concernent des personnes qui contribuent aux cotisations qu'organise cette structure à chaque décès pour bénéficier du rapatriement de leurs corps. Sachant qu'elle tient des cotisations de 2 euro par personne pour le rapatriement de chaque défunt. Son responsable tient un registre dans lequel sont écrits les noms de tous les cotisants répartis par village. Ces listes lui ont été fournies par les représentants de chaque village.

⁶⁰ Notant que dans certains cas rares, deux villages ont un seul et même représentant auprès de tajmâat lâarch. C'est par exemple le cas des villages Ath Farach et Takoucht (commune de Bouzeguene), d'une part ; et celui des villages Mehaga et Tifrih Ath Oumalek (commune Idjer), d'autres part.

⁶¹ Le nombre d'habitants dans ces villages est : Hourra 3246, Ath Salah 2711, Takoucht 1733 et Ath Farach 1212 (RGPH, 2008).

⁶² Le nombre d'habitants dans ces villages est : Ath Lqarn 138, Tizouyine 328, Ath Sidi Hend Waali 430, Ath Yekhllef 677, Bouawen, Ihatoussene 939, Ahriq 1342 (RGPH, 2008).

En revanche, la femme du représentant des émigrés de l'un des villages de la région nous explique, lors d'un entretien, que la liste englobe tous les villageois même les clandestins dits « les sans papiers ». Voici un extrait de l'entretien: « pour le cas de notre village, c'est mon mari qui s'en occupe de la collecte des cotisations. Et à chaque fois, il paye de sa poche pour les villageois n'ayant pas versé leurs cotisations pour éviter leur exclusion de *tajmâat*. Il paye à la place de ceux qui n'ont pas payé, même les sans papiers, parce que sinon ils seront exclus de la liste...il me dit à chaque fois : je ne peux pas permettre d'exclure des villageois, je préfère payer à leur place que les déclarer et les exclure ». Sachant que c'est au représentant de chaque village qu'incombe la responsabilité de collecter les cotisations et de les remettre au premier responsable.

Ces propos permettent de songer au fait que les données concernant chacun des villages totalisent tous les émigrés du village qui sont installés à Marseille.

Ces chiffres sont intéressants puisqu'ils nous permettent d'apprécier l'ampleur du phénomène migratoire dans la région, d'une part, et d'attirer l'attention sur les constances ainsi que les différences locales (entre les villages et les communes), d'autre part.

Afin de préciser ces indications générales, nous avons entrepris l'étude de la population de plusieurs villages de la région au sein desquels nous avons enquêté. La répartition de la population par lieux de résidence confirme d'abord l'observation précédente concernant l'ampleur de l'émigration en France dans cette région et donne des chiffres supérieurs aux précédents. Autrement dit, l'étude de la population selon le lieu de résidence dans plusieurs villages donne des résultats identiques et même supérieurs aux précédents. Sept villages vont nous intéresser plus particulièrement, ceux d'Ath Yiken, Ath Semlal, Tawrirt, Sahel, Ath Wiargan, Tazrout et Tizouyine.

Selon les données que nous avons pu obtenir à l'occasion de *timecret* au village Ath Yiken en 2008, la population totale du village était de 409 personnes dont 220 (53,8%) résidaient au village, 174 (42,6%) en France et 15 personnes (3,6%) à Alger et Sétif (une famille dans chacune de ces villes). Ce constat n'est pas spécifique à ce village. Nos recherches montrent que bien d'autres cas connaissent un taux d'émigration en France aussi élevé.

Par exemple, selon le dénombrement qui nous a été réalisé par un membre du comité de village Ath Semlal en 2009, ce petit village de 502 habitants (estimation de 2005) disposait de 250 émigrés en France (dont 109 hommes, 53 femmes et 88 enfants), soit 49,8% de la population totale résidente au village.

En outre, pour le village Tawrirt, le nombre de cotisants vivant en France était de 415 personnes en 2014, soit 38,07% de la population totale résidente au village en 2005 (1090 personnes). Il ne faut pas oublier que les cotisants se sont des hommes âgés de 18 ans et plus et qui ont des ressources, desquels on exclu les étudiants. Il ne s'agit donc pas de la totalité des villageois émigrés en France. Si l'on tient compte des autres composantes de cette population (les femmes, les enfants, les hommes chômeurs et les étudiants), il est probable que ce pourcentage se rapproche des 50%.

Un autre exemple conforte cette hypothèse, celui du village Sahel qui fait partie des villages les plus densément peuplés de la commune de Bouzeguène et où le comité de village a réalisé en 2016 le recensement général de la population selon le lieu de résidence, pour répondre à des besoins relevant de la gestion villageoise (notamment les cotisations). Un membre du comité de village nous a résumé lors d'un entretien réalisé durant le début de l'année en cours (2017), les principaux résultats de ce recensement: pour ce village, gros bourg situé sur le oued Sahel, afflué du Sébaou, 1476 émigrés en France sont dénombrés (876 à Paris, 500 à Marseille et 100 à Lyon), pour 2553 habitants au village ou dans d'autres villes d'Algérie⁶³, soit un taux d'émigration en France de 57,8%. Au-delà de la France, on dénombre quatre familles totalisant vingt personnes en Allemagne, deux couples en Belgique et huit familles totalisant vingt quatre personnes au Canada. Ainsi, le nombre total des émigrés externes dans ce village est de 1524 personnes, soit 59,7% du nombre d'habitants en Algérie (au village et dans les autres villes).

Ce taux est important par rapport à d'autres villages de la même commune où la densité de la population est aussi très importante. Il s'agit premièrement du village Ath Wizgan : ce village de 2115 habitants en 2005 possède 498 villageois à Paris et une centaine à Marseille. En résumé, sur les deux villes, nous totalisons un chiffre de 598 émigrés, c'est-à-dire 23,5% du nombre d'habitants au village. Ensuite, dans le village Tazrout où le nombre des émigrés en France en 2014 est de 390 personnes (140 à Marseille et 250 à Paris), soit 29,4% de la population résidente (1327 habitants en 2005). Ces pourcentages étant très inférieurs à ceux établis pour les villages Ath Yiken, Ath Semlal et Tawrirt alors que le nombre d'émigrés est beaucoup moins important dans ces trois villages par rapport aux deux cas précédents. Sachant que la population résidente dans plusieurs villages atteint des moyennes inférieures

⁶³ On dénombre parmi ces derniers les membres de sept familles installées à Alger, trois familles à Tamenrasset, trois familles à Boumerdas, deux familles à Tiaret, une famille à Sétif et une autre famille à Naama.

par rapport aux nombres d'émigrés en France dans les six villages présentés ci-dessus. Elle est moins de 600 habitants à Tizouyine, Ath Sidi Hend Waali et Ath Semlal par exemple, et même, dans certains cas, inférieur à 200 habitants (le village Ath Lqarn dans la commune de Bouzeguène et tous les villages de la commune Ath Ziki).

Sahel est le village qui présente le taux d'émigrés en France le plus important pour cette région. Sa situation est en fait atypique, puisque la proportion des émigrés représente presque le double de la moyenne des émigrés dans l'ensemble des autres villages.

Il convient de compléter ces chiffres en indiquant que nos connaissances de terrain nous permettent d'établir que bien d'autres villages de la région ont un taux d'émigration aussi important que les cas précédents. C'est notamment le cas du petit village Tizouyine (296 habitants en 2008) surnommé « la petite Paris » pour deux raisons essentielles : la forte concentration de son émigration à Paris, d'une part, et le luxe de son habitat, d'autre part. Selon le dénombrement qui nous a été réalisé par deux villageois (un homme et une jeune femme), 27 hommes du village (dont dix de la famille Saidi, neuf de la famille Sadji, et huit de la famille Améziane) vivent en France dont 16 installés avec leurs familles et une femme installée toute seule. Si on prend en considération le fait que, selon nos enquêtés, « les jeunes couples ont généralement deux à trois enfants », on peut estimer qu'il y a une cinquantaine d'enfants dans ces 16 familles. Si on additionne le nombre de ces enfants avec leurs parents, les hommes célibataires et la jeune femme, on déduit qu'une centaine de villageois vivent en France, soit un taux d'émigration d'environ 30%. Mais il convient de rappeler que parmi les 16 hommes installés avec leurs familles, il y a certainement ceux qui ont des enfants qui sont mariés et ont eux aussi des enfants. Dans ce cas, la proportion des émigrés peut être évaluée aux alentours de 35 %. Certainement plus que moins.

On déduit que le nombre d'émigrés en France n'est pas lié à la taille des villages. On peut trouver des situations où les émigrés sont une centaine en France pour une population de 1350 habitants (Ihitoussen) tout comme ils seront une centaine pour moins de 300 habitants (Tizouyine) : si dans le premier cas de figure, il y a une migration tournée beaucoup plus vers d'autres villes d'Algérie (notamment les villes de l'est), dans le second, l'ensemble des émigrés sera plus souvent en France et majoritairement à Paris.

On pourrait citer d'autres villages convergeant vers ce même taux d'émigration, mais nous avons choisi de s'arrêter là pour ne pas surcharger notre propos. Il suffit de rappeler que l'émigration est un phénomène qui traverse l'ensemble des villages de la région et que rares sont les familles à ne pas compter des émigrés en France. Il suffit de parcourir ces villages pour se rendre compte que rien ne peut expliquer la qualité des habitations. D'ailleurs, les visiteurs qui accèdent aux villages de cette région sont souvent frappés par une amélioration sensible des conditions d'existence qui se manifeste notamment dans l'habitation et dans les moyens de transport. Cette amélioration est l'une des conséquences de la rente de l'émigration en France qui l'a facilité considérablement. Sachant que les ressources créées par l'émigration ont contribué considérablement dans la transformation de l'habitat en Kabylie (Mohamed Brahim Salhi, 2005, p. 22). En matière des moyens de transport, l'amélioration paraît surtout sensible lors des vacances d'été ; la plupart des émigrés rentrent avec leurs véhicules. Les voitures de luxe se multiplient donc dans le centre, dans les villages et sur les routes qui desservent la localité, comme l'a fait remarquer cette étudiante en langue française à l'université de Tizi-Ouzou : « Mes amis à l'université me disent souvent qu'ils aiment visiter notre région, notamment durant l'été pour observer ces nombreux véhicules de luxe et remarquables qui défilent dans les rues ».

En revanche, il convient de remarquer que la comparaison des données de notre première source avec celles de la seconde montre que le nombre total des émigrés de la région Ath Idjer à Marseille est, en réalité, au-dessus de 3651 personnes pour deux raisons essentielles. Premièrement, notre informateur nous donne des chiffres par villages et après évaluation, on constate que le village Ighil N Boukiassa nous a échappé et n'a donc pas été mentionnée par notre informateur alors qu'il fait partie de *tajmâat* lâarch. Deuxièmement, notre informateur nous présente, dans plusieurs cas, des chiffres approximatifs non précis (une quarantaine, une trentaine, une centaine...) ⁶⁴, et on constate que certains chiffres ne représentent pas tous les émigrés du village (par exemple, notre informateur nous donne le chiffre d'une cinquantaine de personnes pour Tazrout, alors que le dénombrement qui nous a été fait par un villageois durant la même année nous donne 140 personnes, c'est-à-dire, environ le triple du chiffre considéré plus haut. C'est aussi le cas pour le village Sahel où le comité de village à recensé 500 personnes à Marseille en 2017, alors que notre informateur nous donne uniquement une centaine pour ce même village en 2014. Ceci nous a amené à remettre en cause notre constat

⁶⁴ Cela s'explique par les conditions dans lesquelles l'entretien a été réalisé : nous avons réalisé cet entretien dans son bureau situé au sous-sol de sa boucherie vers 20 heures du soir, au moment où les clients sont très nombreux, mais aussi à la fin d'une journée de travail certainement pénible.

précédent selon lequel tous les villageois ont été recensés par les représentants des villages et font partie de « *tajmâat lâarch* »

En tenant compte de ces remarques, nous pouvons confirmer que le taux de l'émigration de la région Ath Idjer à Marseille dépasse les 10,6% et peut même atteindre ou dépasser les 15% de la population résidente aux villages.

Trois autres remarques s'imposent et doivent être développées autour des données chiffrées que nous venons de présenter :

III-32- Une forte concentration géographique à Paris et à Marseille

La première remarque concerne la concentration géographique de l'émigration en France à Paris pour plusieurs villages comme Sahel, Tazrout, Ath Wizgan et Tizouyine. Précisant que Paris et sa région n'ont pas été privilégiées uniquement par ces quatre villages, mais par bien d'autres comme Tawrirt. Nos données de terrain nous ont permis d'établir qu'en 2008, 85,6% (285 personnes) des cotisants en France dans ce village résident à Paris et sa région contre uniquement 13,5% (45 personnes) résidents à Marseille. Durant la même année, le village Sahel avait 337 cotisants dont 234 (69,4%) à Paris et 103 (30,6%) à Marseille. Ainsi, parmi tous les villages de la région Ath Idjer, Sahel, Tizouyine et Tawrirt semblent être ceux où cette attraction pour Paris est la plus importante. Notant néanmoins que « la prédominance de Paris et de sa région sur les autres régions Françaises dans l'émigration » caractérise la Kabylie en général : « la prépondérance de Paris a toujours été un élément de permanence dans l'histoire de l'implantation des communautés kabyles en France. Région phare où la vie semble facile et l'argent aisément gagné, elle a toujours été le point de chute des arrivants même s'ils devaient se déplacer par la suite » (Karim Direche-Slimani, 1997, p.35).

En revanche, pour Emile Temime, la migration algérienne « ait été d'abord évidente à Marseille, point de passage obligé pour l'ensemble de cette migration... En 1914, dans certaines entreprises, les kabyles forment la moitié du personnel ouvrier. Et les raffineries de Saint-Louis prévoient le recrutement de 460 Kabyles, alors que l'effectif habituel de l'entreprise ne dépasse pas de beaucoup les 600 personnes... Un recensement effectué en 1957 concernant l'emploi algérien dans les principales entreprises marseillaises est significatif de cet état de choses, à commencer bien entendu par les raffineries de Saint- Louis, dont les 498 ouvriers algériens sont originaires d'Azagza, de Mizrana, d'Akfadou ou du Haut-Sebaou. Mais d'autres établissements industriels utilisent largement la main-d'œuvre kabyle, Rocca

Tassy-De Roux par exemple, dont les 80 ouvriers proviennent de l'Oued Marsa et du Haut-Sebaou, ou Kuhlman, implanté à l'Estaque, qui emploie 50 travailleurs originaires de la vallée de la Soummam, etc. Quant aux dockers (812 étant à cette date d'origine algérienne), ils arrivent pour la plupart des régions de Bougie, de Mizrana et du Haut-Sebaou ». (Emile Témime, 2001, p. 119-125).

D'ailleurs actuellement, en dehors de Paris, quelques villages de la région Ath Idjer se concentrent à Marseille comme cela apparaît nettement en observant les chiffres présentés au début de cette section. Et les données d'une date antérieure (2008) expriment, quant au seul village d'Ath Yiken, des taux complémentaires encore plus significatifs : 63,2% (110 sur un total de 174 personnes) de ses émigrés sont installés à Marseille, dont plusieurs hommes travaillent dans ses usines. Sachant que « certains métiers sont devenus le quasi-monopole détenu par des groupes de villages ou de tribus : par exemple, le recrutement principal des raffineries Saint-Louis à Marseille est fourni par les douars Idjeur et Akfadou dans la région d'Azazga » (Karima Direche-Slimani, 1997, p.33). Sans avoir de données chiffrées bien précises pour le moment, plusieurs informateurs nous confirment qu'en plus d'Ath Yiken, « les deux villages Hourra et Ath Salah sont ceux, parmi tous les villages de la commune de Bouzeguène, dont les émigrés en France se concentrent à Marseille, et que presque tous les autres villages se concentrent plutôt à Paris ». (Entretien avec le président du comité de village Sahel, 2017).

Dans certains villages cependant, le nombre d'émigrés est presque le même à Paris et à Marseille. Les villageois se concentrent au même temps dans ces deux villes. C'est par exemple le cas du village Igerssafen (commune Idjer) où le comité de village dénombre, en 2012, 91 cotisants à Paris et 85 cotisants à Marseille.

Ce « phénomène de la concentration géographique de l'émigration kabyle en France » est connu, comme l'explique Karima Direche-Slimani: « le mécanisme de regroupement de tel village ou de tel groupe de village est essentiellement dû au fait que l'émigration kabyle a été dès le départ un phénomène familial et villageois...cette solidarité familiale, villageoise et même dans certain cas supra-villageoise ne permet qu'un très faible taux de dispersion des émigrés. Les cas d'individus réussissant à s'affranchir de ces liens collectifs très puissant demeurent exceptionnels » (1997, p. 33). Cette émigration « familiale et villageoise » a produit le modèle de « la chaîne migratoire » qu'explique Thomas Lacroix: « Les migrants arrivent en France avec en poche l'adresse d'un parent ou d'un ami issu du même village d'origine. Par ce biais, des communautés villageoises se reconstruisent sur le territoire d'accueil. » (2009, p.43). Autrement dit, l'union et la solidarité qui caractérisent les rapports

sociaux en Kabylie, se sont reproduites et se reproduisent encore en dehors de la Kabylie (en France et même ailleurs). C'est aussi ce qui explique le maintien des liens entre les émigrés et leurs villages d'origine.

III-3- De plus en plus de femmes dans l'émigration

L'émigration kabyle en France était, à ses débuts, « essentiellement temporaire » et resta, jusqu'à la fin de la première moitié du XXe siècle, « composée d'hommes, jeunes et célibataires... On ne peut pas parler encore d'émigration familiale, le départ des femmes restant encore et pour longtemps un phénomène exceptionnel » (Karima Direche-Slimani, 1997, p 28). « Dès 1935, la présence d'épouses d'émigrés avait été attestée en France... mais ce n'est qu'à partir de 1950 que de plus en plus de femmes émigraient en même temps que leurs maris; et il semble que ce furent de jeunes couples, mariés depuis deux ou trois ans, qui consentaient à cet exil... En 1954, les femmes représentaient en France 1,6 % de l'ensemble des Algériens et les enfants 3,5 % et ce pour 5 à 6 000 familles... Par ailleurs, la présence de femmes algériennes n'a cessé d'augmenter : 26% en 1968, 32% en 1975, 38% en 1982 et 41% en 1990. » (Mohand Khellil, 1994, p.17-18.). Cette augmentation considérable du taux des femmes émigrés s'explique par l'arrêt de l'émigration de travail depuis la suspension de l'émigration par la France en 1974, d'une part, et le recours aux regroupements familiaux comme seule alternative pour émigrer, d'autre part.

Nos connaissances du terrain et les données chiffrées dont nous disposons nous permettent d'affirmer que cette remarque est aussi valable pour la région qui nous intéresse. On peut avoir la preuve en comparant les données concernant le village Ath Wizgan à Paris où les émigrés sont répartis comme suit : 220 hommes (41,2%), 172 femmes (32,2%) et 142 enfants (26,6%). Ces données ont été établies par la femme d'un membre du comité de village qui est la sœur du président du même comité. Elle a réalisé le décompte de tous les émigrés du village installés à Paris et sa région à partir des listes qui lui ont été transmises par son mari dans l'objectif de nous aider dans nos recherches. Elle a complété ces chiffres par plusieurs remarques qu'elle a résumées en plusieurs points comme suit:

- « Il y a des petites familles de 6 personnes et des grandes familles de 106 personnes (Ali-Cherif).
- Je considéré les enfants de 0 à 12 ans mais je ne suis pas sûre de leurs âges exacts, avec leurs nouveaux prénoms atypiques Aylan, Maylisse... etc. je les ai considérés comme enfants.
- Il y a beaucoup d'adolescents.
- Il y a des femmes du village qui sont mariées avec des gens d'ailleurs mais qu'on compte aussi.
- Il y a des hommes sans papiers, divorcés, des familles recomposées.
- Il y a une seule famille d'un autre village qui cotise chez nous.
- Les jeunes couples n'ont pas beaucoup d'enfants 2/3 environ.
- il y a eu quelques décès, des mariages, des naissances, des arrivés, c'est pour cela que le nombre change.
- J'ai vu noter sur les listes 2 arrivés 2014 et 6 en 2016 mais ils ne notent pas tous ; c'est dure de mettre à jour chaque événement, tout le monde est occupé ici, ils n'ont jamais le temps.
- il y a des réunions chaque année, et une cotisation après chaque décès. »

La principale remarque à tirer de ces données concerne le nombre trop élevé des femmes dans l'émigration dans ce village. On déduit la différence entre le nombre des femmes et des hommes n'est pas très important : il est de 48 personnes. Ce n'est pas le cas des données concernant le village Ath Semala en 2009, où les hommes représentent 43,6% (109 hommes), tandis que les femmes représentent 21,2% (53 femmes) et les enfants 35,2% (88 enfants). Ainsi, dans ce village le nombre des hommes représente un peu plus du double du nombre des femmes. Ceci ne nous permette pas de sous estimer l'importance des femmes dans l'émigration en France puisque jusqu'à la fin des années 1950, l'apparition d'une migration familiale dans les villes françaises étant la plus remarquable nouveauté (Emile Témime, 2006, p. 125).

III-34- L'évolution de l'émigration chez la population villageoise de Ath Idjer

Nous avons déjà montré que les politiques d'immigration restrictive mises en œuvre en France à partir de 1974 et tout au long des décennies 1980, 1990 et du début du siècle en cours n'ont pas arrêté le flux migratoire ni n'ont réduit le volume des kabyles migrants ; tout au contraire, ayant cassé le caractère temporaire, les kabyles ont décidé de rester en France et de faire venir leurs familles.

Ainsi, le nombre d'émigrés croît en passant d'une année à une autre. Nous sommes d'ailleurs surpris par la dynamique des départs en France qui s'effectuent sous nos yeux et qui fait partie du quotidien des villageois. Cette dynamique est animée notamment par les jeunes (garçons et filles) qui partent en France pour poursuivre des études, mais aussi pour trouver un travail et s'installer définitivement là-bas. Les études sont ainsi un motif qui permet de réaliser le projet migratoire vers la France. « Sachant que depuis la fin de l'immigration dite « de travail », la poursuite des études supérieures est un des modes légaux de l'immigration actuelle en France. Elle fut initiée par les étudiants boursiers du gouvernement algérien après la guerre d'indépendance. À l'heure où les études à l'étranger ne font plus l'objet d'une politique de financement étatique et les obstacles à l'immigration se multiplient, force est de constater que les étudiants algériens n'ont cessé de projeter la poursuite de leurs études vers la France. » (Couëdel, 2007, p. 586). Parmi ces étudiants, très rares sont ceux qui reviennent au pays après l'obtention de leurs diplômes. Pour régulariser leurs situations et rester définitivement en France ils cherchent, soit, à se marier avec une française ou une kabyle de nationalité française ou à faire un mariage blanc, soit, à créer de très petites entreprises leur permettant d'accéder au statut d'artisan, commerçant, entrepreneur (ACE) qui leur permet d'acquérir une carte de séjour d'une année qui se transformera, trois ans plus tard, en carte de résidence de dix ans (Mohamed Madoui, 2006, p. 195-196).

Cette augmentation du nombre de départ vers la France s'explique aussi par le mariage des enfants d'émigrés qui choisissent le plus souvent leurs conjoints dans leur région d'origine. Malheureusement, tous les documents et les renseignements nécessaires à une étude minutieuse sur la région qui nous intéresse ne sont pas disponibles pour le moment. En revanche, des données chiffrées nous permettent de conforter le constat de l'augmentation considérable de l'émigration en France. Le nombre d'émigrés du village Ath Wizgan à Paris est passé de 498 personnes vers la fin de l'année 2015 à 534 personnes fin 2016, soit 36

personnes enregistrées en plus durant un an dans un seul village. Nous disposons aussi de quelques points de repères quant au nombre des cotisants qui a augmenté dans des proportions considérables dans plusieurs villages. Par exemple le nombre de cotisants au village Tawrirt est passé de 333 personnes en 2009 à 415 personnes en 2013 ; augmentation qui représente alors plus de 24,6% durant quatre ans.

Il est impossible de donner le nombre exact de tous les émigrés de la région Ath Idjer en France, mais nous pouvons évaluer cette émigration et souligner son importance incontestable. Sans qu'il soit possible d'être trop précis dans l'évaluation, nous pouvons être néanmoins sûr qu'actuellement le taux de l'émigration de la région Ath Idjer en France dépasse les 30% et nous pouvons même estimer qu'il peut atteindre les 40% de la population totale résidente dans la région. Et ce en tenant compte du fait que cette émigration a une très forte concentration dans deux grandes villes, à savoir Paris puis Marseille, et qu'on la retrouve aussi dans d'autres villes de France comme Nice, Avignon, Cannes, Aubervilliers, Lyon et Lille.

A partir de ces faits, deux questions s'imposent : Cette émigration est-elle ancienne ? Est-elle aussi régulière ?

La région Ath Idjer est souvent décrite comme un véritable bassin migratoire. Nous reprenons ce paragraphe à titre d'exemple : « L'émigration kabyle a une longue histoire. La Kabylie a été la région pionnière de l'émigration algérienne à l'intérieur de laquelle certaines localités peuvent être qualifiées de véritable bassin migratoire comme Bouzeguene au sud-est de Tizi-Ouzou ». (Richard Couédel, 2007, p. 586).

Des données démographiques qui remontent à la fin des années 1950 nous permettent de répondre positivement à la première question. Il s'agit des données statistiques suivantes présentées par Roger Enria : « La commune d'Idjer se compose des villages d'Aït-Aïcha (942 hab.) - Bou-Aoun (592 hab.) - Tiffrit N'Ait Ou Malek (1 900 hab.) - Mahagaa (1 192 hab.) - Igraïne (1 142 hab.). Soit un total de 4 768 âmes, compte tenu de l'évacuation des bourgs d'Iril Bou Kiassa et d'Iguersafen. Cette population compte 1 634 hommes, 951 femmes et 2 183 enfants des deux sexes. Les hommes se répartissent de la manière suivante : 864 en France, 98 au maquis, 112 en Mitidja, 28 mobilisés, 114 recasés et 418 électeurs. Quant aux enfants, 522 d'entre eux ont de 1 à 5 ans, 911 de 5 à 15 ans et 750 de 15 à 21 ans ». (Roger Enria, 1992, p. 25).

Ces statistiques montrent qu'au milieu du XXe siècle déjà, 52,9% des hommes des cinq villages recensés étaient en France. Ce qui permet d'affirmer son ancienneté au moins pour ces villages. La certitude est difficile à obtenir pour toute la région, car nous ne disposons que d'indications fragmentaires et de valeur inégale. Karima Direche-Slimani a pu en ce qui concerne des régions comme Fort-National (actuellement Larbâa Nath Iraten) et de Michelet (actuellement Ain-El-Hemmam), faire des comparaisons précises et d'acquérir la conviction qu'elles sont « des centres anciens d'émigration en France » et que Fort-National est « le pôle de l'émigration le plus régulier et le plus ancien ». (1997, p.42). Répondre à toutes nos questions suppose une approche quantitative, comparative et historique de l'émigration dans la région. Ceci est, comme nous l'avons vu, un travail délicat mais qui constitue une perspective intéressante de recherche pour l'avenir.

III-4- L'émigration au Canada

Les villages de la région Ath Idjer connaissent, par ailleurs, des taux d'émigration très importants vers le Québec au Canada en Amérique du nord qui émerge comme une nouvelle destination des algériens en général et des kabyles en particulier. Sans qu'il soit possible pour le moment d'apprécier exactement leur nombre, on est certain que la présence des kabyles au Canada a fait un saut fulgurant durant les années 2000 faisant de ce pays la deuxième destination après la France.

Contrairement à l'émigration kabyle en France qui connaît une floraison des travaux de recherches, aucune étude sur l'émigration algérienne au Canada n'avait été faite tant au Canada, qu'en Algérie et qu'en France, à l'exception du travail de thèse⁶⁵ en histoire de Marion Camarasa et qui a ensuite publié avec la collaboration d'Aurélien Yannic, aux éditions Publibook à Paris, un ouvrage intitulé : «la Méditerranée sur les rives du Saint-Laurent. Une histoire des Algériens au Canada » (2010, 226p). Ce fait s'explique, en partie, par le précédent, puisque si on parle peu de l'émigration-immigration algérienne au Canada « c'est parce qu'elle est complètement absorbée par « son aînée » : l'émigration-immigration algérienne en France, qu'on peut considérer comme *l'inconscient* et/ou l'impensé historique et politique de toutes les émigrations-immigrations algériennes depuis la seconde moitié du XX^e siècle ». (Kamel Chachoua, 2012, p. 1).

Marion Camarasa a publié en 2007 un article⁶⁶ qui tente de mettre en lumière les principales caractéristiques et les enjeux que soulève l'émigration algérienne au Canada et qui retrace d'une manière chiffrée l'évolution de cette émigration. Elle montre que ce phénomène qui a commencé vers la fin des années 1980⁶⁷ a pris de l'ampleur dans les années 1990, comme le montre bien d'ailleurs ces données chiffrées : « De 1981 à 1985, on compte 290 immigrés algériens entrant au Québec, alors que de 1986 à 1990, leur nombre

⁶⁵ La thèse est intitulée : « un voyage par delà la « Grande Eau » : des algériens au pays de l'érable ou la méditerranée sur les rives du Saint Laurent : étude de cas : une histoire de l'émigration au Canada 1962-2002 », soutenu en 2007, sous la direction de Guy Pervillé, Toulouse 2.

⁶⁶ Cet article est publié dans la revue en ligne : « études coloniales ». Voir : <http://etudescoloniales.canalblog.com>.

⁶⁷ L'auteur montre par ailleurs que « la communauté algérienne a débuté son installation avant l'Indépendance. Toutefois, il s'agit de quelques dizaines d'individus seulement dont nous ne savons pas beaucoup de choses. En 1962 il n'y avait au Canada que quelques centaines d'Algériens... L'émigration algérienne est extrêmement faible eu égard à l'importance des arrivées au Canada. Mais elle représente une évolution spectaculaire sur ces quarante dernières années et sans commune mesure avec l'augmentation de la population canadienne pour la même période ». Nous pensons que c'est pour cela que l'auteur n'a pas situé la naissance du phénomène migratoire des algériens vers le Canada à cette période.

s'élève à 1 180...Au cours de l'année 1988, 236 Algériens ont obtenu le droit de résidence permanente au Canada, tandis que l'année suivante, ce chiffre s'élève à 437. 1990 voit s'accroître l'arrivée d'Algériens (491), chiffre qui ne faiblira plus durant toute cette décennie... De 1992 à 1996, 5 256 Algériens ont été reçus officiellement par le Canada ... La période ultérieure connaît une augmentation encore plus significative avec près de 14 500 résidents permanents reçus par le Canada ». (Marion Camarasa, 2007). Les émigrés se rassemblent à plus de 85% au Québec sur l'île de Montréal à cause de « la nature francophone et francophile de ces Algériens » (Ibid).

C'est notamment le cas de la région Ath Idjer qui possède plusieurs familles et des personnes émigrés seules au Canada. À l'échelle du Canada, les Ath Idjer se concentrent aussi dans l'île de Montréal au Québec. Néanmoins, certaines localités du Canada et d'Amérique du Nord en général se voient également concernées par cette présence des Ath Idjer. D'ailleurs, on assiste en 2011 à la naissance de l'association « Bouzeguène Solidarité » qui tend à rassembler tous les gens de la daïra de Bouzeguène installés au Québec, au Canada et aux Etats Unis d'Amérique. Cette association couvre alors le territoire administratif de la daïra de Bouzeguène, c'est-à-dire, elle rassemble les quatre communes : Bouzeguène, Idjer, Illoula Oumalou et Ath Ziki. L'activité de cette association « est axée essentiellement sur le rapatriement des dépouilles mortelles de ses membres vers l'Algérie ». Et pour ce faire, elle tient une cotisation annuelle pour tous les adhérents comme suit : « 80 Dollars canadiens pour les familles constituées et 40 dollars canadiens pour les célibataires de 25 ans et plus » (voir l'article 2 et l'article 10 du Règlement intérieur de l'association mis aux annexes numéros 4). Nous mettons plus loin en perspective les autres objectifs et les activités de cette association.

C'est le président de cette association qui nous a fourni les statistiques exactes concernant les émigrés de la daïra de Bouzeguène au Canada. Voici le résumé des statistiques qu'il nous a transmis : « En résumé : on a 304 adhérents effectifs dont 51 individuels et 253 familles. Ceux-là sont tous couverts. Il y a aussi 15 célibataires et 9 familles non couvertes. Total : 262 familles et 66 célibataires ».

Sachant que les familles et les célibataires qui ne sont pas couverts sont tous originaires de la daïra de Bouzeguène mais qui n'ont pas adhéré à l'association « Bouzeguène solidarité ». Autrement dit, les statistiques fournies par notre informateur sont exhaustives et couvrent toutes les familles et les célibataires établis seuls au Canada et qui sont originaires de la daïra de Bouzeguène⁶⁸. On tenant compte du fait que chaque famille contient une moyenne de quatre membres, c'est-à-dire le couple avec deux enfants, et en effectuant un calcul simple, nous pouvons estimer que le nombre total des émigrés de la région d'Ath Idjer au Canada est de 1114 personnes.

A côté des données chiffrées présentées ci-dessus, notre informateur nous a transmis les listes exhaustives des noms des adhérents (nom des responsables de familles et des célibataires) de l'association. C'est l'exploitation de ces listes qui nous a permis d'élaborer que dans le paysage migratoire vers le Canada, qui connaît une expansion considérable ces dix dernières années, la présence des Ath Idjer est numériquement prédominante. Autrement dit, la part des Ath Idjer y est la plus importante.

⁶⁸ Les émigrés se connaissent entre eux.

III-5- Les migrations internes

Le solde migratoire de la commune de Bouzeguene entre 2000 et 2016 est négatif (-387). De même pour le solde migratoire de la commune Idjer entre 2007 et 2016 (-160). Ceci montre qu'Ath Idjer n'est pas une région d'accueil, mais bien plutôt un important foyer de départ. Ces flux migratoires très importants ces dernières années expliquent la baisse de la population lors du dernier recensement de 2008 (la population de la daïra de Bouzeguène est passée de 53 600 habitants en 1998 à 51249 habitants en 2008, soit une baisse de 2351 personnes durant dix ans).

Tableau n°1: Le solde migratoire de la commune de Bouzeguène (2000-2016)

Entrées	Sorties	solde
1267(dont 934 femmes)	1654 (dont 1230 femmes)	-387

Source : nos calculs à partir des archives de l'APC de Bouzeguène

Tableau n°2 : Le solde migratoire de la commune Idjer (2007-2016)

Entrées	Sorties	solde
428	588	-160

Source : Nos calculs à partir de la consultation des archives de l'APC de la commune Idjer

Cependant, les mouvements migratoires sont beaucoup plus importants que ne le montrent les données de ces tableaux. Ces chiffres ne concernent que les personnes qui ont demandé le changement de résidence et n'incluent pas les autres personnes touchées par les migrations et qui n'ont pas encore déposé cette demande. En effet, on constate dans les archives que plusieurs personnes ont demandé de changer officiellement leur résidence après plusieurs années de leur migration effective.

Il convient aussi de tenir compte des migrations pendulaires, à savoir les personnes nombreuses qui font régulièrement la navette au moyen d'un transport public ou d'un véhicule privé, de son habitation dans la région vers son lieu de travail, ou à son lieu d'étude et d'autres activités au sens large. Une constatation simple permet d'affirmer l'importance de ces migrations pendulaires : il suffit d'observer la grande chaîne de moyens de transport (bus, minibus, fourgons et voitures) qui quitte quotidiennement la région entre cinq heures et huit heures du matin en traversant le chemin de wilaya numéro 251, et la même chaîne qui retourne dans la région le soir à partir de dix-sept heures.

Tableau n° 3 : Les mouvements migratoires intra-wilaya et dans le reste du pays dans la commune Bouzeguène (2000-2016)

	Entrées			Sorties			Solde
	M	F	Total	M	F	Total	
Intra daïra	25	328	353	11	256	267	86
Intra-wilaya or daïra	102	397	499	144	594	738	-239
Reste du pays	206	209	415	269	380	649	-234
Totaux	363	904	1267	424	1230	1654	-387

Source : nos calculs à partir des archives de l'APC de Bouzeguène.

En observant attentivement les données du tableau ci-dessus qui présente les mouvements migratoires internes au territoire de la daïra et les migrations tournées vers l'extérieur (dans la wilaya et dans le reste du pays) selon le sexe, plusieurs faits retiennent l'attention. Il convient donc procéder par l'étude des mouvements migratoires des hommes et des femmes.

III-5₁. Des hommes en migration

Il est clair que l'essentiel des mouvements migratoires des hommes se fasse à l'extérieur de la daïra avec une proportion de près de 84% des personnes qui émigrent. La proportion des hommes dans les migrations augmente avec la distance et l'éloignement parce que ces migrations ont pour motif principal le travail.

III-5_{1-A}. Une émigration de travail tournée vers l'extérieur

Les hommes qui quittent Bouzeguène pour s'installer dans les autres communes de la wilaya sont plus nombreux que ceux qui se déplacent à l'intérieur de la daïra et ceux qui se déplacent vers les autres wilayas du pays représentent le double de ceux qui quittent Bouzeguène mais restent à l'intérieur de la wilaya. Ainsi, dans l'espace de seize ans, onze hommes uniquement ont quitté la commune de Bouzeguène pour s'installer dans les autres communes de la daïra contre 144 hommes à l'intérieur de la wilaya et 269 hommes vers les autres wilayas du pays. Les mêmes proportions d'hommes sont entrées à Bouzeguène (102 hommes rentrent des autres communes de la wilaya et 206 hommes rentrent des autres wilayas du pays).

Le taux très faible des hommes dans les migrations intra-daïra s'explique par le manque d'offre d'emploi (à part les postes de travail dans le domaine des services et de l'enseignement) dans la région pour des raisons que nous avons présentées dans le chapitre précédent. D'ailleurs les hommes qui ont quitté l'une des communes de Bouzeguène pour s'installer dans une autre commune de la même daïra sont généralement employés dans les administrations (postes, mairies, services sociaux, etc.) ou dans les écoles.

Il convient de remarquer ensuite que la commune de Bouzeguene reçoit des autres communes de la daïra plus d'hommes qu'elle n'en envoie (presque le double : vingt-cinq hommes). Cela se comprend : le bourg de Bouzeguène exerce un attrait économique notable (plusieurs commerçants de Bouzeguène sont originaires d'Idjer, d'Ath Ziki ou d'Illoula Oumalou) et il est un centre commercial à forte fréquentation. Il devient depuis une vingtaine d'années, attractif non seulement pour les villageois de cette commune, mais aussi pour ceux des communes voisines; un bourg à vocation commerciale qui ne se retrouve nul-part ailleurs dans la daïra. A côté de sa vitalité commerciale, ce bourg est un important chef-lieu administratif (à la fois de la commune et de la daïra).

III-5_{1-B}. Les mouvements migratoires à l'intérieur de la wilaya et dans le reste du pays

Le tableau numéro 3 montre que près de 37% des hommes qui émigrent restent à l'intérieur de la wilaya de Tizi-Ouzou et s'installent en dehors de la daïra. Concernant cette émigration inter-wilaya, les communes d'Azazga, Fréha et le chef-lieu de la wilaya (Tizi-Ouzou) sont celles qui accueillent la majorité des hommes de la commune de Bouzeguène.

Les hommes qui quittent le territoire de la commune de Bouzeguène vont davantage dans les autres wilayas du pays qu'ils ne se fixent dans la wilaya de Tizi-Ouzou. Ils sont près de 63% à changer de wilaya de résidence. Et c'est vers la capitale Alger que les départs sont importants avec près de la moitié des départs extra-wilaya. C'est ensuite avec les wilayas limitrophes: Bejaia, Boumerdes et Bouira que les départs sont importants avec près de 24% des départs. Le quart qui reste s'oriente vers différentes wilayas de l'est (Sétif, Bordj Bouaréridj, ...), de l'ouest (Oran, Mostaganem) et plus loin vers le sud (Hassi Messaoud). On retrouve les Ath Idjer dans 37 wilayas du pays, comme le montre les données du tableau ci-dessous.

Tableau n°4 : Les mouvements migratoires extra-wilaya

Wilayas	Entrées à Bouzeguene de			Sorties de Bouzeguène vers			Total		
	M	F	T	M	F	T	M	F	T
Alger	43	49	92	122	127	249	165	176	341
Bejaia	29	57	86	36	86	122	65	143	208
Boumerdas	13	13	26	20	38	58	33	51	84
Sétif	14	15	29	6	26	31	20	55	75
Bordj Bouaréridj	16	7	23	4	13	17	20	20	40
Msila	8	10	18	3	7	10	11	17	28
Bouira	8	20	28	7	15	22	11	35	46
Blida	1	4	5	4	4	8	5	8	13
Tipaza	6	3	9	3	2	5	9	5	14
Souk Ahras	0	0	0	3	1	4	3	1	4
Tebessa	1	2	3	0	1	1	1	3	4
Skikda	0	1	1	1	1	2	1	2	3
Batna	2	0	2	1	1	2	3	1	4
Mila	5	5	10	0	4	4	5	9	14
Média	2	1	3	1	0	1	3	1	4
Djelfa	5	1	6	0	0	0	5	1	6
Oum El Bouaghi	8	3	11	1	3	4	9	6	15
Khenchla	0	0	0	2	3	5	2	3	5
Galma	1	1	1	0	2	2	1	3	4
Jijel	0	0	0	0	2	2	0	2	2
Biskra	0	0	0	0	1	1	0	1	1
Djelfa	2	0	2	0	0	0	2	0	2
Ain Mlila	0	0	0	0	1	1	0	1	1
Chlef	0	0	0	2	2	4	2	2	4
Oran	2	2	4	10	7	17	12	9	21
Sidi Bel Abbes	2	2	4	0	1	1	2	3	5
Ain Defla	0	1	1	1	2	3	1	4	5
Mostaganen	0	0	0	0	1	1	0	1	1
Naama	3	0	3	8	3	11	11	3	14
Relizane	0	1	1	0	3	3	0	4	4
Tlemsan	1	1	2	2	3	5	3	4	7
Tiyaret	0	1	1	0	0	0	0	1	1
Ouargla	20	5	25	2	2	4	12	7	19
Adrar	1	0	1	5	2	7	6	2	8
Tindouf	1	0	1	8	0	8	9	0	9
Illizi	0	0	0	2	1	3	2	1	3

Source : nos calculs à partir des archives de l'APC de Bouzeguène (2000-2016).

III-52- Des femmes en migration

Une lecture plus fine du tableau numéro 3 nous apprend que les trois quart des personnes entrées et sorties de la commune de Bouzeguène durant cette période sont des femmes (74,4% des sorties et 73, 7% des entrées). Ce constat nous a amené à poser plusieurs questions : Qu'est-ce qui explique le fait que les femmes sont majoritaires dans cette population ? Les femmes sont-elles plus mobiles que les hommes dans la région ? Peut-on trouver l'explication dans les motifs des migrations ? Et quels sont ces motifs?

III-52-A- A propos des stratégies matrimoniales

Nos connaissances du terrain d'étude et la consultation attentive des archives de demandes de transferts de résidences confortent le fait que ces femmes ont, dans leur grande majorité, changé de résidence pour le même motif : le mariage. Ainsi, les femmes qui ont quitté la commune de Bouzeguène pour s'installer ailleurs sont, presque toutes originaires de cette commune et se sont mariées ailleurs. En revanche, la majorité des femmes qui sont entrées dans la commune étaient des étrangères et elles l'ont rejoint suite aux mariages avec des hommes de Bouzeguène. En outre, plusieurs femmes sont entrées ou sorties de la région pour accompagner ou suivre les autres membres de leurs familles. D'ailleurs, l'une des raisons essentielles qui expliquent l'augmentation des migrations féminines tient au fait que les femmes accompagnent leurs conjoints dans leurs aventures migratoires : « pour beaucoup de femmes immigrées le motif principal de leur venue n'était pas le travail, mais plutôt de rejoindre leur conjoint ». (Massika Lanane, 2014, p. 267).

Nos dénombrements des demandes de transferts de résidences montrent que rares sont les déplacements qui s'effectuent en familles on dénombre une dizaine parmi les 2921 demandes qu'on marque en bas de page dans les tableaux mis dans les annexes n°1, 2 et 3. Cela ne signifie pas évidemment que les déplacements individuels l'emportent sur les déplacements en groupes (familles), mais que les déplacements de tous les membres de la famille ne s'effectuent pas souvent en bloc. C'est généralement le père de famille qui s'installe le premier pour préparer l'arrivée des autres membres de la famille (louer ou acheter une maison, l'aménager...)

La lecture du tableau n°3 nous apprend en outre que le taux des femmes dans les mouvements intra-daïra (92,9% des entrées et 95,9% des sorties) est important que celui des migrations intra-wilaya (81,6% des entrées et 84,6% des sorties), et le taux des femmes dans les migrations intra-wilaya est beaucoup plus important que la proportion des femmes dans les mouvements migratoires vers le reste du pays (50,4% des entrées et 58,6% des sorties). Ce qui s'explique par le fait que le nombre des femmes qui se marient à l'intérieur de la daïra est plus important que celui des femmes qui se marient en dehors de la daïra tout en restant à l'intérieur de la wilaya, et le nombre de ces dernières est plus important par rapport à celles qui se marient vers d'autres wilaya du pays. Ainsi, un double fait contradictoire et marquant retient l'attention :

- 1- La proportion des femmes dans les migrations diminue avec la distance et l'éloignement.
- 2- La proportion des hommes dans les migrations augmente avec la distance et l'éloignement.

Ces deux faits importants s'expliquent par les motifs des migrations qui sont différents entre les sexes. Tandis que les femmes changent de résidence suite aux mariages, les hommes quant à eux émigrent généralement à la recherche du travail. La séparation entre les sexes se retrouve alors dans les motifs du séjour.

III-5_{2-B}- Des rapports d'échange privilégiés entre les deux communes des Ath Idjer : le poids de « l'endogamie de tribu » ?

Le tableau ci-dessous vise à retracer les mouvements migratoires entre la commune de Bouzeguène et les trois autres communes de la même daïra entre 2000 et 2016. Il donne le nombre de personnes (hommes et femmes) qui ont changé de résidence dans la commune de Bouzeguène mais elles sont restées dans le territoire de la daïra. La deuxième colonne du même tableau nous renseigne du nombre d'hommes et de femmes que la commune de Bouzeguène a reçu des autres communes, tandis que la troisième colonne nous renseigne sur la population que la commune de Bouzeguène a envoyé dans les autres communes.

Tableau n°5 : Les mouvements migratoires à l'intérieur du territoire de la daïra

Communes	Entrées à Bouzeguène de			Sorties de Bouzeguène vers			Total		
	M	F	T	M	F	T	M	F	M+F
Idjer	9	136	145	3	109	112	12	245	257
Ath Ziki	6	107	113	4	61	65	10	168	178
Illoula	10	85	95	4	86	90	14	171	185
Total	25	328	353	11	256	267	36	584	620

Source : nos calculs à partir des archives de l'APC de Bouzeguène.

Il est clair que l'essentiel des mouvements migratoires qui se fasse à l'intérieur de la daïra concernent les femmes avec une proportion de près de 94, 2% des personnes qui émigrent.

Le deuxième constat à retenir de la lecture de ce tableau est que la commune Idjer est celle, parmi toutes les autres communes de la même daïra, avec laquelle la commune de Bouzeguène développe des rapports d'échange les plus importants. Ce tableau nous apprend que 257 personnes ont changé de résidence de l'une vers l'autre commune, c'est-à-dire près de la moitié (41,5%) des personnes qui ont connu un mouvement interne au territoire de la daïra (620 personnes). Ces échanges traduisent les rapports sociaux privilégiés entre les différents groupes villageois appartenant aux deux communes Bouzeguène et Idjer qui constitue la région Ath Idjer.

Ce constat est conforté davantage par le tableau ci-dessous qui retrace les zones de migration des personnes qui ont quitté la commune Idjer au cours de l'année 2014. Ce tableau nous apprend que 79,4% de ceux qui ont quitté la commune Idjer et qui sont restés dans le territoire de la daïra avait pour destination la commune de Bouzeguène qui a reçu vingt-sept personnes contre six personnes pour Illoula Oumalou et uniquement une personne pour Ath Ziki.

Tableau n°6 : Les zones de migration des personnes qui ont quitté la commune Idjer au cours de l'année 2014

Destinations (communes ou Wilayas)	Sortis vers		
	M	F	T
Bouzeguene	3	24 ⁶⁹	27
Illoula Oumalou	0	6	6
Ath Ziki	0	1	1
Azazga	5	13	18 ⁷⁰
Freha	0	2	2
Ifigha	0	2	2
Iakouren	1	4	5
Adekar (Bejaia)	0	1	1
Iferhounen	1	1	2 ⁷¹
Mirabou	2	0	2
Ath Irathen	0	2	2
Akerou	0	3	3
Irdjen	0	3	3
Akbil (Micheli)	0	1	1
Ath Khlili	0	1	1
Mekla	0	1	1
Tirmitine	0	1	1
Tizi Ouzou	0	1	1
Alger	4	8	12
Bejaia (Chellata)	2	3	5 ⁷²
Blida	2	1	3
Boumerdas	1	2	3 ⁷³
Tindouf	1	0	1
Souk Ahras	1	0	1
Naama	1	1	2 ⁷⁴
Total	24	82	106

Source : nos calculs à partir des archives de l'APC Idjer (dossiers changements de résidence)

⁶⁹ Toutes ces femmes sont originaires de la commune Idjer et l'ont quittée vers Bouzeguene suite à des mariages à l'exception d'une seule femme originaire de la commune de Bouzeguène mariée à Idjer et qui a rejoint son village natal suite à un divorce.

⁷⁰ Dont deux couples.

⁷¹ Il s'agit d'un couple.

⁷² Dont un couple.

⁷³ Dont un couple.

⁷⁴ Il s'agit d'un couple.

Ce tableau montre que vingt-deux femmes d'Idjer sont mariées à Bouzeguène durant une année. C'est pour le même motif que 136 femmes ont quittées la commune Idjer vers Boueguène entre 2000 et 2016. En revanche, cette dernière envoie vers Idjer un peu moins qu'elle n'en reçoit durant la même période (109 femmes).

L'ensemble de ces données récentes et de première main permettent ainsi d'affirmer que les Ath Idjer développent encore aujourd'hui des réseaux de sociabilité privilégiés à travers les échanges matrimoniaux importants⁷⁵. Ces échanges fréquents nous permettent de parler comme Camille Lacoste-Dujardin (1976, p. 9) d'une « aire d'alliances » parce que les villageois d'Ath Idjer « se connaissent et se marient entre eux ». Sachant que « l'endogamie de tribu » est l'une des formes variables d'endogamie que la société kabyle a connu, à savoir, l'endogamie de familles, paternelle ou maternelle, de quartier, de village, de tribus, etc. (Camille Lacoste-Dujardin, 2010, p. 49).

⁷⁵ Pour plus de détails sur les transformations des stratégies matrimoniales en Kabylie voir les deux mémoires de Magistère de : Anaris Mohand. *Stratégies matrimoniales et logiques lignagères : cas du groupe religieux « Ihnouchéne » (Azeffoun) ; 1990-2007*, Soutenu en 2009, université Mouloud Mammeri de Tizi-Ouzou. Et Siddous Wahiba. *Stratégies matrimoniales et tactiques endogamiques à l'épreuve des mutations sociales : Cas d'une communauté villageoise de la région de Bejaia (Sillal) de 1960 à 2008*, soutenu en 2010 à l'université Abderrahmane Mira de Bejaia. Ces deux travaux ont été prolongés par deux travaux de thèses de Doctorat : Anaris Mohand. *Stratégies matrimoniales à l'épreuve de la modernisation. Cas de la Kabylie maritime (région de Tizi Ouzou) 2000-2011*, soutenue fin 2016, Université Mouloud Mammeri de Tizi-Ouzou. Et Siddous Wahiba. *Les stratégies matrimoniales entre la permanence et le changement, étude comparative entre un groupe religieux et un groupe laïc de la wilaya de Bejaia*, UMMTO, 2018. Et pour des données plus datées sur cette question voir le travail célèbre de Ramon Basagana et Ali Sayad. *Habitat traditionnel et structures familiales en Kabylie*. – Alger, 1974, 155p.

III-52-C- Les rapports d'échange avec les communes voisines

Le tableau numéro huit nous apprend que les échanges sont aussi importants avec les deux autres communes de la daïra, à savoir Illoula Oumalou et Ath Ziki. Cependant, un double fait marquant retient l'attention :

- La commune d'Illoula Oumalou envoie à Bouzeguène autant de femmes (85) qu'elle n'en reçoit (86). Les deux communes entretiennent alors un rapport migratoire équilibré.
- La commune d'Ath Ziki envoie à Bouzeguène le double qu'elle n'en reçoit (107 femmes envoyées contre 61 femmes reçues). C'est ce qui explique le solde migratoire positif pour les migrations inter-daïra, à savoir un solde positif de 86 personnes.

Les rapports d'échanges sont aussi importants avec les autres communes voisines comme Ifigha et les communes limitrophes ou proches appartenant à la wilaya de Bejaia comme Chemini, Akefadou, Ighzer Amekran et Sidi Aiche (voir le tableau dans l'annexe n°3).

Les échanges importants entre ces communes s'expliquent par deux faits essentiels : la proximité géographique, d'une part, et le rapport historique entre les régions, d'autre part.

III-52-D- Le poids de la proximité géographique

D'après les tableaux mis dans l'annexe numéro 1,2 et 3, tableaux minutieux et détaillés qui présentent les mouvements de population par village, la proximité géographique est un autre élément qui influence les échanges entre les villages. Ainsi, par exemple, le village Hourra qui trace les frontières de la commune de Bouzeguène au sud avec Ath Ziki est celui qui effectue des échanges les plus importants avec cette commune : ce village envoie douze femmes et reçoit seize, à savoir un total de vingt-huit femmes qui le met en première position (51% des échanges effectués dans toute la daïra), suivi du village qui lui est limitrophe (Ahrik) qui reçoit treize femmes et envoie quatre. En

revanche, le village Sahel proche d'Illoula Oumalou effectue des échanges très importants avec cette commune qui lui envoie dix-huit femmes et reçoit vingt-trois, à savoir 64% des échanges effectuées dans toute la daïra. Une lecture plus fine du même tableau permet de multiplier les exemples convergeant vers le même constat : par exemple, plusieurs villages qui se situent au nord de la commune de Bouzeguène comme Ikoussa, Ath Saïd et Ibekaren, effectuent des échanges beaucoup plus importants avec la commune Idjer...etc.

La proximité géographique explique aussi l'importance des échanges entre la commune de Bouzeguène et plusieurs régions de la wilaya de Bejaia qui lui sont limitrophes. La commune de Bouzeguène a reçu 57 femmes et a envoyé un peu plus (86 femmes) dans cette wilaya. Sachant que les régions les plus concernées par ces échanges sont celles qui sont les plus proches de la région qui nous intéresse, à savoir Awzellaguen, Chemini, Ighzer Amekran, et Akefadou (voir annexe n°1,2 et 3).

Mais la proximité géographique n'explique pas, à elle seule, les échanges et les relations importantes entre ces régions. L'histoire contemporaine et les relations entre ces régions expliquent aussi ces faits.

III-52-E- Le poids de l'histoire

L'existence des relations importantes avec la commune d'Ath Ziki, d'Illoula Oumallou et plusieurs régions de la wilaya de Bejaia s'est avérée à travers les enquêtes de terrain comme ancienne et s'explique par l'histoire.

Ainsi, par exemple, Bouzeguène était la destination des villageois d'Ath Ziki durant la guerre d'Algérie (Ath Ziki était zone interdite durant cette période). Plusieurs villageois d'Ath Ziki ayant des parents ou grands-parents réfugiés dans l'un des villages de Bouzeguène maintiennent le souvenir des liens comme autant de chaînons favorisant les échanges. C'est aussi le cas des deux villages Igerssafen et Ighil n Boukiassa.

Un autre fait très important mérite d'être cité. Il s'agit des familles qui ont quitté leurs villages d'origines durant la première moitié du XXe siècle pour s'installer dans d'autres régions de la wilaya de Bejaia. Ainsi, par exemples, plusieurs familles ont quitté le village Ihitoussen et se sont établis à Tazmalt, d'autres familles du village Hourra sont établis à Ighzer Amokran et enfin des familles du village Ath Farache sont établies à Sidi Aich. Les raisons de ces déplacements ont été déjà évoquées dans le chapitre précédent qui montre que les gens de la région ont souvent exporté leurs savoir-faire en s'établissant dans d'autres régions proches et/ ou lointaines (les forgerons d'Ihitoussen et les cordonniers d'Ath Farrache en sont les deux exemples pertinents).

Ces familles n'ont pas rompu les liens avec leurs villages d'origine et continuent de séjourner et d'entretenir des échanges permanents. C'est ce qui explique le fait que ces trois villages sont ceux qui ont enregistré les nombres d'échanges (mariages) les plus importants avec Bejaia et ses régions. Ainsi, le village Ihitoussen vient en première position avec vingt-huit échanges, suivi des deux villages Hourra et Ath Faraache avec vingt-cinq échanges pour

chacun. Le village qui vient en quatrième position est Ath Salah qui est très proche de Chemini et qui lui est facilement accessible grâce à une route qui traverse la forêt d'Akefadou et le relai à cette région. En effet, Ath Salah a effectué 20 échanges avec Chemini. Les quatre villages déjà cités ont enregistré à eux seuls près de 69% des échanges effectués entre les vingt-trois villages de la commune de Bouzeguène et les communes dans la wilaya de Bejaia durant la période étudiée (voir le tableau dans les annexes n°3).

Un exemple similaire est offert par le village Igerssafen dans la commune Idjer où plusieurs familles sont établies à Azazga à une époque qu'on n'a pas pu déterminer. En outre, deux autres familles du même village (Messaoudan et Heddad) se sont installées à Yakourene depuis les années 1980. Ces familles ont permis d'établir des liens qui perpétuent entre les deux régions et qui se traduisent par des échanges matrimoniaux importants. Ainsi, les quatre femmes qui ont changé de résidence de la commune Idjer vers Azazga en 2014 sont originaires du village Igerssafen. De même pour le cas du départ enregistré vers la commune Yakourene. En revanche, le village Mehaga entretient des relations plus importantes avec la région d'Adekar et le village Ighil n Boukiassa effectue des échanges privilégiés avec Ifigha. Et c'est bien plutôt la proximité géographique qui explique ces deux derniers cas.

Un autre exemple qui affirme le poids de l'histoire dans les destinations et les provenances des migrations internes dans la région Ath Idjer nous est offert par le village Ath Salah. La mémoire collective retient que les premiers villageois venaient de la région de Mechdella dans la wilaya de Bouira. Leur déplacement vers la région Ath Idjer remonte à l'occupation turque et avait pour principale raison de fuir l'injustice et la sauvagerie de son armée⁷⁶. Plusieurs témoignages de villageois affirment l'existence des liens entre les villageois d'Ath Salah à Ath Idjer et des villageois établis dans leur village d'origine à Mechdellah. Ces liens apparaissent notamment à travers les échanges de visites entre les deux villages. Nos données statistiques montrent que parmi les vingt-trois villages de la commune de Bouzeguène, neuf seulement ont enregistré des échanges avec la wilaya de Bouira et que le village Ath Salah est celui qui a enregistré le plus grand nombre d'échanges à côté du village Ihitoussen, à savoir, six échanges pour chacun. Ensuite, cinq échanges concernent le village Tawrirt, tandis que tous les autres villages ont effectué trois échanges au maximum (Tazrout et Ahrik) et un seul échange au minimum (Takoucht, Ibouyisfen et Ath Semlal).

⁷⁶ Une légende impressionnante relate les événements qui avaient amené ces villageois à s'éloigner de leur région d'origine et à s'établir plus loin dans la montagne. Voir le site internet du village : <http://ait-salah.tripod.com/historique.html>

III-6- Les migrations de retour à Ath Idjer

Rappelons au départ que ce qu'on désigne par le terme de « migration de retour », c'est un type de mouvements migratoires qui ramènent des individus originaires d'une région donnée à la rejoindre en quittant une autre région dans laquelle ils ont passé un certain temps de leurs vies. C'est-à-dire le retour à la société d'origine.

Bien que la question du retour des migrants ait fait l'objet d'un nombre croissant d'études empiriques dans plusieurs pays d'Afrique et d'Amérique du sud (Marie-Laurence Flahaux, 2015, p. 103)⁷⁷, les migrations de retours en Kabylie n'ont pas été abordées dans la littérature théorique et empirique sur cette région malgré l'abondance de la littérature consacrée au phénomène migratoire, notamment vers la France, d'une part, et l'importance de ces retours, d'autre part⁷⁸.

Notre étude quantitative veut prendre en compte les villageois qui, après être passées par l'expérience migratoire vers l'étranger ou à l'intérieur du pays, sont retournées dans leurs villages d'origines. Les conséquences sociologiques de ce phénomène démographique sont probablement multiples et gagneraient à être explicitées. Mais ce n'est pas ici notre propos : nous voudrions juste rappeler que si l'on tente une étude quantitative exhaustive des mouvements migratoires, on sera amené à considérer aussi les mouvements de retours.

⁷⁷ Sur cette question voir aussi Le Masne Henri, *Le Retour des émigrés algériens*, OPU-CIEM, Alger, 1982, 215p.

⁷⁸ Il convient cependant de citer le livre : Henri Le Masne. *Le retour des émigrés algériens*. – Alger, OPU, 1982, 215p.

III-61- Un regard quantitatif sur les retours dans la commune de Bouzeguène en provenance de la France

La migration de retour n'est absolument pas un phénomène nouveau dans l'histoire migratoire entre la France et la Kabylie, tout au contraire, ce flux migratoire s'est distingué pendant plus d'un demi-siècle par son caractère temporaire (Mohand Khellil, 1994 ; Karima Direche-Sliman, 2004. Etc.). Cette temporalité impliquait que le retour était essentiel à la définition de l'émigration des kabyles vers la France du début du XXe siècle jusqu'aux années soixante-dix. La rupture de la temporalité durant le dernier quart du XXe siècle est le résultat des politiques migratoires françaises restrictives et du durcissement des conditions de migration, d'accès au titre de séjour ou à un statut légal, d'une part, et aux regroupements familiaux à partir de 1974, d'autre part. Comme résultat de ces deux conditions, on observe la régression de la migration de retour.

En fait, les émigrés envisagent moins l'entrée ou le retour définitif au pays d'origine quand il a les membres de sa famille à ses côtés dans le pays d'accueil comme en témoigne cet extrait d'un entretien :

« Je ne pense pas à rentrer définitivement au village après la retraite. Je ne vois pas l'intérêt d'y venir vivre en Algérie en laissant mes enfants et mes petits enfants ici en France. Après plusieurs années d'installation, c'est une nouvelle vie que j'ai construite ici en France et puis le rapport au village a changé. Je pense plutôt qu'à la retraite on aura moi et mon mari plus de temps et on pourra venir plusieurs fois dans l'année pour séjourner au village. Mais pour rentrer définitivement au village ! Non ce n'est pas possible ». (Femme émigrée du village Ath Wizgan établie depuis le début des années 1980 à Marseille, entretien 2014).

Nos données nous ont permis d'étudier les migrations de retour ces dernières années à Ath Idjer. Le flux migratoire de retour de la France vers la Kabylie est en pleine régression. Nous avons pour preuve, le nombre de personnes qui sont entrées définitivement de l'étranger vers la commune de Bouzeguène entre 2000 et 2016. Les données chiffrées contenues dans le tableau n° 7 illustre la faiblesse, mais aussi la continuité de quelques retours à Ath Idjer. En effet, 88 personnes uniquement sont entrées définitivement de l'étranger vers la commune de Bouzeguène durant un peu plus de 15 ans, à savoir une moyenne de cinq personnes par an. Ces chiffres qui peuvent apparaître importants à première vue ne le sont pas en réalité, et ce en prenant en considération l'importance des flux migratoires dans la région.

Notant que toutes ces personnes sont entrées de France, à l'exception d'un homme qui est entré d'Allemagne (au village Sahel) et d'un autre homme qui est entré de Kiev en Ukraine (au village Tawrirt). Les provenances de ces retours traduisent parfaitement la caractéristique principale des destinations de l'émigration kabyle. En fait, même si les flux migratoires sont tournés majoritairement vers la France puis le Canada en particulier, on trouve aussi des kabyles dans les pays d'Europe en général.

Tableau n°7 : Les hommes et les femmes émigrés en France qui sont retournés dans leurs villages d'origine entre 2010 et 2016

Villages	Les émigrés entrés définitivement de France entre 2010 et 2016		
	M	F	T
Ihatoussen	1	2	3
Ikoussa	3	0	3
Hourra	11	2	13
Takoucht	2	2	4
Ath Feraache	5	0	5
Sahel	10 ⁷⁹	0	10
Ibouyidfen	1	0	1
Ath Salah	2	0	2
Ighil Tziba	3	1	4
Ath Semlal	2	1	3
Tazrout	6	0	6
Tawrirt	9 ⁸⁰	1	10
Ibekaren	7	1	8
Tizouine	2	0	2
Ath Wizgan	6	0	6
Bouzeguene centre	2	0	2
Ath Yekhlef	0	0	0
Ath Mizer	0	0	0
Ath Saïd	0	0	0
Ibouyisfen	1	0	1
Ahrik	5	2	7
Ath Sidi Amar	0	0	0
Total	76	12	88

⁷⁹ Dont un homme rentré d'Allemagne.

⁸⁰ Dont un homme rentré de Kiev d'Ukraine.

Il convient de préciser que les villages qui ne sont pas cités dans ce tableau sont ceux où aucun émigré n'est retourné dans son village d'origine durant la période considérée. En outre, ce tableau montre que les villages qui ont enregistré les nombres les plus importants de retours sont parmi les villages de la région qui ont beaucoup d'émigrés en France (Hourra, Sahel et Tawrirt). Mais cela ne nous permet pas de généraliser ce constat puisque d'autres villages qui ont des taux d'émigration très importants vers la France ont enregistré très peu ou n'ont enregistré aucun retour au village (Ath Saïd, Ath Salah, Tizouyine, Ibekaren...).

L'observation des données contenues dans les archives permet de constater que ces retours concernent toutes les catégories d'âge et qu'ils sont loin de concerner, comme on a l'habitude de le penser, les personnes âgées ou celles qui sont à l'âge de la retraite. Par exemple l'âge des personnes qui sont entrées de la France vers le village Hourra varie entre 22 ans minimum et 84 ans maximum⁸¹.

Ce constat nous a amené à s'interroger sur les raisons ou les motivations de ces retours, notamment celles des jeunes : Quelle est l'intention initiale du retour ? Est-ce que ces retours sont des expulsions ? Ou sont-ils le résultat de la peur d'être déporté ? Ces personnes sont-elles rentrées de leur propre gré ? Pourquoi ? Et enfin, comment le retour est-il perçu par les émigrés et par leurs familles ?

Pour pouvoir répondre aux questions intéressantes posées plus haut, il convient de mener des recherches de terrain approfondies et qualitatives qui sortent des objectifs initiaux de la présente recherche. Ne nous souciant pour le moment que d'attirer attention sur l'intérêt de les conduire prochainement.

⁸¹ Nous avons pu avoir l'âge de ces personnes suite à la soustraction de la date du retour de la date de naissance de chaque personne. Voici les résultats en détail : une personne avait 22 ans, deux personnes avaient 27 ans, un autre 28 an, une 37 ans, une autre 46 ans, une 51 ans, une 63 ans, une autre 68 ans, une 78 ans, une autre 79 ans et enfin, deux personnes avaient 84 ans.

III-62- Les migrations de retour à Ath Idjer en provenance de l'intérieur du pays

La migration de retour n'est absolument pas un phénomène qui était exclusivement la caractéristique des flux migratoires entre la France et la Kabylie, mais aussi la caractéristique de la migration interne vers les autres régions du pays. Sachant qu'historiquement, la Kabylie a connu l'activité du colportage qui s'est développé durant plusieurs siècles et qui a probablement précédé l'arrivée des turcs dans la région. Cette activité commerciale parmi d'autres, est une des formes de l'émigration dite saisonnière ou temporaire qui remonte à plusieurs siècles et qui consiste à échanger régulièrement des produits de l'agriculture et de l'artisanat locaux (huiles, figues sèches, poteries, ustensiles de cuisine en bois, laines blanches, les différents produits de la forge...) contre des céréales et du bétail (des bœufs ou des mulets par exemple). Ces échanges étaient une nécessité vitale pour une région qui ne peut, sur le plan alimentaire, se suffire à elle-même et qui doit ainsi procéder à des échanges avec les régions avoisinantes (Sainte-Marie Alain, 1976, p. 103).

Nous avons déjà expliqué dans le chapitre précédent qu'actuellement encore, plusieurs villageois sont contraints de se déplacer quotidiennement ou bien de quitter plus longtemps la région afin d'étudier (les études supérieures ou d'autres formations) ou de subvenir à ses besoins et à ceux des membres de leurs familles. Autrement dit, face à l'insuffisance de l'offre d'emploi dans la région et le dynamisme démographique important, les migrations internes s'avèrent encore aujourd'hui, une solution incontournable pour la majorité des gens de la région qui sont à l'âge de devoir travailler. Mais une proportion importante de ces personnes qui sont contraintes d'émigrer pour survivre retournent dans leur région d'origine dès que possible (à l'âge de la retraite ou même avant dans les cas où des possibilités pour investir dans le commerce, créer une petite entreprise ou trouver un poste de travail plus proche...etc. se présentent).

Le flux migratoire de retour des autres régions d'Algérie vers la région Ath Idjer est en pleine augmentation. Nous avons pour preuve, le nombre d'hommes qui sont entrés dans la

commune de Bouzeguène au cours des quinze dernières années : le tableau n° 3 montre que 206 hommes sont entrés des autres wilayas du pays et 102 hommes sont entrés des autres communes de la wilaya de Tizi-Ouzou (en dehors de la daïra de Bouzeguène). Ces derniers sont presque tous originaires de la région, ils sont donc des migrants de retour vers leur région d'origine⁸².

Les retours en provenance de l'intérieur de la wilaya représentent la moitié des retours en provenance des autres wilayas du pays parce que les départs sont, comme nous l'avons déjà montré, beaucoup plus importants vers l'extérieur de la wilaya par rapport à ceux effectués vers d'autres communes à l'intérieur de celle-ci.

En outre, les principales communes de la wilaya de Tizi-Ouzou de provenance de ces retours sont, comme le montre le tableau n° 2 mis aux annexes, les principales communes de la wilaya qui accueillent les plus grands nombres des migrants de la région, à savoir, Tizi-Ouzou, Azazga puis Fréha.

Enfin, le tableau n°3 montre que les principales wilayas de provenance des retours sont aussi les principales wilayas d'accueil des migrants de la région. Ainsi, la wilaya d'Alger vient en première position avec quarante-trois retours et la wilaya de Bejaia arrive en deuxième position avec vingt-neuf retours. Les retours de provenance de ces deux wilayas représentent un peu plus de 37%. La wilaya qui arrive en troisième position se situe au sud-est du pays, à savoir Ouargla avec vingt retours. Ensuite, à côté de Boumerdes qui a enregistré treize retours, les quatre wilayas de l'est du pays : Sétif, Bordj Bouaréridj Oum Lebouaghi et M'sila sont celles qui ont renvoyé les plus grands nombres de personnes avec seize personnes pour Bordj Bouaréridj, quatorze personnes pour Sétif et enfin huit retours de provenance de chacune des wilayas d'Oum Lebouaghi et de M'sila. Les retours de provenance de ces six dernières wilayas représentent un peu plus de 40%. Enfin, le quart des retours qui reste provient de quinze d'autres wilayas du pays qui ont enregistré des nombres variant entre six retours maximum et un retour minimum pour chacune.

⁸² Les cas exceptionnels d'étrangers qui sont entrés dans la région et que nous avons enregistrés sont recrutés comme Imams dans les mosquées des différents villages.

Conclusion : Ath Idjer est une région de départ

Les données chiffrées présentées dans les différentes sections de ce chapitre confirment notre hypothèse de départ qui consiste à décrire le fait migratoire comme étant un fait sociologique très important dans la région Ath Idjer où des statistiques fiables montrent que dans plusieurs villages, le nombre de migrants dépasse la moitié des habitants. En outre, nos données nous ont permis de montrer que la destination des migrations est multiple.

Concernant les migrations externes, la principale destination est la France. Nos statistiques sur les émigrés de la région Ath Idjer qui sont établis à Marseille et à Paris nous ont permis d'estimer que le taux de l'émigration de cette région en France dépasse les 30% et nous pouvons même estimer qu'il peut atteindre les 40% de la population totale résidente dans la région. Et ce en tenant compte du fait que cette émigration a une très forte concentration dans deux grandes villes, à savoir Paris puis Marseille, et qu'on la retrouve aussi dans d'autres villes de France comme Nice, Avignon, Cannes, Aubervilliers, Lyon et Lille. Les villages de la région Ath Idjer connaissent, par ailleurs, des taux d'émigration très importants vers le Québec au Canada en Amérique du nord qui émerge comme une nouvelle destination des algériens en général et des kabyles en particulier. Enfin, même si les flux migratoires sont tournés majoritairement vers la France puis le Canada en particulier, on trouve aussi des kabyles de la région Ath Idjer dans les pays d'Europe en général.

La région Ath Idjer connaît par ailleurs un taux important de migrations internes. Son solde migratoire affirme le fait qu'elle n'est pas une région d'accueil, mais bien plutôt un important foyer de départ. Les données chiffrées dont nous disposons nous ont permis de distinguer trois destinations essentielles de ces migrations, à savoir, les mouvements migratoires internes au territoire de la daïra, les migrations tournées vers l'extérieur de la daïra tout en restant à l'intérieur de la wilaya et les migrations tournées vers le reste du pays en dehors de la wilaya de Tizi Ouzou. La destination des migrations diffère selon le sexe qui détermine le motif de la migration. Sachant que généralement les hommes émigrent à la recherche du travail, tandis que les femmes émigrent pour accompagner ou suivre les autres membres de leurs familles ou changent leur résidence suite au mariage. En effet, la proportion des femmes dans les migrations diminue avec la distance et l'éloignement tandis que la proportion des hommes dans les migrations augmente avec la distance et l'éloignement. C'est ce qui explique le fait que l'essentiel des mouvements migratoires qui se font à l'intérieur de la daïra concernent les femmes avec une proportion de près de 94, 2%

des personnes qui émigrent, et l'essentiel des mouvements migratoires des hommes se font à l'extérieur de la daïra de Bouzeguène avec une proportion de près de 84% des personnes qui émigrent.

Conclusion de la partie

Cette partie monographique décrit une région en mouvement et brise l'image d'une zone en périphérie ou à l'indexe des changements. Elle rend plus apparentes les mutations qui touchent à la fois le terroir et ses habitants sous l'effet de facteurs externes liés à la colonisation puis aux rapports avec l'Etat et ses interventions. Il s'agit notamment de la mobilité des unités administratives induites par les différents découpages à l'échelon local durant la période coloniale et postindépendance, qui entraînent la naissance et le développement de nouveaux bourgs à proximité des villages et qui en constituent ensuite de nouveaux relais. Ces dynamiques locales sont aussi étroitement liées à une connexion au réseau routier régional qui permet aux habitants de se déplacer en se dotant d'importants moyens de transport publics et privés. Evidemment, l'existence de ces infrastructures, a attiré la population des villages environnants, ce qui a favorisé une forte expansion urbaine et l'accroissement des zones en construction aux alentours.

L'étude des ressources et des activités économiques à Ath Idjer débouche sur le constat selon lequel cette région est économiquement pauvre au regard de ses ressources et des possibilités de développement endogène. C'est ce qui explique le taux très important des migrations internes et externes dans cette région caractérisée par la précarité économique, le manque de ressources endogènes et des possibilités d'emploi dans son territoire. En effet, une proportion importante de la population villageoise quitte la région à la recherche du travail. Des statistiques récentes montrent que nombreux sont ceux qui quittent la région pour s'installer dans les autres wilayas du pays (on trouve les Ath Idjer dans 37 wilayas) ou dans les autres communes de la wilaya de Tizi Ouzou (le chef lieu, Fréha et Azazga notamment). En outre, des chiffres intéressants montrent qu'une proportion importante de la population vit en France et que le nombre d'émigrés en France croît en passant d'une année à une autre. Enfin, des données fiables montrent que cette région connaît des taux d'émigration très importants vers le Québec au Canada qui est la deuxième destination après la France. Ce qui permet d'affirmer que l'émigration est un fait sociologique important qui permet de saisir en profondeur les mutations en cours dans cette région.

Partie II

**Les institutions villageoises à
l'épreuve des mutations de la société
locale**

Introduction de la partie

Les institutions villageoises traditionnelles (*tajmâat* et *zawaya*) deviennent un révélateur des mutations de la société locale. Elles montrent, en reprenant l'expression de George Balandier à propos de l'histoire actuelle, « des configurations sociales en mouvement et brise l'illusion de la longue permanence des sociétés ». (George Balandier, 1971, p. 13). Ces institutions vont être étudiées sous deux aspects en considérant à la fois « ses invariants, ses facteurs de maintien, sa continuité » et « ses forces de transformations et ses changements structurels ». (Ibid, p. 99). Il s'agit de combiner deux approches en apparence opposées en s'intéressant à la tradition, d'une part, et en considérant les processus qui déterminent sa modification et provoquent sa mutation, d'autre part.

Chapitre IV : Sainteté et zawaya : Le cas de Sidi ‘mar Walhadj

Introduction

La région Ath Idjer et ses environs sont marqués depuis des siècles par l’existence de plusieurs zawaya connues en Algérie en général et en Kabylie en particulier. Parmi ces zawaya l’on trouve quatre sur le territoire de la daïra de Bouzeguène dont fait partie la région concernée par notre étude. Il s’agit de deux zawaya limitrophes, à savoir celle de Sidi Abd Arahmane et celle de Sidi Wedris¹ à Illoula Oumalou, de la zawiya de Sidi Mhand Oumalek² à Tifrih Ath Ou Malek dans la commune Idjer et de la zawiya de Sidi ‘mar Walhadj dans le village Ath Sidi Amar dans la commune de Bouzeguène. En effet, on trouve une zawiya dans chacune des deux communes qui constituent actuellement la région Ath Idjer (la commune de Bouzeguène et celle d’Idjer).

Ce chapitre se propose d’étudier les mutations de ces institutions religieuses traditionnelles et leur dynamisme à travers l’exemple de la zawiya de Sidi ‘mar Walhadj à propos de laquelle nous disposons d’importantes données de terrain de premières main (les entretiens, les récits hagiographiques, la poésie populaire et les archives) qui nous permettent d’étudier en profondeur cette institution et une partie de son histoire. En revanche, nos renseignements sur la zawiya de Sidi Mhand Oumalek sont minces et elle n’en sera d’ailleurs pas tenue compte dans notre étude. Sachant que cela ne signifie pas que cette zawiya n’intéresse pas l’objet de notre recherche, que la zawiya de Sidi ‘mar Walhadj nous intéresse plus particulièrement ou que cette dernière nous semble plus intéressante que la précédente. La seule raison qui explique notre choix renvoie à la disponibilité des données empiriques.

¹ Sur cette zawiya voir : Mohand Akli Hadibi. *Wedris, une totale plénitude*. – Alger, Zyriab éditions, 2002, 333p.

² Sur cette zawiya voir : Katia Zéerioul & Melkhier Tabouche & Tamila Rabehi. *Tazrawt tinugrafit ghef Zawiya n Si Mhend Umalek (Tifrit n At umalk At Yejjer)*, mémoire de licence en anthropologie, Université de Mouloud Mammeri de Tizi-Ouzou, Juillet 2012.

Nos recherches auprès des responsables³ de la zawiya de Sidi ‘mar Walhadj nous ont permis d’avoir accès aux archives et aux documents de la zawiya, chose que nos recherches et visites multiples à la zawiya de Sidi Mhand Oumalek ne nous ont pas permis pour le moment. Si cette zawiya ne sera pas étudiée dans ce chapitre c’est uniquement parce que nous ne connaissons pas grand-chose sur son histoire et dans l’état présent de nos connaissances nous ne pouvons pas l’inclure dans cette étude puisque les renseignements disponibles pour le moment ne nous aident pas à répondre à nos questionnements.

Nous précisons que certaines données éparpillées ont été cependant collectées sur le saint Sidi Mhand Oumalek et sur la zawiya qui porte son nom et que nous avons visitée à plusieurs reprises dans le cadre de nos enquêtes de terrain⁴. Espérant que nos enquêtes futurs nous permettrons d’avoir accès aux données nécessaires pour étudier cette institution qui a certainement marqué l’histoire de la région durant plusieurs siècles. Ceci va permettre d’accomplir une recherche originale sur une deuxième zawiya puisque, à notre connaissance, la zawiya de Sidi Mhand Oumalek et celle de Sidi ‘mar Walhadj n’avaient fait l’objet d’aucune étude qui leurs sont spécifiquement consacrées, à l’exception du mémoire de licence en anthropologie consacré à la zawiya de Sidi Mhand Oumalek précédemment cité⁵.

³ Nous devons la grande majorité des informations historiques sur le saint Sidi ‘mar Walhadj et la zawiya qui porte son nom au trésorier de l’association gestionnaire de la zawiya jusqu’à 2016 qui était notre informateur privilégié et qui, non seulement, a mis à notre disposition des documents précieux et des archives qui étaient disponibles à la zawiya, mais qui nous a aussi mis en contact avec d’autres informateurs qui nous ont aidé à avoir d’autres renseignements notamment sur plusieurs *shuyukh* de la zawiya.

⁴ Parmi les visites que nous avons effectuées à la zawiya de Sidi Mahand Oumalek nous citons par exemple celle de 2009 qui nous a permis de réaliser un entretien avec le *shikh* de la zawiya, ainsi que d’autres visites à l’occasion d’*achura* (en 2014 et en 2015). Lors de ces visites, plusieurs entretiens ont été menés avec les *zuwars* sur leurs origines, les motifs de leur *ziyara*, leurs représentations du saint et de la zawiya ...etc. Le principal constat qui ressort de ces enquêtes est la reconnaissance solide du saint et de la zawiya qui dépasse largement les limites de la région Ath Idjer et de la Kabylie même. En effet, plusieurs *zuwars* sont venus d’autres régions d’Algérie et plusieurs d’entre eux ne sont pas originaires du lignage, ni de la région. Chose que nous n’avons pas relevé à propos du saint Sidi ‘mar Walhadj et la zawiya qui porte son nom.

⁵ Il faut cependant citer et tenir compte des thèses que Mohamed Brahim Salhi (1979 et 2004) avaient consacré aux *zawayas* en Kabylie et à leurs rapports avec la *tariqa* Rahmaniya d’une part, et le mouvement réformiste, d’autre part. Voir aussi les travaux de Kamal Chachoua: *L’Islam Kabyle. Religion, Etat et société en Algérie, suivi de l’Eptre (Risâla) d’Ibnou Zekrî* (Alger, 1903), *mufti de la grande mosquée* d’Alger, Maisonneuve & Larose, 2001, et *Clercs obscurs : deux ulemas kabyles dans l’Algérie coloniale : Cheikh M’hand Said Ibnou Zakri (1852-1914) et Cheikh Abou Yaala Zawawi 1866-1952)*. – Alger, OPU, 2015, 255p.

Nos recherches sur la zawiya de Sidi ʿmar Walhadj nous ont permis d’abord d’analyser des principes constitutifs de la sainteté aujourd’hui à travers notamment l’analyse des récits hagiographiques et des poésies populaires qui ont toujours cours dans la région Ath Idjer. Ensuite, les témoignages de nos informateurs, les documents d’archives et les observations de terrain nous ont permis de décrire l’évolution de la gestion et des enseignements dans la zawiya, d’analyser les profils de ses différents acteurs, notamment des *shuyukh* enseignants et des *tulba* qui ont un ensemble de droits et d’obligations qui seront par ailleurs bien délimités. L’étude diachronique des *shuyukh* de cette zawiya nous a permis d’analyser ses rapports avec la tariqa Rahmaniya d’une part, et avec le mouvement réformiste d’autre part. Enfin, ce chapitre s’intéresse à relever l’influence de l’ouverture de la zawiya sur son contexte externe et ses rapports étroits avec les institutions religieuses officielles.

IV-1- Les principes constitutifs de la sainteté

Afin de dresser le profil et la trajectoire du saint local Sidi ʿmar Walhadj, nous avons d’abord recherché les sources écrites sur son histoire et son avènement. On déduit que ces sources sont inexistantes à l’exception de deux manuscrits⁶ des anciens *shuyukh* récupérés parmi les archives de la zawiya. Le premier manuscrit date du début du XXe siècle puisque son contenu est repris d’un écrit de *shikh* Abu Yaala Azuwawi⁷, tandis que le deuxième manuscrit, dont le nom de l’auteur n’est pas retenu, est plus récent. Son contenu confirme le fait qu’il est postérieur à l’indépendance⁸.

Nous avons ensuite procédé au recueil des récits hagiographiques et des poésies qui ont cours dans la région sur ce saint personnage ainsi que d’autres informations retenues par la mémoire collective des villageois sur le lignage du saint. L’analyse de l’ensemble de ces données nous a permis notamment de dater son avènement, de décrire son portait, de dresser son profil et d’expliquer le principe d’essaimage d’un lignage religieux en Kabylie.

⁶ Ces deux manuscrits sont mis dans les annexes numéros 4.

⁷ Nous disposons d’un exemplaire de ce manuscrit important grâce à notre informateur privilégié à la zawiya de Sidi ʿmar Walhadj. Ce manuscrit de quinze pages contient des arbres généalogiques de plusieurs saints en Kabylie. Concernant le profil du *shikh* Abu Yaala Azuwawi voir : Kamal Chachoua. *Clercs obscurs...*, op. cit.

⁸ Nous lisons dans ce manuscrit que le saint Sidi ʿmar Walhadj a vécu dans la commune de Bouzeguène qui est une entité administrative postérieure à l’Indépendance.

IV-1₁- Un saint de la première vague

Sidi ‘mar Walhadj serait, d’après le deuxième manuscrit, mort en l’an 1403 de l’ère chrétienne, correspondant à peu près à l’année 805 de l’Hégire. Il est arrivé dans la région à une époque non déterminée avec précision en raison de l’imprécision des données dont nous disposons. On peut seulement dater sommairement son installation à Ath Idjer au XIV^e siècle, et cela en se référant à la date de sa mort. C'est-à-dire que le saint est arrivé dans la région avant l’arrivée des Turcs en Algérie de plus d’un siècle.

Si Amar Boulifa (1925, p. 127) qui a parlé longuement des marabouts, leurs rôles de conseillers, de protecteurs et de défenseurs des faibles, n’a pas cité le saint qui nous intéresse ici, malgré l’intérêt qu’il avait accordé dans son étude à la région du Haut Sébaou dans laquelle s’est installé ce saint. Nous ne pouvons pas dire très exactement si Boulifa omit de citer ce saint ou s’il s’est simplement focalisé sur ce qu’il considère comme le groupe de saints les plus importants pour l’époque qu’il étudie. Pour notre part, nous pouvons, en l’état actuel de nos connaissances, émettre quelques hypothèses.

En évoquant les quatre principaux saints du Haut Sébaou : Sidi Mansour, Sidi Ahmad U Malek, Sidi Abdrahman et Sidi Wedris, Boulifa explique leur rôle de protecteurs des populations du Haut Sébaou contre les tyrannies des Bal Kadhi et de la domination des turcs (Si Amar Boulifa, 1925, p. 127-137). Il est donc clair qu’on n’évoque pas le saint Sidi ‘mar Walhadj qui a disparu il y a plus de deux siècles du déroulement de cet événement, car si les renseignements du deuxième manuscrit sont exacts, tout au moins en ce qui concerne la date du décès de ce saint, c’est après deux siècles et demi de sa mort que sont arrivés les quatre principaux saints du Haut Sébaou. Donc, il est possible que Boulifa n’ait pas pu accéder à des sources qui lui permettent d’inclure Sidi ‘mar Walhadj dans la nomenclature des saints fondateurs.

En revanche, Hadibi Mohand Akli rejette l’idée d’une simultanéité de l’avènement des quatre saints étudiés par Boulifa « puisque Sidi Ahmed Wedris est arrivé dans la région, selon Ibn Khaldoun, dans la deuxième moitié du XIII^e siècle alors que Boulifa fait coïncider la venue des quatre saints avec la décadence du royaume Koukou » (Hadibi Mohand Akli, 1998, p 276) et il considère que Boulifa avait confectionné la légende qui rapporte l’arrivée des quatre saints « pour être mise au service de son projet intellectuel » (Ibid, p. 277). En tenant compte de ces données, on déduit que la date qui fixe le décès du saint Sidi ‘mar Walhadj est postérieure à la période de l’arrivée du saint Sidi Wedris à Illoula Oumalou.

D'autre part, les traditions orales rapportent un récit légendaire en ce qui concerne l'avènement du saint Sidi ʿmar Walhadj et de la zawiya. Il faut noter que ce récit est recueilli auprès d'un vieux plus de centenaire appartenant au lignage du saint. Il est de la famille de *shikh* Chrif Ath Ahmed⁹ qui est son oncle paternel. Il a beaucoup fréquenté la zawiya où il a étudié plusieurs années. Il a raconté ce récit en présence d'un de ses anciens collègues à la zawiya qui a reproduit la même version.

La version recueillie

« Ela êsab n wayen i ay- nnan imezwura Sidi Σmer Ul Ėăġ, Sidi Musa, akked Sidi Mêend Ufergan, usan-d deg yiwen n lweqt γer dagi (tamurt n Leqbayel). D nutni i d imezwura. Ruêen-d akken ad ssyren. Imi d-wwven, d- Sidi Σmer Ul Ėăġ i yezwaren γer lebni n temæemmert, yuγal ula d Sidi Musa Yebna-tt, ma d Sidi Mêend Ufergan ur yebni ara. Sidi Σmer Ul Ėăġ d argaz leali d win i sean lbaraka. »

La traduction

« D'après ce qui fut raconté par nos anciens, Sidi ʿmar Walhadj, Sidi Moussa et Sidi Mhend Oufergan, sont arrivés en même temps dans la région kabyle. Ils sont les tous premiers saints qui sont arrivés dans la région. Ils sont venus dans le but d'enseigner les populations locales. Après leur arrivée, Sidi ʿmar Walhadj était le premier à créer une zawiya, Sidi Moussa l'a fait après lui et Sidi Mhend Oufergan ne l'a pas fait. Sidi ʿmar Walhadj était un homme de bien et qui possède la baraka».

Ce récit rapporte un événement analogue à celui qu'a rapporté Boulifa (1925) concernant les quatre principaux saints du Haut-Sébaou, en évoquant l'arrivée de plusieurs saints en même temps dans une même région. A côté de Sidi ʿmar Walhadj, un autre saint s'est établi dans la région Ath Idjer plus exactement dans le village Tawrirt (Sidi Mhend Oufergan) où l'on trouve encore aujourd'hui son sanctuaire vénéré par les villageois, tandis que le saint Sidi Moussa s'est établi un peu loin dans le village Tinebdar¹⁰ à Ath Waghlis où il a créé ensuite une zawiya. En outre, ce récit annonce le privilège pour ces trois saints d'être les premiers à arriver dans la région kabyle, et la zawiya de Sidi ʿmar Walhadj comme étant l'une des toutes premières zawayas installées en Kabylie.

⁹ *Shikh* Cherif Ath Ahmed était le *shikh* qui s'est occupé des enseignements et de la gestion de la zawiya de Sidi ʿmar Walhadj durant les années 1940.

¹⁰ Concernant cette zawiya voir Zahoua Idir. *Une communauté villageoise de montagne à l'épreuve des mutations globales*, mémoire de Magistère en Anthropologie, Université de Bejaia, 2011. Ce mémoire consacre tout un chapitre au saint Sidi Moussa et à la zawiya qu'il avait créée (p. 116-156).

Ce constat ressorte aussi des données du deuxième manuscrit (annexe n°4). Car Si la date de la mort du saint qu'il rapporte est juste et en tenant compte du fait que c'est le saint Sidi 'mar Walhadj qui avait créé la zawiya, nous pouvons conclure que cette dernière a été créée à la fin du XIVe siècle. Elle est ainsi parmi les toutes premières zawayas installées en Kabylie, et cela en tenant compte du fait que la plupart des établissements encore existant aujourd'hui se mettent en place en Kabylie, vers le XVIIe siècle (Mohamed Brahim Salhi, 1995, p. 15-30).

Au vu des données dont nous disposons, l'hypothèse la plus probable est que Sidi 'mar Walhadj appartient à la première vague d'essaimage des saints en Kabylie. Sachant que les deux vagues de l'essaimage semblent effectuées « une au XIIe, XIIIe siècle, une autre plus importante au XVIe, XVIIe siècle » (Mohamed Brahim Salhi, 1995, p. 22).

Toutefois, sur ces questions, il convient de dire que les données étant problématiques, l'on ne peut que s'en tenir à des hypothèses plus ou moins plausibles. Un autre exemple permet de montrer davantage l'incertitude des données dont nous disposons et de celles qui sont déjà rapportées par plusieurs auteurs à propos de l'avènement des différents saints en Kabylie. Ainsi, par exemple, d'autres sources datent l'arrivée du saint Sidi Moussa à Tinebdar (Ath Waghlis) entre la fin du XVIIe et le début du XVIIIe siècle (Zahoua Idir, 2011, p. 127), alors que nos données nous permettent de dater son avènement au XIVe siècle puisqu'il est arrivé dans la région, selon la légende, dans la même période avec le saint Sidi 'mar Walhadj. En outre, plusieurs légendes en cours à Tinebdar rapportent que le saint Sidi Moussa est arrivé dans la région kabyle au même temps avec d'autres saints mais aucun des saints qui l'ont accompagné ne renvoie au personnage du saint Sidi 'mar Walhadj. Ces divergences sont à relever non seulement entre les légendes en cours dans la région Ath Idjer et celles qu'on rapporte à Tinebdar, mais aussi entre les différentes versions collectées dans la même région.

Ce constat rappelle et met en évidence « les portées symboliques et politiques de la tradition orale » (Zakaria Rhani, 2008, p. 74). En fait, l'analyse comparative de plusieurs légendes en cours confirme que certains textes sont le résultat d'un travail d'extrapolation à partir des données d'autres légendes qui reproduisent en effet des événements semblables tout en les adaptant aux spécificités déjà connues du saint ou de la région. En outre, ces reproductions sont souvent confectionnées afin de mettre en avant leur saint au détriment des autres. La question de l'essaimage des lignages religieux sera abordée dans la cinquième section où nous étudierons l'essaimage des saints de la famille El Hadj à travers les différentes régions kabyles, ainsi que du lignage maraboutique qui est issu du saint fondateur où nous discuterons par ailleurs de l'appartenance des villageois au lignage du saint.

Avant de clore cette section, nous aimerions souligner une distinction importante entre deux types de saints¹¹ : les saints « populaires » et les saints « savants ». La seule différence qui puisse être établie entre ces deux types est que : « si ces derniers (les saints savants) sont des personnes hagiographiques et ont une existence historique bien attestée, les premiers (les saints populaires) sont plutôt des saints légendaires dont la réalité historique est assez difficilement saisissable » (Zakaria Rhani, 2008, p. 69). On déduit que le saint qui nous intéresse ici peut être classé dans le premier type de saints puisque, comme nous l'avons montré plus haut, les données historiques fiables sont inexistantes et que seule la tradition orale (l'hagiographie et les poésies populaires) nous a permis de reconstituer son profil.

IV-1₂- Une légitimité généalogique

Les deux manuscrits concernant ce saint présentent des noms, qui « de proche en proche, remontaient au prophète Mohamad » (Jacques Berque, 1978, p. 7), ils mettent ainsi en œuvre une explication généalogique. Il convient de remarquer que même si ces deux manuscrits diffèrent sur certains noms contenus dans la généalogie, ils s'accordent cependant sur le fait que le saint Sidi ʿmar Walhadj est d'une descendance directe du Prophète Mohamed.

Nous lisons dans le premier manuscrit que « Sidi ʿmar Walhadj est Amar Ben El Hadj, Ben Kayed, Ben Yaali, Ben Salama, Ben Brahim, Ben Abd El Halim, Ban Abd El Karim, Ban Aissa, Ben Moussa, Ben Abd Esalam, Ben Mohamed, Ben Ahmed, Ban Abd Alah, Ben Soulayman, Ben Idris, Ben Abd Alah, Ben Mohamed, Ben Al Hossin, Ben Fatima, Fille du prophète Mohamed ». Il s'agit là d'une « chaîne des ascendants mâles jusqu'au prophète, par l'intermédiaire du chérif Idris » (Raymond Jamous, 1981, p. 194) qu'on ne manque pas de trouver au Maroc qui offre de nombreux exemples de ces généalogies.

¹¹ Pour une analyse comparative des notions de « saint » et de « sainteté », voir notamment un article qui est le produit d'une collaboration de trois auteurs qui avaient traité cette thématique sur des terrains appartenant à des religions différentes (l'islam et le christianisme), à savoir : Jean-Pierre Albert, Raymond Jamous et Antoinette Molinié, « figures et substituts de saints », in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n°161, p. 165-173. Et pour une étude de cas bien précis sur une autre région dont la religion est l'islam voir notamment : Zakaria Rhani, « Le chérif et la possédée. Sainteté, rituel et pouvoir au Maroc », in *l'Homme*, n°190, 2009/2, p. 27-50.

Ces manuscrits montrent que Sidi ʿmar Walḥadj est d’une généalogie Idrisside qui est une dynastie qui a régné à l’extrême Ouest du Maghreb et de l’Ouest de l’Algérie de 788 à 924. Le saint est, selon *shikh* Abu Yaala Azouaoui, un des descendants du Prophète Mohamed par l’intermédiaire du Chérif Idris. Ce dernier « fuyant le régime abbasside, s’installa au Maroc au VIII^e siècle. Il fonda la ville de Fez et un royaume qui eut une existence relativement éphémère ». (Raymond Jamous, 1981, p. 191).

L’autre question que nous nous sommes posées concerne l’origine géographique du saint: d’où vient-il ?

Selon ce qui est répondu dans la société locale, Sidi ʿmar Walḥadj venait de *Sakiyat al-hamra* et a suivi un long périple qui l’a mené à Ath Idjer. C’est le cas du saint Sidi Mhand Oumalek et de bien d’autres puisque « *Sakiyat al-hamra* est la source mystiques de tous les lignages religieux du Maghreb ». (Fanny Colonna, 1995, p. 108-109).

A travers tous les éléments présentés plus-haut, on peut conclure que le saint Sidi ʿmar Walḥadj présente les référents liés au sang et à la généalogie sacrée le rattachant à la chaîne prophétique, d’une part. La revendication de *Sekiyat al-hamra* réfère pour sa part à un lieu d’accumulation primitive historiquement constituée de savoir, de sainteté et de puissance missionnaire (Fanny Colonna, 1995).

En somme, le profil du saint tient ensemble : légitimité généalogique et légitimité par la vocation « missionnaire » à partir d’un territoire consacré.

IV-13- Dons miraculeux et éthique puritaine

Bien que l'on sache que Sidi ʿmar Walhadj fonda une zawiya, on ne sait rien en revanche de son enseignement et de son activité religieuse. Les recherches menées auprès de la population locale (les légendes et les poésies collectées) n'ont rien apportés à ce propos. En plus du récit rapporté ci-dessus, nous avons recueilli deux autres légendes. La première est recueillie auprès d'une vieille femme du village Ath Wizgan, âgée de 82 ans. Son mari était un ancien *taleb* à la zawiya de Sidi ʿmar Walhadj, mort il y a plusieurs années, mais qui lui a laissée de nombreux renseignements sur la zawiya et son histoire dont fait partie cette légende.

La version recueillie

« Deg was n leïd, yeksa Sidi Σmer Ul Ēāğ aqdar di lexla, imi d- yewwev γer *Tiyilt* yezul dya yuy-as-tent rebbi igen. Imi d- yekker, yufa-d iman –is ihuğğ-d. yufa-d aemam d azegzaw γef uqerruy- is, ula d tablat-nni iyef igen tuyal d tazegzawt. Dya mi d- yevra waya, seqsan-t at taddart, anida ara tmevled ? Yekker ccix yarra-asen-d: Ad əaliγ tæekkazt-iw, anida d-tesbaê, dina ara y-tnevlem. Yeddem iəella-tt di tiyilt dya tsebh-d deg wayla n'At Σli. Imi i yemmut, nevlen-t dinna, rnan bnan-as taqerrabt ».

La traduction

« Un jour de *l'ïd al Adhha*, Sidi ʿmar Walhadj revenant avec ses troupeaux à *Tiyilt*, lieu de sa résidence, fait sa prière et en s'allongeant, un profond sommeil l'a pris. En se réveillant, il trouva au-dessus de sa tête un turban (*chéchia*) vert, et même la pierre sur laquelle il s'est endormi est devenue, elle aussi verte. Après cet incident ou événement, les villageois avaient demandé au saint, où est-ce qu'il veut être enterré après sa mort ? Le saint leur répondit : je lance mon bâton et, là où il tombera, vous m'enterrez. Le saint lança son bâton de *Tiyilt* et tomba chez les Ath Ali. Après sa mort, ils l'ont enterré là où le bâton est tombé, et ils lui ont construit une gracieuse *qubba* ».

Nous voyons donc que deux événements intéressants ont été relatés dans le récit ci-dessus : Le premier événement renvoie au fait que le saint a accompli le pèlerinage à la Mecque sans s'y rendre sur place¹². La preuve étant la chéchia verte qu'il trouva sur sa tête ainsi que toute la place là où il s'est endormi qui est colorée du vert. Cet événement offre l'exemple d'une sainteté qui « se manifestait par des dons miraculeux » (Fanny Colonna, 1995, p. 158), mais ce n'est pas comme ceux qui sont présentés sur Wedris (Mohand Akli Hadibi, 2002, 333p) et sur beaucoup d'autres saints qui sont eux-mêmes des faiseurs de miracles. Dans le cas qu'on vient de rapporter ici, et selon le récit et l'interprétation que lui donne la population locale, c'est la piété, la bonté et la sincérité du saint qui lui mérita cette faveur d'accomplir le pèlerinage à la Mecque tout en étant chez lui et sans se déplacer¹³. Le récit rapporte que le saint pratiquait un des principaux piliers de la religion musulmane, à savoir la prière avant de s'endormir, et cela pour exprimer sa piété.

Le deuxième événement intéressant que ce même récit rapporte est que le saint Sidi 'mar Walhadj pratiquait l'élevage. On sait par ailleurs que cette activité était historiquement l'une des occupations principales des populations locales. Ainsi, l'exemple de ce saint explique un des principes de l'accueil, l'inscription et l'intégration des saints dans ces sociétés. Il s'agit de leur « éthique puritaine adaptée aux conditions de vie et à l'histoire locale » (Fanny Colonna, 1995, p. 159). Cette démarche a favorisé l'accueil de ces personnages d'origine étrangère à ces territoires par les populations locales. Cette acceptation, comme d'ailleurs toute l'islamisation de la région kabyle, « fut le fruit d'un long travail de médiation dont les agents ont négocié un statut avec les différents groupes composant cette région » en obéissant à « une logique transactionnelle qui en a garanti l'efficacité » (Mohamed Brahim Salhi, 1995, p. 17).

Un autre récit recueilli auprès d'une autre vieille femme porte sur l'apparence physique du saint. La légende nous informe qu'il serait borgne et qu'il est affable d'un handicap à la jambe qui fait qu'il boitille : « *Sidi Σmer Ul Ėağ d dafardi n iît yarna yeskucul* ». ²

À côté de ces légendes, la poésie populaire qui a été recueillie auprès de trois vieilles femmes du village Ath Wizgan nous ont permis d'apporter plus d'éclairage sur le profil du saint. Nous avons choisi de maitre ces poésies transcrites en kabyle et traduites en français dans les annexes pour ne pas surcharger le chapitre (annexe n°4).

¹² Un récit analogue fut rapporté par Henri Genevois. *Villages de Kabylie, tome I, At-Yanni et Tagemmunt ezuz*. - Alger, ENAG éditions, 1996, p. 8 1-82. Sur un saint dont le nom n'est pas certain (Sidi Lhadj Ouzeguan ou Sidi Hmed Ou-Tayeb).

¹³ C'est aussi bien la signification que lui donne Henri Genevois, op. cit.

Il faut remarquer tout d'abord que cette poésie recoupe plusieurs idées et faits déjà rapportés dans les récits légendaires. C'est notamment le cas du fait relatif au pèlerinage du saint à la Mecque et à son lieu de résidence, en notant une autre fois le fait qu'il habite à *Tiyilt* et en décrivant davantage cet emplacement, en particulier le fait qu'il soit bordé par des cours d'eau. Ces poésies reprennent aussi le fait que le saint veille à la pratique de ses prières, ce qui tient à l'intérêt qu'elle a dans la religion musulmane qui la considère comme étant son deuxième pilier. C'est aussi une représentation sociale du saint qui l'honore, par le biais de cette caractéristique dans l'Islam, ce qui renforce sa légitimation.

On constate ensuite que cette poésie complète ce qui fut rapporté dans les récits légendaires précédents, notamment en ce qui concerne le portrait du saint, c'est-à-dire la description de son apparence physique et de ses habits. Cette poésie ajoute qu'il avait de longs cheveux qui lui descendaient aux yeux et aux épaules. Elle décrit aussi ses vêtements en mentionnant qu'il porte un burnous. Sachant que le burnous tient de la symbolique locale et symbolise l'articulation entre l'universel (Islam) et le local (société kabyle) ; porter une longue barbe ou de longs cheveux est un symbole de sagesse et qui exalte aussi une singularité.

Enfin, nous relevons dans ces poésies des traits du saint qui sont ceux des adeptes de la *tariqa* (*khawni* / usage du chapelet). Il convient de signaler que beaucoup de saints ont un aspect ou un autre de leur profil qui les rattache au soufisme (austérité, retraite...). Cependant, il est aussi plausible que cette poésie soit fortement influencée par le contexte religieux local. Ce dernier, à partir de l'avènement de la Rahmaniya à la fin du 18ème siècle, est structuré autour des principes et conduites diffusés par cette *tariqa*. Nous pouvons résumer cela à partir des conclusions de Mohamed Brahim Salhi sur la Rahmaniya en rapportant que « dans le livre des dons de Dieu, aucune recommandation explicite de louanges aux saints locaux (kabyles en particulier) n'est mentionnée » (Mohamed Brahim Salhi, 2008, p. 43). Mais, il faut savoir que « le dikr (en Kabylie *adekar*) sera très largement réaménagé par les *khownis* kabyles » (Ibid, p. 42) qui intègrent ces saints dans leurs louanges.

Mais, il faut surtout conclure que cette poésie confirme la reconnaissance sociale solide dont bénéficie le saint Sidi 'mar Walhadj de la part de la population locale. Et c'est justement ce qui importe, à notre sens, car le saint sera l'objet d'un usage social, ce que ces poésies confirment. Cette reconnaissance apparaît notamment dans les louanges contenues dans ces poésies, et qui invitent le saint à leur exhausser des vœux comme le retour des exilés, la guérison des malades... D'autre part, il faut interpréter ainsi le fait que la population locale se glorifie d'avoir construit le mausolée du saint qui a une grande valeur à leurs yeux.

IV-14- Un saint aux deux lieux

Le troisième événement important qu'inclue le deuxième récit légendaire rapporté plus haut explique les modalités de localisation de la zawiya et du sanctuaire du saint chez les Ath Idjer. Nous allons d'abord décrire cet emplacement avant d'analyser ce troisième événement.

La zawiya de Sidi ʿmar Walhadj se situe au sud du village portant le même nom à environ 15 minutes de marche du chef-lieu de la commune et de la daïra de Bouzeguène. C'est un village occupant une superficie de 15.63 hectares, et jouxtant le sanctuaire dans lequel se trouvent les dépouilles du saint Sidi ʿmar Walhadj. Le tout (l'espace de la zawiya et du sanctuaire) couvrant une superficie de 97,45 m², dont 66,75 m² pour la zawiya et 30,70m² pour le sanctuaire du saint. Ce sanctuaire se situe au nord du village, non loin de la zawiya, à une cinquantaine de mètres environ.

La question qui nous vint immédiatement à l'esprit fut de comprendre pourquoi le sanctuaire du saint Sidi ʿmar Walhadj, ne se situe pas, comme c'est le cas des autres zawayas en Kabylie, à l'intérieur de la zawiya ou juste à sa proximité ? A cette question, c'est justement le troisième événement qu'inclut la deuxième légende rapportée plus haut qui nous a apporté une réponse.

Cet événement renvoie au fait que tout en étant à *Tiyilt* (là où est bâtie la zawiya), le saint ordonna les présents de l'enterrer après sa mort là où son bâton est lancé. Il lança son bâton et là où il tomba, aux propriétés d'Ath Ali (une des familles du village le plus voisin : Ath Wizgan), ces villageois l'ont enterré et ils lui ont construit un mausolée autour de sa tombe. Un récit analogue à cet événement fut aussi rapporté par Henri Genevois dans son ouvrage « *villages de Kabylie* » à propos d'un autre saint¹⁴.

¹⁴ Le récit rapporté par Henri Genevois concerne le saint Sidi Lhadj Ou-Zeguan qui, « pour accéder aux désirs de sa vieille mère, il abandonna l'habitation et les terrains qu'il possédait à Taguemunt-Azouz pour aller s'installer en contrebas à Taourirt Moussa ou-Ameur, bien abrité et toujours ensoleillé. Il lança son bâton, et là où il tomba, à Timezguida, à l'extrémité du village, il construisit sa demeure et s'établit de façon définitive. On l'y enterra et, sur sa tombe, on édifia une gracieuse *qubba* ». La différence qui apparaît entre ces deux événements est que pour ce dernier, là où tomba son bâton sera sa place de résidence avant d'être l'emplacement de son tombeau. (Henri Genevois, op.cit, p. 81).

Il est intéressant de noter que la légende rapportée ci-dessus a lié cet événement au premier (le pèlerinage à la Mecque). Selon la légende, c'est suite à l'accomplissement du saint Sidi 'mar Walhadj du pèlerinage à la Mecque dans le secret, que les villageois eux-mêmes lui ont demandé de choisir le lieu de son enterrement. Il faut noter par ailleurs que d'autres récits rapportés par d'autres personnes expliquent le même événement (le choix de la place de sa tombe) sans le lier au précédent (le pèlerinage à la Mecque). Ce qui s'explique, à notre sens, par des modifications au cours des transmissions de ces récits légendaires d'une génération à l'autre. Il faut souligner aussi que cette légende, courante par ailleurs, permet de renforcer la légitimité religieuse du saint. Le *hidj* est un des piliers prestigieux de l'Islam (le cinquième).

Quant aux légendes rapportées, l'une semble englober tous les éléments valorisant le saint, tandis que les autres étudient un élément. En fait, il est évident que les reconstructions des récits en question obéissent à des logiques dans le groupe.

IV-15- Le principe d'essaimage du lignage religieux

Le contenu du premier manuscrit sur le saint Sidi 'mar walhadj qui était repris d'un autre manuscrit de *shikh* Abu Yaala Azouaoui nous apprennent que la famille de ce saint est une des plus grandes familles maraboutiques de la Kabylie qui appartiennent à la vraie noblesse religieuse descendant du Prophète Mohamed. Selon l'auteur de ce manuscrit, l'un des réformistes qui a été exilé en Kabylie était El-Hadj Ben kayed, qui a fait éparpiller ses enfants à travers la Kabylie. Parmi ses enfants et ses petits enfants, il y avait, Sidi 'mar walhadj à Ath Idjer, Sidi Mohamad Al-Hadj à Beni Douala, Sidi Mohamad Ben Ali Al-Hadj à Azeffoun et Sidi Yahia El-Hadj à Ath Khlili.

Nous pouvons lire dans cette démarche un processus d'essaimage du lignage religieux. Ernest Gellner explique ce principe d'essaimage en montrant que les déplacements des saints à une certaine distance les uns des autres se justifient par le fait « qu'ils ne peuvent pas tous être saints s'ils restent proches » et c'est ainsi que « le choix d'une destination éloignée s'impose » pour chacun des saints (Ernest Gellner, 2003, p. 154).

Il apparaît que c'est exactement le cas de la famille Al-Hadj. Al-Hadj Ben kayad est, selon la logique de Gellner, « le saint fondateur », mais ce dernier n'avait pas, comme c'est le cas au Maroc, un établissement religieux de grande envergure. C'est-à-dire que même s'il est certain, selon ce manuscrit, que c'est Al-Hadj Ben Kayed qui a initié les déplacements de ces saints, on n'est pas en fait certain que ses intentions ou ses motivations soient les mêmes que celles présentées par Gellner qui considère qu'un « saint très efficace et très influent à

plusieurs fils et règle le problème de sa succession en aidant certains d'eux à fonder de nouveaux établissements ailleurs » (Ernest Gellner, 2003, p. 154). Au-delà de la concurrence, ces déplacements peuvent s'expliquer par une intention de propagation de l'enseignement du Coran et des principes de la religion musulmane, comme il se peut que les deux intentions expliquent au même temps cet essaimage. Ce qui est plus important cependant, c'est de savoir si ces liens de parenté ont réellement favorisé l'émergence d'un profil de saint, du moins, pour celui qui nous intéresse dans le présent travail ?

Gellner rapporte par ailleurs que les membres appartenant à des lignages religieux « ont plus de chance que les laïcs à s'installer dans des bonnes conditions sur le territoire d'autres tribus, et qu'ils continuent de se souvenir de leurs origines pendant les générations qui suivent un tel établissement » (Ernest Gellner, 2003, p. 142). C'est, semble il, le cas du lignage religieux appartenant au village Tazrut, voisin du village Ighil-Tziba, nommé Ath El-Mouloud dont les descendants considèrent qu'ils appartiennent au lignage du saint Sidi 'mar Walhadj. Ce groupe a gardé le souvenir de ses origines sans la date ou la période de leur déplacement. Cette origine n'est pas seulement reconnue par des membres de ce lignage, mais aussi par tous les autres groupes laïcs faisant partie du même village. Ce qui confirme le fait que « l'origine sainte est rarement oubliée ». (Ernest Gellner, 2003, p. 142).

Par ailleurs, comme élément de réponse à notre question, il est possible de dire que la sainteté, comme le savoir qui y est attaché est héréditaire. Ainsi, l'essaimage du lignage religieux étudié ici est peut être le fait du père qui pousse ses descendants à s'installer ailleurs. A ce sujet, Fanny Colonna explique que dans la situation de l'Aurès qu'elle analyse, l'on retrouve la même démarche. Ainsi, explique-t-elle : « Si le père du shikh n'y connaissait rien, il n'aurait pas poussé son fils à devenir savant » (Fanny Colonna, 1995, p. 252-253). Il s'agit en effet d'« une sainteté héritée des parents, de la gratuité de la bénédiction divine, de l'élection invisible et du juste caché » (Ibid, p. 256). Ernest Gellner soutient aussi cette thèse en affirmant que « la principale explication généralement donnée de la sainteté d'un homme est que son père et ses ancêtres étaient aussi des saints ». (Ernest Gellner, 2003, p. 142).

En plus des renseignements des deux manuscrits, certains de nos informateurs prétendent que Sidi ʿmar Walhadj est l'oncle paternel de Sidi Ali Walhadj qui est le père de Sidi Mohamad précédemment cité. Nous pouvons ainsi supposer que Sidi ʿmar Walhadj est aussi le frère de Sidi Mohamad Al-Hadj de Bni Duala, ce dernier est selon nos informateurs, le père de Sidi ʿAli Al-Hadj qui est le père de Sidi Mohamad d'Azeffoun. D'autres informateurs prétendent aussi que Yemma Guraya¹⁵ est la sœur de Sidi ʿmar Walhadj, sans que cela ne puisse reposer sur des données sérieuses.

Enfin, si nous nous fions aux données diverses collectées et souvent difficiles à vérifier, l'on aurait un arbre généalogique ou une chaîne des chorfa de la famille Al Hadj¹⁶. Mais, il est possible de dire, qu'en l'absence de sources précises et vérifiables, cet arbre renvoie plutôt à la représentation de la sainteté, de son essaimage et de sa transmission.

La dernière question que nous nous sommes posées fut de savoir si les villageois d'Ath Sidi Amar sont les descendants du saint fondateur de la zawiya? Cette question est évidemment intéressante à élucider, mais en l'état de l'indisponibilité des données, elle est très délicate. Nous nous contenterons de rapporter ce qui reste encore admis dans différentes versions connues localement.

Nos recherches nous ont permis de repérer trois versions différentes. La première version et la plus répandue parmi les populations locales, affirme que le saint Sidi ʿmar Walhadj ne se serait jamais marié, par conséquent, il n'aurait pas laissé d'enfants¹⁷. Ainsi, les villageois appartenant aux familles maraboutiques de ce village ne sont pas des descendants directs du saint. Une autre version dit que « les familles maraboutiques de ce village ne sont pas les descendants directs de Sidi ʿmar Walhadj, mais celle de son épouse dont les enfants ont été reconnus par le marabout » (Mohamed Brahim Salhi, 1979, p. 256). Autrement dit, l'épouse du saint est une femme ayant déjà des enfants qu'il a reconnus. Sachant qu'en anthropologie, on admet que la reconnaissance sociale crée un lien de parenté, ce qui est le cas du saint Sidi ʿmar Walhadj qui aurait adopté les enfants ramenés par son épouse auxquels il transmet la

¹⁵ Sur cette sainte voir : Meriama Yahiaoui, *Etude descriptive et analytique des pratiques socioculturelles autour du mausolée Yemma Gouraya*, Mémoire de magistère en civilisation berbère, université de Bejaia, 2008-2009.

¹⁶ Voir cet arbre que nous avons élaboré à partir des données de témoignages dans les annexes numéros 4.

¹⁷ On trouve un cas analogue en Tunisie à propos d'une sainte qui s'appelle al Agula qui possède deux zawayas dans deux endroits différents. Les deux familles qui s'occupent de la gestion des deux zawayas respectives manipulent la mémoire lignagère pour affirmer, chacune à sa manière, sa filiation à la santone alors que « l'histoire objective, telle qu'elle se dégage à partir des actes notariés, nous apprend que al Agula est décédée sans descendance » (Abdelhamid Henia, « Mémoire lignagère et gestion du capital symbolique et matériel d'une zawiya », *les cahiers de Tunisie*, 159-160, 1992, p. 77.

sainteté et les intègre. La dernière version rapporte une hypothèse totalement différente selon laquelle, parmi les huit familles¹⁸ qui composent le village Ath Sidi Amar, cinq seulement sont de descendance directe du saint, tandis que les trois autres familles sont venues d'autres régions de la Kabylie. C'est le cas de la famille Ammi qu'on appelle Ath Uhidjeb, de la famille Sekwan qu'on appelle Isedkawen et de la famille Yedjri qu'on appelle Ath Idjer¹⁹. Cette version souligne un phénomène d'agrégation autour du saint et des familles qui se réclament de cette descendance. Par ailleurs, une lecture comparative de ces trois versions permet de rapporter d'autres hypothèses. Ainsi, il est par exemple probable que les cinq familles se réclamant la descendance du saint selon la dernière version soient de la descendance de son épouse, et ce, en tenant compte en même temps des données de la deuxième et de la troisième version. On ne peut pas néanmoins apporter des réponses définitives à toutes ces questions, faute de données écrites vérifiables. Enfin, il est important de retenir que réellement, tous les villageois d'Ath Sidi Amar prétendent appartenir au lignage du saint et en tirent une grande fierté même si ces prétentions sont mises en doute à plusieurs reprises et par différents groupes en produisant des versions relativement différentes.

¹⁸ Les huit familles qui composent le village sont : Zatout, Charef, Mouhemadi, Amiyar, Mouhoub, Yedjri, Mouloudj, Sekwan et Ammi.

¹⁹ Nos informateurs rapportent l'origine des deux premières familles aux deux villages qui portent leurs noms respectifs, tandis qu'on reconnaît que la troisième famille est originaire de l'un des villages d'Ath Idjer qui lui a transmis d'ailleurs son nom.

IV-16- La^ccur et la terre : richesse économique et valeur symbolique

On sait que la zawiya et le savoir qu'elle dispense se perpétuent dans le temps grâce à ses richesses qui sont historiquement constituées des dons dont fait partie La^ccur et des terres qui adviennent « sous forme de habus, de biens inaliénables » (Fanny Colonna, 1995, p. 157).

Nous savons que la^ccur est l'une des principales ressources des zawiyas. La^ccur est historiquement connu par son aspect contraignant qui, par tradition, oblige les donateurs à s'acquitter annuellement d'un sur dix de leurs récoltes au profit de la zawiya afin d'accomplir un devoir religieux. Ils donnent traditionnellement de la^ccur en nature qui touche particulièrement des productions agricoles de base (blé, figues sèches, orge, l'huile d'olive...) (Mohand Akli Hadibi, 1995, p. 195).

Les témoignages de nos informateurs affirment qu'historiquement, une grande partie des villages de la région Ath Idjer s'acquittent annuellement de la^ccur au profit de la zawiya de Sidi ^cmar Walhadj, une autre partie des villages de la région le verse à la zawiya de Tifrih Ath Oumalek ou de Sidi Wedris²⁰. Les témoignages affirment par ailleurs que plusieurs villages en dehors d'Ath Idjer s'acquittent aussi de la^ccur à la zawiya de Sidi ^cmar Walhadj. C'est notamment le cas du village Ath Yahia à Illoula Oumallou ; du village Takana à Ain El Hemmam et d'Ath Soula à Ath Waghli. On déduit ainsi que le territoire d'influence de ce saint se prolonge au-delà d'Ath Idjer.

Actuellement, le seul village qui s'acquitte régulièrement de la^ccur à la zawiya de Sidi ^cmar Walhadj est celui d'Ath Salah (commune de Bouzeguène). Au-delà de l'événement collectif, plusieurs villageois viennent individuellement d'autres villages de la région ou d'ailleurs pour s'acquitter de l'a^ccur, notamment à l'occasion de ^cacura.

Au-delà de la^ccur qu'on verse historiquement à la zawiya, il y a un autre type de la^ccur que versent les familles laïques des villages environnants aux familles appartenant au lignage religieux d'Ath Sidi ^cmar. Pendant longtemps, chaque foyer appartenant à ce lignage religieux a un foyer client au sein d'un des lignages laïcs environnants du village Ath Wizgan qui lui verse chaque année une partie de ses récoltes. Les Ath Sidi ^cmar appellent ces familles « Icriken », c'est-à-dire « les partenaires ». Les relations de clientèle ainsi établies sont toujours repérables à travers la mémoire des villageois. Cette relation s'est poursuivie

²⁰ Dans la région Ath Idjer, les villageois d'Ath Semlal s'acquittent traditionnellement de la^ccur à la zawiya de Sidi Wedris à Illoula Oumallou. Les villageois se souviennent de l'ampleur de cet événement dans le passé proche (jusqu'aux années 1990), où les villageois prennent le chemin de la zawiya avec plusieurs bœufs et d'autres donations en l'honneur du saint. Cette tradition continue jusqu'à aujourd'hui, mais l'ampleur de l'événement et la valeur des offrandes a beaucoup régressé par rapport au passé.

durant des siècles jusqu'au début de la guerre de libération nationale. Au total, cette relation de clientèle n'existe plus aujourd'hui ou elle est d'une extrême rareté.

En outre, la mémoire collective des villageois retient que les femmes appartenant au lignage religieux d'Ath Sidi ʿmar ne font pas des travaux à l'extérieur des foyers ; ne travaillent pas aux champs ; ne vont pas à la fontaine ou pour chercher du bois...etc. Ainsi, ce sont les femmes laïques (des villages environnants et selon la même distribution de la clientèle) qui se chargent, à leurs places, de ce genre de tâches à côté, bien entendu, des hommes (laïcs et religieux)²¹. Cela renvoie exactement à la hiérarchisation durant longtemps maintenue dans la société kabyle entre lignages religieux et lignages laïcs.

Les changements intervenus concernant les rapports entre ces deux groupes ne se sont pas limités à ce qu'on vient de décrire plus haut puisqu'elles touchent à une autre dimension remettant en cause un principe qui était fondamental concernant les groupes appartenant aux lignages religieux. Il s'agit d'une modalité cardinale dans l'identité des lignages religieux à savoir l'endogamie stricte. En effet, nos observations directes indiquent que beaucoup de filles appartenant au lignage de Sidi ʿmar Walhadj ont pris un conjoint dans les lignages non-maraboutiques. De même, plusieurs hommes du lignage se sont mariés avec des femmes appartenant à des lignages non-maraboutiques.

Le *habus* dit *wakf*²² est un élément fondateur important en plus de l'assise qu'il procure à la zawiya. Autrement dit, au-delà de leur intérêt matériel et économique, les terres dites *habus* ont une valeur « fondatrice et symbolique » encore plus importante voire extrême (Fanny Colonna, 1995, p. 157). La consistance des terres *habus* de la zawiya de Sidi ʿmar Walhadj a pu être établie avec exactitude grâce à un document les recensant et qui est conservé par les gestionnaires de la zawiya. Ces archives nous ont permis d'établir que les terres appropriées par la zawiya s'étendent sur une superficie totale de 73,77 hectares²³. Elles

²¹Tassadit Yacine-Titouh note à ce propos qu'il y a des différences entre les lignages religieux et que pour l'exemple qu'elle a étudié (Ath Bou Messaoud à Ain El Hammam, ex. Michelet), les femmes participent à tous les travaux agricoles. Tassadit Yacine-Titouh. *Les voleurs de feu, élément d'une anthropologie sociale et culturelle de l'Algérie*. - Paris, la Découverte, 1993, p. 62.

²² Sur la définition détaillée du mot *wakf*, voir P. J. Bermane, TH Bianquis, et autres, *Encyclopédie de l'Islam*, Nouvelle édition, BRILL, 2005. pp. 65-109. En résumé, le *wakf* désigne en droit musulman, l'acte de fondation d'une institution charitable, d'où l'institution elle-même. Le synonyme utilisé principalement par les juristes malékites, est *habus* ou *hubs* (souvent traduit en français par *habus*). L'essentiel pour quiconque a l'intention d'accomplir une pieuse action, est qu'il ou elle déclare qu'une partie de ses biens immobiliers est désormais inaliénables, et qu'il ou elle désigne des personnes ou des services publics comme bénéficiaires de leurs revenus. (op. cit. p. 65).

²³ Nous avons préféré de présenter l'estimation exacte de l'ensemble des terres appropriées dans le tableau que nous avons mis dans les annexes numéros 4.

renvoient à quinze parcelles dont la superficie varie entre 0,28 et 18,70 hectares. Cinq parcelles n'ont même pas 1 hectare, et trois seulement dépassent les 10 hectares. Dans la configuration géographique des Ath Idjer, on peut estimer que ce patrimoine foncier est relativement important²⁴.

Nos connaissances personnelles du terrain nous ont permis de délimiter rapidement l'emplacement des différentes parcelles qui se situent à l'intérieur du territoire de la commune de Bouzeguène. Plusieurs d'entre elles sont très proches de la zawiya (Ires) et quelques parcelles (Aguni n Busekar, Aguni n Rrami...) s'étendent sur les plaines appropriées par les populations des différents villages de la commune de Bouzeguène, à savoir Azaghar, très proche du village agricole de Boubhir. Il y a enfin quelques parcelles qui s'étendent à l'intérieur du territoire de certains villages, comme celle de Sahel qui s'étend au village portant le même nom.

En revanche, la détermination des provenances de ces différentes parcelles avec la date ou la période de leur acquisition nous a été difficile à établir avec précision. Nous avons tenté d'élucider la provenance de certaines parcelles en interrogeant la population locale. Cinq informateurs proches de la zawiya affirment que la majorité des terrains ont été achetés, au début du XXe siècle, par shikh Muhand Walmokhtar²⁵. Parmi ces informateurs, l'un d'entre eux est presque centenaire affirme que deux parcelles (Tala et Ires) sont parmi les terres achetées par ce même shikh, ce qui montre que les terres *habus* de la zawiya ne concernent pas uniquement les terres données en offrande et placées en *habus*. Concernant la parcelle de Jebba, la population locale retient qu'elle appartenait à un villageois d'Ath Wizgan qui l'a offerte à la zawiya après l'avoir juré de donner l'une de ses propriétés à la zawiya dans le cas où il aura une descendance mâle, lui qui n'avait que des filles, ce qui fut fait. Nos informateurs nous expliquent que les autres terrains proviennent des personnes n'ayant pas laissé d'héritier masculin ou féminin qui finissent par mettre leurs biens sous *habus* au profit de la zawiya. C'est notamment le cas de Mhand Ath Ali d'Ath Sidi Amar.

²⁴ Le patrimoine de la zawiya de Sidi Wedris à Illoula Oumalou est beaucoup plus important puisque la superficie de ses terres *habus* est estimée à 118 hectares par Mohand Akli Hadibi (1995, p. 198).

²⁵ Nous aborderons le profil de ce shikh et la période qui correspond à sa présence à la zawiya de Sidi Amar Walhadj dans la section concernant les shuyukh enseignants de la zawiya.

Relevant enfin que l'emplacement de ces parcelles laisse penser que leurs propriétaires originaux sont les villageois d'Ath Wizgan. En outre, les documents que nous avons consultés sur place à la zawiya concernant ses actes de procession montrent que la zawiya est propriétaire d'une fontaine traditionnelle (*Eleinsar*) qui se situe au centre de ce village voisin. Cette fontaine a été reconstruite il y a une vingtaine d'années environ, par les villageois d'Ath Wizgan.

IV-17- Les activités festives : une expression du maintien du rapport au saint

Le rapport aux saints, qui se décline sous différentes modalités, est concrétisé avec la pratique de la *ziyara* (visite) qui conforte les relations particulières que les hommes et les femmes entretiennent avec ces saints. L'appellation de *ziyara* a pour origine le verbe arabe *zara* : visiter. Il s'agit plus profondément, d'un terme générique qui se « réfère à un système particulier de relations que les hommes et les femmes entretiennent avec ces êtres surnaturels ou leurs représentants, pour leur adresser, dans l'espoir de les satisfaire, des demandes » (Sossie Andezian, 1998, p. 165). Il renvoie en effet à une pratique qui « est basée sur un principe circulaire d'échange entre visiteurs et saints : demande (*talab*)-don (*ʿata*)-offrande (*ziyara*) » (Ibid).

L'observation des *ziyara* qui se font au sanctuaire et à la zawiya du saint Sidi ʿmar Walhadj montre que celles-ci se déploient particulièrement à l'occasion de la fête religieuse d'achura (*taʿacurt*) et le vendredi, deux journées sacrées en Islam ainsi que durant d'autres cérémonies religieuses ou d'autres (mariage et circoncision notamment).

Chaque vendredi, la zawiya reçoit plusieurs dizaines de *zuwars* soit individuels ou en groupe de deux à quatre personnes qui sont généralement de la même famille. Les agents de la zawiya réservent à tous les *zuwars* l'hospitalité et la meilleure réception en leur servant de la nourriture, en leur exprimant des vœux de prospérité et en formant des souhaits en leur faveur à travers « *daʿwa lkir* », la prédication ou la bénédiction qu'on reçoit du *shikh* de la zawiya. De leur part, les *zuwar* offrent à la zawiya leurs dons en nature (la nourriture : galette, plats de couscous, l'huile d'olive ...etc.) ou en argent.

Le pèlerinage à l'occasion d'achura se déroule différemment puisque les pèlerins, qui sont généralement des femmes avec leurs enfants, se rendent au sanctuaire du saint et non pas à la zawiya, à l'exception des personnes qui viennent à cette occasion spécialement pour

s'acquitter de *la^ccur* directement aux mains des responsables de la zawiya comme les commerçants et les personnes aisées.

Les *ziyara* à cette occasion suivent généralement une démarche de groupe. En effet, les pèlerins se rendent au sanctuaire du saint en groupes plus ou moins importants d'une ou de plusieurs dizaines de personnes qui arrivent en plusieurs vagues. L'observation attentive des lieux durant cette occasion montre qu'en dehors des villageois d'Ath Sidi 'mar Walhadj, deux autres villages participent à ces pèlerinages, à savoir le village voisin Ath Wizgan et le village Ibouyisfen qui n'est pas loin du chef-lieu de la commune de Bouzeguène.

En arrivant sur les lieux, les femmes se déchaussent avant de rentrer à l'intérieur du sanctuaire où elles allument des bougies en l'honneur du saint, font la prière et expriment leurs vœux (la guérison d'un malade, la réussite dans les études, le mariage...etc.), tournent autour du catafalque du saint, touchent les tissus qui le recouvrent (*rda*) et frottent leurs visages et leurs mains avec ces tissus, déposent d'autres tissus²⁶ sur le catafalque pour implorer la *baraka* du saint et récitent des poésies en son honneur ...etc.

Ces paroles et ces gestes sont supposées pour renforcer la communication avec le saint (Sossie Andeziank, 1998, p. 165). De plus, ces observations permettent de souligner la permanence et l'efficacité symbolique du lien avec les saints « qui constituent des repères fixes vers lesquels on se tourne chaque fois que les cadres sociaux dans lesquels on évolue sont déstabilisés » (Mohamed Brahim Salhi, 2004, p. 179).

La présence du saint dans la vie quotidienne des villageois se manifeste aussi durant d'autres occasions marquantes et à caractère religieux comme le pèlerinage à la Mecque. En fait, les villageois d'Ath Sidi 'mar Walhadj et d'Ath Wizgan rendent visite au sanctuaire du saint et à la zawiya avant leur départ pour le *hadj*. Cette visite collective se déroule le jour même de leur départ à la Mecque afin d'accomplir ce cinquième pilier de l'Islam. De même pour le retour, puisque les *hadj*s rendent visite au saint avant même de rejoindre leurs domiciles.

²⁶ Par exemple au cours de nos observations à l'occasion d'*achura* en 2009, pas moins de six tissus ont été déposés durant une heure de temps (entre quatorze et quinze heures).

La présence du saint dans la société locale se manifeste aussi dans le cadre d'autres occasions de la vie ordinaires comme les fêtes de mariage²⁷ et de circoncision puisque pour ces deux villages (Ath Sidi Amar et Ath Wizgan), il est de coutume qu'à la veille de chaque fête, on rend une visite collective au saint Sidi ʿmar Walhadj. Ces visites se déroulent dans une ambiance particulière qui fait que le long du trajet nécessaire pour rejoindre le sanctuaire du saint est aminé par la récitation des chants religieux par les vieilles femmes, mais aussi des chants profanes récités généralement par les jeunes filles. En arrivant au sanctuaire, on entend les mêmes paroles et on observe les mêmes gestes décrits plus haut concernant l'*achura*. En outre, avant leur retour, les pèlerins partagent une galette préparée à cet effet, des gâteaux et des bonbons qui procurent beaucoup de plaisir aux enfants. Enfin les champs reprennent pour faire un demi-tour aussi ambiant. Dans le cas où le marié et la mariée appartiennent tous les deux aux deux villages concernés par ce rituel, on se donne généralement un rendez-vous au sanctuaire. Enfin, il est de coutume interdit que deux mariées partagent au même temps le lieu saint. En effet, lorsqu'une mariée est arrivée sur le lieu saint avant le départ d'une autre mariée qui l'a précédée, la première attend le départ de la seconde pour qu'elle puisse rentrer à son tour au sanctuaire. Et avant de se quitter, les deux mariées doivent échanger les touches d'argents. Autrement dit, chacune des deux mariées touche à la main un des bijoux d'argent porté par l'autre mariée. On appelle ce rituel *ademyutafent lfetta*, c'est-à-dire, échanger les touches d'argent.

²⁷ Pour Emile Dermenguem, « c'est naturellement pour les mariages que les rites sont les plus marqués » in : *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*. - Paris, Gallimard, p. 70. Et pour plus de détails voir aussi p. 170-180.



Photos n° 5: Une visite des femmes du village Ath Wizgan au sanctuaire du saint Sidi ʿmar Walhadj à l'occasion d'une fête de mariage (été 2015)

On voit donc l'importance du saint et la place qu'il occupe parmi les villageois qui l'associent symboliquement aux événements si importants comme le pèlerinage à la Mecque, le mariage et la circoncision. En plus, la reconnaissance solide du saint dépasse le cadre lignager comme le montre les exemples des pèlerins des villages d'Ath Wizgan et d'Ibouyisfen. Un autre exemple conforte davantage ce constat, il s'agit des villageois d'Ath Salah de la commune de Bouzeguène qui par coutume rendent chaque année une visite collective à la zawiya et au sanctuaire du saint Sidi ʿmar Walhadj à l'occasion du dernier vendredi avant L^caid Al Adhha pour offrir leurs dons à la zawiya²⁸.

Cette continuité du culte des saints n'anéantit pas pour autant toutes les attitudes contradictoires et non favorables au style religieux traditionnel qui s'explique par des conceptions différentes du religieux et du monde. On sait par exemple que les réformistes avaient, depuis les années 1930, remis en cause le culte des saints et stigmatisaient ses pratiques²⁹. Ensuite, après l'indépendance, « les élites technocratiques et militaires algériennes convergent avec l'approche des réformistes en matière de vraie religion » en remettant en cause le culte des saints, de même pour l'idiologie qui accompagne la modernisation de la société qui renvoie ces pratiques « à un modèle de société retardataire et réfractaire au changement » (Mohamed Brahim Salhi, 2004, p. 621).

En effet, le culte des saints régressa en Algérie sans toutefois jamais disparaître. C'est ce que des observations de terrain de plusieurs auteurs qui couvrent des périodes différentes confortent aussi bien sur la Kabylie (Mohamed Brahim Salhi 1979 et 2004 ; Mohand Akli Hadibi, 1995, Kamel Chachoua, 2001) que sur les autres régions d'Algérie comme l'Aurès (Fanny Colonna, 1995), Milyana (Mohammed Hadj-Sadouk, 1964) ou Tlemsan par exemple à propos de laquelle on note que « si la rationalisation du religieux à l'indépendance (1962) ainsi que la complexification de tous les domaines de la vie ont rendu le rapport aux saints moins fréquent et moins visible, elles ne l'ont pas supprimé » (Sossie Andezian, 1998, p. 163). D'autres recherches montrent que ce constat s'applique aussi aux autres pays du Maghreb comme le Maroc par exemple (Zakaria Rhani, 2009) et que le constat selon lequel « le culte des saints n'est pas près à s'éteindre en Islam » (Emile Dermenghem 1954, p. 331) garde toute sa pertinence après plus d'un demi siècle déjà écoulé.

²⁸ Nos observations montrent que le nombre des pèlerins à cette occasion est très important, il était de soixante-treize personnes toutes catégories confondues de sexe et d'âge (enfants, hommes, femmes, vieux et vieilles) en 2009 par exemple.

²⁹ Sur cette question voir Mohamed Brahim Salhi, « Entre subversion et résistance : l'autorité des saints dans l'Algérie du milieu du XX^e siècle », in *l'autorité des saints, perspectives historiques et socio-anthropologiques en méditerranée occidentale*. - Paris, éditions recherches sur les civilisations, 1998, p. 307-324.

Il convient de relever enfin que parmi les nombreux lieux saints du Haut Sebaou et de la région Ath Idjer, celui de Sidi ʿmar Walhadj n'était peut-être pas le centre le plus remarquable, et en tout cas plusieurs lieux saints étaient plus importants en ce qui concerne le nombre des pèlerins et l'étendu de leur centre d'influence. C'est par exemple le cas de la zawiya de Tifrih Ath Oumalek dans la région Ath Idjer, de Sidi Mansour à Ath Djennad³⁰ ou de Sidi Wedris³¹ à Illoulla Oumalou ...etc. Cette situation n'a pas été sans entraîner la clientèle de la zawiya de Sidi ʿmar Walhadj. C'est ce qui ressort des propos d'un fonctionnaire de la zawiya qui se déplaît de voir des gens de la région rendre visite à Wedris³² au lieu du saint Sidi ʿmar Walhadj.

Un autre exemple conforte cette attitude :

Il y a au sein du village Takoucht dans la commune de Bouzeguène un mausolée d'un saint qui s'appelle Sidi Hand Agawgawi et qui avait fait, dans le passé, l'objet de pèlerinages des villageois à l'occasion des fêtes religieuses. Mais la situation a changé depuis la fin des années 1980 environ, puisque les villageois se rendent depuis à la zawiya de Sidi Wedris, notamment le jour d'*achura*. Cette situation a interpellé les membres du comité de village qui ont décidé de réhabiliter leur lieu saint en procédant en 2007 à la reconstruction du mausolée de Sidi Hand Agawgawi, un projet qu'ils ont célébré le jour d'*achura* de la même année dans l'objectif de rappeler tous les villageois de leur devoir qui consiste à rendre visite à cette occasion à leur saint au lieu d'y aller célébrer leurs fêtes ailleurs. En effet, les villageois ont cessé de se déplacer à cette occasion à Wedris et célèbrent leurs fêtes religieuses, *achura* notamment, au sein même du village. En outre, les membres du comité de village affirment que ce projet procure des ressources supplémentaires pour la caisse du village à travers les dons que les villageois versent à l'occasion d'*achura*³³.

³⁰ Sur cette institution voir Kherkhour Taous. *Une institution religieuse à l'épreuve des transformations de la société locale : Zawiya de Sidi Mansur (Timizart, Kabylie)*, mémoire de Magistère en Anthropologie, soutenu en 2010 sous la direction de Mohamed Brahim Salhi, Université de Tizi-Ouzou.

³¹ Sur ce saint et sa zawiya voir : Mohand Akli Hadibi, *Wedris, une totale plénitude*, op. cit.

³² A propos de l'autorité de ce saint et de son territoire d'influence voir Mohand Akli Hadibi, « Sainteté, autorité et rivalité. Le cas de Sidi Ahmed Wedris en Kabylie », in *L'Autorité des saints, perspectives historiques et socio-anthropologiques en méditerranée occidentale*. - Paris, éditions recherches sur les civilisations, 1998, p.273-303.

³³ Un membre du comité de village nous précise qu'en 2007 par exemple, les dons des villageois à l'occasion d'*achura* étaient de 70000,00 dinars et plus d'une vingtaine de tissus déposés au sanctuaire du saint et qui ont été distribués aux familles démunies du village.

Il s'agit d'une manifestation de la compétition entre les différents lieux de la sainteté qui peuvent entraîner la réduction de l'étendu du territoire d'influence d'un saint au détriment d'un autre saint.

IV-2- La zawiya dans le temps : mode de gestion, l'enseignement et ses acteurs

Après une étude approfondie du système de la sainteté à travers l'exemple du saint local Sidi cmar Walhadj, nous allons procéder à l'étude de la zawiya et de ses mutations dans le temps. Notre analyse se concentre principalement sur l'évolution du mode de gestion et des enseignements, d'une part, et sur les acteurs de la zawiya, à savoir les *tulba* et les *shuyukh* enseignants, d'autre part. L'étude des profils de certains *shuyukh* nous a permis d'analyser les rapports de la zawiya avec la Rahmaniya et le mouvement réformiste.

IV-2i- D'une gestion « communautaire » à une gestion « associative »

Les fonctions de gestion de la zawiya de Sidi cmar Walhadj étaient traditionnellement attribuées aux familles maraboutiques du village portant le même nom qui recrutent le *shikh*³⁴. Ce dernier préside l'enseignement à la zawiya sous le contrôle des responsables du village. Plusieurs témoignages affirment par ailleurs que les fonctions et les prérogatives traditionnelles du *shikh* de la zawiya dépassent largement le domaine de l'enseignement puisqu'il contribue à la gestion des ressources et des propriétés de la zawiya. En fait, plusieurs témoignages affirment que des *shuyukh* étrangers au lignage religieux d'Ath Sidi cmar Walhadj avaient occupés dans le passé des positions clés dans la prise de décision au sein de la zawiya. Ainsi, par exemple : *shikh* Mohand Walmukhtar qui a dirigé les enseignements et la gestion de la zawiya pendant plus de quinze ans au cours du XIXe siècle avait acheté lui-même une partie des propriétés foncières de cette zawiya et *shikh* Mohand Saïd Oussahnoun qui l'a succédé avait contruit, pour sa part, la partie nord-est de la zawiya telle qu'elle a été avant sa reconstruction récente. Enfin, c'est *shikh* Arezki Ath Ali, originaire de Tifrit Ath Elhadj, qui a ordonné aux *tulba* de creuser le puits de *Tiyilt* juste au-dessous de l'édifice de la zawiya. Ces données attestent du fait que le *shikh* s'occupait de la gestion des ressources de la zawiya et prenait des décisions la concernant, mais il n'avait pas l'autorité exclusive puisqu'il est assisté et contrôlé par *tajmâat* du village d'Ath Sidi cmar Walhadj.

³⁴ Ce n'est pas le cas de la zawiya de Sidi Abderahman où se sont les *tulba* qui occupaient les fonctions de gestion.

Dans le passé, la répartition des tâches à l'intérieur de la zawiya se présentait de la façon suivante : Le *shikh* s'occupait, en plus de l'enseignement, du contrôle des *tulba* et de la gestion des ressources avec la collaboration de *tajmâat* du village tandis que les *tulba* sont répartis en trois catégories : les *tulba n tnewalt* (cuisiniers) s'occupaient de la préparation des repas, de la vaisselle et de l'entretien des espaces de la zawiya ; les *tulba n sayba* s'occupaient de l'acheminement de l'eau à la zawiya et de la récupération de *la^ccur* et enfin les *tulba n tefthilin* (les lampes) s'occupaient des lampes à l'huile qu'ils devaient allumer chaque jour vers le couché du soleil et éteindre ensuite après l'aube. Cette fonction était généralement attribuée aux *tulba* les plus jeunes parce qu'elle est la tâche la plus aisée et qui ne demande pas des efforts physiques.

Il est clair que la répartition des tâches à l'intérieur de la zawiya ne se présente plus de la même façon aujourd'hui puisque le fonctionnement de la zawiya a considérablement évolué, de même pour les droits et les obligations des *tulba* qui ont complètement changés. Ces changements s'expliquent entre autres par l'évolution des modes de vie qui est dû au développement technique et matériel de la société locale en général. Ainsi, par exemple, la tâche qui était attribuée dans le passé aux *tulba n tefthilin* (les lampes) n'existe plus depuis l'électrification de la région qui remonte au-début des années 1980. De même pour la tâche qui consiste à acheminer l'eau à la zawiya puisque l'eau est désormais disponible à domicile depuis une vingtaine d'années environ.

Les changements les plus remarquables dans les modes de gestion de la zawiya date de l'an 1986 exactement puisque depuis cette date, les fonctions de la gestion sont attribuées à l'association religieuse qui a été créée durant la même année dans l'objectif de disposer d'un cadre adéquat pour gérer convenablement la zawiya ; et pour décharger ainsi l'instance villageoise des aléas de cette gestion qui peut se répercuter sur la gestion des affaires du village.

A sa création cette association était composée de neuf membres dont le président, le vice-président, l'écrivain public, le trésorier et cinq secrétaires qui appartiennent tous au lignage d'Ath Sidi 'mar Walhadj. Mais dans la réalité, ce sont deux membres uniquement (le président et le trésorier) qui activent dans l'association et assurent toutes les fonctions de la gestion de la zawiya. C'est sur le profil de ces deux membres que doit se concentrer notre attention si l'on veut comprendre les changements qui ont affecté la zawiya et son mode de gestion.

Le président de l'association³⁵ a étudié dans une zawiya à Akbou (Wilaya de Bejaia). En 1974, il est affecté en tant qu'enseignant au village de Tala Tgana (dans la commune de Freha), où il a également joué le rôle d'un Imam. En 1988, il devient surveillant général, et à partir de 1990, il active dans le domaine des zawayas et des mosquées au niveau local, régional et national. Il occupe des responsabilités au niveau de plusieurs structures : il est le trésorier de l'association nationale des zawayas depuis 1998 ; le président de la coordination des zawayas de la wilaya de Tizi-Ouzou ; le trésorier de l'union nationale des zawayas depuis 2002 ; le président de l'union de wilaya pour les comités religieux qui regroupent les associations religieuses de la wilaya de Tizi-Ouzou ; il active également au sein de la fondation des mosquées de la wilaya de Tizi-Ouzou et il est le président de l'un des quatre conseils qui la composent, en l'occurrence, le conseil d'équipement et de construction. Le profil du président et ses multiples responsabilités officielles indiquent qu'il appartient au service officiel du culte et articule ainsi la zawiya au secteur officiel des affaires religieuses.

Le trésorier de l'association a eu plusieurs diplômes dans le domaine de l'enseignement : il a un Certificat d'Etude Primaire à partir de 1967, un Brevet de l'Enseignement Général à partir de 1971, un Certificat d'Aptitude Pédagogique à partir de 1974, un Certificat d'Aptitude de l'Enseignement Moyen à partir de 1976, et un Certificat d'Aptitude Pédagogique d'Inspection, d'Education et d'Enseignement Fondamental à partir de 1986. Il a enseigné la langue arabe, l'histoire, la géographie et l'éducation sociale au niveau moyen et il était durant plusieurs années l'un des enseignants de la zawiya de Sidi 'mar Walhadj qu'il a quittée il y a juste deux ans (partir à la retraite). Il était actif dans d'autres associations, notamment « la coordination des zawayas de la wilaya de Tizi-Ouzou ». Ses fonctions sont actuellement attribuées à un autre fonctionnaire qui appartient au même lignage et qui était durant plusieurs années fonctionnaire à l'institut de Sidi Abdrahman à Illoula Oumalou.

³⁵ Un entretien a été réalisé avec ce président par Naima B, « *Entretien avec le président du comité de la zawiya de Sidi 'mar Walhadj de Bouzeguène* », in *Echos de Bouzeguène*, n° 4. juin 2005. p. 6.

IV-2- L'évolution de la zawiya sur le plan pédagogique

Cette section a pour objectif de décrire le type et les méthodes d'enseignement qui se dispense à la zawiya de Sidi ʿmar Walhadj. Trois grandes questions nous paraissent essentielles : Le mode d'apprentissage pratiqué est-il traditionnel au plan de ses outillages pédagogiques (les planchettes)? Cet apprentissage exige-il seulement un effort de mémoire centré sur le texte, ou est-il aussi accompagné par la compréhension du texte sacré ? C'est-à-dire est-ce que cette zawiya développe un enseignement dépassant l'apprentissage et la répétition du Coran ou s'agit-il d'une transmission sur le mode de la répétition qui n'est pas accompagné de ce que J. Goody appelle « l'exercice de rumination intellectuelle »³⁶ ? Enfin, est-ce que cette zawiya a évolué sur le plan pédagogique ? L'objectif est de dresser un tableau d'ensemble des méthodes, procédés et programmes d'enseignement en vigueur dans cette zawiya.

L'objectif essentiel des zawayas est l'enseignement du Coran qui est « le livre le plus précieux » en Islam et que « chaque génération allait s'employer à transmettre à la suivante » (Jacques Jomier, 1994, p. 321). Traditionnellement, cet enseignement est centré sur la mémorisation par cœur du Coran parce que « apprendre la parole de Dieu rendait invincible, inaltérable...la mémorisation du Coran est pensée littéralement comme manducation et incorporation » (Fanny Colonna, p. 10-13).

L'enseignement du Coran à la zawiya de Sidi ʿmar Walhadj se fait à l'intérieur d'une salle réservée à cet effet et qu'on appelle la sale du Coran où les *tulba* restent assis par terre sur un tapis et en faisant le plus souvent un cercle. Les étapes de la mémorisation du Coran se résument dans six opérations essentielles : D'abord, le *taleb* écrit, sous la dictée de son enseignant, les versets du Coran sur sa planchette et l'enseignant lui corrige les versets qu'il a écrits. Ensuite, chaque *taleb* lit sa planchette sous le contrôle de son enseignant qui le corrige, quand il est nécessaire. Après correction, le *taleb* relie sa planchette plusieurs fois jusqu'à la mémorisation complète de son contenu, puis le *taleb* relie les versets qu'il a appris pour son enseignant pour que ce dernier décide si le *taleb* pourra effacer sa planchette pour réécrire d'autres versets ou refaire la mémorisation des mêmes versets. Et à la fin de la journée, chaque *taleb* doit réciter ce qu'il a pu apprendre à son *shikh*. Par ailleurs, à la fin de chaque mois tous les *tulba* doivent réciter publiquement tous les versets du Coran qu'ils ont pu apprendre durant cette période. Notant que la récitation du Coran doit se faire obligatoirement

³⁶ Cette expression a été reprise par Mohamed Brahim Salhi, 1999, p. 25.

en suivant la méthode dite « *Riwayat Warash* »³⁷. Une fois cette méthode est bien maîtrisée, le *taleb* pourra réciter le Coran en suivant d'autres méthodes. L'activité de la mémorisation et de la récitation du Coran sont centrales dans la pédagogie d'enseignement de cette zawiya où l'on réserve un temps énorme dans l'emploi du temps des *tulba* à cet effet.

En somme, les données d'enquête de terrain montrent que le mode d'apprentissage actuel du Coran (sa mémorisation) dans cette zawiya est celui qui est traditionnellement pratiqué dans toutes les zawayas et les écoles coraniques, à savoir l'usage de la planchette et du l'encre. Il s'agit de : « Copier, apprendre, réciter, effacer de la tablette ce que l'on possède par cœur, écrire une nouvelle tranche, l'apprendre, la réciter, repasser ce qu'on a déjà vu auparavant pour ne pas que le souvenir s'en estompe » (Jacques Jomier, 1994, p. 330).

Le cycle d'étude à la zawiya de Sidi 'mar Walhadj est limité à six ans, et pour qu'un *taleb* séjourne durant toute cette période à la zawiya, il est tenu d'apprendre chaque année dix *Hizbs*³⁸, puisqu'en principe chaque *taleb* arrivera à la fin de son cursus à mémoriser tout le Coran qui contient soixante *Hizbs*. En effet, à la fin de chaque année, tous les *tulba* seront soumis à une évaluation rigoureuse par les *shuyukh* suite à laquelle on délivre pour chaque *taleb* un certificat de mémorisation du Coran qui porte ce nom (certificat de mémorisation du Coran) : le quart, la moitié ou la totalité. Et dans le cas où un *taleb* ne parvient pas à apprendre le quart du Coran au bout de deux ans, ce dernier sera automatiquement exclu de la zawiya. Sachant que l'évaluation des *tulba* ne sera pas basée uniquement sur la mémorisation du Coran, mais aussi sur sa récitation impeccable en respectant les règles de la méthode préconisée par la zawiya : *riwayat warash*.

Ce mode d'évaluation et ses sanctions montrent que le système d'organisation et de gestion tend à être apparenté au système d'enseignement moderne puisqu'à ce processus de contrôle et d'apprentissage s'ajoute l'institution d'un certificat de mémorisation du Coran, alors que dans le passé, le *taleb* qui achève ses études dans une zawiya bénéficie des « *idjaza* » qui lui seront délivrées par les maîtres qui l'autorisent à devenir Imam, *shikh* ou reconnaître sa qualification dans un domaine bien précis. C'est cette même méthode qui est utilisée pour autoriser quelqu'un à réclamer son appartenance à une *tariqa* ou confrérie.

³⁷ Il existe sept méthodes différentes de récitation du Coran qu'on appelle « *al-kira'at as-sab' ou ar-riwayat as-sab'* », c'est-à-dire, les sept lectures. Mohamed Hadj-Sadok, *MILYANA et son patron (waliyy) Sayyid-i AHMAD b. YUSUF, (monographie d'une ville moyenne d'Algérie)*. – Alger, OPU, 1964. p. 78-141.

³⁸ Le Coran se constitue de trente parties ou chapitres qu'on appelle « *Ajza'* » en arabe. Chaque « *juz'* » se compose de deux « *hizbs* », et chaque « *hizb* » se compose de plusieurs sourates et versets. La sourate se compose de plusieurs versets ou « *Ayat* » en arabe. Le Coran se compose au total de soixante « *hizbs* ».

A part la mémorisation et la récitation du Coran, est ce que les *tulba* de la zawiya de Sidi ʿmar Walhadj complètent leur formation par une étude du sens ou l’interprétation du Coran (*Tafsir*), de la grammaire arabe, et du droit (*Sidi Khlil*) comme c’est le cas par exemple à la zawiya de Sidi Mansour qui est connue pour la bonne qualité de ses enseignements (Mohamed Brahim Salhi, 1995, p. 256 ; Kherkhour Taous, 2010).

La lecture du règlement intérieur de la zawiya³⁹ de Sidi ʿmar Walhadj montre une évolution significative des programmes et de la pédagogie de l’enseignement dans cette zawiya qui préconise l’enseignement de plusieurs disciplines : la langue arabe (l’écriture, la dictée, la lecture et la grammaire), le droit musulman (*ash-Shari’a*), la vie du Prophète (*as-sira an-nabawiya*). Ce règlement énonce clairement que l’étude de la mémorisation et de la récitation du Coran se complète par l’étude du sens et des significations (*tafsir*), sans toutefois préciser s’il s’agit de l’étude du commentaire de *Sidi-Khlil* ou d’autres textes. Eu outre, ce règlement prévoit l’enseignement d’autres disciplines comme l’histoire, la géographie, le calcul (arithmétique), les sciences naturelles, l’informatique et la culture générale. Ce qui permet de penser que la zawiya a adapté ses enseignements aux besoins du siècle. Toutefois, la lecture des fonctions des *shuyukh* telles qu’elles sont énoncées dans le même règlement, montre que les programmes de la zawiya se concentrent sur les cours de langue arabe et le droit musulman *ash-Shari’a*.

En revanche, nos observations et les témoignages montrent que dans les faits, les autres disciplines, à part la mémorisation et la récitation du Coran, ne sont pas dispensées à la zawiya qui n’a pas vraiment de programmes pour toutes ces matières. Est-il alors possible de classer le type d’enseignement dispensé au sein de la zawiya de Sidi ʿmar Walhadj dans la catégorie « d’instruction religieuse élémentaire » qui contient uniquement l’étude du Coran ? Beaucoup d’éléments permettent de répondre à cette question par la négation, notamment pour le fait qu’elle dispose d’un important capital documentaire⁴⁰ accessible aux *tulba* et aussi en raison des projets de développement de l’enseignement que ses responsables souhaitent maître en œuvre. Ce qui peut être considéré comme un indice d’une captation de la modernisation dans le domaine de l’enseignement dans cette zawiya.

³⁹ Nous disposons d’une version de ce règlement intérieur que nous avons joint en annexe de notre mémoire de Magistère en anthropologie (Titem Bessah, 2009).

⁴⁰ Une bibliothèque est ouverte à l’intérieur de la zawiya durant les années 1990 et qui est régie depuis par un ensemble de règles fixant la méthode des prêts des ouvrages et les conduites des *tulba*. L’un des objectifs des responsables de la zawiya consiste à l’enrichir en documentation.

Pour permettre une meilleure compréhension de la dimension d'enseignement, nous allons étudier le personnel enseignant et les *tulba* en dressant leurs profils et leur mode de vie dans la zawiya. L'étude de la dimension diachronique de ces deux acteurs paraît être en effet très importante pour mieux comprendre l'évolution du système d'enseignement dans cette institution.

IV-23- Les shuyukh : Maîtres de la zawiya (1850-2015)

Le fascicule⁴¹ qui a été élaboré par notre informateur privilégié contient une liste exhaustive des principaux shuyukh qui ont enseigné à la zawiya de Sidi 'mar Walhadj durant trois périodes principales, à savoir entre 1850 et 1958, entre 1964 et 1970 et enfin de 1986 jusqu'à nos jours⁴². C'est une liste d'une trentaine de noms qui nous a servi de guide pour toutes nos recherches sur cette question. Ces recherches nourries, pour l'essentiel, d'entretiens avec les anciens *tulba* de la zawiya, nous ont permis d'avoir quelques informations sur certains shuyukh, ce qui nous a aidé à retracer, même sommairement, leurs profils.

Cette liste permet d'abord de faire le constat sur la moyenne du séjour d'un maître à la zawiya de Sidi 'mar Walhadj qui était de cinq ans durant la période comprise entre 1850 et 1958, et de trois ans durant la période la plus récente. C'est loin d'être le cas pour la période intermédiaire comprise entre 1964 et 1970 puisque dix shuyukh ont été recrutés durant une période de six ans.

Cette liste permet notamment de constater que contrairement à la période comprise entre 1850 et 1970 durant laquelle la majorité des shuyukh sont d'origine kabyle dont sept sont du lignage du saint Sidi 'mar Walhadj et deux autres sont de la région kabyle (Ath Idjer, At Yanni, Iflissen, At Yiraten, Azeffoun, Beni Wartilan, Illoula Oumalou...etc.), c'est loin d'être le cas pour la période récente (depuis 1986) puisque la majorité des shuyukh sont étrangers à la région kabyle (Sétif, Msila, Chlef, Bourdj Bouaréridj, Relizan et Alger). Cela s'explique par le principe qui fait que certaines zawayas se font affectées des shuyukh de grande compétence et cela comme une obligation et par le principe de l'échange et de la rotation des *tulba* entre les zawayas. En outre, l'on constate qu'entre 1964 et 1970 quatre shuyukh sur dix sont du lignage du saint Sidi 'mar Walhadj, contrairement à la période suivante durant laquelle aucun shikh n'appartient à ce lignage.

⁴¹ Ce fascicule d'une soixantaine de pages contient, en plus des listes des shuyukh enseignants, le règlement intérieur de la zawiya, les manuscrits concernant la généalogie du saint, des cartographies du sanctuaire du saint et de la zawiya, des photographies ...etc.

⁴² Voir les annexes numéros 4.

A partir de 1967, le Ministre des affaires religieuses a nationalisé le secteur de l'enseignement traditionnel des *zawaya*, dont celle de Sidi 'mar Walhadj, en les liants étroitement au fonctionnement de la bureaucratie religieuse sous la tutelle du Ministère des affaires religieuses. Ce qui se poursuit avec tout le régime de Boumediene qui « a contraint les institutions traditionnelles à se soumettre à la tutelle des fonctionnaires des affaires religieuses » (Mohamed Brahim Salhi, 2004, p. 622). En effet, à partir de 1967, les recrutements des enseignants se font par concours qu'organise le Ministère des affaires religieuses pour accéder à un statut du fonctionnaire du culte puisque « le secteur officiel du culte s'appuie sur les *zawaya* de Kabylie pour relancer une politique d'enseignement religieux pour la formation de ses cadres » (Ibid, p. 625). C'est durant cette période que la majorité des *shuyukh* sont étrangers à la région kabyle, mais qui sont pour la plupart des *tulba* dans ces *zawaya*.

Avec l'érection de plusieurs *zawaya*⁴³ en Institut de formation religieuse à partir de 1975-1976 (Mohamed Brahim Salhi, 2004, p. 622), il est indispensable pour un *taleb* sorti d'une *zawiya* de suivre un autre cursus de deux ans dans l'un de ces nouveaux instituts des sciences islamiques comme celui de Sidi Abdrahman à Illoula Oumalou afin de pouvoir occuper un statut supérieur dans la nouvelle hiérarchie administrative du culte. Nous pouvons lire un aspect de cette nouvelle hiérarchisation dans le règlement intérieur de la *zawiya* de Sidi 'mar Walhadj qui définit les différents statuts de son personnel enseignant qui sont influencés par le contrôle administratif des affaires religieuses officielles.

Cette nouvelle structure enseignante renvoie à quatre postes distincts : le premier poste est celui de l'*Imam* enseignant (*Imam Mudaris*) qui s'occupe principalement de la préparation, la correction, l'évaluation et la présentation des différents cours en langue arabe et *ash-Shari'a* (le droit musulman), le deuxième poste est celui de l'*Imam* enseignant (*Imam Mu'alim*) qui s'occupe lui aussi de la présentation des cours en langue arabe et *ash-Shari'a* mais qui n'exerça pas les attributions de l'enseignement comme l'*Imam Mudaris* sauf en cas de l'absence de ce dernier. Ces deux types d'*Imams* partagent la responsabilité des cinq prières par jour, notamment la préparation des cours de prédication. Et pour accéder à l'un de ces deux postes, le *taleb* doit dépasser un cursus élémentaire dans les *zawaya* et écoles coraniques et suivre une formation supplémentaire dans un institut des sciences islamiques. Le troisième poste est celui de l'enseignant du Coran (*Mu'alim Al Kur'an*) qui s'occupe, comme son nom l'indique, de l'apprentissage du Coran aux *tulba* (la mémorisation et la récitation impeccable

⁴³ Il s'agit notamment du cas de la *zawiya* de Sidi 'Abdrrahman à Illoula Oumalou.

du Coran suivant la méthode préconisée par la zawiya), comme il est responsable de la récitation de quelques versets du Coran (*Hizb Ratab*) après chaque prière et durant toutes les fêtes religieuses. Enfin le dernier poste renvoie à celui d'*Almu'adhin* qui fait l'appelle et préside les prières à la mosquée de la zawiya et il peut occuper temporairement et dans l'urgence les fonctions d'enseignement.

Ces divisions et les répartitions des tâches telles qu'énoncées dans le règlement rappellent des contradictions en les comparant au terrain. La contradiction principale est celle qui oppose les obligations telles qu'élaborées dans ce règlement et les tâches telles qu'exercées par les occupants de ces différents postes. Réellement, le personnel enseignant de la zawiya est constitué par un adjoint d'un *Imam* enseignant (*Imam Mu'alim*) et un adjoint de l'*Imam* enseignant (*Imam Mu'alim*) et un enseignant du Coran. Les deux premiers postes étaient occupés respectivement par le président et le trésorier de l'association gestionnaire de la zawiya qui s'occupent exclusivement de la gestion et non pas de l'enseignement.

Les fonctions d'enseignement sont occupées uniquement par l'enseignant du Coran (*Mu'alim Al kur'an*) qui est recruté en 2002. Il est originaire de la wilaya d'Adrar où il a suivi un cursus d'enseignement jusqu'à la première année secondaire au lycée du *shikh* Al-Maali et qui a ensuite étudié à la zawiya Nzagmir d'Adrar. Ce *shikh* avait habité le village Ath Sidi Amar avec sa famille jusqu'à 2008 dans une maison qui lui est offerte par la zawiya. Vers la fin de l'année 2008, il a décidé de quitter la zawiya et le village sous prétexte que sa maison d'habitation ne répond pas aux normes de la vie moderne et qu'il ne pouvait pas continuer d'exercer comme *shikh* dans cette zawiya tout en continuant d'habiter dans de telles conditions. Après le départ de ce *shikh*, la zawiya a recruté à sa place un autre *shikh* originaire de Tiaret. Et il y a juste trois ans, la zawiya a recruté un deuxième *shikh* originaire de Mascara. Ces deux *shikh* ont un profil semblable puisqu'ils sont jeunes (dans la trentaine) et ils avaient suivi des enseignements dans des zawayas avec une formation supplémentaire dans des institutions des sciences islamiques.

IV-24- Les Shuyukh de la Rahmaniya : shikh Mohand Walmokhtar et shikh Mohand Saïd Ousahnoun

Les principales figures de la *tariqa* Rahmaniya qui avaient enseigné à la zawiya de Sidi ʿmar Welhadj sont shikh Mohand Walmokhtar et shikh Mohand Saïd Ousahnoun.

La seule source écrite dont nous disposons pour l'étude de ces personnages concerne shikh Mohand Walmokhtar. Il s'agit d'une notice d'Alarbi Youcef Ben Mohamed (annexe n°4) gardée en manuscrit sur la vie du personnage qui nous intéresse ici et qui remonte à 1344 de l'Hégire, qui correspond à l'an 1942 de l'ère chrétienne. Elle nous a été communiquée par notre informateur privilégié à la zawiya.

Shikh Muhand Walmukhtar serait de descendance Idrisside. Il est né en l'an 1245 de l'Hégire, date correspondant à peu près à l'année 1843 de l'ère chrétienne. Il est Mohamed Al- Mukhtar Ban Ahmad Ban Al- Mukhtar. Originaire de la Kabylie du Djurdjura, plus précisément d'Ath Yanni de la tribu d'Ath Betroun.

Il a passé toute son enfance près de son père Ahmed Ban Al- Mukhtar. Il a appris le Coran à la zawiya créée par son grand-père Al Mukhtar. Par la suite, il s'est dirigé vers la zawiya de Sidi Muhamad Ban M'alam, où il a poursuivi aussi ses études. Après quoi son shikh l'a désigné comme responsable de tous les *tulba* à la même zawiya.

Il a cherché le savoir auprès de plusieurs grands enseignants de son époque, à savoir shikh Elarbi Al Akhdashi du village Taksa, tribu d'Ath Yetoura qu'il servait parfaitement. Son shikh lui a délivré une « *idjaza* », et l'a envoyée avec une lettre vers shikh Ban Al Khawat qui lui a délivré une autre « *idjaza* » et l'a envoyée pour shikh Yahiya Ben Hamoud d'Ath Warthiran, auprès duquel il a étudié pendant une longue période. Il lui a enseigné *tafsir*, *Al-Fikh*, *An- nahw*... Il lui a aussi délivré une « *idjaza* ». Après tout ce travail, il visita shikh Al-Hadad de Sedouk, qui l'a interrogé sur ses enseignants, après quoi il lui délivra une autre « *idjaza* ».

D'après le contenu de la même notice, nous pouvons conclure que c'est shikh Yahiya Ben Hamoud qui a initié shikh Mohand Walmukhtar au principe de la *tariqa* Rahmaniya, parce que le même texte note que c'est ce même shikh qui lui a enseigné *ʿilm Al- khalwiya*, c'est-à-dire la « science de la solitude ». Il lui a enseigné aussi *At- tawaduʿ*, qualité de celui qui pratique l'un des critères de la *tariqa* Rahmaniya : « le renoncement (*zuhd*) ».

Il note aussi que shikh Al- Hadad l'a interrogé notamment sur *Al-awrad*, c'est-à-dire le *Dikr*, et c'est ainsi qu'il lui a délivré une autre « *idjaza* ». D'autre part, cet écrit suggère que shikh Yahiya Ben Hamoud était un des grand shikh de la même *tariqa* en notant que ce dernier est connu et très respecté par shikh Al- Haddad.

Le texte auquel on fait référence ici suggère déjà que shikh Muhand Walmukhtar est un personnage connu et qui a marqué son époque. C'est aussi bien ce que confirment les poésies religieuses qui le traitent. Ces poésies ont été formées par ses *tulba* et elles nous ont été transmises en arabe grâce à Elaarbi Youcef Ben Mohamed qui a laissé cette notice.

Dans la première partie de cette poésie, les *tulba* expriment la peine qu'ils sentent suite à la mort de leur shikh Mohand Walmukhtar et la valeur qu'ils lui accordent. Ensuite, ils décrivent ses qualités exceptionnelles en rapport avec la religion en notant qu'il fait beaucoup de prières et qu'il multiplie ses efforts à la pratique du *Dikr*⁴⁴ pendant la nuit. Le document que nous livrons en annexes conforte nos propos sur ce personnage⁴⁵.

Sur le personnage de shikh Mohand Saïd Oussahnoun, nous n'avons pas eu accès à des sources écrites. Nous avons eu recours en revanche à la poésie religieuse. Nous savons cependant que shikh Mohand Saïd Oussahnoun est l'un des *shuyukh* avec lequel shikh Saïd Elyedjri était en contact. Ce qui nous permet de dire qu'il avait vécu durant la première moitié du XXe siècle puisque shikh Saïd est décédé en 1952.

Dans cette poésie⁴⁶, le shikh est directement évoqué en le liant à deux principes de la *tariqa* Rahmaniya, à savoir, la pratique de la prière, mais surtout le principe qui consiste à s'arracher des biens de ce monde au profit de ceux de l'au-delà⁴⁷. Cela est détectable du fait que le shikh préfère s'y trouver dans la fontaine de l'eau lui permettant d'accomplir convenablement ses ablutions pour la prière que de la trouver pleine d'argent. Parce que, selon la même tranche, cette vie et ses biens ont une fin inévitable « *ddunit d lfani* », et que la vie d'ici-bas n'est que corruption « *d ayuru* ».

⁴⁴Le *Dikr* renvoie aux chants religieux qui invoquent Dieu et le Prophète Mohamed et rappellent les obligations religieuses en Islam et les bienfaits de cette religion.

⁴⁵ Voir les annexes numéros 4

⁴⁶ Voir les annexes numéros 4.

⁴⁷ Ce principe est explicité par Mohamed Brahim Salhi, *La tariqa Rahmaniya*,...op. cit. p. 42 : « En somme, il s'agit pour le *khawni* de s'arracher des réalités de ce monde pour se rapprocher de Dieu... »

Cette poésie montre que shikh Mohand Saïd Oussahnoun donne « *al- mitaq* »⁴⁸ en notant que toute personne ayant touché sa main devient pur (elle n’aura pas besoin du lavage après la mort). Et nous savons que « *al- mitaq* » passe par la main du shikh⁴⁹. Cette poésie évoque la mort de shikh Saïd, et préfigure l’idée selon laquelle la vie d’ici-bas n’est qu’une étape de passage vers l’au-delà, qui est « la vraie vie ». Le Prophète est évoqué en le notant comme référence pour confirmer cette vérité, en évoquant que si la vie d’ici-bas est bonne (en rapport avec celle de l’au-delà), le Prophète ne l’aura pas quitté.

En plus de ces poésies qui évoquent shikh Mohand Saïd Oussahnoun, d’autres poésies que nous avons recueillies durant notre travail de terrain conforte l’existence de l’éthique de la *tariqa* Rahmaniya à Bouzeguène. Il était question plusieurs fois de « *Al- Mitaq* ». Sachant que des souvenirs de plusieurs hommes de la région l’ayant pris d’un des shuyukh de la *tariqa* à Ath Iraten.

⁴⁸ Transmettre « al Mitaq » à une personne consiste d’abord à ce que l’un des shuyukh de la *tariqa* reconnait que cette personne détienne un certain nombre de connaissances nécessaires pour être adepte de cette *tariqa* et qu’elle a bien appris et applique ses principes de base. Ce qui autorise le shikh à lui transmettre « *al mitaq* » et à le reconnaître ainsi comme étant un membre de la *tariqa*.

⁴⁹La méthode est ainsi décrite par Mostapha Bachtarzi, et notée par Mohamed Brahim Salhi, *La tariqa Rahmaniya*, ...op. cit. p. 40-41. « *Le shikh place la pomme de sa main droite sur la pomme de la main droite de l’aspirant (entre le pousse et l’index) après que chacun s’est purifié et qu’ils se sont assis comme en s’assoit dans la prière* ». Il faut noter que la méthode diffère quand il s’agit d’une femme ou d’un homme. Quand il s’agit d’une femme, il suffit de mettre sa main dans un récipient plein d’eau dans lequel le shikh met simultanément sa main pour éviter de se toucher.

IV-2₅- Shikh Saïd Ayedjar (1873-1952)

Connu surtout sous l'appellation de shikh Saïd Ayedjar (Al Yadjri en arabe), son vrai nom est Aalili Si Saïd, né en 1873 au village maraboutique d'Ath Sidi Ahmed Waali, au sud-est du chef-lieu de la commune de Bouzeguène où il a vécu toute son enfance avec sa famille.

Ce sont surtout les témoignages de nos informateurs qui nous ont servis de premier support pour cette présentation du profil et de la vie de shikh Saïd qui jouissait d'une haute réputation dans toute la région, plus particulièrement dans les zawaya. Parmi nos informateurs, on peut citer le fils de shikh Saïd et l'un de ses amis qui était le trésorier de la zawiya de Sidi 'mar Walhadj jusqu'à 2016. C'est ce dernier qui nous a mis en contact avec l'un de ses fils avec lequel nous avons ensuite réalisé un long entretien sur la vie de shikh Saïd. En plus de ces témoignages et afin de les compléter, nous avons fait recours à deux petits ouvrages écrits il y a plusieurs années par les deux fils de shikh Saïd⁵⁰.

IV-2_{5A}- Le fils du shikh

La formation de shikh Saïd Ayedjar a commencé à son jeune âge avec son père shikh Aalili Ben Ahmed qui lui a appris les premières bases de l'écriture et de la langue arabe. Ces apprentissages lui ont permis, par la suite, de commencer tout seul la mémorisation du texte coranique.

Shikh Alili Ben Ahmad, qui est connu pour ses ambitions sans borne pour le savoir, a étudié pendant une courte durée à la zawiya de Sidi 'Abdrahman Al- Yaluli. Ensuite, les exigences de la vie l'ont amené à quitter cette zawiya avant d'atteindre ses espérances pour s'engager dans le travail des champs. Sachant que son travail était la seule source de revenu pour lui et sa famille. Mais cela ne l'a pas coupé des études puisqu'ils continuaient à se former en autodidacte. Cela lui a permis, par la suite, d'exercer la fonction d'*Imam* pendant deux ans dans le village Ihitoussen; un village voisin du sien (Ath Sidi Hend Waali).

⁵⁰ Muhamad Hasan Yadjri, *Min Ad- dakira ila Ad- dakira*, 2000. Et Mohamed Hasan wa Abd Ar- Rahman, *shikh Saïd al Yadjri, nisf karn min rahilihi*, 2001.

Selon l'un des fils de shikh Saïd avec lequel nous avons réalisé un entretien, son grand-père, c'est-à-dire shikh Aalili Ben Ahmed, est décédé en 1891, et il était en relation étroite avec shikh Al Hadad⁵¹ à qui il rendait chaque semaine une visite avec un groupe de vieillards de la région pour faire ensemble la prière du vendredi et profiter de l'occasion pour échanger et débattre des idées. Un jour, shikh Al Hadad lui a demandé d'exercer la fonction du shikh à « Karima » à Ath Lkhelf : tribu situant entre Seddouq et Bougâa, ce qui fut accepté par shikh Aalili Ban Ahmad. Cela permet de penser que ce dernier était affilié à la *tariqa* Rahmaniya puisque, en tenant compte de la date de son décès, on conclue que ses relations avec shikh Al-Haddad sont probables.

IV-2_{5B}- Shikh Saïd à la zawiya de Sidi Abdrahman (1888-1895)

Le profil particulier de son père qui avait tout fait pour assurer à son fils une formation de qualité que celle qu'il avait lui même reçue, explique l'enseignement de shikh Saïd qui allait, suite à l'orientation de son père, suivre ses études à la zawiya de Sidi Abdrahman à partir de l'âge de quinze ans. Après trois ans d'étude dans cette zawiya son père est décédé alors que shikh Saïd n'avait que dix-neuf ans. Mais, la mort de son père ne l'a pas empêché de poursuivre son instruction qui a duré de 1888 à 1895.

La formation de base de shikh Saïd a eu lieu donc à la zawiya de Sidi Abdrahman qui était la zawiya la plus remarquable, et probablement celle qui l'est demeuré de la manière la plus stable jusqu'à nos jours. La célébrité et le rayonnement de cette zawiya reflètent son importance religieuse et la qualité des enseignements qu'elle dispense. Elle explique aussi le profil de ses shuyukh qui étaient de grande renommé.

Shikh Saïd avait suivi l'essentiel de ses enseignements à la zawiya de Sidi Abderahman avec shikh Tahar Al Kitussi qui était probablement le shikh de la zawiya durant la période d'instruction de shikh Saïd. En outre, selon l'un de ses fils, shikh Saïd aurait suivi des enseignements auprès d'autres shuyukh qui fréquentaient cette zawiya ou d'autres zawayas dans laquelle shikh Saïd aurait exercé ses fonctions d'enseignement, à savoir essentiellement : shikh Sadek Ben Zekri El Beskri qui a exercé comme *Mufti* à Tizi-Ouzou ; shikh Chrif El Iflisi qui a enseigné dans plusieurs zawayas en Kabylie, à savoir par exemple la zawiya de Sidi 'mar Walhadj ; shikh Tahar El kitoussi qui a enseigné dans différentes zawayas à l'exemple de celle de Sidi Abderahman, et qui a ensuite exercé comme avocat à Annaba

⁵¹ Sur ce personnage voir : Mohamed Brahim Salhi, *La tarika Rahmaniya, de l'avènement à 1871*. - Alger, Haut Commissariat de l'Amazighité 2008, p. 77-81.

avant de rejoindre sa fonction d'enseignement; shikh Mohamed Saïd Ben Zekri⁵² qui était enseignant à l'école supérieure *atha'alibiya*, et aussi *Mufti* Malékite à Alger ; shikh El Kadar El Mejawi qui était *imam* à la mosquée de Sidi Ramathan à Alger, enseignant à l'école supérieure *atha'alibia* et enseignant dans différentes mosquées d'Alger ; shikh Saïd Bal Hrizi qui était *Imam* et enseignant à la mosquée de Sidi Sufi à Bejaia. Shikh Saïd avait étudié auprès de ce dernier *Al Fikh* et *Al Usul (Al ʿibadat wa Al Muʿamalat)* et il lui a délivré ensuite une attestation « *idjaza* », dans laquelle il reconnaît sa qualification et sa capacité à exercer la fonction d'enseignant. Cette « *idjaza* » existe, encore aujourd'hui, en manuscrit dans la bibliothèque de la famille.

En outre, on apprend de la même source que *shikh* Saïd était en rapport étroit avec plusieurs shuyukh auprès desquels il aurait évidemment appris davantage sur les sciences religieuses. Il s'agit notamment : Shikh Abu El Kasem Al Boujlili Al Abasi qui était le chef d'une branche Rahmaniya ; shikh Arezki Abou Yaala Azouwawi ; shikh Saïd Abu Yaala Azouwawi ; shikh El Hasan Ben Fares El- Idli ; shikh Saïd El Hrizi El Kali ; shikh Saïd El Bahlouli Al Warthilani ; shikh Saïd Ezelali El- Yirathni et enfin shikh Mohand Saïd Oussahnoun d'Ath Irathen.

On déduit alors que shikh Saïd avait bénéficié des enseignements de plusieurs shuyukh de grande renommée à l'époque.

⁵² A propos du profil de ce shikh et de sa vie voir Kamel Chachoua, *L'Islam Kabyle*, op. cit.

IV-2_{5C}- Le statut d'un « *taleb-shikh* » : une explication légendaire

L'engagement de *shikh* Saïd Ayedjar dans le domaine de l'enseignement avait commencé avant qu'il achève sa formation à la zawiya de Sidi Abderahman à l'âge de 22 ans, comme l'explique ce récit qui nous a été rapporté par son fils :

« Durant une très longue période, la fonction enseignante à la zawiya de « Sidi Ahmed Ben Yahya » à Amalou d'Ath Aidel, wilaya de Bejaia est assurée par *shikh* Al Hassan. Ce dernier aurait été très connu dans la région par ses compétences effectives, au point que la réussite de la zawiya, aux yeux des villageois, est intimement liée à ce dernier. En 1888, il aurait atteint plus de quatre-vingt ans, il était donc fatigué, il a ainsi demandé aux vieillards du village de trouver un autre *shikh* pour le remplacer. Les responsables du village et de la zawiya étaient conscients qu'il est très difficile de trouver une personne qui sera à la hauteur, et qui pourra s'acquitter convenablement de cette tâche à la place de leur ancien *shikh*⁵³. Ils se sont ainsi pris à réfléchir sur ce qu'ils devaient faire pour résoudre ce problème. Plusieurs jours se sont écoulés sans trouver aucune solution. Un jour, *shikh* Hassan aurait rêvé que l'enseignant qui devait le remplacer est un des *tulba* à la zawiya de Sidi Abderahman Alyalouli, et qu'il aurait vu son visage, sans retenir ni son nom ni d'autres renseignements le concernant. Quand il a raconté ce rêve aux responsables du village, ces derniers l'ont incité à aller à la zawiya de Sidi Abr Arahman pour voir si le *taleb* qu'il a vu en rêve existait réellement dans cette zawiya. Ils ont ainsi délégué quelques personnes pour accompagner *shikh* Hassan dans cette mission. Effectivement, le lendemain *shikh* Hassan s'est rendu avec deux délégués du village à la zawiya de Sidi Abr Arahman. Quand ils sont arrivés, ils ont raconté le fait à *shikh* Tarek Akitous qui était le responsable des enseignements et *shikh* à la même zawiya. Ce dernier ordonna au *mukaden* d'appeler tous les *tulba* et de les faire venir. Ce qui fut fait. Quand *shikh* Hassan voit *shikh* Saïd, il le reconnaît. Il était la même personne qu'il avait vue dans son rêve. Durant la période que *shikh* Saïd passe à la zawiya de Sidi Abr Arahman, il serve parfaitement son *shikh* Tarek Akitous au point qu'il lui lavait son linge. Il vécut donc longtemps dans l'intimité de son maître, ce qui lui a permis d'être en avance sur tous les autres *tulba*, car cette proximité avec son *shikh* lui a permis d'accélérer l'acquisition des connaissances et du savoir qu'il lui faudra. C'est-à-dire que ce sont ses contacts permanents avec son *shikh* qui ont fortifié son savoir et qui lui ont permis d'avoir un

⁵³ Cela tient à ce que nous avons cité mainte fois, à savoir que « les lignages saints dotés de compétences scripturaires effectives sont très peu nombreux en grande Kabylie ». Voir Mohamed Brahim Salhi. « Lignages religieux et société en Grande Kabylie,...op. cit. p. 25.

niveau au-dessus de ceux de tous les autres *tulba*. Informé par sa mission, shikh Saïd qui eut cette responsabilité exprime son hésitation. Son shikh qui le tenait comme un *taleb* compétant, était tellement convaincu de ses capacités et de sa bonne volonté qu'il lui conseilla de partir. Il lui confirme que ce qu'il a appris jusque-là lui permet d'être à la hauteur d'une telle tâche. Cette réaction explique déjà qu'il avait un profil suffisamment singulier. Shikh Saïd accepta enfin de rejoindre la zawiya de « Sidi Ahmed Ben Yahia », où tout le monde lui fit bon accueil. »

Cette histoire comporte quelque part un fait légendaire selon lequel le shikh de la zawiya dans laquelle shikh Saïd avait enseigné pour la première fois l'avait vu dans un rêve avant même de le connaître. Ce qui permet de penser à ce que le récit qui nous est transmis est manipulé de sorte à souligner davantage la valeur et la compétence de shikh Saïd. Cependant, d'autres témoignages confirment que shikh Saïd avait effectivement enseigné à la zawiya de Sidi Ahmed Ben Yahia entre 1895 et 1899, période qui marque le début d'une carrière d'exception à travers les zawayas en Kabylie mais aussi ailleurs.

IV-2_{SD}- Les pérégrinations de shikh Saïd à travers les zawayas (1899-1951)

En 1899, shikh Saïd a quitté la zawiya de Sidi Ahmad Ben Yahia pour rejoindre la zawiya de Sidi Moussa à Ath Waghlis où il enseigna durant quatre ans jusqu'à 1903, année durant laquelle il s'est déplacé au-delà de la Kabylie vers la zawiya de Zara appartenant à la famille Beni Haala à Bordj Bouareridj où il avait enseigné à peine une année. Ensuite, c'est à la zawiya de Sidi Saïd El Hadj de Sedouk qu'il enseigna durant une période que nous n'avons pas pu délimiter. Son enseignement dans cette zawiya s'est interrompu durant quelques temps pour rejoindre la zawiya d'Amalou avant de rejoindre une autre fois la zawiya de Sedouk. Après ce long périple, shikh Saïd rejoint la zawiya où il avait construit sa carrière à Sidi Abd Arahman avant de revenir à sa région d'origine à Ath Idjer à la zawiya de Sidi Mhand Oumalek. Ensuite, il enseigna à Sidi Said Al Hadj, puis à Sidi Ahmad Ben Yahia et refait un autre séjour à Sidi Mhand Oumalek à Idjer qu'il quitta entre 1935 et 1937 pour aller à Beni Douala dans l'objectif de rouvrir la zawiya de Sidi Bou Yahia à Ath Aissi. Sachant que selon des témoignages, cette zawiya avait été reconstruite par les villageois après avoir été incendié par l'armée française durant l'insurrection de 1871 en Kabylie. Shikh Saïd s'installe à Beni Douala, accompagné de quinze de ses *tulba* afin de relancer les enseignements. Il y aura en outre vingt *taleb* de Beni Douala qui vont rejoindre la zawiya pour relancer l'enseignement avec un effectif réel. Son séjour dans cette zawiya durera huit mois environ. Après cette

mission particulière, c'est sa région d'origine qu'il rejoindra, mais cette fois-ci en direction du village Hourra où il enseigna dans la mosquée du village pendant une année. Durant l'hiver, il fut même hébergé par les villageois. Entre 1939 et 1940, il rejoint une autre fois la zawiya de Sidi Saïd Al-Hadj à Sedouk où il passa trois années. Entre 1943 et 1951, c'est dans cinq zawayas qu'il exerça. Il s'agit successivement de : la zawiya de Sidi Muhamad Ban Ali Chrif de Chelata (Bejaia) ; la zawiya de Sidi Moussa ; la zawiya de Sidi Saïd Al-Hadj à Sedouk (Béjaia) ; la zawiya de Sidi Mhand Oumalek à Tifrit Ath Oumalek (Ath Idjer) et la zawiya de Sidi 'mar Walhadj à Bouzeguène. La zawiya de Sidi 'mar Walhadj est celle où il termina son très long parcours, et la où il mourut le vendredi 5 octobre 1951 à l'âge de soixante-dix-huit ans.

En dehors des enseignements que shikh Saïd donna dans les différentes zawayas et les mosquées, il avait aussi enseigné chez lui à son domicile. C'est ce que montre notamment l'une des photos qui ont été mises dans l'un des ouvrages de ses deux fils⁵⁴ qui montre plusieurs *tulba* assis sous les arbres à côté de sa maison en séance avec shikh Saïd.

IV-2_{SE}- Shikh Saïd et le réformisme

Les rapports de shikh Saïd avec le réformisme sont attestés et évidents : il est un membre du bureau de l'association des ulémas réformistes algériens. Il se consacre à la diffusion des idées et de l'enseignement réformiste à travers toutes les zawayas où il enseigne. Il entretient des relations épistolaires suivies avec les dirigeants du mouvement réformiste. Ces rapports apparaissent notamment à travers les nombreux échanges de lettres avec de grands acteurs de ce mouvement, à savoir les réformistes : Abu Yaala Zuwawi, shikh Ban Badis, shikh Al Hafidi Al 'Azharî ainsi que shikh Al Bashir Al Ibrahimî⁵⁵. Le fils de shikh Saïd note en témoignage, que certaines de ces lettres existent en manuscrit dans la bibliothèque de la famille, mais que plusieurs d'autres lettres ont été perdues durant la guerre de libération nationale. Chose que nous n'avons pas pu vérifier. Le même témoignage nous apprend que dès 1925, shikh Saïd est en contact avec Ben Badis qu'il rencontre à Azazga. Mais ces contacts remontent à 1919, et se font par le biais des *tulba* de la zawiya de Sidi Abd Arahman Alyallouli. Ces derniers s'y rendent à Constantine, et font part de leur impression à Ben Badis.

⁵⁴Mohamed Hasan wa Abd Arahman, shikh Saïd al Yadjri, *nisf karn min rahili*. op. cit. p. 29.

⁵⁵ Pour avoir des informations claires sur le réformisme, son histoire et ses acteurs, à savoir Ben Badis, sa doctrine, ses actions et ses compagnons, voir Ali Merad, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940, Essai d'histoire religieuse et sociale*. – Alger, deuxième édition, El Hikma, 1999, 414p.

Enfin il écrit dans la revue *Sh- shihab*. Il y publie un article, notamment sur le sujet de la réforme des zawaya en Kabylie. Il nous a été très nécessaire de jeter un coup d'œil sur cet article, mais nous n'avons pas eu cette possibilité. Un de nos interlocuteurs (son fils) affirme en témoignage qu'il aurait écrit des articles dans plusieurs numéros de la revue « *Sh- shihab* » de Ban Badis, ainsi que dans la revue indépendante « *An- Nadjah* » et celles de « *Lisan Ad- Din* » et « *Al Balagh* » d'Al Alawiyin. Cependant, son fils ajoute que *shikh* Saïd n'avait pas noté son vrai nom, ni celui par lequel il est connu, mais ceux de Saïd Ben Ali (en rapport au nom de son père) et celui de Mouhoubi Saïd (le nom du fils du caïd durant les années 1926-1927). *Shikh* Saïd n'a laissé aucun autre écrit important qui porte son nom.

Rappelant en outre que la liste de ses enseignants rapportée plus haut indique notamment que *shikh* Mohend Saïd Ben Zekri (1853-1914) qui avait écrit la fameuse Rissala (épître) intitulée « les plus clairs arguments qui nécessitent la réforme des zawaya kabyles » (1903), était parmi ses enseignants. Information aussi probable puisque *shikh* Mohend Saïd Ben Zekri était l'un des *tulba* de la zawiya de Sidi Abderahman et était ensuite parmi les *shuyukh* des zawaya durant la période d'enseignement de *shikh* Saïd (Kamal Chachoua, 2001, p. 119-131).

Avant de clore cette section nous ouvrons une parenthèse pour rappeler que la zawiya de Sidi 'mar Walhadj est l'une des trois zawaya d'envergure acquises au réformisme dans la région Ath Idjer et ses environs avec la zawiya de Sidi Abderahman à Illoula Oumalou et la zawiya de Cheurfa n Bahloul à Ath Ghobri (Mohamed Brahim Salhi, 2004, p. 479). Il faut noter par ailleurs la présence de plusieurs foyers dynamiques de ce mouvement à travers les villages de la région Ath Idjer, notamment à Ahrik, Takoucht, Hourra, Ath Salah, Tazrout et Ath Saïd (Ibid). Sachant que « le réformisme dispose d'un espace de forte audience dans l'est de la grande Kabylie sur le territoire de la commune-mixte du Haut-Sebaou » (Ibid).

En effet, après les années 1940, et dans le sillon du travail réformiste qui se présente comme un mouvement porteur de modernité, en utilisant l'instruction moderne comme instrument par excellence, plusieurs écoles furent ouvertes dans cette région. Les deux institutions les plus importantes sont celles des deux villages : Ahriq qui accueille une centaine d'élèves de six à quatorze ans dont cinquante filles, et celle de Takoucht qui scolarisait environ une centaine d'élèves. Par la suite d'autres petites écoles ont été initiées aux villages : Hourra, Ath Salah et Tazrout (Mohamed Brahim Salhi, 2004, p. 436-482).

IV-26- Les *tulba* : profils, droits et obligations

Le principal agent des *zawaya* est le *taleb* puisque ces institutions existent initialement pour lui enseigner le livre sacré de l'Islam (le Coran). En effet, les *tulba* sont dépositaires d'un statut particulier au sein de la *zawiya* de Sidi 'mar Walhadj qui leur offre des privilèges énoncés dans son règlement intérieur qui consacre plusieurs articles pour déterminer à la fois leurs droits et leurs obligations.

Ce règlement qui consacre une grande partie aux *tulba* précise d'abord les conditions de leur inscription au sein de la *zawiya* : ne pas être atteint d'une maladie chronique ; ne pas avoir d'antécédents avec la justice ; ne pas être exclu d'une autre *zawiya*⁵⁶ ; s'engager au respect de son règlement intérieur et des délais du dépôt du dossier d'inscription qui traduit ces exigences et enfin la préparation des affaires scolaires et de résidence⁵⁷. Après son inscription, la *zawiya* met à la disposition du *taleb* une carte d'étudiant et un certificat de scolarité.

Le nombre des *tulba* dans une *zawiya* varie d'une période à une autre. Par exemple, la *zawiya* de Sidi 'mar Walhadj avait en 1936, 45 *tulba* alors qu'elle semble à son apogée en 1940/1943 avec 90 *tulba*. En 1945/1950, elle est désertée et ne compte plus que 25 *tulba*. Entre 1970 et 1975, elle compte 18 *tulba* dont 14 sont étrangers au village (Mohamed Brahim Salhi, 1979, p. 256-257). A partir de 1975, la *zawiya* a repris son dynamisme puisque le nombre des *tulba* devient plus important avec le *shikh* Elarbi Skoudarli qui a été très actif et qui a tenté même un projet d'agrandissement de la *zawiya*. Après sa mort, trois autres enseignants lui ont succédé, mais la *zawiya* ne tarda pas à fermer ses portes une autre fois à la fin des années 1970 et elle rouvra à partir de 1986. Selon les témoignages des responsables de la *zawiya*, entre 1986 et 2004, le nombre total des *tulba* à la *zawiya* varie entre 70 à 80 *tulba*. En 2005, leur effectif s'est réduit et atteint environ une quarantaine de *tulba*. Depuis 2006, leur nombre n'a jamais dépassé 25 *tulba*.

⁵⁶ Il s'agit d'un dispositif qui montre un soin de gestion des relations entre les *zawaya*. En effet, chaque *zawiya* communique aux autres le nom des *tulba* qu'elle a exclu, et en cas d'un transfert, la *zawiya* dans laquelle le *taleb* est déjà inscrit communique à la *zawiya* qui le reçoit toutes les informations nécessaires sur ce *taleb* (son niveau d'instruction, ses qualités et ses comportements). Ainsi, la *zawiya* de Wedris par exemple prévoit que dans le cas où un *taleb* est exclu de la *zawiya* suite à une infraction à son règlement intérieur, elle le poursuit en l'empêchant de joindre une autre *zawiya* (Mohand Akli Hadibi, 2002, p. 296).

⁵⁷ Chaque *taleb* est tenu d'avoir les affaires nécessaires à sa scolarisation comme la planchette, le l'encre et d'autres affaires nécessaires pour sa résidence à la *zawiya* qui met à sa disposition un lit et lui exige d'avoir des couvre-lits, un oreiller et une valise pour garder ses affaires.

Les données de terrain nous ont permis de retracer le profil des *tulba* qui se formaient en 2009 à la zawiya de Sidi ʿmar Walhadj. Elle dispense un enseignement à 18 *tulba* qui sont tous étrangers au village dont deux seulement sont originaires de la Kabylie (l'un d'eux est de la wilaya de Bejaia tandis que l'autre est de la wilaya de Tizi-Ouzou). Les autres *tulba* sont de Médéa (3), Msila (4), Blida, Bouira, Boumerdes, Bordj Bouaréridj, Kherata et Sétif. D'ailleurs, pour les établissements du Haut Sebaou, « la règle est d'accueillir en priorité des *tulba* étrangers de la région » (Mohamed Brahim Salhi, 1979, p. 257). On voit clairement que les *tulba* de la zawiya de Sidi ʿmar Walhadj lui proviennent majoritairement des régions de l'est algérien. C'est ce que confirment les données de 2016 selon lesquelles on trouve à la zawiya 20 *tulba* originaires de Bordj Bouaréridj, Sétif, Boumerdes, Bejaia et Adrar. Parmi les 20 *tulba* inscrits on trouve quatre kabyles uniquement. La plupart des *tulba* avaient choisi d'étudier à la zawiya après avoir subi l'échec scolaire, mais il y a parmi-eux ceux qui tentent une deuxième chance en s'inscrivant au cycle de l'éducation nationale par correspondance.

L'âge de ces *tulba* varie généralement entre seize et trente quatre ans⁵⁸. Pour cette zawiya, la seule exigence concernant la question d'âge est d'avoir au minimum 12 ans puisque l'enseignement dans cette zawiya n'est pas destiné aux jeunes enfants. C'est le cas de la majorité des zawayas en Kabylie. Le niveau d'instruction de ces *tulba* varie entre la cinquième année d'étude primaire et la troisième année d'étude secondaire. Cette zawiya n'exige pas un niveau d'instruction bien précis pour accéder aux études et accueille les élèves qui avaient échoué dans le cycle de l'éducation nationale afin de leur offrir une autre chance⁵⁹. En outre, la zawiya de Sidi ʿmar Walhadj recrute des *tulba* externes durant l'été qui poursuivent des études à la zawiya mais qui retournent quotidiennement à leurs domiciles dans la région.

Parmi les activités des *tulba* il y a celles à laquelle ils doivent participer à l'intérieur de la zawiya (apprendre le Coran en suivant la méthode préconisée par la zawiya ; assister aux différents cours ; faire les prières ; réciter le Coran après chaque prière (*Hizb ratab*) ; respecter les horaires des cours, des prières et des repas...etc.), et d'autres à l'extérieur de la zawiya (participer à ses différentes activités).

⁵⁸ C'est presque le cas de la zawiya de Sidi Wedris pour laquelle l'âge des *tulba* varie entre 14 et 35 ans. Ce n'est pas le cas de la zawiya de « Sidi Mohamad Oumalek » qui n'accepte pas des *tulba* âgés de plus de 25 ans.

⁵⁹ Ce point diverge aussi avec la zawiya de « Sidi Mohamad Oumalek », pour laquelle, les *tulba* doivent avoir, au minimum, le niveau de neuvième année d'étude fondamentale. C'est ce qui fut souligné par le *shikh* de cette zawiya lors de notre visite dans le cadre de nos recherches de terrain.

Au-delà de ces activités, les *tulba* doivent respecter d'autres obligations que leur confère leur statut d'un *taleb* au sein d'une zawiya. D'abord, il est interdit à un *taleb* de s'absenter sans justification et autorisation préalable de la part des responsables de la zawiya, et dans le cas contraire, l'administration informe ses parents. Si ce *taleb* s'absente pour la deuxième fois, un avertissement lui sera automatiquement délivré par les responsables qui le convoquent pour un conseil de discipline composé du président de l'association gestionnaire de la zawiya, son trésorier, l'*imam*, l'enseignant du Coran et l'un des *tulba* les plus anciens. A la troisième absence non-justifiée, ce *taleb* sera automatiquement exclu de l'établissement. Sachant qu'il est aussi interdit de passer la nuit en dehors de la zawiya sans une justification préalable des responsables. En outre, chaque *taleb* est tenu de maintenir l'ordre et la discipline à l'intérieur et à l'extérieur de la zawiya :

A l'intérieur de la zawiya, le *taleb* est tenu de respecter les *zuwars*, d'éviter les comportements qui peuvent leur porter un préjudice quelconque et de ne pas les héberger ou de recevoir leurs dons⁶⁰. A l'extérieur de l'établissement, il est interdit au *tulba* de circuler sans motif dans les ruelles du village, de sortir au chef-lieu de la commune en dehors du week-end sans autorisation préalable des responsables ou de rentrer dans les cafétérias dans l'objectif de regarder la télévision que la zawiya met à leur disposition à des moments bien précis.

En outre, le règlement de la zawiya (art 44) contrôle l'apparence physique du *taleb* qui doit porter la tenue religieuse, couper ses cheveux et veiller à la propreté de son corps et de ses habits. D'autres règles plus générales régissent la conduite des *tulba* suivant les normes de la religion islamique en exigeant le respect des interdits canoniques de cette religion et en interdisant, en plus, la consommation du tabac. Enfin, les *tulba* doivent veiller à la préservation des différentes propriétés de la zawiya et à utiliser rationnellement le gaz, l'électricité et l'eau. Dans le cas contraire, le *taleb* convenu de gaspillage doit rembourser la perte à la zawiya et payer en plus une amende dont la somme varie entre 5 et 200 dinars (art 45).

⁶⁰ Contrairement à la zawiya de Sidi ʿmar Walhadj, les *tulba* à la zawiya de Sidi Wedris ont un coffre destiné à garder l'argent qui leur a été donné sous forme d'*al-waʿda* qui leur revient. Mohand Akli Hadibi, *Wedris une totale plénitude*, op. cit. p. 297

Pour faire participer les *tulba* à l'entretien des espaces de la zawiya et à sa gestion, le conseil administratif de la zawiya qui est composé du président de l'association gestionnaire, de l'*imam* et de l'enseignant du Coran, désigne le *taleb* le plus compétent parmi les *tulba* âgés de 16 ans et plus pour occuper la fonction du *Muqadem*. Ce dernier est l'intermédiaire entre l'administration et les *tulba* puisque son rôle principal consiste à transmettre les consignes et les ordres des *shuyukh* et des responsables aux *tulba*, d'une part, et à transmettre les préoccupations, réclamations et doléances de ces derniers aux responsables de la zawiya, d'autre part. Il doit, en plus, amener tous les *tulba* à respecter tous les articles du règlement intérieur et à les contrôler dans la salle d'étude, dans leurs chambres et au restaurant. Ce qui lui exige d'avoir un comportement exemplaire parmi les *tulba*. Enfin, le *Muqadem* est chargé de réveiller les *tulba* à la prière de l'aube et à participer activement aux festivités religieuses et culturelles de la zawiya. De la sorte, le *taleb* qui occupe le poste du *Muqaden* combine les fonctions rentrant dans le cadre des études et celles de la gestion avec ses multiples attributions.

Conclusion

Fondée sur l'analyse d'un cas concret (la zawiya de Sidi ʿmar Walhadj), ce chapitre démontre la place importante qu'occupent la zawiya et le saint qui l'a créé parmi les populations locales, d'une part, et l'importance des changements qu'elle a subis et qui sont inséparables des mutations de la société locale en général, d'autre part. Ce qui répond à l'objectif principal de ce chapitre qui consiste à démontrer l'enjeu des changements à l'échelle locale sur le fonctionnement de cette institution religieuse traditionnelle qui influence en retour son entourage. Le chapitre suivant tente de répondre au même objectif à propos d'une autre institution traditionnelle, à savoir la *tajmâat*.

Chapitre V: *Tajmâat* : modernisation et retraditionnalisation

Introduction

Les premières productions anthropologiques ou ethnologiques sur la Kabylie datent du début de l'époque coloniale et permettent d'esquisser les grands traits qui marquent l'organisation sociale dans cette région au-début du XIXe siècle, c'est-à-dire à l'aube de la conquête coloniale française qui, nous allons le voir, a fortement déstabilisé l'organisation sociale ancestrale dans cette région. Ces productions qui rentrent dans le cadre de l'ethnologie coloniale nous offrent, à condition d'en faire un usage vigilant et contrôlé⁶¹, une somme importante de données qui restera incontournable⁶² pour la connaissance et les études sur cette région. Ensuite, les recherches académiques et universitaires qui se multiplient à partir de la seconde moitié du XXe siècle notamment, et qui ont été réalisées soit par des étrangers (surtout des français) ou bien par des chercheurs algériens, permettent de reconstituer les permanences et les changements de l'organisation sociale villageoise pendant plus d'un siècle. Et sur ces productions, les bilans sont tellement multiples qu'il nous paraît plausible de ne pas s'attarder là-dessus puisqu'un autre bilan sera certainement plus répétitif⁶³. En tous cas, l'essentiel des travaux qui avaient porté sur notre thématique vont être cités dans cette thèse. Nous avons choisis de résumer à partir de plusieurs travaux les grands traits, les

⁶¹ Voir entre autres : Fanny Colonna et Claude Haim Brahimi. « Du bon usage de la science coloniale », in : *Savants Paysans : éléments d'histoire sociale sur l'Algérie rurale*. – Alger, OPU, p. 221-241 ; Jean-Claude Vatin et autres. *Connaissances du Maghreb, sciences sociales et colonisation*. – Paris, CNRS, 1984 ; Fanny Colonna. « Production scientifique et position dans le champ intellectuel et politique. Deux cas : Augustin Berque et Joseph Desparmet », in : *Le mal de voir. Ethnologie et orientalisme, politique et épistémologie, critique et autocritique...*, Cahiers Jussieu n° 2, université de Paris VII, p. 397-427.

⁶² Hughes Roberts par exemple considère, à juste titre, que l'association de ces travaux avec l'entreprise coloniale ne les disqualifie pas. Bien au contraire : « le fait que l'enquête sur une société soit associée à un but politique important contribue, en soi, à même à procurer au travail en question plutôt plus que moins de perspicacité et d'objectivité. » (Hughes Roberts, 2005, p. 31).

⁶³ Pour un bilan des travaux qui ont porté sur l'organisation sociale kabyle voir : Azzedine Kinzi. *Les acteurs locaux dans la gestion des affaires publiques villageoises : le cas des villages des Ath Yemel en Kabylie (1980-2006)*, Thèse de Doctorat en sociologie soutenue à l'université de Provence (Aix-Marseille II) en Novembre 2007, sous la direction de Fanny Colonna, p. 74-112. Et pour un bilan récent des travaux des ethnologues coloniaux sur l'organisation sociale kabyle voir : Malika Assam. *Société tribale kabyle et (re) construction identitaire berbère. Les cas des Ath Zemmener (XIXe et XXe siècle)*, thèse de Doctorat en histoire, société et civilisation, soutenue le 17 septembre 2014 à l'INALCO, sous la direction de Karima Direche-Slimani et Gérard Marie-Luce, p. 52-70. Et pour un bilan des recherches universitaires sur l'Algérie dans le domaine des sciences sociales en général voir : Ali Merad et Radia Zine. *Le Maghreb dans la recherche universitaire française (1979-1994)*, Université de la Sorbonne Nouvelle Paris III, juin 1995, p. 1-95. Voir aussi : Camille Lacoste-Dujardin. *Bibliographie ethnologique de la grande Kabylie*. – Paris, École Pratique des Hautes Etudes, 1962, 103p.

mutations considérables et les ruptures qui ont marqué l'organisation sociale dans cette région durant cette période. Ceci va nous permettre ensuite de cerner, à partir des données de nos enquêtes de terrain de première main, les mutations récentes dans une région de Kabylie (Ath Idjer) et de dévoiler ses dynamiques spécifiques.

V-1- Le village et *tajmâat* : Retour sur l'usage de ces notions en anthropologie et dans les études sur la Kabylie

La description la plus simple qui puisse être donnée de l'organisation sociale kabyle est qu'elle « repose sur deux fondements : un ordre lignager sur lequel se construit un système de fédération. Ce système articule des unités sociales incluses les unes dans les autres : plusieurs lignages (*axerrub*, *adrum*) constituent le village (*taddart*), plusieurs villages se regroupent en tribus (*læerc*), ces tribus pouvaient elles-mêmes être confédérées dans des ensembles plus vastes (*taqbil*) ». (Dahbia Abrous, 2004, p. 4027). Mais, comme le montre l'auteur, la réalité est plus complexe et diversifiée. Ce chapitre tente de relever cette complexité et cette diversité à travers l'étude de l'organisation de plusieurs institutions villageoises traditionnelles (*tajmâat*). En effet, il convient au préalable de revenir sur les deux notions de village et *tajmâat* dans les études anthropologiques.

V-1₁- Le village dans les études anthropologique

La littérature anthropologique sur l'organisation sociale kabyle nous donne des définitions différentes du village selon qu'on s'intéresse à la dimension spatiale (c'est-à-dire territoriale) ou lignagère (généalogique). En fait, trois définitions peuvent être cernées. Les deux premières définitions considèrent que les deux dimensions sont exclusives l'une de l'autre, alors que la troisième définition considère qu'il y a une ambivalence entre ces deux dimensions (Alain Mahé, 2005, p. 138-139).

V-1_{1A}- Les deux perspectives : territoriale et lignagère

Le premier travail célèbre de l'ethnologie coloniale renvoie à l'œuvre de Hanoteau et Létourneux intitulée « *La Kabylie et les coutumes kabyles* » (1893) où ces auteurs expliquent la forte intégration des villages kabyles par la dimension territoriale puisque pour eux « les liens territoriaux sont les seuls liens significatifs parce qu'ils s'inscrivent sur le sol, et qu'ils sont ainsi à l'abri des fantaisies idéologiques des groupes sociaux. » (Jeanne Favret-Saada, 1968, 2005, p. 63)⁶⁴. Emile Masqueay qui a considéré le village comme une « cité » a lui aussi accordé de l'importance à la territorialité puisque le village (Taddart) « est applicable à tous les groupes de maisons quels qu'ils soient, car il signifie proprement « pluralité de maisons », étant composé de l'arabe *dar* et des affixes qui indiquent la collectivité dans les dialectes africains. » (Emile Masquaray, 1983, p. 83-84). Thèse aussi soutenue par Pierre Bourdieu qui considère que « l'unité du village était avant tout territoriale » (Pierre Bourdieu, 1958, p. 19).

Ensuite, les tenants de la théorie segmentaire avaient négligé la territorialité en accordant de l'importance aux liens de parenté. Ils considèrent que « le droit du lignage prime sur celui du village » (Jeanne Favret-Saada, 1968, 2005, p. 64) puisque c'est « la filiation unilinéaire qui paraissait fonder la cohésion de ces groupes parce qu'elle définit sans ambiguïté le statut politique et juridique de l'individu. » (Ibid, p. 74). L'auteur justifie ses positions par deux faits essentiels : d'abord, c'est seulement la filiation qui décide de l'accès aux immeubles, ensuite, il n'y a de compétition économique que dans le village et entre les agnats. (Ibid, p. 75-76).

Hugh Roberts a présenté dans l'un de ses articles⁶⁵, une analyse critique de ces deux perspectives théoriques concernant les systèmes politiques au Maghreb, notamment la théorie segmentaire énoncé par Emile Durkheim à partir des travaux ethnographiques antérieurs sur la société kabyle (Hanoteau et Létourneux ; Masqueray) et développée ensuite par Ernest Gellner à partir de ses propres travaux sur le Maroc. Il critique surtout Emile Durkheim qui a présenté le village kabyle comme étant « la forme dans laquelle le clan est constitué dans la

⁶⁴ L'article le plus célèbre de Jeanne Favret-Saada intitulé « Relations de dépendance et manipulation de la violence en Kabylie » publiée dans la revue *l'homme* en 1968, est réédité dans un ouvrage : Jeanne Favret-Saada. *Essai d'anthropologie politique*, - Paris, Bouchène, 2005. Et l'auteur a changé le titre qui devient : « vengeance et segmentarite en Kabylie coloniale », p. 63-100.

⁶⁵ Roberts Hugh. « Les systèmes politiques berbères : à propos de Gellner et de Masqueray, ou l'erreur de Durkheim », *Insaniyat*, n°27, Janvier-Mars, 2005, p. 29-54. Deux ans avant l'apparition de cet article, le même auteur avait développé une réflexion critique de la théorie segmentaire de Gellner et de son influence sur d'autres approches théoriques d'auteurs européens et maghrébins (Pierre Bourdieu, Mahfoud Bennoune et Tassadit Yacine) ainsi que leurs limites à l'analyse du champ politique algérien dans un autre article publié dans la même revue : Roberts Hugh. « De la segmentarité à l'opacité. A propos de Gellner et Bourdieu et des approches théoriques à l'analyse du champ politique algérien », *Insaniyat*, n°19-20, Janvier-Juin, 2003, p. 65-95.

société kabyle. » (Hugh Roberts, 2005, p. 46). L'auteur a déduit des analyses de Durkheim huit propositions concernant le village kabyle qu'il a ensuite remis en cause : « Les habitants du village kabyle ne se considéraient pas tous parents les uns des autres, ils n'étaient pas consanguins, ils ne prétendaient pas à une consanguinité fictive exprimée par l'usage d'un même nom, les relations entre eux n'étaient pas de caractère domestique, la vindicte collective n'était pas la règle, les chefs de village n'étaient pas les seules autorités sociales, les habitants de différents villages ne se considéraient pas comme parents, la solidarité n'était pas une fonction principalement, et encore moins exclusivement, de «similitudes»,et les villages ne contenaient pas que des éléments homogènes. » (Ibid, p. 47). La principale « erreur » de Durkheim est de présenter le village kabyle comme «un seul clan », alors que ni le village, ni le *tufik* « ne consistaient en un seul clan.» Cette « erreur » découle du fait que Durkheim n'a pas fait un bon usage scientifique de ses sources ethnographiques. (Ibid). L'auteur affirme enfin que le village kabyle n'était pas « une unité de parenté » et que celle-ci n'était pas le point le plus important qui fondait la solidarité du même village : « On pourrait dire que la parenté unissait des familles différentes en un seul et même *akherrub*, et différents *ikherban* en un seul et même *adrum*, mais elle n'unissait pas différents *iderma* en un seul et même village. Le village n'était pas une unité de parenté et ses habitants ne le croyaient pas comme tel. Le plafond de la parenté commune était atteint en dessous du niveau du village, et l'organisation politique du village présupposait ce fait. (Ibid, p. 48).

Alain Mahé a montré qu'en réalité, ces deux positions ne sont ni exclusives ni contradictoires l'une de l'autre. Il trouve l'indice de cette ambivalence entre la territorialité et la généalogie dans les noms qui identifient les villages. Il dit que l'étude statistique des noms des villages kabyles montre qu'un seul tiers des noms de villages sont ceux de l'ancêtre présumé, alors que les deux autres tiers sont « 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. » (Alain Mahé, 2005, p. 139).

Une analyse plus pertinente nous semble était développée par Raymond Jamous dans son étude sur les structures sociales traditionnelles dans le rif marocain où il montre que la combinaison des deux principes (la territorialité et la filiation unilinéaire) est différente selon les sociétés, mais aussi entre les différents niveaux ou groupes d'une même société (1981, p. 29- 62). Ainsi, par exemple, si les liens territoriaux sont pertinents dans les cinq niveaux de la segmentation dans le rif (confédération de tribu, tribu, fraction, unité territoriale, quartier et maison), la patrilinearité est uniquement pertinente dans les deux derniers niveaux (le quartier et la maison) (Ibid, p. 32). Autrement dit, la territorialité et la filiation ne se combinent pas

pour définir un village, qui est dans ce cas (le rif) définit uniquement comme étant « une communauté territoriale » ayant une institution ou une assemblée qui règle ses affaires (Ibid, p. 34). Sachant que « les rapports agnatiques sont définis uniquement dans le cadre du quartier ». (Ibid, p. 56).

Nous pensons que c'est exactement ce dernier critère (l'existence d'une institution de gestion villageoise : *tajmâat*) qui définit un village kabyle, à côté bien entendu des frontières bien délimitées (un territoire). Autrement dit, nous considérons, à la suite de nos données de terrain sur la région Ath Idjer, que la définition d'un village kabyle est actuellement encore liée à l'autorité de l'institution de la *tajmâat* qui continue de le gérer. En effet, un quartier d'un village par exemple cesse de faire partie prenante de ce village, dès le moment où il bénéficie d'une autonomie de gestion de ses biens et de ses affaires indépendamment de l'autorité de *tajmâat* dont il faisait historiquement partie comme on va le voir ultérieurement à propos du village Ath Faraache. Mais il ne convient pas de confondre ce cas avec celui du quartier dit Takhlicht en kabyle qui a une *tajmâat* ou un comité mais qui dépend étroitement de l'autorité de *tajmâat* du village dont il fait toujours partie.

Nous considérons enfin que l'étymologie des noms des villages ne permet pas de définir le village kabyle actuel puisque la nomination des villages renvoie à une époque très lointaine dont la réalité est complètement différentes comparée avec la réalité présente.

V-1_{1B}- Le village est un « lieu Anthropologique »

Nous définissons le village kabyle comme étant un « lieu anthropologique », pour reprendre l'expression de Marc Augé (1992, p. 57-95), parce que comme l'a lui-même expliqué, un « lieu anthropologique » c'est le lieu sur lequel l'anthropologue peut lire quelque chose de la structure sociale, c'est-à-dire, un lieu où on pouvait déchiffrer les grands traits de l'organisation sociale. En fait, l'inventaire d'un village pourra nous donner l'idée de la situation sociale. Cet inventaire consiste par exemple à décrire l'installation physique et la répartition dans l'espace des personnes (les règles de la résidence), mais aussi les lieux consacrés aux cultes et aux rassemblements politiques, les espaces funéraires (cimetières) ...etc. Ces éléments sont organisés d'une manière spécifique dans telle ou telle autre culture. La description de ces éléments nous donne ensuite une idée des liens sociaux qui s'y établissent entre les individus et leurs rapports sociaux en général. Autrement dit, c'est l'étude de l'espace villageois qui permet de décrypter à travers l'organisation générale du lieu (la géographie économique, sociale, politique et religieuse du groupe) l'ordre social à la fois évident et contraignant et qui est vigoureusement transcrit dans l'espace (Marc Augé, 1992, p. 57-58).

Ainsi, l'observation de l'espace dans un village en Kabylie par exemple permet de constater que la société kabyle est à la fois patriarcale⁶⁶ et patrilocale, parce que, d'une part, l'appartenance au groupe passe par les hommes et que d'autre part, les règles de la résidence veulent que les familles soient patrilocales, c'est-à-dire que généralement les femmes vivent chez leurs maris avec leurs enfants. Il s'agit donc d'une société harmonique où les règles de la résidence coïncident avec les règles de la filiation⁶⁷.

C'est dans ce sens que Ramon Basagana et Ali Sayad, par exemple, avaient la conviction qu'il était incontournable de se référer à l'habitat en général et à la maison traditionnelle en particulier afin de comprendre l'organisation familiale en Kabylie. En fait, la maison kabyle de par le type de groupement qu'elle engendre, leur apparaît comme « la projection dans l'espace des rapports familiaux et devient, dans le contexte du village, révélatrice des structures sociales. Les liens entre la famille et l'habitat sont si étroits dans la société kabyle,

⁶⁶ Sur cette question, voir entre autre : Camille Lacoste-Dujardin. « Femmes kabyles : de la rigueur patriarcale à l'innovation ». In : *Hommes et migration*, n° 1179, 1994, p. 19-24.

⁶⁷ Notant qu'à l'opposé, une société disharmonique est celle où les règles de la résidence et les règles de la filiation ne coïncident pas. C'est par exemple le cas des villages Alladian étudiés par Marc Augé. Voir : Marc Augé. *Le rivage Alladian. Organisation et évolution des villages Alladian*. – Paris, Orstom, 1969, 264p.

qu'un même terme « *axxam* », sert à les désigner ». (Ramon Basagana & Ali Sayad, 1974, p. 11).

Un « lieu anthropologique » peut se définir à la fois comme identitaire, relationnel et historique, parce que, premièrement, le lieu de naissance est constitutif de l'identité individuelle mais permet aussi de penser les relations et l'identité partagée que l'occupation du sol commun confère à plusieurs individus, c'est-à-dire l'identité collective. Deuxièmement, le « lieu anthropologique » est historique pour ceux qui l'occupent du moment que l'on conjugue identité et relation. Cette conjugaison aboutit à définir ce lieu par une stabilité minimale (Marc Augé, 1992, p. 69-71).

Dans l'histoire de la Kabylie par exemple, l'appartenance villageoise est un élément fort de l'identité individuelle et collective (Mohamed Brahim Salhi, 2010). Cette identité se définit par un fort sentiment d'appartenance de chacun à un village et par le respect des organisations villageoises anciennes que les kabyles « estiment aussi constitutives de leur identité kabyle, et expressives des valeurs fraternelles et égalitaristes de leur culture ». (Lacoste-Dujardin, C. 2001, p.133).

En bref, un village kabyle actuel se définit par rapport à un territoire et donc des limites dans l'espace, mais aussi par ce sentiment d'appartenance que partagent les individus qui vivent dans cet espace. Ce sentiment d'une appartenance commune se traduit par l'adhésion de chacun à un ordre établi en commun par tous les villageois qui participent à l'organisation du village par l'adhésion à l'institution de *tajmâat* qui le gère.

Ce dernier point nous amène à enchaîner directement sur le deuxième « concept » qu'on veut définir, à savoir la *tajmâat*.

V-1₂- Bref aperçu de *tajmâat* entre le XIX^e et le XX^e siècle

Les structures sociales communautaires « traditionnelles » en Kabylie tiennent à l'existence dans chaque village de l'instance de *tajmâat* qui le gère. *Tajmâat* renvoie, dans son sens le plus large, à l'assemblée générale des hommes ayant l'âge de la majorité et qui ont le droit d'assister aux assemblées générales du village. En outre, *tajmâat* inclut une autre structure restreinte qui « renvoie aux personnes choisies par consentement social conformément au système de valeur de cette communauté villageoise afin de gérer le village ». (Azzedine Kinzi, 1998, p. 222-223). Cette structure, dans sa définition ancienne, inclut le chef du village l'*amin* et un ou plusieurs représentants de chaque famille (chefs de familles ou *temmans*) (Hanoteau et Létourneux, 1893, p. 21-37).

Les structures sociales anciennes de type communautaire comportent un autre niveau qui rassemblent plusieurs villages et dont les membres se disent descendants d'un ancêtre commun. Il s'agit des groupements tribaux⁶⁸ appelés en kabyle *Lâarach* (*Lâarch* au singulier) dont les membres partagent le même nom (Ath Idjer par exemple). Si la tribu pouvait réunir les représentants des assemblées villageoises de façon exceptionnelle pour discuter des affaires communes, la *tajmâat* du village est « la structure de base » parce qu'elle est permanente et est une instance de concertation régulière (Camille Lacoste-Dujardin, 2001, p. 76). Cette institution qui a traversé plusieurs siècles a subi des mutations que ce chapitre tente de mettre en exergue.

⁶⁸ Pour avoir une idée des tribus dans d'autres régions d'Algérie, l'Aurès notamment : Germaine Tillion. *Il était une fois l'ethnographie*. - Paris, Seuil, 2000, 345p. Et dans le Maghreb en général : Ernest Gellner, « Système tribal et changement social en Afrique du nord », *Annales marocaines de sociologie*, 1969, p. 1-20.

V-1_{2A}- *Tajmâat* à la veille de l'occupation française

La source de données ethnographiques la plus importante qui nous donne une description détaillée de l'organisation sociale kabyle telle qu'elle était à la veille de l'occupation française renvoie au travail des deux ethnologues coloniaux Hanoteau et Létourneux qui avaient une curiosité vive pour les institutions kabyles qu'ils ont décrites dans leur ouvrage célèbre (1893) à lequel se sont référés les travaux postérieurs sur la société kabyle⁶⁹ ce qui fait qu'il est qualifié comme étant « la bible ethnographique du XIXe siècle ». (Mohamed Brahim Salhi, 145-146). Ensuite, le travail académique d'Emile Masqueray (1983) complète cette description puisqu'il avait, lui aussi, centré ses préoccupations sur l'organisation des communautés villageoises en Kabylie à côté d'autres populations sédentaires de l'Algérie⁷⁰.

Hanoteau et Létourneux considèrent le village comme étant l'unité politique et administrative de la société Kabyle : « c'est un corps qui a sa vie propre, son autonomie : il nomme ses chefs, fait ou modifie ses lois, s'administre lui-même et peut, s'il est assez fort, se passer de ses voisins. » (Hanoteau et Létourneux, 1893, p. 4). La seule autorité dirigeante du village est la *tajmâat* qui possède au même temps le pouvoir politique, administratif et judiciaire et à qui appartient l'initiative concernant les intérêts généraux de la communauté et même le contrôle de certains détails de la vie privée. La *tajmâat* assure ces fonctions grâce à l'*amin* du village qui préside la *tajmâat* et ses assemblées générales (à lesquelles adhèrent tous les hommes majeurs) et avec l'aide et l'assistance de plusieurs *tammens* qu'il désigne dans chacun des lignages qui compose le village (Ibid).

⁶⁹ En outre, cet ouvrage a fourni les données empiriques nécessaires à une conceptualisation et une théorisation de la réalité sociale au Maghreb en général et en Kabylie en particulier. On sait par exemple que le fondateur de la sociologie française Emile Durkheim avait utilisé cet ouvrage (mais aussi le travail d'Emile Masqueray sur la formation des cités) pour démontrer dans sa thèse de Doctorat intitulée « *De la division du travail social* » (1893), le caractère segmentaire de l'organisation sociale kabyle. Cette théorie a ensuite été développée par Ernest Gellner à partir de son travail ethnographique sur « les saints de l'Atlas » (2003) marocain, à partir duquel il « nous propose un modèle d'organisation politique qui pourrait bien avoir été celui de tous les segments tribaux du Maghreb ». (Jeanne Favret-Saada, 1966, 2005, p. 24).

⁷⁰ Nous avons aussi utilisé dans cette étude : Claude Devaux. *Les Kebailès du Djurdjura, étude nouvelle sur les pays vulgairement appelés la grande Kabylie*. - Paris, Challamel, 1858 ; Eugène, Daumas & Paul Dieudonné. Fabar. *La grande Kabylie, études historique*, Librairie de l'université royale de France, 1847 ; Jean Morizot, *L'Algérie Kabylisée*. - Paris, J. Peyronnet, 1962, 164p ...etc.

L'*amin* du village est décrit comme étant « le gardien actif, vigilant et désintéressé de la communauté » qui veille au maintien de l'ordre et qui « fait rentrer dans la bonne voie ceux qui voudraient s'en écarter ». Il est notamment chargé de l'exécution des décisions de l'assemblée et de l'élaboration des affaires qui doivent lui être soumises. En effet, il choisit lui-même des *tammens* qui doivent l'aider dans ses fonctions. L'*amin* reçoit les rapports des *temmans* (plaintes, réclamations...etc.) et recueille tous les renseignements pouvant éclairer l'assemblée générale. Il administre les biens collectifs du village, gère et garde chez lui les ressources de *tajmâat* (amendes, cotisations ...etc., à l'exception des revenus de la mosquée), initie et gère les projets de *tajmâat* (construction ou réparation de la mosquée, des fontaines, les rues...etc.) avec l'aide des *temmans* qui assurent la surveillance des projets. C'est aussi l'*amin* du village qui veille à la réception des étrangers à l'occasion des fêtes diverses, qui prend les mesures de police pour assurer l'ordre et qui préside *timecret*. Enfin, c'est l'*amin* qui assure la police judiciaire et municipale et qui contrôle les armes et les munitions de ses citoyens pendant la guerre. L'importance des fonctions de l'*amin* explique l'importance accordée à son choix qui est « le sujet de préoccupations sérieuses ». En revanche, aucune règle fixe n'était disponible pour procéder à ce choix qui se faisait souvent « par des concessions mutuelles et par des expédients ». (Ibid, p. 27-31).

L'importance des prérogatives attribuées au poste de l'*amin* ne réduit pas pour autant le rôle des *temmans* qui « sont les auxiliaires de l'*amin* dans tous les détails de son administration ; ils lui doivent obéissance, et sont responsables envers lui de ce qui se passe dans leur kharouba⁷¹. Leur surveillance s'étend aussi au reste du village, et bien qu'ils n'aient pas, dans des cas ordinaires, qualité pour réprimer directement les délits, ils n'en sont pas moins redoutés : on sait qu'ils rendent compte à leur chef, et que leur témoignage, comme la parole de l'*amin*, fait foi devant l'assemblée.» (Ibid, p. 35). Ce sont les *temmans* qui dénoncent les fautes commises par les membres de leurs lignages et qui défendent leurs droits devant *tajmâat* lorsque les accusations ne leur semblent pas suffisamment établies. Enfin, en cas d'absence prolongée de l'*amin*, il délègue ses pouvoirs à un *tammen*. (Ibid, p. 35-36).

⁷¹ « Une Kharrouba est proprement une des gousses qui pendent aux branches du caroubier, et sont remplies de graines. Les graines sont assimilées aux individus, et la kharrouba à la famille ; la branche est la cité ». (Emile Masqueray, 1983, p. 31).

Si les fonctions de l'*amin* et des *temmans* sont bien claires, ce n'est pas le cas de celles de l'*Ukil* du village qui sont confuses. En effet, pour Hanoteau et Létourneux la fonction de l'*Ukil* consiste uniquement à veiller à la comptabilité des biens de la mosquée du village (Ibid, p. 37-38), alors que Masqueray le considère comme étant l'adjoint de l'*amin* et son assesseur (Emile Masquery, 1983, p. 46). Ce dernier explique que d'autres le voient encore comme étant un égal et un adversaire de l'*amin* auquel l'on attribue la gestion de tous les biens du village. Il est souvent nommé pour surveiller l'*amin* qui appartient souvent au *çof*⁷² ou à la partie opposée à celle de l'*Ukil*. Masqueray considère enfin que si l'*Ukil* s'occupe souvent des finances, c'est parce que l'*amin* a besoin de beaucoup de temps pour veiller à la sécurité publique et le fait que les deux entrent en lutte est le signe d'un désordre dans le village. (Ibid).

L'organisation sociale kabyle telle qu'elle était décrite par les auteurs du XIX^e siècle a considérablement changé durant un siècle de colonisation et durant la période post-indépendance. En effet, ces travaux ne sont pas une référence suffisante pour comprendre l'organisation sociale de la Kabylie d'aujourd'hui. En revanche, la présentation succincte de cette organisation telle qu'elle est conçue par ces auteurs permet de situer plus profondément les mutations importantes qu'elle a subies.

⁷² Ce terme désigne une forme d'organisation « dualiste » ou « binaire » d'opposition entre deux parties : « système d'alliance politique, guerrière et économique qui divisent parfois un seul village, qui d'autres fois s'identifiant à la tribu, ou opposent les villages en chassé-croisé ou encore s'organisent en deux ligues générales, celles « d'en haut » et celle « d'en bas » (Pierre Bourdier, 1958, p. 15). Cette interprétation est sévèrement critiquée par Jeanne Favret-Saada (1965, p. 24) parce que Bourdieu considère que ces associations ne sont pas fondées sur le facteur de parenté.

V-1_{2B}- La domination française et la déstabilisation de *tajmâat*

La Kabylie n'était complètement conquise par la France qu'en 1857, c'est-à-dire près de trente ans après le débarquement des forces françaises à Sidi Feredj. La conquête de la Kabylie qui a été ordonnée par le Général Randon qui a fait face à une résistance farouche de la part des tribus, mais la force de l'expédition menée par l'armée française explique la soumission rapide des tribus l'une après l'autre, et Ath Idjer était la dernière tribu soumise à la France en Kabylie le 14 juillet 1957 (Emile Carrey, 1857, p. 259).

L'installation des institutions coloniales va altérer et occulter les structures sociales de la société kabyle. Les modifications subies par les institutions villageoises en contact avec la colonisation ont attiré l'attention de plusieurs travaux datés et récents qui s'inscrivent dans plusieurs disciplines, l'anthropologie et l'histoire notamment (Hanoteau et Létourneux, 1869 ; Fanny Collonna, 1968 ; Charles-Robert Agéron, 1979 ; Azzedine Kinzi, 1998 ; Alain Mahé, 2005, Mahfoud Bennoune, 2009 ...etc.). Ces mutations ont notamment touché le plan juridique qui a particulièrement attiré l'attention des ethnologues⁷³. Notre objectif ne consiste pas à faire un état des lieux exhaustif des travaux sur cette thématique mais de souligner les principales mutations subies par *tajmâat* au contact de la colonisation française.

Les modifications apportées à l'organisation sociale kabyle et ses institutions par la colonisation ont d'abord fait l'objet d'un chapitre du travail célèbre de Hanoteau et Létourneux (1893, p. 132-134) où ils résument les changements les plus importants qui, selon eux, « ont du naturellement porter sur *tajmâat* du village, pouvoir dirigeant, et pour ainsi dire unique, de l'organisation kabyle ». (Ibid, p. 133). La colonisation a d'abord fait perdre au village kabyle son autonomie comme « corps politique » en soumettant ses pouvoirs administratifs à l'administration coloniale et en altérant ses attributions judiciaires. Sachant que le jugement des crimes et délits lui a été retiré pour être confié aux tribunaux français, tandis que les affaires civiles sont restées soumises à sa juridiction. Les attributions de l'*amin* du village ont aussi changé puisqu'il « doit rendre compte à l'autorité française de ce qui se passe dans son village, et il est l'agent d'exécution de ses ordres ». (Ibid, p. 133). L'*amin* est aussi chargé par l'administration française du prélèvement de « l'impôt de capitation que doit payer le village au trésor ». (Ibid, p. 134). Enfin, on crée dans chaque tribu un emploi d'*amin*

⁷³ Nous pensons par exemple à : Martial Rémond. « L'élargissement des droits politiques des indigènes, ses conséquences en Kabylie », *Revue africaine*, n° 08, 1927, p. 213-253 ; George-Henri Bousquet. *Justice française et coutumes kabyles* - Alger, Imprimerie nord Africaine, 1950, 134p.

el-Umana comme « agent de l'autorité française dans la tribu. Son rôle doit se borner à renseigner cette autorité, à transmettre ses ordres et à agir suivant ses instructions ». (Ibid, p. 134).

L'on déduit qu'après la soumission de la Kabylie, l'administration coloniale avait permis, en quelque sorte, aux structures politiques traditionnelles (*tajmâat* et tribu) de se maintenir tout en les soumettant à son contrôle. En fait, de 1857 à 1870, la Kabylie fut dotée d'une organisation dite « franco-kabyle » qui consiste à régulariser les institutions municipales kabyles en faisant de la tribu l'intermédiaire de l'administration française avec un conseil qui intègre l'*amin* de chaque village et desquels l'administration coloniale choisit un chef qu'on appelle l'*amin el Umana* (amin des amins). De même, sous prétexte de délivrer les kabyles des cadis arabes, on accorde le pouvoir judiciaire à *tajmâat* parce qu'elle applique la coutume kabyle et non pas la loi musulmane. Dans la réalité, l'objectif de la France était d'annihiler les institutions kabyles et ses chefs traditionnels. (Charles-Robert Agéron, 1979, p. 139).

L'insurrection de 1871 à laquelle les institutions kabyles avaient participé a conduit les autorités à remettre en cause leur politique et à prendre une série de mesures pour affaiblir davantage l'organisation kabyle et ses institutions. Ainsi, « le régime de l'élection des *amin* fut abandonné, les *djemâa* judiciaires subsistèrent avant d'être remplacées par les juges de paix français qui appliquaient la coutume kabyle revue et corrigée par Hanoteau et Létourneux...et en 1880 furent supprimées les dernières *djemâa* judiciaires ». (Charles-Robert Agéron, 1979, p. 140-141).

Dans l'objectif de soumettre une grande partie de la population algérienne au pouvoir des colons on procède à l'extension du régime civil tout en supprimant les prérogatives administratives et judiciaires de *tajmâat* en Kabylie ; la loi foncière de 1873-1887 qui vise le morcellement de la propriété indigène et l'effondrement de l'organisation tribale ; le régime de l'indigénat instauré en 1881 qui consiste en une juridiction d'exception permettant des condamnations pour les délits indigènes ; l'instauration des communes-mixtes dont font partie les douars indigènes ; et plus tard l'instauration des centres municipaux...etc. (Fanny Collonna, 1968, p. 166-168).

L'une des contributions les plus importantes à l'analyse des mutations de l'organisation sociale traditionnelle sous l'effet du colonialisme français renvoie à l'étude que Mahfoud Bennoune (1986 ; 2009, 412p) avait réalisée durant les années 1970 sur sa région natale El Akbia qui se retrouve à soixante-douze kilomètres au nord-ouest de Constantine. Cette étude qui analyse les changements socioéconomiques opérés dans cette région par des facteurs exogènes tel que la colonisation, aboutit au constat selon lequel les autorités coloniales françaises « changèrent et modifièrent le paysage algérien afin d'établir des rapports de domination avec les habitants de cette région ainsi qu'avec l'ensemble du pays ». (Mahdoud Bennoune, 2009, p. 388). En effet, « l'organisation socioéconomique précoloniale a été brisée ». (Ibid, 2009, p. 162)⁷⁴.

En bref, cette étude, comme les précédentes, débouche sur le constat selon lequel l'installation des institutions coloniales vient pour altérer et occulter les structures sociales de la société algérienne traditionnelle.

⁷⁴ Les changements politiques du Douar et des *Djemâas* des villages sont analysés dans le quatrième chapitre (Mahfoud Bennoune, 2009, p. 123-173.)

V-1_{2C}- De la domination coloniale à l'Indépendance

Après 1962, les structures politiques et administratives de l'Algérie indépendante se mettent en place en adoptant un système politique «centralisateur» qui a conduit à l'occultation des instances villageoises traditionnelles. En fait, le système politique mis en place suspecte le local parce qu'il « contredit le projet unificateur et centralisateur mis en place », d'une part, et parce que ce local est connoté par de forts relents « régionalistes », d'autre part. En outre, l'Etat mis en place est porteur d'un projet de développement technique et économique englobant et qui implique « dans l'optique des développeurs de l'époque l'effacement inéluctable de la traditionnalité de ces communautés identifiées comme un obstacle » (Mohamed Brahim Salhi, 1999, p.31). Ainsi, l'Etat mis en place réprime tous les modes d'organisation de la société qui échappent à son contrôle et réduit le champ associatif déjà minutieusement contrôlé, à des domaines « inoffensifs » dans l'optique du parti et de l'administration qui assure directement le parrainage de ces associations. Ces éléments permettent déjà largement d'imaginer comment l'Etat pouvait percevoir une instance comme *tajmâat*. En réalité, même si ce type d'organisation communautaire n'avait pas un statut officiel ou légitime, les assemblées villageoises « demeurent vivaces mais informelles ». Ainsi, avec la mise en œuvre des plans spéciaux du développement au tournant des années 1970 par exemple, l'administration locale reçoit les représentants des villages pour la mise en œuvre des projets au niveau de leurs localités. En effet, on déduit que ces organisations sont tolérées tout en leur contestant toute légitimité. (Mohamed Brahim Salhi, 1999, p. 31-33).

C'est durant les années 1980 que la vivacité des organisations villageoises traditionnelles devient plus visible avec l'essor du mouvement de contestation identitaire porté par des jeunes généralement diplômés universitaires et dont certains retournent dans leurs régions d'origine. Les acteurs de cette contestation mettent en œuvre « des processus de retraditionnalisation ou de production de la tradition » en s'inspirant des valeurs communautaires tout « en recourant à des valeurs politiques modernes ». (Ibid, p. 35). En effet, c'est durant cette période que les instances d'organisation villageoises traditionnelles soient redynamisées par ces jeunes qui recourent à une dénomination nouvelle : le comité de village. Un exemple précis de ce mouvement de redynamisation de *tajmâat* par les jeunes issus du Mouvement Culturel Berbère nous est offert par l'étude de Ould Fella sur le village Ath Arbi dans la commune d'Ifferhounéne (Ould Fella, 2011, p. 85-108).

Après les événements sanglants du mois d'octobre 1988 qui entraînent l'ouverture du champ politique en Algérie, la redynamisation de *tajmâat* par les jeunes apparaît de façon plus affirmée pour contester les modes de gestion de la société par l'Etat, d'une part, et pour une plus forte intervention de celui-ci en matière économique et social, d'autre part (Mohamed Brahim Salhi, 2010, p. 154). En fait, les jeunes procèdent à la création d'associations culturelles qui cohabitent⁷⁵ avec les comités de villages qui ne prennent pas nécessairement la forme d'associations agréées⁷⁶. En outre, « les APC élues après 1990 et plus systématiquement en 1997, habitent ces comités qui deviennent les intermédiaires privilégiés avec les populations » (Mohamed Brahim Salhi, 1999, p. 35).

Et durant cette période marquée par les violences terroristes en Algérie en général surtout entre 1993 et 1998, les comités de villages se sont mobilisés en organisant des assemblées générales pour désigner des groupes de citoyens qui assurent la vigilance et la surveillance des frontières des villages pour permettre la sécurité des villageois. Il y a eu aussi la création des comités d'autodéfense dans certains villages kabyles qui ont été touchés par le phénomène du terrorisme.

⁷⁵ Nous analysons à partir des cas de plusieurs villages de la région Ath Idjer les relations entre les associations et les comités de village durant cette période dans le dernier chapitre de cette partie.

⁷⁶ Ainsi, les comités de villages de la région Ath Idjer qui demandent le statut d'associations agréées ne sont pas nombreux et certains membres de comités sont même contre toute forme d'agrément qui restreint selon eux, leur liberté et rend leur comité dépendant des institutions de l'Etat., alors qu'ils préfèrent rester dans le cadre coutumier (*taɛarfit*). Ce même point de vue est partagé par les membres des comités de villages de la commune de Bouzeguène qui avaient participé à une réunion au niveau du centre culturel du chef-lieu au cours de l'année 2012 dans l'objectif de mettre en place une coordination des comités de villages de cette commune qui active depuis sans agrément.

V-13- *Tajmâat* durant les événements de 2001 en Kabylie

Le début du troisième millénaire est marqué en Kabylie par des émeutes sanglantes jamais vues durant toute la période postindépendance. Ces émeutes qui interviennent suite au décès du jeune homme, Germah Massinissa, mortellement blessé le 18 avril dans les locaux des brigades de la gendarmerie et qui succombe à ses blessures le 20 avril de la même année⁷⁷ touchent à toutes les régions kabyles et même au-delà. Le bilan des émeutes en Kabylie est dramatique avec plus d'une centaine de morts majoritairement des jeunes⁷⁸ et des milliers de blessés.

L'analyse de la forme et des modes d'organisation mis en place par les populations des régions kabyles pour faire face et gérer ces événements, permet de saisir plus profondément la place primordiale de *tajmâat* dans l'histoire de la Kabylie contemporaine. En effet, cette institution ancestrale s'est manifestée avec force durant ces émeutes.

En fait, au fur-et-à-mesure que les émeutes se généralisent en Kabylie et devant l'absence d'un autre cadre de médiation, notamment des institutions de l'Etat et des partis politiques qui étaient paralysés par l'ampleur des événements, les comités de villages se manifestent sur l'ensemble de la Kabylie, et un projet de coordination plus vaste se fait jour. En effet, à partir de la fin du mois d'avril, des coordinations des comités de villages se mettent en place, d'abord à Beni Douala le 21-22 avril 2001, ensuite, des conseils fédéraux de aarchs (tribus) se mettent en place un peu partout à travers les communes et daïras de la wilaya de Tizi Ouzou généralement au cours des deux premières semaines du mois de mai. La « coordination des aarouchs, daïras et communes » (CADC) se met en place au niveau de la wilaya de Tizi-Ouzou le 17 mai 2001 à Illoula Oumalou⁷⁹. Enfin, des comités de communes sous des nominations diverses (comités de citoyens, comités populaires) se mettent en place à travers

⁷⁷ Pour une chronologie des émeutes lors des événements du mois d'avril, mai et juin 2001 : Kinzi Azzedine, 2007, p. 624; Emma Tilleli, « Le mouvement citoyen de Kabylie », in *Pouvoirs*, n°106, 2003/3, Paris, Le Seuil, p. 151-162.

⁷⁸ Pour comprendre cette « réappropriation violente des espaces publics par les jeunes » à travers l'exemple d'un village de la Kabylie de la Soummam : Mohand Akli Hadibi, « Conquérir l'espace public par la force en Kabylie », in : Breviglieri, M. et Cicchelli, V., *Adolescences méditerranéennes, L'espace public à petits pas*. - Paris, L'Harmattan, p. 187-201.

⁷⁹ La première page du procès verbale de cette réunion est mise dans les annexes du mémoire de master en anthropologie du monde Amazigh de Yakoubi Chérif, *nouvelles modalités d'organisation sociale. Cas de l'aarch n'Ath Wizagan*, soutenu en 2016 à l'université de Bejaia sous la direction d'Assiakh Farid, p. 103.

les wilayas de Bejaia⁸⁰ et de Bouira où la forme dite aarch n'est pas prédominante. Cette forme est plus spécifiquement revendiquée dans la wilaya de Tizi-Ouzou ou la Kabylie du Djurdjura. (Mohamed Brahim Salhi, 2010, p. 150-151).

En effet, l'on assiste à un regain d'intérêt du concept de tribu dans les études anthropologique et ce malgré l'imprécision habituelle qui le caractérise⁸¹. Plusieurs thèses de Doctorat et mémoires de master⁸² soutenus récemment ont porté directement sur la thématique tribale que ce soit en Algérie⁸³ qu'en Kabylie⁸⁴, et plusieurs articles ont été publiés sur cette thématique⁸⁵. En fait, ce sont les événements violents de 2001 en Kabylie marqués notamment par l'usage massif du terme aarch (par la presse notamment) et sa revendication par les acteurs de la contestation qui a attiré l'attention des chercheurs. Certaines thèses développent une histoire linéaire du mouvement berbériste, ce qui apparaît d'ailleurs clairement dans l'énonciation de la thématique de d'une des thèses par exemple : « *Les arch en Kabylie : un présent de l'histoire* » (Nacim Amrouche, 2013). En revanche, une étude antérieure qui se veut une relecture critique d'une représentation des luttes identitaires en Kabylie, affirme à travers des données de terrain et des connaissances de l'histoire de ces contestations l'existence incontestable « des ruptures et des différences qualitatives entre les

⁸⁰ Pour comprendre la structuration de ce mouvement dans la wilaya de Bejaia : (Kinzi Azzedine, 2007, p. 625-660) qui montre la façon dont les acteurs locaux de la localité des Ath Yemmel ont été impliqués dans la structuration de l'événement de 2001 en mettant en perspective les rôles des acteurs des Ath Yemmel dans la structuration de ce mouvement au niveau régional (wilaya) et global (interwilaya).

⁸¹ Après une longue période d'élaboration dans le cadre du paradigme évolutionniste et de développement dans le cadre du paradigme segmentaire, le concept de tribu a été ensuite remis en cause, notamment par Maurice Godelier (1973). Ensuite, ce concept regain de l'intérêt avec la « reviviscence », la « résurgence » ou la « réinvention » constaté du phénomène tribal dans le monde musulman. Voir : Hosham Dawod (dir). *Tribus et pouvoir en terre d'Islam*. – Paris, Arman Colin, 2004, 305p.

⁸² Yakoubi Chérif. *Nouvelles modalités d'organisation sociale. Cas de l'aarch n'Ath Wizagan*, op.cit, 129p; Hamoudi Hamza & Maouche Said. *Les nouvelles modalités d'organisation inter-villageoises : cas de la coordination des comités de villages d'Acif El Hemmam. Structuration, fonctionnement et profil des acteurs*, mémoire de Master en anthropologie du monde Amazigh, soutenu en 2017 à l'université de Bejaia sous la direction de Ould Fella Abdenour, 145p. Halit Mehenna & Oussadi Zahid. *L'engagement militant des acteurs dans le Mouvement citoyen de 2001 et dans la question identitaire : le cas des acteurs de la CADC (Tizi-Ouzou)*, Mémoire de Master, Anthropologie culturelle et du patrimoine Amazigh, Université de Tizi-Ouzou, 2016.

⁸³ Ben Hounet Yazid. *L'Algérie des tribus : le fait tribal dans le haut sud-ouest algérien contemporain*, thèse de doctorat en anthropologie sociale, soutenue le 20/11/2006 sous la direction de Pierre Bonte, Paris, EHESS.

⁸⁴ Malika Assam. *Société tribale kabyle et (re) construction identitaire berbère. Les cas des Ath Zemmenzer (XIXe et XXe siècle)*, op. cit ; Amrouche Nacim. *Les arch en Kabylie : un présent de l'histoire : anthropologie d'une re(construction historique et politique)*, thèse de Doctorat en anthropologie, soutenue à Aix-Marseille le 10/12/2013 sous la direction de Dionigi Albéra et Karima Direche.

⁸⁵ Mahé Alain. « La révolte des anciens et des modernes. De la tribu à la commune dans la Kabylie contemporaine », in : Osman Dawod (dir), *Tribu et pouvoir en terre d'Islam*, op.cit, p. 201-235. Ben Hounet Yazid, « Quelques réflexions sur les événements récents de Kabylie : à propos de la question tribale en Algérie », *Awal*, n° 29, 2004, p. 33-42.

contestations aux différents moments de l'histoire locale et nationale. Il n'y a pas d'histoire sur la longue durée qui soit linéaire.» (Mohamed Brahim Salhi, 2010, p. 145). L'auteur insiste par ailleurs que pour la compréhension de cette société et des contestations qui y surgissent, il est utile « de comprendre les univers des acteurs au moment où s'élaborent les actions de contestation » (Ibid, p. 148). Ce travail a été mené par Azzedine Kinzi (2007, p. 625-747) à travers la reconstitution des événements par les témoignages des acteurs engagés de la région d'Ath Yemmel dans la Kabylie de la Soummam.

Récemment, des coordinations de comités de villages se mettent en place à travers les différentes communes en Kabylie plusieurs années après les événements de 2001 afin de prendre en charge et de participer aux projets de développement dans les différentes localités. Ces coordinations attirent de plus en plus l'intérêt des étudiants en anthropologie du monde amazigh qui les définissent comme étant « des structures tribales »⁸⁶. En effet, dans un mémoire de master (Yakoubi Chérif, 2016) portant sur la commune de Bouzeguène qui fait partie de la région Ath Idjer, on désigne la coordination des comités de villages de la commune de Bouzeguène créée en 2012 par le nom « l'aarch n'Ath Wizgan », alors qu'on ne connaît pas dans l'histoire de la région une structure tribale qui porte ce nom et correspond ou recoupe le territoire de l'actuelle commune de Bouzeguène. En outre, la dénomination Ath Wizgan est celle du village le plus proche de l'actuel chef-lieu de la commune et de la daïra et qui leur a donné son nom depuis l'indépendance. Enfin, dans les témoignages des acteurs de cette coordination, nous n'avons jamais entendu parler de l'aarch n'Ath Wizgan, en plus même si « la tradition fédérative » inter-villageoises qui caractérise la tribu est réactivée dans cette coordination, elle s'est constituée principalement sur un impératif administratif puisque son objectif est de relancer le développement de la commune en renforçant la collaboration avec les institutions locales, l'APC notamment. Autrement dit, cette coordination couvre les villages de l'actuelle commune de Bouzeguène qui se sont alignés selon leur appartenance à un territoire administratif et non pas selon leur appartenance à une tribu. Le dynamisme de ces coordinations dépend du dynamisme des comités de villages qui les composent.

⁸⁶ Yakoubi Chérif, *Nouvelles modalités d'organisation sociale. Cas de l'aarch n'Ath Wizagan*, op.cit ; Hamoudi Hamza & Maouche Saïd. *Les nouvelles modalités d'organisation inter-villageoises*, op. cit.

C'est cette vitalité des instances villageoises traditionnelles qui explique les formes et les modes d'organisation mis en place en Kabylie durant les événements de 2001 où on « ne relève strictement aucune « retribalisation » dans la Kabylie » durant cette année puisqu' « aucun élément dans la représentation projetée n'indique une reconduction de la *tajmâat* des douze par exemple. Les Commissions et le bureau de 25 membres qui ont été mis en place correspondent plus à une organisation de type associatif que tribal. La composition de l'assemblée généralée, un représentant par village, n'indique pas des délégations de type traditionnel, dévolues aux *euqqal* (sages) ou aux *imegranen* (les plus âgés), mais à des personnes relativement jeunes.» (Mohamed Brahim Salhi, 2010, p. 156).

La région Ath Idjer à l'instar des autres régions kabyles n'était pas épargnée des émeutes de 2001 qui ont enregistré un bilan très lourd, à savoir pas moins de cinq morts et plusieurs blessés⁸⁷. En effet, une coordination des comités de villages a été mise en place dans chacune des deux communes à lesquelles ont adhéré tous les comités de villages de la région qui avaient désignés deux délégués chacun.

Nos données de terrain ne nous permettent pas, pour le moment, de décrire en profondeur le travail des comités de villages et leur rôle dans ce mouvement citoyen qui représente l'une des pistes les plus importantes pour nos recherches de terrain dans l'avenir. En revanche, la lecture de plusieurs procès verbaux de réunion de la coordination des comités de villages permettent d'affirmer que cette commune a joué un rôle non négligeable dans ce mouvement. En fait, des délégations internes et externes ont été désignées par la coordination, des permanences étaient assurées à tour de rôle par les comités de villages pendant une semaine chacun afin d'avoir une continuité d'action, tenir en permanence des réunions afin de suivre le mouvement et collecter les ressources pour faire face aux besoins des victimes. Ainsi, des cotisations⁸⁸ ont été organisées et à lesquelles avaient participé tous les villages afin de répondre aux besoins de tous les citoyens touchés par les émeutes (les blessés), notamment en

⁸⁷ La première victime de ces émeutes à Ath Idjer est le jeune Azouani Saïd du village Ath Azouan (commune de Bouzeguène) âgé de 24 ans, il est décédé le 28 avril 2001, c'est-à-dire deux jours seulement après le début des émeutes à Bouzeguène. La deuxième victime est Raab Slimane (23 ans) du village Igerssafen (commune Idjer), blessé le 28 avril, il succombe à ses blessures le 14 mai à l'hôpital de Tizi-Ouzou. La troisième victime est Slimani Naffaa (23 ans) du village Ikoussa (commune de Bouzeguène) décédé le 24 mai. La quatrième victime est Hettak Youcef du village Ibouyisfen (commune de Bouzeguène) assassiné à Alger lors de la marche du 14 juin de la même année. Sans oublier le jeune Messaoui Khellaf du village Tawrirt qui est le 118ème martyr du printemps noir.

⁸⁸ Par exemple, la somme des cotisations par village durant le mois de juillet 2001 était de 4000 dinars par village collectée la fin du mois de juillet : la première page du procès verbal de la réunion de la coordination des comités de villages de la commune de Bouzeguène du 20/07/2001 : Yakoubi Chérif. *Nouvelles modalités d'organisation sociale. Cas de l'aarch n'Ath Wizagan*, op.cit, p. 108.

médicaments et autres besoins pour les soins et une délégation a été désignée pour faire la collecte des dons auprès des commerçants de la région⁸⁹. Et sur ce point, le rôle des émigrés de la commune était déterminant, par exemple : l'aarch Ath Idjer en France avait envoyé le 13/07/2001 huit cartons de médicaments via le représentant du Croissant Rouge pour servir aux blessés des émeutes⁹⁰ ; plusieurs comités de villages avaient envoyé des dons pour la coordination des comités de villages de la commune de Bouzeguène (CCVCB) au cours des événements (village Tawrirt par exemple)⁹¹ ; un contact permanent est établi entre la CCVCB et les organisations communautaires établies en France afin d'apporter de l'aide au besoin⁹²...etc.

On constate que les principes de solidarité, d'union et d'entraide qui marquent le fonctionnement habituel de *tajmâat* pour la réalisation des projets de développement ou pour subvenir aux autres besoins des citoyens...etc. dans le cadre de la vie quotidienne se sont manifestés avec force lors de ces événements sanglants qui ont nécessité davantage ce genre d'intervention.

Le travail de la CCVCB a continué après la fin des émeutes de 2001. En effet, plusieurs réunions et conclaves ont été tenus durant l'année 2002 pour soutenir la position qui consiste à boycotter les élections avec comme slogan « tous unis pour le même combat, *Ulac Smah Ulac* (pas de pardon), *Ulac lvut Ulac* (pas de vote), le combat continu ».

Enfin, les entretiens que nous avons réalisés avec plusieurs membres de comités et d'associations villageoises en place durant nos enquêtes de terrain nous ont permis d'avoir quelques données sur les profils de plusieurs délégués de la CCVCB lors des événements de 2001. Ainsi, par exemple le délégué de Bouzeguène centre (le chef-lieu de la commune ou le bourg de Bouzeguène) est l'un des acteurs du Mouvement Culturel Berbère depuis les années 1980, artiste et peintre qui a étudié à l'école des Beaux Arts d'Azazga et ensuite en France, et il était le président de l'association culturelle colonel Mohend Welhadj du village Ath Wizgan. L'un des membres du comité de village Ath Farrache (un ingénieur) était le délégué

⁸⁹ Yakoubi Chérif. *Nouvelles modalités d'organisation sociale. Op. cit.*

⁹⁰ Voir la première page du procès verbal de la réunion de la coordination des comités de villages de la commune de Bouzeguène du 11/07/2001 : Yakoubi Chérif. *Nouvelles modalités d'organisation sociale. Cas de l'aarch n'Ath Wizagan*, op.cit, p. 101.

⁹¹ Voir la première page du procès verbal de la réunion de la coordination des comités de villages de la commune de Bouzeguène du 20/07/2001 : Yakoubi Chérif. *Nouvelles modalités d'organisation sociale. Cas de l'aarch n'Ath Wizagan*, op.cit, p. 108.

⁹² Ainsi, par exemple deux victimes qui ont été gravement blessées lors des événements ont été évacuées en France grâce à l'apport des émigrés afin de bénéficier des soins nécessaires.

du village auprès de la CCVCB et son représentant à l'extérieur (wilaya et intra-wilaya) durant les événements de 2001. Il était aussi un membre actif du Mouvement Culturel Berbère durant les années 1980. L'actuel président du comité de village Sahel était le délégué du village dans la CCVCB durant les événements de 2001, est aussi militant du RCD et élu maire de Bouzeguène en 2017. D'autres membres de comités de villages durant ces dernières années étaient aussi des délégués de la CCVCB durant les événements de 2001 et des militants des partis politiques (RCD et FFS), même si ce mouvement et la coordination qui l'a guidé sont apolitiques : un membre du comité de village Ath Yiken était chargé de la commission d'organisation de la CCVCB en 2001, militant du FFS et son coordinateur à l'échelle régionale ; l'un des délégués du village Hourra (un instituteur) dans cette coordination est actuellement encore membre du comité de village⁹³. Presque tous les profils qu'on vient de présenter sont aussi des membres actifs dans la CCVCB créée récemment en 2012.

V-2- Le maintien et le dynamisme actuel de *tajmâat*

Le premier constat qui résulte de nos observations directes de plusieurs instances de gestion villageoise traditionnelle entamées depuis 2007 est leur hétérogénéité remarquable. En fait, au-delà de l'homogénéité apparente de *tajmâat*, d'importantes variations se dévoilent entre les villages et les régions en Kabylie. Ces institutions qui sont toujours soumises à l'épreuve des mutations sociales dans plusieurs domaines s'adaptent différemment en fonction de plusieurs facteurs qui sont inhérents aux spécificités des villages et de leur histoire commune, mais aussi parfois particulière. En effet, la dynamique de *tajmâat* apparaît comme résultant essentiellement de la nature des liens sociaux entre les villageois et de leur histoire.

Les divergences entre les villages renvoient d'abord au maintien de cette institution. En effet, les villages étudiés peuvent être classés en trois catégories principales. Il s'agit d'abord des villages où cette institution n'a pas pu se maintenir ; ceux où celle-ci s'est réactivée après une petite ou une longue période de vide ou d'instabilité et enfin les villages fiers d'avoir maintenu en permanence le fonctionnement de leur *tajmâat*.

⁹³ Pour plus de détails sur les profils des délégués de la coordination des comités de villages durant les événements de 2001 : Yakoubi Chérif, *Nouvelles modalités d'organisation sociale. Cas de l'âarch n'Ath Wizagan*, op.cit.

Les villages où *tajmâat* ne parvient pas (ou très difficilement) à se maintenir, sont d'abord ceux qui font face à un relâchement de la cohésion du groupe. L'exemple du village Ath Yekhlef est très significatif. Afin de comprendre les raisons du vide de *tajmâat* dans ce village nous avons réalisé deux entretiens avec des villageois.

Le premier villageois qui nous a décrit la situation dans ce village était un enseignant, puis deux fois élu à l'APW de Tizi Ouzou (la première fois en 1969) et ensuite deux fois maire de la commune de Bouzeguène, membre du conseil national des Moudjahidine et plusieurs fois membre du comité de village. Il avait 77 ans quand il nous a accordé cet entretien en 2008. Interrogé sur l'organisation de *tajmâat* dans son village et les changements qui l'ont affecté, ce dernier nous a expliqué que :

« Autrefois, on désignait le représentant ou l'*amin* du village parmi les hommes qui n'ont pas d'ennemis, ensuite ce dernier désignera les éléments avec lesquels il devra travailler, ce n'est pas comme aujourd'hui où l'on doit désigner un représentant dans chaque famille. En plus, avant on ne commence jamais, lors des assemblées, par telle ou telle famille, mais d'un bout du village à l'autre, de l'est vers l'ouest par exemple. A l'époque le village était comme une seule famille et on évite de toucher l'honneur de toutes les familles qu'elles soient grandes ou petites. Autrefois, les critères de sélection des membres de *tajmâat* étaient le courage (*Tirugza*) et la sympathie, c'est-à-dire on choisit celui qui peut faire le mal à soi-même mais jamais à autrui, ce n'est pas comme les critères d'aujourd'hui : la Kabylité, la compétence et la sincérité... De 1962 jusqu'à 1990 on peut parler d'une véritable démocratie : le choix de l'homme le plus sage, le plus intègre et le plus honnête...c'est la naissance du multipartisme qui a perturbé les villages car on ne lui a pas donné son véritable caché et sa valeur. Le pluralisme ne veut pas dire être militant à l'intérieur du village qui doit former normalement un seul parti. Du jour où le multipartisme est né, quand quelqu'un du FFS par exemple parle, tous ceux qui sont du même parti vont joindre son opinion et c'est la même chose pour les autres partis alors que ça c'est faux ».

L'on peut comprendre que c'est le militantisme politique qui a divisé entre les villageois. Au départ, l'on pouvait facilement y croire à cette raison en tenant compte uniquement du fait que ce conflit a commencé quelques années après l'ouverture politique, et plus exactement en 1993. Mais l'on sait que ces divergences politiques existent dans beaucoup de villages sans pour autant aboutir à neutraliser la *tajmâat*. En plus, l'on peut comprendre l'interprétation de notre interlocuteur par son profil qui explique ses propos à partir desquels l'on déduit qu'il est toujours dans l'optique du parti unique. En effet, la relation observée entre les désaccords politiques dans les villages et l'instabilité de *tajmâat* ne saurait être tenue pour une explication

suffisante du phénomène. Une analyse plus fine de cet extrait nous a permis de penser que c'est plutôt le conflit entre les familles qui a divisé le village, chose que l'on trouve citée d'une manière implicite par notre interlocuteur qui a évoqué « la différence entre les familles », « l'honneur des familles »...etc. Quoique non formulé expressément, nous avons immédiatement compris qu'il faisait allusion à l'existence de litiges entre les familles mais sans évoquer les raisons en terme clair.

Le deuxième entretien nous a confirmé ce que l'analyse du premier entretien laissait pressentir. Le profil de notre deuxième interlocuteur est différent du précédent. Il s'agit d'un jeune militant et animateur culturel et membre de l'association culturelle du village créée en 2007. Il nous annonce dès le début de l'entretien que notre choix qui consiste à étudier leur village est très pertinent : « vous avez raison de s'intéresser à notre village qui est actuellement très bien pour une étude sociologique », ce qui montre que ce dernier a bien compris les objectifs scientifiques de nos recherches d'où sa franchise et sa sincérité qui nous ont aidé à comprendre la réalité du problème dans ce village.

Notre interlocuteur nous a expliqué que les conflits entre plusieurs familles autour des terres *mecmel* induisent une neutralisation de la *tajmâat* depuis 1993. À partir de cette date, un litige foncier a éclaté entre deux groupes de familles⁹⁴. Le premier groupe réclame la propriété de ces terres sous le prétexte qu'elles sont les seules familles originaires du village et que toutes les autres familles se sont plus tard installées ou accueillies sur leur territoire. Le deuxième groupe s'oppose à cette revendication en réclamant les mêmes origines ainsi que les mêmes droits de propriété. Et depuis, le lien entre ces familles a perdu son ressort et la cohésion du groupe devient moins tendue qu'elle n'était dans le passé. En effet, une fissure sépare depuis des familles faisant partie du même groupe villageois et partageant le même territoire comme en témoigne ces propos du même villageois : « malheureusement, ce conflit a déchiré notre village ».

⁹⁴ Ce village se répartie sur trois lignages (Iderma) : le lignage Ath El Hadj est le plus grand des *iderma* et qui se compose de quatre familles (Slimani, Mitouchi, Rabia et Kacehi), les deux autres lignages se composent d'une seule famille chacun : Imassaouden pour l'un et les Ikalkiren pour l'autre. Le lignage des Ath El Hadj que nous venons d'évoquer est le plus ancien. Ses familles sont considérées comme originaires de la région et font historiquement partie intégrante du même village, contrairement au dernier lignage qui est considéré étranger et installé ultérieurement au village avec le saint Sidi Abd Elwahed et ils sont considérés comme des *Iklans*.

Après plusieurs années de vide de *tajmâat*, l'assemblée villageoise a désigné, durant la dernière semaine du mois de décembre 2007, les membres d'une « commission de réflexion » dont le but était de trouver la manière la plus adéquate pour une gestion stable et rigoureuse du village. Les membres de cette commission qui se compose de douze membres instruits, âgés entre 23 et 65 ans, et dont fait partie notre interlocuteur, ont été désignés par un vieux du village et avec le consentement des autres villageois. L'assemblée générale a confié aux membres de cette commission les tâches relatives à la gestion du village en attendant de trouver une solution à cette situation.

Pour atteindre cet objectif, les membres de cette commission ont réalisé un projet : élaboration d'un questionnaire destiné à tous ceux qui ont été des membres dans le comité de village depuis l'Indépendance ainsi qu'aux « intellectuels » qui ont été fortement sollicités pour donner leurs avis sur la situation au village et pour proposer des solutions à ce problème. Ce projet n'est malheureusement pas été mené à bout puisque l'objectif de cette commission qui consiste à définir un mode d'organisation adéquat à la situation dans leur village, n'est pas acquis même si toutes les personnes qui ont été sollicitées avaient répondu au questionnaire.

Ce projet est arrêté suite à un autre litige qui a opposé, cette fois-ci, le village et l'APC à propos du choix du site d'un projet de construction d'une garde forestière. En fait, l'APC a choisi un terrain à proximité de l'école dite « historique » du village⁹⁵ et de toute la région, et les villageois se sont opposés à ce choix puisque ce site représente pour eux un patrimoine historique qu'il convient de préserver. Ça a créé des polémiques entre la commission et l'APC, ce qui les a détournés de leur objectif de base qui consiste à définir un mode d'organisation adéquat à la situation dont vivent les villageois. Voici les propos du même interlocuteur qui nous a décrit les changements de la situation dans son village :

⁹⁵Il s'agit de la première école française dans toute la région dont la construction remonte à 1895 et l'ouverture à 1898. Cette école fut construite dans ce village à proximité du marché hebdomadaire de la région (le mardi) et de la fontaine du saint Sidi Abd El Wahed. Même si ce site n'a pas fait l'objet de la construction de la garde forestière comme prévue en 2007, l'école a finalement été démolie durant le mois de mai 2013 dans l'objectif d'accueillir sur son emplacement un autre projet de construction d'une unité de protection civile. Même si le choix du site a été fortement controversé par la population locale, l'école fut finalement démolie. Voici un extrait d'un article écrit par un journaliste de la région qui montre le regret d'une telle initiative : « à Bouzeguene, la célébration du mois du patrimoine a fini par avoir raison de ce même patrimoine. Un véritable gâchis. Dommage ! » Voir l'article de Kamel Kaci paru dans le quotidien El Wathan du 18 mai 2013. Voir aussi ce mémoire de master sur l'école d'Ait Ikhlef : M'Nouar Derriche. *Scolarisation et développement local : cas de l'école primaire d'Ait Ikhlef dans la localité de Bouzeguène*, Mémoire de Master en sociologie de développement social, Université de Tizi-Ouzou, 2014.

« Historiquement, on appelle notre village « *Tacacit* (le chapeau) n'Ath Idjer », on disait qu'il est au sommet « *di tqacuct* » ou qu'il a gouverné « *Yehkem* » parce qu'il était un village à l'avant-garde, mais actuellement il ne l'est plus. C'est vrai qu'on n'a pas de conflits graves, mais on a beaucoup de malentendus qui ont causé un vide de *tajmâat* ... Tout a changé dans les villages, la modernisation nous a touché en plein fouée et on n'est pas encore arrivé à l'intégrer ... l'organisation sociale kabyle a des insuffisances (l'exclusion des femmes par exemple), et elle a atteint ses limites avec les problèmes que vit le pays et les bouleversements économiques, sociaux, politiques et écologiques. Il convient de chercher une adaptation possible qu'on n'a pas pu encore trouver. »

On comprend qu'au-delà du litige entre les familles autour du foncier, notre interlocuteur considère que leur village n'a pas réussi « à trouver les postures les mieux ajustées » pour faire face au changement aux deux niveaux local (le village) et global (le pays). Autrement dit, les villageois n'ont pas réussi à trouver les modalités leur permettant de faire face aux changements et de « traduire et approprier les catégories de la modernisation. » (Mohamed Brahim Salhi, 1999, p. 21). C'est cette tâche qui a été assignée à la commission de réflexion qui n'a pas pu atteindre son objectif.

Ce vide de *tajmâat* s'est traduit sur le terrain par l'érosion des lois coutumières et des sanctions relatives à leur infraction (amendes), d'une part, et par l'absence des travaux collectifs de volontariat, d'autre part. Voici un autre extrait du même entretien qui indique ces changements :

« En 2005, pour cimenter les ruelles du village, on a payé quelques jeunes villageois pour réaliser les travaux puisqu'il était très difficile de trouver des volontaires. C'est la même chose pour le nettoyage des ruisseaux « *Tiregwa* » durant le mois de février passé (2008) ».

Enfin, il convient de souligner que ce vide de *tajmâat* n'exclue pas toutes les initiatives dans le village qui sont souvent prises par les associations. Ainsi, par exemple en 2004, l'association religieuse du village a déposé une demande auprès du wali de Tizi-Ouzou dans l'objectif de les autoriser à mener la collecte d'argent au niveau de toute la wilaya afin de pouvoir financer le projet de reconstruction de la mosquée du village. Cette collecte leur a fait bénéficier une somme de 110 millions de centimes. En outre, nous avons assisté durant le mois d'août 2008 à une activité organisée par l'association culturelle du village en collaboration avec la maison des droits de l'homme de la wilaya de Tizi-Ouzou à l'occasion du double événement de la journée mondiale de l'enfance et de l'environnement.

La deuxième raison qui explique l'instabilité de *tajmâat* dans plusieurs villages est l'expansion urbaine considérable qui a conduit non seulement à l'étirement des villages de leurs frontières traditionnelles, mais aussi parfois à la dispersion des habitations et à la séparation des familles qui formaient auparavant un seul groupe uni et qui occupait historiquement le même espace. Ces déplacements vers de nouvelles habitations les a conduits à occuper divers lieux plus ou moins éloignés du village. Ce qui rend très difficile notamment le maintien des lois coutumières concernant l'organisation des travaux collectifs qui sont dans tous les cas une obligation pour tous les citoyens retenus dans l'effectif du village (homme âgés de 18 ans et plus). Voici en effet les propos d'un villageois confronté à cette situation :

« Moi j'habite depuis plusieurs années déjà en dehors du village et comme vous le savez, plusieurs familles vivent la même situation. Le problème c'est quand *tajmâat* organise des travaux collectifs dans le périmètre traditionnel du village et fait appel à tout le monde pour participer au nettoyage des ruisseaux, le bitumage des ruelles ...etc. il est difficile de s'attendre à ce que les personnes qui habitent en dehors du village viennent participer aux travaux alors qu'elles ne trouvaient personne à leurs côtés pour les travaux qui concernent leur quartier ; pour le nettoyer par exemple ! Je pense que c'est l'un des changements qui ont conduit à perturber le fonctionnement traditionnel de *tajmâat* ». (Un jeune du village Ath Wizgan, entretien 2014).

On conclue que l'efficacité et le maintien de *tajmâat* dépendent étroitement du degré d'adaptation de son fonctionnement et de ses règles au développement technique et aux transformations du village. L'ensemble de ces conditions limite nécessairement son efficacité et affecte l'organisation et le destin de cette institution traditionnelle qui doit s'adapter en permanence aux changements dans toutes ses facettes.

Dans un passé proche (jusqu'au-début des années 1980), le village Ath Faraache se compose de quatre grands lignages (*Iderma*). Le plus grand lignage (*adrum*) est celui qui a donné son nom au village et qui se compose de quatre grandes familles : Babou, Boukella, Boukellal et Kessi. Le lignage Ath Semal se compose de trois familles : Rachedi, Snasel et Karour, de même pour le lignage d'Ath Azouan : Azwawou, Azwani et Sail. Enfin Ath Tenoucht est le plus petit lignage du village et qui se compose de deux petites familles : Maouche et Hamag.

Depuis le début des années 1980, le village Ath Faraache faisait face à un phénomène que l'on pouvait appeler par « une segmentation territoriale », ou une « réduction de son ressort géographique » (George Balandier, 1967, p. 164), puisqu'en 1982, le lignage Ath Semlal s'est détaché du village d'origine pour en constituer un village autonome avec une institution indépendante (*tajmâat*). De même pour le lignage Ath Azouan qui revendiquait son autonomie depuis les années 1990, chose qu'il a eu officiellement dernièrement en 2014. Et selon quelques informateurs, le lignage d'Ath Temoucht qui appartient toujours au village Ath Faraache, revendique aussi son autonomie.

Au départ, nous avons pensé que la principale raison qui peut expliquer cette « segmentation » renvoie au phénomène que nous avons évoqué plus haut, à savoir la dispersion géographique des différents lignages, un point qui est d'ailleurs soulevé par nos enquêtés qui nous expliquent que chacun des lignages occupe un espace bien délimité par rapport à tous les autres et traverse une ruelle qui lui est propre.

Mais cette interprétation ne livre certainement qu'une vérité partielle, car d'autres cas montrent que la relation entre dispersion géographique et segmentation de *tajmâat* ne saurait être tenue pour une évidence. L'analyse doit se préciser en recourant ici à un autre exemple. Le village Hourra semble l'un des plus propices en raison de sa taille, du degré de maintien de sa *tajmâat* et de l'importance de son dynamisme. Si l'on tente de représenter rapidement ce village on dira qu'il est le plus peuplé de toute la région avec plus de 4000 habitants, répartis sur trois grands quartiers et qu'on désigne chacun par sa position par rapport aux deux autres: Hourra *ufella* (Hourra du nord), Hourra *talemast* (Hourra du centre) et Hourra *bwada* (Hourra du sud). Ces trois quartiers ont chacun sa propre mosquée et ses habitants sont libres de s'organiser dans un comité de quartier à condition qu'il soit toujours sous l'autorité de *tajmâat* du village.

Ensuite, un autre témoignage nous explique que la raison de la « segmentation » du village Ath Faraache tient à « l'inégalité dans la distribution des ressources et dans l'orientation des projets dont bénéficie le village qui sont souvent orientés vers le quartier du lignage le plus important du village (At Feraach) » (un villageois d'Ath Semlal, entretien 2016). Ce témoignage nous offre une explication satisfaisante, mais pas exclusive.

En effet, des recherches de terrain plus approfondies nous montrent qu'historiquement, chacun des quatre lignages avait un cimetière et une mosquée propre, alors que dans les autres villages, tout le groupement villageois partage le même cimetière. Mais ces quatre groupes fréquentaient la même *tajmâat* et partageaient le même règlement coutumier jusqu'au-début des années 1980.

Hanoteau et Letourneux dans leurs tableaux récapitulatifs de l'état statistique de la population kabyle répartie par confédérations tribales, tribus, *toufiq* et villages, ont décrit Ath Faraache comme étant un *tufik* de 195 habitants répartis sur quatre hameaux ou villages qui se rapportent aux quatre lignages que nous avons déjà cités (Hanoteau et Letourneux 1893, p. 314). Ces auteurs expliquent que « lorsque plusieurs hameaux rapprochés les uns des autres se sentent trop faibles pour rester isolés, ils se réunissent sous une administration commune : c'est ce qu'on appelle un Toufik, qui prend rang dans la tribu comme un village ordinaire. Dans beaucoup de localités, le mot *tufik* n'est pas employé pour désigner ces sortes d'agglomérations ; on les appelle simplement des villages. On donne au *tufik* le nom du plus grand des hameaux qui le compose » (Hanoteau et Letourneux, 1869, p. 4-5) ; ainsi, chez les Ath Idjer, la réunion des villages Ath Faraache, Ath Semlal, Ath Azouan et Ath Temoucht avait formé le toufik Ath Faraache, et la réunion des villages Ath Yekhlef, Ihatoussen et Tizouyine avait formé le toufik Ath Yekhlef ...etc.

Les villages où *tajmâat* est actuellement parmi les plus dynamiques dans la région ont vécu dans le passé des périodes de vide de cette institution qui a nécessité l'intervention de plusieurs villageois afin d'adapter son fonctionnement aux nouvelles exigences du moment. Ce sont ces changements qui ont permis à plusieurs villages de prospérer après des périodes de crise et de désordre. C'est dans les deux villages Sahel et Ighil Tziba que ce constat se révèle avec netteté. Nous reviendrons sur ces deux villages ultérieurement dans cette partie.

V-3- Les relations entre les jeunes et les aînés

Autrefois, ce sont les hommes âgés, les vieux, les anciens ou les aînés qui étaient à la tête de *tajmâat* ; c'est eux qui prenaient la parole et les décisions dans les assemblées générales et les jeunes étaient en marge. Ces derniers, même s'ils étaient admis et prenaient part à ces assemblées à partir de l'âge de 18 ans, la prise de parole leur était interdite. En effet, ils ne participaient pas à la prise de décision qui était à la charge des « meilleurs orateurs, souvent les représentants qualifiés de chaque grande famille » (Camille Lacoste-Dujardin, 2000, p. 6). Ainsi, durant longtemps, toute l'autorité dans *tajmâat* de chaque village appartenait aux vieillards et aux hommes d'un certain capital d'expérience de la vie sociale.

Autrement dit, « bien que l'égalité des droits soit la base fondamentale de leur société, les kabyles accordent dans la direction de leurs affaires, une influence prépondérante à l'âge, à la fortune, à la naissance, même à la profession » (Emile Masqueray, 1983, p. 47). Mais il semble que l'âge était parmi les critères de base puisqu'on choisit souvent « les vieillards remarquables par leur prospérité, leur piété ou leurs bons conseils » (Jeanne Favret-Saada, 225, p. 82-83).

Nous pouvons conclure que les aînés exerçaient un pouvoir ou une domination qui était à la fois traditionnelle et charismatique au sens que leur donne Max Weber puisque l'autorité des vieillards est fondée, d'une part, sur le respect des traditions et sur des « coutumes sanctifiées par leur validité immémoriale », et d'autre part sur des qualités personnelles détenues exceptionnellement par ces derniers comme les connaissances oratoires, la maîtrise des réglementations coutumières ...etc.

On apprend aux jeunes à ne pas s'exprimer au cours des assemblées générales en présence de leurs aînés dans la famille et à ne se faire entendre que si on leur adresse la parole. Règle aujourd'hui presque entièrement disparue. En outre, on ne doit pas les entendre protester contre un ordre qui leur est donné par les aînés ; ils doivent exécuter sans retard les travaux collectifs dont les auront chargés leurs responsables souvent âgés ; et ils doivent, dans tous les cas, employer des termes de respect en parlant aux personnes âgées. Enfin, *tajmâat* a le droit de punir les personnes qui se montrent désobéissantes, insolentes, ...etc.

Cet extrait d'un entretien réalisé avec un villageois d'Ath Yekhlef, qui pouvait, à l'année de notre entretien (2008), être âgé d'environ 77 ans, explique la réaction de colère de l'un de ses aînés qu'il a vu prendre un bâton pour le frapper parce qu'il a bravé l'interdiction en intervenant à *tajmâat* en son présence alors qu'il n'avait à l'époque que 24 ans. Ce récit relate un fait qui remonte à 1963 et ce villageois montrait toujours le plus vif intérêt de cette règle qui a disparu :

« Autrefois, il était quasiment interdit d'intervenir au cours des assemblées en présence de ses frères aînés ou de son père par exemple ; c'est même honteux qu'un jeune prend la parole en présence de son père ou de ses aînés. Voilà la logique qui régnait avant...Je me souviens très bien, la première assemblée générale du village à laquelle j'ai participé a eu lieu durant le mois d'août 1962, et j'avais à l'époque 24 ans. Ils ont abordé un sujet qui m'intéressait et donc j'étais soit le deuxième ou le troisième à intervenir en levant ma main. Le frère de mon grand-père « *gmas n jeddi* » était présent, il a levé son bâton « *taekkazt-is* », et il a crié à haute voix : tu n'es pas honte ni de Dieu ni de mes cheveux tous blancs « *ccib-iw* ». C'était comme si j'ai commis une chose de très grave ; comme si j'ai volé un sanctuaire « *Ukragh Taqerrabt* », et d'ailleurs c'est une chose qui m'a marqué durant toute ma vie. Actuellement, plusieurs jeunes pensent que la véritable licence appartient à celui qui s'exprime avec du courage, mais à l'époque le respect dans le village était toute autre chose. Toujours quand il y a une personne vieille il faut la respecter et ça quelque soit son savoir-faire, ses qualités oratoires ou ses comportements, et dans tous les cas il faut impérativement et toujours les respecter».

Si les jeunes n'apportaient rien aux débats au cours des assemblées générales de *tajmâat* qui leur exigeait une soumission absolue aux idées et aux décisions des aînés et qui sanctionnait la désobéissance à cette règle, pourquoi alors autoriser et même exiger leur présence aux assemblées générales à partir de l'âge de 18 ans ? Et quels étaient les objectifs de leur participation silencieuse ?

La participation aux assemblées générales permet aux jeunes d'observer les gestes de leurs aînés et la façon avec laquelle ils interviennent. L'objectif principal est donc l'enseignement des bonnes manières en permettant aux jeunes de s'inspirer des conduites de leurs aînés. Mais cela permet aussi d'apprendre les lois du village qu'ils s'efforceront ensuite d'appliquer, de reproduire et de transmettre aux plus jeunes ; ainsi se trouve assumée la transmission des réglementations coutumières à travers les générations dans une société longtemps marquée par l'oralité et l'absence de l'écriture. Ainsi, nous considérons que la *tajmâat* est un véritable conservatoire des coutumes locales dont le rôle de formation se

double du rôle de transmission d'un patrimoine ancestrale pour perpétuer la tradition communautaire.

Nous considérons que c'est justement cet objectif de transmission qui explique l'incontournable présence et l'importance de la participation des jeunes aux assemblées générales de *tajmâat* qui assure entre autres, un travail de socialisation et d'apprentissage aux jeunes. C'est ce qui explique le fait que l'absence aux assemblées est souvent sanctionnée dans tous les villages. Et dans certains cas, les absences répétées d'une personne peuvent aboutir à sa mise en quarantaine, comme l'explicite cet article du règlement intérieur du village Ath Faraache voté par l'assemblée générale du village à la date du 26 septembre 1997 :

« Tout citoyen sujet à des absences répétées aux assemblées générales, aux travaux et aux refus de payer (les cotisations) sera amendé de : la première fois de 800 dinars ; la deuxième fois de 1600 dinars et la troisième fois de 2400 dinars. A la quatrième assemblées si celui-ci se présente, il payera ses amendes en plus de 3000 dinars. Si la personne ne s'est pas présentée, un délai d'un mois lui sera accordé en vue de la raisonner par ses proches et amis. Au-delà de ce délai cette personne sera mise en quarantaine à titre individuelle. A) toute personne lui adressant la parole sera amendée de 1000 dinars exceptés les membres de sa petite famille (père, mère, fils, filles et épouse). B) Si l'écarté s'assied auprès des citoyens, ces derniers doivent le laisser seul et éviter de répondre à toute provocation ». (Art 10).

La grande précision de cet article est en effet ici remarquable, beaucoup plus qu'elle ne l'est dans les articles d'autres règlements que les villages consacreront aux assemblées générales, par exemple dans les deux articles du règlement coutumier du village Sahel, rédigé un peu plus tôt, durant le début des années 1980, on se limite à sanctionner l'absence aux assemblées par une amende de 100 dinars (art2) et les retards par une amende de 10 dinars (art3).

En outre, la puissance évocatrice de la sanction est aussi très forte dans le premier règlement (celui du village Ath Faraache) où l'absence répétée plusieurs fois successives peut amener à la mise en quarantaine de cette personne (son exclusion de *tajmâat* et sa mise à l'écart par tous les villageois qui seront, dans le cas contraire, sanctionnés à leur tour d'une amende). Nous reviendrons plus tard dans ce chapitre au sujet de la mise en quarantaine, nous avons choisi de citer cet article ici pour montrer l'importance accordée à la présence aux assemblées générales.

La situation des jeunes au sein des assemblées générales décrite plus haut a considérablement changé puisqu'actuellement les jeunes interviennent fréquemment lors des assemblées générales. Ainsi, par exemple au cours d'un entretien réalisé en 2008 avec plusieurs membres du comité de village Tawriert en présence des jeunes et des personnes âgées, interrogés sur la nature des rapports entre les deux catégories d'âge, c'est le vice-président du comité, âgé de 25 ans, qui nous a répondu :

« 30% des membres du comité⁹⁶ de notre village sont des jeunes qui s'occupent de la paperasse administrative (PV, demandes, fiches techniques...etc.) et le reste sont plutôt des personnes âgées qui s'occupent de la parole, la gestion et la décision (*rray*), mais avec le consentement des jeunes bien sûr qui ont les mêmes droits que les personnes âgées. D'ailleurs, comme tu le vois, j'ai pris la parole malgré la présence des personnes qui sont beaucoup plus âgées que moi ». (Entretien 2008).

D'autres travaux en anthropologie ont abordé la question des rapports entre les jeunes et les organisations villageoises traditionnelles sur d'autres régions ou villages de la Kabylie. Il s'agit principalement d'Azzedine Kinzi qui a écrit deux articles traitant directement de cette question à propos des villages des Ath Yemmel, dans la Kabylie de la Soummam. Dans son premier article (Azzedine Kinzi, 2007, 263-276), l'auteur montre que les rapports entre les jeunes et *tajmâat* s'expliquent par un rapport conflictuel entre les vieillards et les jeunes qui s'observent clairement lors des assemblées villageoises. Cette institution traditionnelle est selon l'auteur incapable de répondre aux besoins des jeunes, ce qui les a conduits à « remettre en cause son autorité, son existence même ». Il explique que l'intégration des jeunes dans la vie publique « se fait essentiellement en dehors des circuits traditionnels ». Ces jeunes recherchent ainsi dans le mouvement associatif une prise en charge de leurs besoins par eux-mêmes. Dans son deuxième article (Azzedine Kinzi, 2012, 63-77), l'auteur avance des idées et des arguments proches de son premier texte. Il affirme que les jeunes « sont des acteurs passifs et ne cherchent pas à s'impliquer dans la gestion des affaires les concernant, la gestion du village relevant des prérogatives des personnes âgées et des notables ». En effet, ces jeunes quittent leurs villages pour échapper au « contrôle social » et « créer leurs espaces d'activités (associations et maison de jeunes) indépendamment du comité de village », au niveau du chef-lieu de la commune.

⁹⁶ Le président du comité de village avait, à l'année de notre entretien en 2008, 28 ans.

Cela conforte l'un des constats de nos recherches de terrain sur plusieurs villages de la région Ath Idjer et que nous avons relevé plus haut, à savoir: au-delà de l'homogénéité apparente, d'importantes variations se dévoilent entre les villages et les régions en Kabylie. Ces différences concernent notamment la composition des membres de *tajmâat* et leurs profils (dont l'âge). En outre, il convient de tenir compte de la période exacte durant laquelle les enquêtes et les entretiens ont été tenus puisque la situation dans un village change en quelques années seulement. Ainsi par exemples, nos premiers entretiens menés en 2008 avec deux membres du comité de village Ighil Tziba décrivent une situation similaire dans ce village avant 2004 avec la situation décrite concernant les villages des Ath Yemmel, alors que depuis 2004, la situation a complètement changé dans ce village où les jeunes deviennent depuis, de plus en plus visibles au sein de *tajmâat*.

S'il pouvait paraître quelque peu hasardeux, il y a quelques dizaines d'années, de trouver des jeunes à la tête d'organisations communautaires en Kabylie, la situation est désormais toute autre aujourd'hui. D'un côté, on assiste à une présence remarquable des jeunes dans les structures villageoises traditionnelles (*tajmâat* ou comité de village); de l'autre au développement d'associations modernes à partir de l'ouverture politique qu'a connue l'Algérie suite aux mouvements de contestations au tournant des années 1980. On assiste à un changement profond par rapport au passé proche où ces instances traditionnelles laissaient peu de possibilités de participation aux jeunes, dans une société où prédomine le droit d'ainesse.

Dans la région qui nous intéresse, on assiste depuis quelques années à une visibilité de plus en plus importante de jeunes dans la scène publique au niveau des villages. Cela s'explique par leur adhésion remarquable au sein des différentes structures villageoises modernes (les associations) et traditionnelles (*tajmâat*). Cette nouvelle réalité marque une rupture dans l'histoire de la région et de ses organisations parce que l'adhésion des jeunes dépasse leur implication traditionnelle qui consiste à participer aux assemblées générales et aux travaux collectifs. Ces derniers participent à la gestion et à la prise de décision parce qu'ils ont pu investir la structure restreinte de *tajmâat* où ils deviennent des présidents et des membres actifs. Dans plusieurs villages de la région, l'âge du président du comité de village (ancien *amin*) ne dépasse pas la trentaine, de même pour la moyenne d'âge des membres du comité de village. Par exemple, l'âge des membres du comité de village en place depuis 2012 à Ighil Tziba est : l'un a 26 ans, un autre a 28 ans, un autre a 31 ans, un a 34 ans et deux autres ont 35 ans. Ainsi, la moyenne d'âge des membres du comité dans ce village est de 31 ans. Cela ne

marque pas une spécificité à ce village mais caractérise bien d'autres comme : Igersafen, Sahel, Ighil n Boukiassa, Hourra, Ath Salah, Tawrirt, Ahriq...

Une parenthèse s'impose sur notre acception du concept « jeunesse ». Ce concept n'est surtout pas pris ici dans le sens des démographes qui fondent leur définition sur des critères d'âge. En sociologie, ce concept est défini soit comme une phase de transition à l'âge adulte (Olivier Galland, 2007, p.52)⁹⁷, c'est-à-dire une phase intermédiaire entre l'enfance et l'âge adulte, soit en termes d'acquisition d'autonomie et d'individualisation (François de Singly, 2000, p. 16-19). L'acquisition d'un emploi fixe, le mariage et le départ du foyer parental sont les événements considérés comme des limites de la jeunesse et des facteurs d'acquisition de cette autonomie. Ainsi, la jeunesse demeure une catégorie floue. A cet égard, nous reprenons un titre d'article de Pierre Bourdieu : « la jeunesse n'est qu'un mot » (Pierre Bourdieu, 1984, p. 134-254).

Quand on parle des jeunes à *tajmâat* on ne désigne pas nécessairement un seuil d'âge bien précis ou délimité (au-dessous de 25 ou 30 ans par exemple), mais l'on qualifie de jeunes tous ceux qu'on ne peut pas mettre dans la catégorie des aînés, des plus âgés dans la famille ou des vieillards.

Les réglementations coutumières de plusieurs villages affirment l'intégration des jeunes dans la structure restreinte de *tajmâat* : On lit, par exemple, dans le règlement intérieur du village Ighil Tziba depuis 2004, qui met l'accent sur les modalités de désignation des membres du comité une recommandation qui limite l'âge du président du comité de village entre 30 ans minimum et 65 ans maximum, alors que cette tâche était exclusivement réservée aux hommes les plus âgés du village (les vieillards). Pour les autres membres du comité, la seule recommandation est d'avoir au moins 25 ans, et pour les deux *temmans*, il suffit d'avoir 20 ans.

Dans le village Ath Semlal, le règlement intérieur en exécution depuis 1998 après approbation par la majorité absolue des citoyens en date du 03 juillet de la même année, contient des recommandations qui limitent l'âge du président du comité de village (entre 35 et 55 ans) et des autres membres du comité comme suite: 18-30 ans, de 31 ans à 40 ans, de 41 ans à 50 et de 51 ans et plus. On désigne deux personnes de chaque catégorie, à condition que le président de la commission consultative du village figure dans la catégorie 35-55 ans.

⁹⁷ L'auteur a présenté, dans cet ouvrage, un ensemble de réflexions critiques sur les démarches précédentes sur la jeunesse, notamment biopsychologiques. Cet ensemble de critiques a conduit les sociologues à retenir le concept d'« entrée dans la vie adulte ».

Cette limitation de l'âge du président et des autres membres du comité de village ne remonte pas uniquement aux années 1990, mais bien avant puisque selon le règlement intérieur le plus ancien dont nous disposons et qui est celui du village Sahel durant le début des années 1980 : « ne peuvent être chef du village que les hommes âgés de 30 ans révolu minimum et de 60 ans maximum. » (Art 2). Il est possible de constater que l'influence du Mouvement culturel berbère paraît être un stimulant important puisque l'on trouve dans le deuxième chapitre de ce même règlement une recommandation selon laquelle « l'assemblée générale se tient obligatoirement en berbère » (art 1, section 2). Nous considérons que cet article répond à un besoin d'affirmer l'appartenance à une culture spécifique, notamment par sa langue, durant une période marquée par l'amorce du Mouvement culturel berbère, puisque l'on sait que généralement les assemblées générales se tiennent en kabyle et le fait de le préciser répond à un objectif symbolique plutôt que fonctionnel.

D'ailleurs, une autre étude menée sur un autre village kabyle (Ath Arbi) a montré d'une manière fine que ce processus de la redynamisation des institutions villageoises par les jeunes est observé depuis le mouvement berbère de 1980 qui « a impulsé une nouvelle dynamique politique et sociale, qui s'est traduite au plan local (Ath Arbi) par une percée de la jeunesse dans l'espace public villageois ». (Abdenour Ouldfella, 2011, p. 88-89). En fait, dans ce village, la *tajmâat* est redynamisé « sous l'impulsion directe d'un militant communiste et berbériste, qui a participé au séminaire de Yakouren d'août 1980 où il a été recommandé aux militants berbéristes d'investir ces structures villageoises et de les redynamiser ». (Ibid, p. 89). En effet, le comité mis en place dans ce village est composé dès le mois d'août 1980 de dix jeunes âgés entre 25 et 30 ans et qui sont accompagnés et contrôlés par deux vieux quinquagénaires (Ibid, p. 90).

Les exemples présentés plus haut indiquent une forte mobilisation des jeunes dans les organisations communautaires. L'engagement des jeunes dans ces instances de gestion traditionnelles dans plusieurs villages de la région d'Ath Idjer, prend forme et se construit dans un contexte où émerge et se développe le tissu associatif dans les villages durant les années 1990. Le mouvement associatif, qui est un cadre d'action collectif des jeunes par excellence, a permis à ces derniers d'affirmer des capacités exceptionnelles en termes d'intervention dans les affaires qui concernent leur collectivité. Loin d'être uniquement le fruit du mouvement associatif, l'adhésion des jeunes dans les organisations communautaires est intimement lié au processus de modernisation des milieux villageois. La scolarisation, l'émigration, l'ouverture sur l'extérieur...constituent les forces principales de cette modernisation.

Mais l'intégration des jeunes dans les instances de gestion traditionnelles est, dans plusieurs cas, le résultat de rapports de conflit générationnel, le conflit opposant les jeunes et les vieux qui ont toujours été à la tête de ces instances. Ainsi, plusieurs associations sont à maintes reprises entrées en conflit avec les autorités villageoises et certaines ont été dissoutes suite à ces querelles. Les rapports conflictuels entre jeunes et vieux s'expriment aussi au sein des assemblées villageoises. La répétition de ces litiges conduit au « désordre » dans plusieurs villages. C'est ainsi que les jeunes s'organisent dans des commissions afin d'adapter les réglementations coutumières anciennes. L'objectif est de retrouver l'ordre à travers un compromis entre les deux groupes en présence (les jeunes et les vieux). Et comme le montrent plusieurs cas cités ci-dessus, les nouvelles réglementations abordent et précisent les catégories d'âge ouvrant droit à prendre place dans le comité. On voit que dans certains villages les vieux et les plus jeunes sont exclus, pour laisser la place à une troisième catégorie intermédiaire (entre 35 et 55 ans) que nous pouvons appeler « les jeunes adultes ». Dans d'autres cas (le village Ath Semlal par exemple), on intègre toutes les « catégories d'âges », mais avec une dominance des jeunes et des « jeunes adultes ».

L'intégration des jeunes au sein de la structure restreinte de *tajmâat* devient une nécessité dans un contexte marqué par les processus de modernisations qui exigent à ce que cette institution ancienne adapte ses méthodes de travail aux fonctionnements des institutions modernes (associations et institutions de l'Etat : APC notamment), et ce sont généralement les jeunes instruits qui détiennent les compétences requises d'où leur intégration comme en témoigne plusieurs extraits d'entretiens :

« On ne peut pas imaginer actuellement un comité de village sans les jeunes, leur présence est indispensable pour la conception des projets, la préparation des fiches techniques, les réunions avec les responsables locaux...etc. il y a même des jeunes qui élaborent des textes de qanuns. En tous cas, même si ce sont les vieux qui occupent les postes-clés dans *tajmâat*, en réalité c'est les jeunes qui les guident (*d les jeunes itniselhayen*), par exemple, récemment les jeunes ont décidé après des discussions entre-eux, de fermer le siège de l'APC pour revendiquer le projet d'une route (boukayes) et d'autres projets, ensuite les jeunes ont convoqué l'*amin* et les *temmans* du village pour les informer d'avance de leur action ». (Jeune membre du comité de village Ighil n Boukiassa âgé de 32 ans, entretien 2014).

Il convient de préciser que dans ce village, l'assemblée générale désigne *l'amin* et ce dernier choisi les *tamens* (les représentants de lignages) dans chacun des huit lignages⁹⁸ qui composent le village. Dans l'objectif de faire participer tous le monde et toute les catégories d'âge à la gestion du village, les membres du comité ont élaboré en 2008 une liste de tous les villageois qui avaient 18 ans et plus et ils les ont répartis en plusieurs groupes de 15 personnes pour prendre en charge en alternance la gestion du village. Mais ce nouveau système n'a pas tenu longtemps (à peine six mois) et le village a donc repris avec le système des lignages. *L'amin* dans ce village a généralement la soixantaine et les *tamens* la cinquantaine parce que les jeunes ne sont pas présents avec force dans le village qu'ils quittent souvent pour aller étudier ou pour travailler.

« Dés fois, il y a des gens qui disent comment se fait-il qu'on cède *tajmâat* aux jeunes alors qu'ils ne connaissent pas *tâarfith* (les réglementations coutumières). En réalité, on les connaît très bien même, c'est-à-dire qu'on maîtrise les éléments de base, les éléments bénéfiques puisqu'on n'a pas besoin de ce que j'appelle « *stutisme n tâarfith* » (l'égoïsme coutumier) pour gérer le village : ce lignage n'est jamais en entente avec celui là ; il faut bien travailler le village puisque c'est le mandat de tel lignage...etc. pour moi le plus important c'est qu'on est tous du lignage d'Ath Ighil, ce qui importe en plus c'est l'intelligence et non pas le choix des éléments influents pour cet égoïsme. Nous les jeunes on essaye toujours de simplifier les choses on ne les complique pas, l'essentiel c'est de garder l'union du village. D'ailleurs, on gère toutes les situations, il y a des affaires et litiges qui datent de vingt ans ou plus et qu'on a pu régler alors que les vieux n'ont pas réussi ça avant nous. On choisit les personnes adéquates pour toutes les situations, par exemple, on a deux jeunes du village qui savent très bien comment se comporter face aux gens qui font recours à la force et donc on les appelle dans certains cas. Tous ça fait que les vieux reconnaissent le dynamisme des jeunes, et nous les jeunes on prend toujours leurs avis en considération et on les respecte ». (Membre du comité de village Ighil Tziba 31 ans, entretien 2015).

Cet extrait montre comment les jeunes réussissent dans *tajmâat* et l'importance de leur contribution. Mais il permet surtout d'affirmer leur attachement aux valeurs anciennes comme *tâarfith* (le droit coutumier) en accordant de l'importance au maintien de *tajmâat* dans leur village. Cette dernière considération préliminaire nous permet d'enchaîner directement sur le point que la section suivante voudrait mettre en exergue.

⁹⁸ Ces lignages et les familles qui les composent sont : Ath Brahem (Brahimi), Ath Oukaci (Kaci), Ath Hammoudi (Hammoum), Ath Mohand (Ramidi et Remdani), Ath Mhand (Reman et Remas), Ikerbouchen (Kerbache), Ath Amara (Sait, Sais, Boudjebba, Boudjemline et Boudjellaba), Ath El Hadj (Hedjal).

V- 4- Des jeunes attachés aux valeurs de leurs aînés

L'organisation des communautés villageoises kabyles apparaît comme un élément important qui les distingue et les spécifie des autres régions d'Algérie. L'attachement indéniable de ces derniers aux valeurs anciennes de la vie en communauté explique le maintien de ces organisations traditionnelles toujours en vigueur dans la majorité des villages de cette région. Cet extrait du règlement coutumier du village Ahrik conforte cette idée :

« Nos traditions ancestrales n'ont rien à envier au mode de gestion des cités modernes. Bien au contraire, nous sommes convaincus que cet héritage est un des plus précieux, car riche en enseignement et en valeurs humaines. Aujourd'hui, et plus que jamais, nous ne pouvons et ne devons l'ignorer car cela serait remettre en cause le fondement même de la société kabyle. Nous sommes tous donc interpellés sur son devenir, la vie en communauté nécessitera toujours un petit sacrifice de chacun pour le bien-être de tous. C'est pour cela que malgré l'austérité de ce règlement intérieur qui pourtant n'est pas une fin en soi, a besoin de l'adhésion de tous pour nous permettre de réunir les conditions nécessaires à la préservation de l'unité et l'intégrité de notre village ». ⁹⁹

Il semble que ce mode d'organisation traditionnelle soit une marque spécifique et habituelle des populations kabyles car, comme l'exprime clairement cet extrait, les jeunes en Kabylie sont profondément liés à leurs communautés villageoises par l'adhésion à un ordre établi en commun et le respect des réglementations coutumières anciennes. Selon un extrait du règlement coutumier du village Ighil Boukiassa (commune Idjer) tel qu'il est accepté en assemblée générale du village en date du 1^{er} juin 2012 : « Pour la bonne gestion des affaires du village, chaque citoyen se fait le devoir de veiller au respect scrupuleux du règlement intérieur du village. Ensemble, confortons la cohésion citoyenne pour un village prospère ».

Ces réglementations sont collectives, c'est-à-dire acceptées par tous les membres du village et donnent lieu à des sanctions si un individu les enfreint. Ces sanctions correspondent généralement à des amendes qui sont une forme de ressources toujours en vigueur dans les villages étudiés, notamment dans ceux dans lesquels *tajmâat* est dynamique. Les objets et les motifs des amendes sont multiples, mais qui ont en commun d'avoir l'objectif de prévenir l'ordre à l'intérieur des villages.

⁹⁹ Extrait du règlement coutumier du village Ahrik, tel qu'il est accepté par l'assemblée générale du village en date du 1^{er} avril 2004.

Les villageois prévoient aussi qu'en, cas de « désordre » et d'absence de la structure restreinte de *tajmâat*, ces réglementations coutumières restent toujours valables. Par exemple, le premier article du règlement du village Ighil Tziba, tel qu'il est accepté en assemblée générale du village en date du 1^{er} janvier 1988 prévoit : « même en cas de désordre momentané du village, ces ensembles de lois seront toujours valables et seront exercées, et si un citoyen a profité pendant le désordre à violer les lois, il sera pénalisé au retour de l'ordre ».

Ainsi les intérêts collectifs ou généraux sont reconnus comme plus légitimes que les intérêts particuliers des individus. C'est ce que montre clairement cet extrait du règlement du village Igerssafen : « Le comité de village est un consensus, c'est-à-dire une solution qui ne satisfait personne mais avec laquelle tous les citoyens peuvent vivre. Une solution qui fait en tout cas avancer la société dans la résolution de certains de ses problèmes... La réussite, le succès passent obligatoirement par la mobilisation de tous et celle-ci exige le dialogue, la délibération et l'échange ».¹⁰⁰

En outre, on assiste fréquemment à des travaux collectifs dans les villages pour la réalisation de projets d'intérêt général. Dans tous les villages, une section ou un chapitre des règlements coutumiers abordent des dispositions générales et des sanctions relatives aux travaux collectifs. Par exemple, le règlement coutumier du village Ighil Tziba, tel qu'il est réécrit en novembre 2014 aborde dans un chapitre de deux pages intitulées « travail du village », 17 articles de dispositions et de sanctions. Le premier article insiste sur le fait que le travail du village est une obligation pour tous les citoyens retenus dans l'effectif du village, les autres articles précisent les conditions nécessaires pour être retenu (l'âge 16 ans, exclusion des élèves et étudiants et de ceux qui suivent des stages de formation professionnelle, être présent au village), l'organisation des travaux, et les sanctions (amendes qui varient entre 200 à 1000 dinars pour chaque infraction).

¹⁰⁰ Extrait du règlement du village Igerssafen tel qu'il est accepté en assemblée générale du village en date du 3 décembre 2010.

En revanche, les personnes âgées de 65 ans et plus et les villageois qui habitent en dehors du village (dans les autres régions d'Algérie ou dans d'autres pays) payent obligatoirement une somme d'argent¹⁰¹ au lieu du travail qu'ils auraient dû accomplir, exception faite aux personnes jugées démunies. Le comité de chaque village élabore une liste des foyers dont les membres sont incapables de cotiser. Les réglementations coutumières de tous les villages stipulent que les villageois jugés démunis seront aidés par le comité de village. On lit dans l'un des articles du règlement du village Sahel : « le comité est censé de mobiliser tous les citoyens du village à participer massivement aux opérations de solidarité dans les cas suivant : catastrophes naturelles, personnes démunies, mois de Ramadhan, fêtes de l'Aïd, décès, vol et en cas de demande si nécessaire ».

Une fois présents au village, les émigrés seront soumis au même règlement que les autres villageois. Tous ces éléments descriptifs des modes de fonctionnement actuel de ces organisations communautaires affirment une « idéologie égalitariste toujours vivante » (Camille Lacoste-Dujardin, 2001, p. 75) et que les jeunes de la région ont le souci de préserver et de valoriser en qualifiant la *tajmâat* kabyle de « première démocratie au monde »¹⁰². C'est ce qu'ils affirment par exemple quand ils veillent au maintien d'un « rite égalitariste » (Ibid, p. 79) très ancien que l'on appelle *timecret* (sacrifice de bœufs et partage de viande par foyer, selon le nombre de personnes)¹⁰³, montrant que certaines valeurs traditionnelles restent vivaces. Ces valeurs permettent aux villageois le partage d'un sentiment fort de leur unité et le maintien des solidarités anciennes qui sont inséparables de la dignité de leurs villages. Le maintien de ces valeurs et de ces pratiques anciennes d'aide et de solidarité dans un contexte général marqué par la dislocation progressive du collectivisme.

¹⁰¹ Dans le village Ighil Tziba, tous les hommes résidant en dehors du village et les hommes âgés de 65 ans et plus sont exempts du travail de groupe contre une contribution de 300 dinars par mois.

¹⁰² C'est notamment l'idée d'un jeune membre du comité de village Ighil Tziba (entretien, 2014), ce sont des propos assez souvent entendus lors des entretiens.

¹⁰³ On a assisté plus d'une dizaine de fois depuis 2007 à l'organisation de ce rite par les jeunes : en 2007 au village Ath Yiken, en 2008 au village Hourra, en 2013 à Wizgan et le 01.11.2014 au village Igerssafen...

Entre la fin de l'année 2011 et le début de l'année 2012, un groupe de citoyens représentants et membres de comités de villages de cette localité ont pris l'initiative de créer la Coordination des Comités de villages de la Commune de Bouzeguène (CCVCB) pour trouver des solutions aux problèmes d'abandon et de manque dont souffrent les citoyens de la région. Cette initiative montre que les jeunes « conservent les ressorts de la société et remobilisent les codes traditionnels et les réseaux de solidarités propre au groupe » (Mohamed Brahim Salhi, 1999, p. 32). Sachant que dans l'histoire de la Kabylie, la tribu constitue une structure sociale ancienne qui réunit des représentants des assemblées villageoises de façon exceptionnelle pour discuter des affaires communes (Camille Lacoste-Dujardin, 2001, p. 75-76). Ainsi, ces jeunes servent à travers cette coordination à « maintenir disponible des mécanismes de mobilisation tenant de la tradition » (Mohamed Brahim Salhi, 1999, p. 33), ils se montrent intéressés et soucieux de sauvegarder les structures sociales anciennes propre à la société kabyle et qui constituent son fondement.

V-5- Les modes d'organisation et de fonctionnement de *tajmâat*

Si les organisations villageoises anciennes perdurent toujours, les modes de composition et de formation de ses membres d'une part, les modes de fonctionnement et de gestion, d'autre part, ont profondément changé. Ces changements sont l'objet des deux parties de la présente section qui présente d'abord un état des lieux des modes d'organisation et de fonctionnement de *tajmâat* dans les villages de la région Ath Idjer en général et décrit ensuite plus profondément leurs modifications à travers l'étude plus détaillée de deux cas de villages de cette région (Ighil Tziba et Sahel).

V-5₁- La dialectique entre tradition et modernité

Les organisations villageoises anciennes qui sont l'objet de ce chapitre connaissent des modifications plus profondes au cours de ces vingt dernières années. Cela apparaît notamment dans l'organisation des villages en multiples commissions spécialisées (commissions techniques, commissions de réflexion, commissions d'experts, commissions des sages, commissions juridiques, commissions disciplinaires...). Ce nouvel ordre a institué plusieurs composantes dans l'organisation des villages, avec une répartition minutieuse des rôles et des tâches dans chaque composante. Ainsi, il n'est plus pertinent de dire qu'aujourd'hui que *tajmâat* « se compose d'un *amin* (président) secondé par un *Ukil* et par autant de *tamens* (à la fois représentants et répondants) ». (Alain Mahé, 2000, p. 181).

Le recours à des modalités nouvelles de la prise de décision au sein de *tajmâat* est un autre changement important dans son fonctionnement. En fait, on assiste depuis plusieurs années à un recours de plus en plus fréquent au vote et au principe de la majorité en cas d'absence de consensus et de la règle de l'unanimité. Le règlement du village Sahel depuis 2007 précise que « les décisions en plénière sont prises par consensus ou, à défaut, à une majorité des $\frac{3}{4}$ », « Le vote se fait à main levée ; les $\frac{3}{4}$ présente la majorité » « En cas d'absence de consensus et/ou la majorité des $\frac{3}{4}$ la colléite fait des propositions pour faire avancer les travaux tout en favorisant le consensus ». (art. 6,7 et 8) ¹⁰⁴.

Le consensus semble de plus en plus problématique avec l'importance du poids démographique des populations au sein des villages (plusieurs villages de la région abritent chacun une population variant entre 2000 et près de 5000 habitants en 2008). On assiste par

¹⁰⁴ Sur cette question voir aussi, Abdenou Ould Fella (2011), op.cit., p. 99-100.

ailleurs à des élections à main levée pour choisir par exemple le président du comité qu'on appelle aussi délégué et qui correspond au poste de l'ancien *amin* du village.

Par exemple, on assiste depuis 2004 dans le village Ighil Tziba à un mode inédit d'organisation et de formation des membres de *tajmâat* inspiré de la tradition, mais qui tient compte des modes d'organisations modernes. Ainsi, c'est la famille qui choisit deux membres pour la délégation au village, puis, l'assemblée générale procède à l'élection à main levée d'un seul délégué parmi les deux. Le délégué élu a le droit de choisir tous les autres membres du comité dans les différentes familles. Une organisation semblable est observée dans l'un des villages voisins : Ighil N Boukiassa.

Le principe d'élection ne date pas uniquement de 2004, c'est ce qu'affirme ces extraits du règlement du village Sahel durant le début des années 1980 : « le chef du village ne peut être élu qu'en assemblée générale avec 2/3 des voix (75%) » (art 4), puis : « c'est le chef du village qui choisit ses membres » (art 5).

Les villages possèdent des dispositions de règlements intérieurs (réglementations coutumières) consignés par écrit en langue française, et dans la majorité des cas saisis et enregistrés sur des micro-ordinateurs. Les archives des villages nous ont permis d'avoir des textes de règlements qui remontent au-début des années 1980, ce qui nous laisse penser que le recours à l'écrit dans les villages de cette région devient plus systématique à partir de cette date¹⁰⁵ marquée par la redynamisation de *tajmâat* par les jeunes issus du Mouvement culturel berbère (Abdenour Oud Fella, 2011, p. 88-93).

En outre, ce n'est pas directement *tajmâat* du village qui édicte le contenu de ces réglementations coutumières, alors que traditionnellement «La compétence de *tajmâat* concernait l'élaboration et l'application de *qanun n tadart* (droit coutumier du village) ...» (Camille Lacoste-Dujardin, 2005, p. 44). L'assemblée générale du village désigne des commissions de réflexion pour l'élaboration des textes de règlements intérieurs qui doivent passer ensuite par l'assemblée générale du village pour approbation. En plus, dans certains villages, on inclut dans ces commissions des diplômés universitaires spécialistes en droit « pour ne pas édicter des lois contre les réglementations légales de l'Etat moderne et ses institutions. Pour ne pas avoir des problèmes avec la justice »¹⁰⁶, sachant par ailleurs que les

¹⁰⁵ Dans d'autres régions de Kabylie, dès les années 1920/50 apparaissent des qanuns transcrits à l'initiative des villageois en français ou en arabe (Malika Assam, 2017, p. 235).

¹⁰⁶ Propos d'un membre du comité du village Ath Aicha (Commune Idjer), en mars 2014.

citoyens du village sont libres de formuler et d'adresser des critiques à ces règlements avant approbation. Par exemple on a assisté dans le village Ighil Tziba au cours du mois de novembre 2014 à la distribution d'un exemplaire du nouveau texte de règlement intérieur du village pour chacun des foyers avec deux pages vides à la fin et qui sont réservées aux remarques et suggestions des citoyens. Ces remarques seront ensuite étudiées par « la commission pour la révision et l'enrichissement de la charte du village » pour apporter les modifications nécessaires. Enfin, à chaque fois que des changements ont été apportés au texte du règlement du village et approuvés par l'assemblée générale, les citoyens du village doivent prêter serment¹⁰⁷ pour le respect de ces règles.

Cela nous permet de conclure que les organisations communautaires ont adopté un mode de fonctionnement et de gestion qui est davantage inspiré de la modernité, mais qui tient compte aussi de la tradition. Un autre exemple conforte ce constat : il s'agit du village Ath Saïd où la création d'un comité de village agréé en 2005 n'a pas exclu les deux *temmans* qui avaient géré historiquement ce village.

Un regard attentif sur les profils des agents occupant des postes dans *tajmâat* dans la majorité des villages enquêtés nous a permis de conclure que les jeunes sont les principaux agents de la modernisation de ces instances, et que la scolarisation moderne est sa force principale. Le statut de ces jeunes explique le mode de gestion pratiqué, de plus en plus hérité de la culture politique moderne.

L'adhésion des jeunes ne permet pas de formuler l'hypothèse de l'exclusion des vieux des instances traditionnelles parce que, comme l'ont affirmé plusieurs jeunes membres de comité de villages, l'apport des vieux est incontournable pour le maintien de l'ordre dans les villages. Leur intervention est indispensable notamment pour la gestion des litiges entre citoyens, et en particulier les litiges fonciers, sachant que le dépôt de plainte à la justice sans le consentement du comité est interdit dans plusieurs villages.

Les innovations instituées par les jeunes présentent des configurations particulièrement originales puisque leur travail a favorisé l'émergence d'une nouvelle forme d'organisation villageoise adaptée aux nouveaux besoins des villageois. Cependant, ces innovations n'ont pas occulté totalement l'organisation ancienne de *tajmâat*, mais elles l'ont adaptée tout en recouvrant certains schémas traditionnels. Ainsi, on assiste dans le village Ighil Tziba par exemple à des innovations dans les modes de désignation des différentes structures au sein

¹⁰⁷ On lit dans le serment du village Sahel : « Ayant pris connaissance du règlement intérieur du village en étant sain d'esprit, règlement que j'ai lu et approuvé, prête serment de respecter scrupuleusement et sans conditions le dit règlement. Je m'engage à me soumettre à toutes les lois édictées pour redonner à mon village son image d'antan et à redonner son blason ».

des familles. C'est dans ce sens que Mohamed Brahim Salhi parle d'un « mode d'organisation mixte » (1999, p. 40). Autrement dit, ces instances de gestion villageoises constituent des unités où s'appréhende le mieux « la dynamique complexe entre tradition et modernité » (George Balandier, 1967, p. 211).

V-52- Les villages Ighil Tziba et Sahel comme exemples

Durant longtemps, le règlement coutumier du village Ighil Tziba ne régit pas la composition ni le mode de formation des membres de *tajmâat*. En effet, le mode qui s'est pratiqué consiste à ce qu'un groupe de citoyens du village s'entendent volontairement et s'unit afin de le gérer. Ces derniers désignent, parmi eux, un président. Ensuite, ces derniers doivent être validés et approuvés par l'assemblée générale du village.

En 2004, ce mode d'organisation a prouvé, suite à un vide de *tajmâat* qui a perduré le village pendant plusieurs mois, son incapacité à maintenir l'ordre villageois. Au cours de la même année, quatre citoyens du village se sont portés volontaires et acceptés en assemblée générale du 30 juillet 2004 pour réfléchir sur l'élaboration d'une charte qui aura pour principal objectif : « la pérennité des institutions du village et leur bon fonctionnement ». Il s'agit, pour eux, de prévoir un mode d'organisation et de fonctionnement rigoureux pour *tajmâat* de leur village et adapté aux nouveaux besoins des villageois. Ces quatre citoyens ont composé une « commission de réflexion » qui a travaillé durant un mois pour atteindre cet objectif. Ils sont tous des personnes instruites, âgées entre 45 et 52 ans et motivés par la nécessité d'améliorer la situation dans laquelle se trouve leur village. C'est d'eux que vient l'idée de changer le mode d'organisation et de fonctionnement de *tajmâat*. De plus, tous ces membres ont occupé plusieurs fois des postes dans le comité du village, et comprennent ainsi l'origine du problème au sein de leur village. Le président de cette commission est un architecte. Il était son membre le plus actif, et le premier à témoigner de cette situation et à insister sur la nécessité de réorganiser le village de manière à lui retrouver un nouvel ordre.

Vers la fin du mois d'août 2004, cette commission a réussi sa mission par la production d'une « charte du village » qui décrit un mode inédit de composition et de formation de *tajmâat* avec plusieurs composantes permanentes et occasionnelles. Les innovations instituées par cette commission présentent des configurations particulièrement originales puisque son travail a favorisé l'émergence d'une nouvelle forme d'organisation adaptée aux nouveaux besoins des villageois. Tous les articles de cette charte ont été acceptés en assemblée générale du village au-début du mois de septembre de la même année.

Le nouvel ordre décrit dans cette charte a institué plusieurs composantes dans l'organisation du village. Certaines composantes sont permanentes, d'autres sont occasionnelles. Les composantes permanentes sont le comité de village, les deux *temmans* et les salariés du village (deux agents AEP¹⁰⁸ et un secrétaire). Les composantes non permanentes ou occasionnelles du village sont les comités de quartiers, le comité de vigilance, la commission de réflexion et les commissions d'experts qui travaillent en collaboration avec le comité de village. Les commissions d'experts se répartissent en deux types, à savoir : les commissions des spécialistes et la commission des sages. Voici, sans entrer dans le détail de leur organisation, un exposé concis des fonctions et des rôles attribués à chacune des composantes et les profils requis.

La principale composante permanente est le comité de village qui se compose de six membres (un membre de chaque lignage¹⁰⁹) qui sont désignés pour un mandat d'une année non renouvelable. Le président du comité est appelé « le délégué » du village et il doit être désigné à tour de rôle dans l'un des six lignages du village déjà cités. L'assemblée générale désigne cinq personnes pour la délégation dans le lignage, desquels les citoyens du même lignage désigneront le délégué du village qui doit être âgé entre 30 et 65 ans. Ensuite, le délégué choisit les autres membres du comité dans chacun des cinq autres lignages que ces derniers doivent approuver, ou bien, le lignage propose trois membres jugés compétents desquels le délégué choisira un membre qui doit être âgé de 25 ans au moins.

La charte note explicitement que le rôle du comité est consultatif et décisionnel au même temps (art 27). Les obligations du délégué telles qu'elles sont prescrites dans cette charte (art 1-art 21) montrent que ce poste reproduit celui de l'*amin* du village dans le passé, puisqu'il est considéré comme le porte-parole du village et son représentant à l'extérieur ; ils président les réunions du comité et les assemblées générales du village et c'est lui qui accorde la parole ; il peut désigner quelques membres du comité pour mener une mission...etc. il est donc, comme dans le passé, le poste clé dans *tajmâat*.

¹⁰⁸ Alimentation en Eau Potable.

¹⁰⁹ Les six grands lignages du village et les familles qui composent chacun sont : Ath Wechrif (Chérifi, Bessa, Belcacemi et Sidi Ali), Ath Mohand (Mohedeb, Nacef, Alik, Chekaoui et Alian), Ath Hend (Abdi, Aarab et Abdelli), Ath Waarab , Ath Boubeker, Ath Amar et Ichaalalen.

La deuxième structure importante du village est celle des deux *tammens* qui sont choisis par le délégué pour un mandat d'une année dans deux lignages à tour de rôle comme suite : 1- Ath Amar et Ath Mohand, 2- Ath Waarab et Ath Bubeker et 3- Ath Wechrif et Ichâalalen. Dans le cas où le *tamen* choisi par le délégué n'est pas accepté par le lignage, celui-ci doit proposer trois membres jugés compétents desquels le délégué choisira un.

Dans l'organisation villageoise traditionnelle, le *tamen* est le délégué d'un lignage qui seconde l'*amin* du village et qui est choisi en assemblée générale parmi les hommes « garants » (Camille Lacoste Dujardin, 2005, p. 44). Il nous semble que l'inclusion de la composante des deux *tammens* s'explique par une volonté des membres de « la commission de réflexion » de maintenir cette dénomination pour exprimer leur attachement à la tradition tout en initiant une nouvelle forme d'organisation villageoise. Ce constat se conforte par les rôles que la charte leur attribue, à savoir : Appeler à *Nedha* (*Nedha* vient du verbe *yendah*, c'est-à-dire appeler aux réunions ou aux travaux du village) ; Afficher les réunions et les groupes de travail ; distribuer les convocations ; être présent aux réunions du comité et sur les chantiers et veiller au respect du règlement intérieur du village.

La troisième structure permanente du village est celle des trois salariés qui doivent être minutieusement choisis par le comité au regard de plusieurs critères susceptibles de favoriser la réussite de leurs tâches. Le règlement intérieur précise, notamment qu'ils doivent être instruits (art 79). L'un des trois salariés est recruté par le village à temps partiel pour s'occuper des tâches de secrétariat (l'organisation du bureau du comité et le classement des archives du village ; la saisie des documents, textes de règlements, ...etc. rédigés par *tajmâat*; la saisie des textes des affiches (appels aux réunions ou aux travaux...etc.). Les deux autres salariés sont recrutés à temps plein pour gérer l'eau potable du village.

La charte autorise tous les citoyens du village à se constituer en comités de quartiers après avoir l'autorisation de la part du comité de village qui exige à ce que : ce comité aura pour objectif la réalisation des projets communs à tous les citoyens du quartier; ces projets ne doivent pas perturber le programme tracé par le comité de village ; les membres de ces comités doivent être conformes aux normes édictées par le règlement du village. Le comité de village est libre d'aider ou de ne pas aider ces comités dans leurs projets, et dans tous les cas, ses membres ne doivent pas faire une désobéissance au comité et au règlement du village. L'objectif de la charte est de réduire les charges, déjà nombreuses, du comité de village en permettant à ces derniers d'initier et de réaliser des projets à intérêt collectif des résidents des différents quartiers.

Le délégué du village peut créer une ou plusieurs commissions d'experts qui sont de deux types : il s'agit d'abord des commissions de spécialistes dans les domaines variés où s'inscrivent les projets du comité (la commission technique, hydraulique, d'urbanisme...etc.) et qui ont pour objectif d'aider le comité dans la réalisation des projets du village et de faire face aux obstacles qui entravent l'avancement de ces projets. Le deuxième type renvoie à la commission des sages qui a pour principal objectif : régler les litiges entre les citoyens du village, comme les litiges autour du foncier où les arbitres doivent être choisis parmi les personnes âgées du village, par les parties en cause, et avec le consentement du délégué. Le comité peut aussi suggérer une liste d'autres personnes pour faire partie de ces commissions.

La troisième structure occasionnelle du village est le comité de vigilance dont les membres doivent être obligatoirement désignés par le comité du village avant chaque fête (de mariage, de circoncision, ou fêtes du village) dans la place publique du village. Les membres de ce comité sont toujours désignés parmi les jeunes du village et ont pour obligations: contrôler les frontières de la place publique du village de l'arrivée des premiers invités jusqu'à la fin de la fête ; viser les cartes d'invitation quand il s'agit des personnes étrangères au village ; interdire le passage des personnes en état d'ivresse, contrôler les tapages nocturnes et assurer la sécurité des participants à la fête, principalement les femmes.

La dernière structure non permanente du village est appelée la commission de réflexion dont les membres sont renouvelés périodiquement afin d'étudier le contenu de la charte pour l'adapter aux nouvelles exigences du village et de son organisation. L'objectif principal de cette initiative est de maintenir l'ordre villageois institué à partir de septembre 2004. Cette charte a non seulement institué un nouvel ordre villageois à travers la nouvelle forme d'organisation que nous venons de décrire, mais elle a aussi mis en place un nouveau système permettant d'assurer la sauvegarde de cet ordre. C'est dans ce sens que nous considérons les innovations instituées par cette commission importante et nous paraissent inédites. Les membres de cette commission doivent être choisis en assemblée générale du village parmi les anciens membres du comité pour une période d'un mois. Une fois choisis, ils doivent travailler en coopération avec le comité de village dans la mesure où ils doivent interroger ses membres sur les adaptations que nécessite le contexte villageois du moment. A chaque fois que des modifications sont apportées au texte de la charte, elle sera présentée une autre fois en assemblée générale du village afin d'approuver les changements.

Ainsi, la commission de réflexion est le « conseil législatif » du village, du fait qu'elle procède à la production des textes de règlements. Mais cette commission n'est pas la seule à avoir cette prérogative, dans la mesure où le délégué a aussi le droit de proposer un règlement pour un temps déterminé et pour un projet bien précis (art 20). Cette tâche dépend aussi directement des membres du comité de village avec lesquels les membres de la commission doivent travailler en étroite collaboration.

En 2014, la charte de 2004 est modifiée pour produire une nouvelle charte mise en exécution à partir du mois de novembre 2014. Les principales modifications apportées à cette charte concerne notamment la mosquée et la gestion du cimetière et des enterrements sur lesquels on va revenir plus en détails ci-dessous. Concernant l'organisation du village et ses structures, la nouvelle charte a reconduit les articles de 2004 en détaillant plus les droits, obligations et sanctions relatives à chaque structure. En outre, on recrute un nouveau salarié à temps partiel pour occuper le poste de magasinier du village (distribution et réception du matériel du village pendant les travaux ; éditer une fiche d'inventaire du matériel du village ; recenser les besoins du village).

En outre, des modifications ont été apportées au poste de secrétaire qui inclut dans ce nouveau règlement les charges de trésorier du village. Le salarié qui occupe ce nouveau poste assure les fonctions de secrétariat et de trésorerie : s'occuper de toutes les tâches bureaucratiques du village (établir des procès verbaux des assemblées, saisir les fiches techniques et transmissions diverses) ; rédiger le bilan moral et financier du conseil du comité, le soumettre à l'assemblée générale ; tenir et mettre à jour tous les registres du village (recettes-dépenses, cotisations, amendes, suggestions-réclamations, registre des décès) ; tenir et mettre à jour le fichier des responsables des foyers, des groupes et de *Nedha* ; tenir à disposition du comité un fonds de roulement ; justifier les dépenses par une facture ou un bon ; tenir les archives du village ; assister aux différentes réunions ; être disponibles chaque vendredi entre 8h-12h et 14h-16h au niveau du siège du comité pour recueillir les doléances des citoyens, encaisser les amendes et autres et enfin faire l'appel pendant les assemblées générales.

Les modifications apportées à ce poste traduisent le dynamisme observable de plus en plus dans ce village et l'importance des ressources financières et des projets que ses structures réalisent à l'aide de ses citoyens. Ces modifications traduisent aussi le processus de la modernisation en cours de ces instances traditionnelles qui intègrent des acteurs que l'on désigne, à juste titre, d'acteurs « bureaucratiques » (Azzedine Kinzi, 2007, 185-189). Les modifications apportées ultérieurement (en 2014 et en 2016) affirment la poussée de ce processus.

La charte de 2014 intègre aussi le poste du « conseiller » du village qui doit être nommé pour une durée indéterminée par l'assemblée générale dans l'objectif d'exercer « un rôle consultatif ». Les principales attributions qui lui sont adressées par la charte sont : s'informer sur les différents conflits survenant entre les citoyens et entre un citoyen et un membre du comité de village ; veiller à la régularité et la légitimité de l'élection du délégué et des autres membres du comité ; assumer la fonction de supervision sur les activités des membres du comité et au bon fonctionnement des assemblées générales où il est tenu de prendre l'initiative d'intervenir pour appeler à l'ordre, rappeler la loi et lever une ambiguïté sur d'éventuelles fausses interprétations des articles de la charte ; assurer le bon fonctionnement du plan d'action du comité et de la continuité des projets ; il peut prendre un rôle décisionnel et gérer les affaires courantes du village en cas d'absence du comité. Pour réussir ces attributions, ce conseiller doit être indépendant et impartial dans l'exercice de ses missions (art 96). En effet, la personne désignée pour ce poste doit remplir un certain nombre de conditions : bonne volonté à servir et à résoudre les problèmes; faire preuve de maîtrise des lois de la charte et avoir des connaissances coutumières kabyles (*tâarfith*); faire preuve d'une bonne moralité ; savoir lire et écrire (art 92). A partir du mois d'août 2016, le poste du conseiller est remplacé par « le conseil de la charte » qui se compose de six membres nommés par l'assemblée générale : un membre de chaque lignage âgé de 45 ans ou plus. Ce conseil répond aux mêmes exigences et exerce les fonctions du conseiller (art 87- art 92 de la charte du mois d'août 2016).

Pour mieux illustrer comment la formation ou l'adaptation des réglementations coutumières contribuent à la redynamisation de *tajmâat*, nous décrivons une autre situation semblable concernant un autre village (Sahel) qui a connu plusieurs fois un vide organisationnel c'est-à-dire l'absence de *tajmâat*. La première fois s'était vers le début des années 1980 où le « désordre » a perduré au village pendant plusieurs mois. Ce « désordre » a amené les villageois à organiser une assemblée générale au cours de laquelle ils désignent à l'unanimité un homme instruit âgé entre 40 et 45 ans pour prendre en charge la gestion du village. Ce dernier a accepté à condition qu'il choisisse lui-même les autres membres avec lesquels il devra travailler, ce qui fut accepté par l'assemblée générale. Ce nouveau président du comité a adapté le règlement ancien pour formuler un autre règlement où il a introduit de nouveaux articles qui régissent la nouvelle forme de composition des membres du comité institué dans le village. Et il a transcrit tous les articles de ce règlement sur des fiches cartonnées en bilingue (arabe et français) et qui est actuellement classé et soigneusement préservé parmi les archives du comité de village puisqu'il est le texte le plus ancien dont ils disposent. Le premier chapitre de ce règlement inclut cinq articles qui résument les principes électoraux qui seront en vigueur jusqu'au-début du XXI^e siècle : « Le comité de village est arrêté à 15 personnes y compris le président » (art 1) ; « Ne peuvent être chef du village que les hommes âgés de 30 ans révolus minimum et de 60 ans maximum » (art 2) ; « Le chef du village ne peut être élu qu'en assemblée générale au 2/3 des voix (75%) » (art 3) ; « Le chef du village choisit lui-même ses membres et doit prêter serment dès son installation » (art 4) ; « Ne sont membres électeurs que les hommes âgés de 18 ans révolus minimum » (art 5). Et pour motiver les villageois à participer à la gestion de leur village et afin d'éviter de traverser une autre période de crise, ce règlement prévoit que « le chef du village et les membres du comité ayant accompli une année de service et qui démissionnent de leur propre gré ou dans les règles sont dispensées du travail collectif du village et des cotisations l'année suivante » (art9). Ces réformes ont réussi à maintenir la *tajmâat* du village jusqu'au-début des années 2000, période durant laquelle le village n'a pas pu mettre sur pied un comité fonctionnel. La situation du village est par ailleurs caractérisée par « la dégradation de la situation sociale, économique, sécuritaire, échec scolaire, vente de l'alcool et drogue et l'anarchie totale ». En 2007, un groupe de jeunes instruits¹¹⁰ se sont portés volontaires pour s'engager dans la gestion de leur village. Après un mois de consultation journalière entre tous ces jeunes, ils ont réussi à définir ce qu'ils appellent un « avant-projet de lois », ainsi qu'un programme à court et à

¹¹⁰ Par exemple, parmi-eux, il y avait un enseignant d'anglais au lycée et un commerçant au niveau du chef-lieu de la commune. Ces deux membres sont des diplômés de l'université.

moyen terme. Ce projet de règlement prévoit simplement un mode d'organisation du village sans évoquer l'élection/ ou la désignation d'un comité. À partir de cette date, les membres du comité de village travaillent dans deux commissions principales, à savoir la commission juridique qui doit être composée de tous les membres du comité et qui a pour mission le contentieux (litiges fonciers, dépôt de plaintes...), d'une part, et la commission disciplinaire qui doit être composée de trois membres du comité et a pour mission de veiller au respect du règlement intérieur du village, d'autre part. En outre, les nouveaux membres du comité se sont fixés d'autres obligations qui concernent la réalisation de plusieurs projets concernant tous les aspects relatifs à l'hygiène du village et à l'adduction d'eau potable. Et pour réussir ces projets, les membres du comité ont prévu, dans ce nouveau règlement, quelques conditions de travail : le respect des membres du comité et du règlement intérieur par tous les citoyens du village et une amnistie générale par le paiement des amendes et des cotisations. A partir de cette date, les comités qui ont succédé dans ce village sont d'un dynamisme attesté par une continuité dans leur travail.

V-6- « La dynamique du Droit coutumier » : une clé pour comprendre en profondeur les mutations de *tajmâat*

L'étude des réglementations coutumières¹¹¹ ou de ce que l'on appelle communément les règlements intérieurs de villages, conforte la profondeur des mutations que *tajmâat* a subi et dont nous avons déjà parlées plus haut, d'une part, et nous révèle d'autres transformations que l'observation directe de terrain et les entretiens n'ont pas permis de mettre en exergue, d'autre part. En effet, cette section se propose d'approfondir l'analyse des mutations auxquelles sont confrontées les communautés villageoises et leurs institutions traditionnelles à Ath Idjer à travers l'analyse du contenu de plusieurs réglementations coutumières recueillies au cours de nos enquêtes de terrain dans les villages de cette région.

En fait, nous avons pu recueillir entre 2008 et 2016, 20 textes de règlements intérieurs concernant 13 villages de la région Ath Idjer. Ces règlements concernent des périodes différentes datant généralement entre le début des années 1980 et 2016, à savoir un intervalle de presque 40 ans entre les textes les plus anciens et les plus récents. Voici la liste de ces règlements qui ont été recueillis :

- 1- Le règlement intérieur du village Ighil Tziba accepté en assemblée générale du 1/1/1988.
- 2- Le règlement intérieur du village Ighil Tziba accepté en assemblée générale du 30/7/2004.
- 3- Le règlement intérieur du village Ighil Tziba accepté en assemblée générale du mois de novembre 2014.
- 4- Le règlement intérieur du village Ighil Tziba accepté en assemblée générale du mois d'août 2016.
- 5- Le règlement intérieur du village Sahel qui date du début des années 1980.
- 6- Le règlement intérieur du village Sahel qui date de 2007.
- 7- Le règlement intérieur du village Ath Wizgan qui date de 2002.

¹¹¹ Concernant les réglementations coutumières en Kabylie voir : Bernard Luc. *Le droit kabyle*. -Paris, Augustin Challamel, 1917, 221p ; Mustapha Gahlouz. *Les qanuns Kabyles. Anthropologie juridique du groupement social villageois de Kabylie*. -Paris, L'Harmattan, 2011, 303 p ; Mustapha Gahlouz. « Le droit coutumier kabyle et les rapports entre le 'Arf et Chra' », *awal*. - Paris, la Maison des Sciences de l'Homme, 2006, p. 93-115 ; Alain Mahé, « Jacques Berque et l'anthropologie juridique du Maghreb », in : *Opera Minora*, Jacques Berque, Saint-Denis, Bouchène, I-XXII, 2001. Voir aussi les œuvres de l'ethnologie coloniale : Hanoteau et Létourneux, 1893 ; Emile Masquaray, 1983 ; Rémond Martial, 1927, ...etc.)

- 8- Le règlement intérieur du village Ath Wizgan qui date de 2015.
- 9- Le règlement intérieur du village Ahrik qui date du début des années 1980.
- 10- Le règlement intérieur du village Ahrik accepté en assemblée générale du 01/10/2004.
- 11- Le règlement intérieur du village Ahrik accepté en assemblée générale du 24/10/2014.
- 12- Le règlement intérieur du village Ihatoussen qui date de 2015.
- 13- Le règlement intérieur du village Igerssafen depuis septembre 2010
- 14- Le règlement intérieur du village Ath Semlal accepté en assemblée générale du 26/06/1998.
- 15- Le règlement intérieur du village Ath Faraache accepté en assemblée générale du 26/09/1997.
- 16- Le règlement intérieur du village Tawirt qui date de 1999.
- 17- Le règlement intérieur du village Ighil n Boukiassa accepté en assemblée générale du 01/06/2012.
- 18- Le règlement intérieur du village Tazrout en 2008.
- 19- Le règlement intérieur du village Ikoussa en 2014.
- 20- Le règlement intérieur du village Ath Iken en 2008.

L'étude de ces textes est primordiale puisqu'ils permettent de donner lieu à deux perspectives d'analyse comparatives :

1. La première perspective nous permet de faire une comparaison entre des textes de règlements de plusieurs villages, ce qui permet de relever les points de ressemblances et de différences entre ces villages.
2. La seconde perspective nous semble plus directement déterminante encore que la précédente, car elle nous permet de constater l'évolution des réglementations de ces villages à partir de textes écrits à des intervalles de temps qui dépassent une trentaine d'années. Cette deuxième perspective va nous permettre d'évaluer les effets des changements endogènes et exogènes sur les réglementations villageoises.

Alors que dans le passé, les réglementations coutumières renvoient généralement à des listes d'amendes tarifées, c'est loin d'être le cas aujourd'hui puisque la majorité des textes que nous avons recueillis comportent de nombreuses règles qui expliquent l'organisation de *tajmâat* ; le déroulement des assemblées générales, des travaux collectifs, des fêtes villageoises et des enterrements ; les nouvelles constructions à l'intérieur du village ; les litiges entre citoyens...etc. En effet, parmi tous les règlements intérieurs qui datent entre la fin des années 1990 et 2016, deux règlements seulement renvoient exclusivement à des listes d'amendes tarifées (le village Tawrirt et Ath Iken), alors que dans tous les autres textes, les peines tarifées ne constituent qu'une partie des règlements. En outre, ces textes sont structurés en plusieurs chapitres, voire parfois en sections réparties en plusieurs chapitres chacune (les textes les plus récents du village Ighil Tziba par exemple). En effet, le volume des nouveaux textes est beaucoup plus important (des dizaines de pages) par rapports au volume des textes anciens (à peine une dizaine de pages). De même pour le nombre d'articles qui devient de plus en plus important. Ainsi, par exemple, la « charte du village » Ighil Tziba de 2014 comporte 359 articles transcrits dans 33 pages. Cette « charte » est réduite en 2016 à 268 articles transcrits dans 31 pages avec une partie annexe qui contient deux tableaux : le premier tableau récapitule les amendes, le deuxième tableau cite tous les biens mobiliers et immobiliers du village.

Les nouveaux textes des règlements sont souvent une révision et une adaptation des textes anciens. L'on constate ainsi que quand il s'agit des objets et des motifs d'amendes qui sont déjà prononcés dans les anciens textes (qui sont généralement relatifs aux assemblées générales et aux travaux collectifs...etc.), les nouveaux règlements ne font que modifier les sommes d'amendes qui sont souvent révisées à la hausse. C'est l'un des constats de l'analyse comparative des textes de règlements anciens (les années 1980) et récents (2007 et 2004) dans les deux villages Sahel et Ighil Tizba qui a montré que les sommes d'amende ont grimpé dans ces villages pour atteindre presque l'équivalent du SMIC (10000,00 dinars) durant les années 2000. Cette somme est dernièrement passée à 30000,00 dinars au village Ighil Tziba et à 50000,00 dinars au village Ighil n Boukiassa. Les objets et les motifs auxquels sont attribuées les sanctions les plus importantes sont ceux qui touchent au maintien de la stabilité et de l'ordre au sein des villages. En effet, l'on conclut que le rôle des amendes n'est pas de procurer beaucoup des ressources pour la caisse du village, mais plutôt de maintenir l'ordre en son sein.

En outre, plusieurs sanctions contenues dans les anciens règlements ne sont pas reconduites dans les nouveaux textes puisqu'elles ne sont pas adaptées aux nouvelles réalités socio-économiques des milieux villageois qui rendent parfois certaines règles inefficaces. Ainsi, par exemple, plusieurs règles qui régissent la fréquentation des fontaines publiques durant les années 1980, ne sont pas reconduites dans les nouveaux textes puisque le rôle et la fréquentation des fontaines publiques a profondément changé après l'acheminement de l'eau à domicile dans les villages durant les années 1990. En revanche, de nouvelles sanctions apparaissent dans les nouveaux règlements pour les mêmes raisons, c'est-à-dire pour gérer les nouvelles situations qui peuvent se présenter face au changement des milieux villageois dans tous les domaines. C'est le cas par exemple des nouvelles règles qui régissent le fonctionnement des cimetières et des mosquées face aux dynamiques religieuses nouvelles des milieux villageois. A cet égard le village Ighil Tziba devient un « terrain laboratoire » (Pierre Bouvier, 1995, p. 54) privilégié. En outre, certaines sanctions ne sont pas accompagnées des tarifs de pénalité puisqu'elles sont laissées à l'appréciation du comité et de l'assemblée générale qui les déterminent selon la gravité de l'acte commis.

Bien que les crimes et délits soient généralement basculés vers la justice de l'Etat (Malika Assam, 2017), certains règlements de villages sanctionnent encore aujourd'hui certains délits jugés moins graves, comme les agressions et les vols (le règlement du village Ighil n Boukiassa par exemple). En outre, plusieurs règlements stipulent la possibilité pour un comité de village de déposer une plainte auprès de la justice pour des raisons diverses, notamment dans le cas de dépassements touchant les propriétés collectives des villages : « les espaces publics sont des propriétés inviolables et doivent par conséquent être respectés. Tout dépassement signalé ou empiètement constaté doit être immédiatement pris en charge par le comité. Le mis en cause doit être remis à l'ordre et doit s'acquitter d'une amende de 2000 dinars pour le tort causé au village. S'il persiste dans sa logique, le village doit valider, par un vote à main levée, le droit de déposer plainte contre la remise en cause et de désigner un avocat qui se chargera de défendre la légalité et le droit des villageois » (art 23 du règlement intérieur du village Ihatoussen, 2015). Certains règlements stipulent aussi la possibilité de faire appel aux services de sécurité de l'Etat : « Une dispute suivie de coups ou blessures est passible de 500 dinars d'amende. Le fautif payera 500 dinars de plus. Si l'une des deux personnes n'a pas répondu à la provocation de l'autre elle est acquittée. En cas d'utilisation d'armes blanches, l'amende est portée à 5000 dinars et à 50000,00 dinars s'il s'agit d'armes à feu. Dans ce dernier cas, l'affaire sera signalée au service de sécurité de l'Etat ». (Règlement intérieur du village Ighil n Boukiassa, 2012).

En revanche, il est dans plusieurs cas interdit à un citoyen de déposer une plainte sans le consentement du comité de village sous peine d'une amende (le dépôt de plainte sans le consentement du comité de village entraîne le sujet à une amende de 2000,00 dinars à l'exception du vol : art 9 du règlement intérieur du village Ath Wizgan en 2002), et dans le cas où un villageois dépose une plainte contre le comité de village ou pour une affaire qui le concerne, la somme d'amende est beaucoup plus importante en plus d'autres sanctions qui le déchu de certaines de ses droits : « un citoyen qui entame une procédure judiciaire contre le comité ou bien des citoyens dans des affaires concernant le village est passible d'une amende de 20000,00 dinars en plus d'une interdiction d'exercer certains droits de villageois ». (art 235 de la charte du village Ighil Tziba du mois août 2016).

Historiquement en Kabylie, même si la propriété n'est pas collective, l'individu ou les individus propriétaires du foncier n'avaient pas le droit de concéder ou de vendre leurs biens pour des étrangers au lignage puisque la propriété et l'exploitation collectives des immeubles est ce qui explique qu'un « lignage soit considéré comme une totalité insécable par ceux qui lui sont étrangers » (Jeanne Favret-Saada, 1965, p. 74)¹¹². Même si cette règle n'est généralement pas citée explicitement par les réglementations coutumières récentes, d'autres règles substituent le même principe. Il s'agit notamment des règles qui interdisent aux villageois de vendre un terrain ou autre bien immobilier à un étranger sans le consentement du comité de village : « ne sont pas permises les ventes de terrain à un étranger sans que ceci ne soit décidé dans une réunion du village, idem pour les échanges, amende 500 dinars », « aucun citoyen n'a le droit de ramener ou de louer à un étranger (homme ou femme) sans lien de parenté sans l'aval du comité de village » (art 10 et 26 du règlement intérieur du village Ath Wizgan, 2002). Et dans certains cas on interdit la circulation libre des étrangers à l'intérieur du village : « il est strictement interdit de se promener dans les rues du village avec un étranger sous peine d'une amende de 500 dinars (art 2, chapitre VII du règlement intérieur du village Ahrik, 2004).

¹¹² C'est la raison essentielle qui explique à notre sens l'exhérédation des femmes en Kabylie depuis 1748 en renonçant aux droit musulman qui accorde à la femme le droit d'hériter la moitié d'une part virile. Tout en affirmant que « la femme est exhéredée en vertu du principe agnatique selon lequel la vocation successorale naît principalement du lien de parenté par les mâles et existe au profit exclusif des mâles », Pierre Bourdieu (1958, p. 14) montre par ailleurs que l'exhérédation constitue d'abord une nécessité économique, raison qui nous semble moins convaincante.

Avec le développement de l'urbanisation qui a conduit à l'étirement des villages de leurs frontières traditionnelles et leur rapprochement avec de nouveaux centres urbains, il est très difficile de contrôler la circulation des étrangers dans les villages. Ceci a amené le village Ighil Tziba par exemple à délimiter des zones qui sont interdites à la location (le périmètre ancien du village) et d'autres zones qui ne sont pas interdites (les zones qui sont à proximité des nouveaux centres urbains et commerciaux et en dehors du périmètre traditionnel du village). Mais, dans tous les cas la location est interdite sans l'autorisation préalable du comité de village: « tout citoyen mettant à la disposition d'un étranger une habitation ou un local sur les zones interdites à la location, ou sur les zones autorisées à la location mais sans information ni l'aval du comité, est passible d'une amende de 50000,00 dinars, le propriétaire convoqué par le conseil du comité doit cesser cette mise à disposition dans un délai d'une semaine. En cas de refus d'obtempérer, son cas sera évoqué en assemblée du village les sanctions peuvent aller jusqu'à la déchéance de ses droits de citoyens» (art 258). « Le propriétaire est responsable de la moindre infraction commise par son locataire » (art 259).

La dernière sanction abordée dans l'article 258 déjà cité nous amène vers le prochain point que cette section veut développer. Il s'agit de la sanction la plus sévère prononcée dans les réglementations coutumières, à savoir la mise en quarantaine de villageois désobéissant aux réglementations coutumières. En fait, au-delà des amendes, dans le cas où un villageois affiche un refus d'adhésion à l'ordre et désobéit totalement, certains règlements prévoient sa mise en quarantaine. Mettre en quarantaine un villageois implique qu'il perde ses droits en tant que citoyen du village parce qu'il a affiché un refus envers les règlements acceptés par tous les autres membres du village. On dit de cette personne qu'elle est « sortie de l'entente du village » (*yefagh di tewfiq n taddart*). Par exemple, selon le règlement coutumier du village Sahel, tel qu'il est en exécution depuis 2007 : « toute personne en désobéissance envers les lois du village ainsi décrites dans ce présent règlement intérieur du village est automatiquement mise en quarantaine après avoir été interpellée trois fois. » Selon le même règlement : « celui qui ne s'acquitte pas de ses amendes et de ses cotisations sera déchu de tous ses droits » (art. 26). En outre, dans le cas où un villageois est mis en quarantaine, les règlements exigent aux autres villageois de se tenir à distance de celui-ci et de ne pas participer à ses festivités par exemple : « Toute personne s'excluant de la communauté villageoise, verra ses fêtes boycottées » (art 31 du règlement intérieur du village Ihatoussen, 2016). Il s'agit, en reprenant les termes de Pierre Bourdieu de « la mise en indexe ou le bannissement » qui constitue « un moyen de coercition redoutable » de *tajmâat*. (Pierre Bourdieu, 1958, p. 22).

Enfin, on déduit que les réglementations coutumières n'ont pas abandonné complètement les affaires privées et de mœurs (Malika Assam, 2017), puisqu'elles interviennent et donnent leur avis, comme nous l'avons soulevé plus haut, dans la vente ou la location des biens mobiliers privés des villageois ; limitent les dépenses somptuaires lors des funérailles ; interdisent la consommation ou la vente d'alcool dans les espaces publics ; ...etc. voici deux articles récents comme exemples : « Faire peu ou toucher à la dignité des femmes est passible de 10000,00 dinars d'amende ». (règlement intérieur du village Ighil n Boukiassa, 2012) ; « La consommation de l'alcool ou d'autres substances illicites dans le village est un acte grave qui porte atteinte à l'honneur des familles, il est passible d'une amende de 10000,00 dinars ». (art246 de la charte du village Ighil Tziba, 2016).

Conclusion

Ce chapitre qui se veut une reconstitution des changements et mutations de l'institution villageoise ancestrale de *tajmâat* analyse, à partir des résultats de nos enquêtes de terrain et par un ensemble de témoignages recueillis alimentées par la lecture des travaux de recherche qui avaient déjà porté sur cette thématique, montre clairement l'importance des changements qui l'ont affectée et qui l'affecte encore dans son organisation, sa composition, les profils de ses membres, leur modes de formation ou de désignation et dans son fonctionnement en général.

Nous avons vu que même si *tajmâat* est devenue informelle à partir du soulèvement à la colonisation en Kabylie en 1871 par un régime colonial qui a tout fait pour limiter ou menacer son emprise sur les villageois, et malgré son occultation par les institutions mises en place par l'Etat après l'Indépendance en 1962, cette institution ancestrale a pu se maintenir en activant soit discrètement ou informellement.

En outre l'on assiste à partir de la fin du siècle passé à un mouvement de redynamisation de *tajmâat* par les jeunes issus, entre autres, du Mouvement culturel berbère et accentuée ensuite par les adhérents des associations culturelles villageoises. Ce point sera analysé plus amplement dans le dernier chapitre de cette partie. Cette institution a aussi occupé une place centrale lors des événements et émeutes qui ont secoué la Kabylie en 2001. Sa place apparaît à travers ses interventions pour gérer la crise et défendre les droits des citoyens qui ont menés et participés à ce mouvement. Les jeunes qui deviennent des membres actifs dans la structure restreinte de *tajmâat* adaptent ses modes de fonctionnement traditionnels à la modernité. C'est dans ce sens qu'on parle d'une approche dialectique entre tradition et modernité qui remet en cause le dualisme ou la dichotomie entre les deux (George Balandier, 1971, p. 99) et que des travaux antérieurs sur la Kabylie avaient déjà montré toute la pertinence (Mohamed Brahim Salhi, 1999 ; 2010). Cette dialectique apparaît plus clairement à travers la présentation de l'organisation et du mode de fonctionnement de *tajmâat* dans les deux villages Sahel et Ighil Tziba.

Enfin, l'analyse de plusieurs textes de règlements intérieurs des villages nous ont permis de comprendre davantage les mutations récentes de *tajmâat*. Le chapitre suivant permet d'approfondir l'analyse de ses transformations récentes en étudiant sa place face aux mutations religieuses de ces dernières années dans deux villages de la région Ath Idjer (Sahel et Ighil Tziba) qui sont marqués par un dynamisme exceptionnel de *tajmâat*.

Chapitre VI : Les cimetières de village : entre maintien de l'unité du groupe et dynamiques religieuses des milieux villageois

Introduction

Depuis longtemps, les cimetières sont parmi les biens collectifs des villages en Kabylie¹¹³. En effet, seul l'autorité du village, en l'occurrence la *tajmâat*, s'impose lors des enterrements qui doivent obéir aux prescriptions de son assemblée générale qui adapte en permanence les réglementations coutumières anciennes pour formuler les dispositions du règlement intérieur du village. Ensuite, c'est à son comité de village qu'incombe la responsabilité de veiller au respect scrupuleux de ce règlement qui intègre plusieurs prescriptions concernant la gestion du cimetière et des enterrements. Bien que les réglementations villageoises transcrites ne fassent pas toujours mention de ces règles, elles sont toujours en vigueur par consentement entre tous les villageois. Le caractère évident de certaines règles fait qu'il n'est pas toujours nécessaire de les rappeler. C'est par exemple le cas des règles selon lesquelles la présence aux funérailles, aux enterrements et aux travaux les concernant sont des obligations pour tous les villageois.

Face aux dynamiques de changements et d'ouverture des milieux villageois qui ont affectés plusieurs dimensions de la vie communautaire traditionnelle (l'organisation des assemblées villageoises, les travaux collectifs ...etc.), c'est surtout autour du cimetière et lors des enterrements que l'union du village et la cohésion du groupe continuent de se manifester en permanence et partout dans la région. Autrement dit, même si dans certains villages, les mutations en cours ont induit quelques parts un relâchement de la cohésion du groupe qui s'est traduit par l'absence des assemblées villageoises et/ou des travaux collectifs...etc., cette cohésion se manifeste souvent dans les cimetières à l'occasion des enterrements :

¹¹³ L'organisation des cimetières en Kabylie est l'un des objets intéressants qui n'a bénéficié d'aucune étude anthropologique approfondie à l'exception du travail de Marie-Françoise Virolle concentré sur la mort en Grande Kabylie : Marie-Françoise Virolle. *Attitudes et pratiques face à la mort en Grande Kabylie (Algérie)*. – Paris, EHESS, 1980, 464p.

« Dernièrement les gens ne prennent pas au sérieux les lois du village, ce n'est pas du tout comme avant où il y avait une certaine peur de malédiction en cas du non respect des règles coutumières (*daewesu*). Le contrat social est en quelque sorte aboli, c'est juste le cimetière qui continue de rassembler les villageois » (ancien membre du comité de village Ikoussa, entretien 2016).

Les dynamiques religieuses nouvelles des milieux villageois (l'islamisme et conversion au christianisme) ont induit la présence de plusieurs groupes religieux antagonistes dans plusieurs villages de la région (les islamistes et les convertis au christianisme notamment). Les conflits entre ces groupes affectent de plus en plus l'union au sein des villages et divisent entre certains groupes villageois. Observations et entretiens de terrain montrent que dans ces villages, c'est surtout autour de l'organisation des cimetières et de ses rituels qu'ont porté les divergences et les disputes entre des groupes villageois différents mettant ainsi en péril le maintien du groupe.

Cette section propose de développer une réflexion profonde sur l'organisation des cimetières villageois dans la région Ath Idjer et sur les changements qui l'ont affectée face aux dynamiques religieuses nouvelles. Il s'agit plus exactement de voir comment se déclinent les relations entre la gestion du cimetière et l'organisation sociale villageoise. Et comment les changements qui affectent cette dernière, d'une part, et les milieux villageois en général, d'autre part, se répercutent sur l'organisation des cimetières et des enterrements ?

Pour répondre à ces questions, nous allons présenter une somme de données de terrain qui constituent un terrain empirique pour une dernière partie analytique. Après une description la plus précise possible de l'organisation des cimetières dans plusieurs villages en Kabylie à partir de données ethnographiques de première main, nous allons analyser ces mutations récentes à la lumière des dynamiques en cours dans deux villages de la région (Ighil Tziba et Sahel), d'une part, et les conditions du maintien de l'union dans ces villages, d'autre part.

VI- 1- L'organisation des cimetières et des enterrements

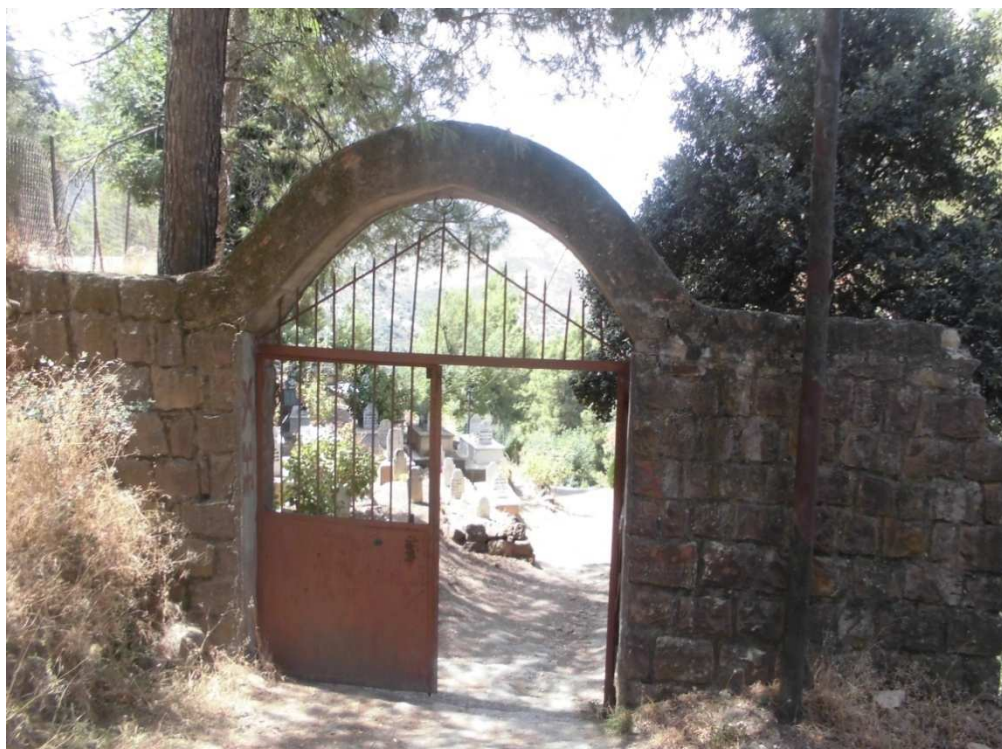
Les cimetières à Ath Idjer se situent généralement dans la périphérie des villages et occupent des espaces clos où les limites sont souvent matérialisées par une clôture qui les protège de l'extérieur et qui leur confère un caractère sacré. C'est ainsi que, dans tous les villages, il est interdit de flâner au cimetière, de le traverser sans motif, de le prendre pour lieu d'aisance, d'utiliser ses espaces pour paître les animaux ou pour les mineurs...etc. En effet, le non-respect du cimetière est souvent sévèrement sanctionné.

On trouve dans chacun des villages de la région Ath Idjer un cimetière au minimum. Et dans la majorité des cas, on trouve deux cimetières dont un est ancien et déjà rempli, ce qui amène généralement les villageois à aménager et ouvrir un nouveau cimetière. Ainsi, par exemple, le village Ath Wizgan a ouvert un deuxième cimetière au lieu dit *Buzdhoudh* en 1993 après la saturation de l'ancien cimetière du village qui jouxte le sanctuaire du saint Sidi *‘mar Walhadj*. De même pour le village Ighil Tziba qui vient d'ouvrir, il y a un an environ, un nouveau cimetière au sud du village pour la même raison.

Dans ces deux villages (Ath Wizgan et Ighil Tziba), on n'observe pas de répartition des tombes en fonction des lignages ou des familles. Cela n'est pas le cas dans tous les autres villages de la région Ath Idjer puisque dans certains cas (le village Sahel par exemple), l'espace du cimetière est réparti en fonction des lignages. Autrement dit, on trouve dans le même cimetière plusieurs carrés qui concernent chacun les personnes qui appartiennent à l'un des lignages du village. Mais le fait que ce cimetière se situe au milieu des forêts nous ont empêché de faire une photographie qui le présente dans son ensemble. En fait, les tombes se situent au milieu des arbres qui les séparent et empêchent de les organiser dans un ensemble homogène.



Photos n°6 : Le cimetière du village Sahel à l'intérieur



Photos n°7 : L'entrée et la clôture du cimetière du village Sahel



Photo n°8 : L'ancien cimetière du village Ighil Tziba

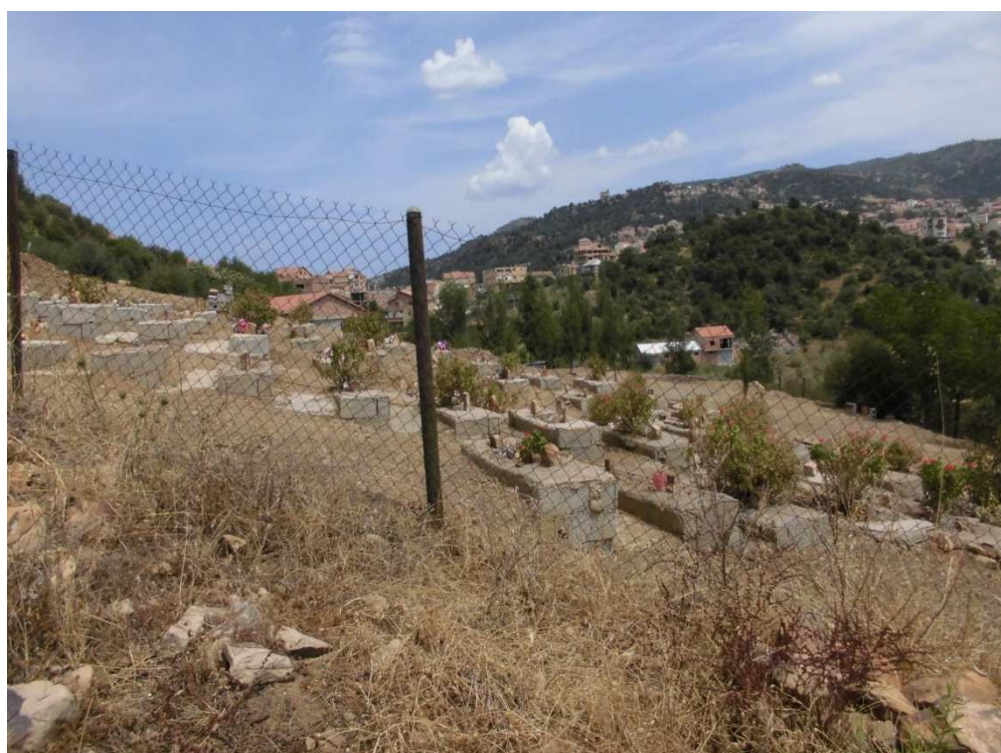


Photo n°9 : Le nouveau cimetière du village Ighil Tziba

On trouve dans chacun des cimetières un immeuble de plusieurs pièces qui est souvent construit et entretenu par le comité de village qui garde les clés. Les différentes pièces de cet immeuble servent d'abord de réservoir où l'on garde les outils de travail (du creusement et de la construction des tombes et de nettoyage du cimetière), les cercueils, les linceuls ...etc. On trouve aussi dans l'une des pièces de l'immeuble des chaises où s'assoient les *tulba* qui récitent les versets coraniques avant chaque enterrement. Parfois, comme c'est le cas dans le village Sahel, on construit d'avance plusieurs dalles tombales et on les garde dans l'une des pièces de cet immeuble.



Photo n°10 : L'immeuble en haut du cimetière du village Ighil Tziba



Photo n°11 : L'une des pièces de l'immeuble du cimetière du village Sahel

L'organisation des cimetières traduit l'union des villageois et l'esprit égalitariste des kabyles puisque tous les villageois sont inhumés dans le même cimetière sans partitions liées à des différences quelconques (sociales, économiques, religieuses...etc.) De même pour la gestion des sépultures qui obéissent aux mêmes prescriptions coutumières et aux mêmes rituels qui sont souvent dirigés par l'Imam du village. En outre, les comités des villages fixent la même période du deuil qui est généralement de trois jours (voir par exemple art 107 village Ath Semlal et art 12 village Ath Wizgan), et dans certains cas on allonge la durée du deuil à sept jours pour les jeunes.

L'*imam* du village dirige la prière sur le défunt qui se déroule au sein du cimetière juste avant l'enterrement. Cette prière est généralement suivie par la récitation des versets coraniques. En effet, le comité de village invite un ensemble de *tulba* des zawiya limitrophes pour réciter ces versets. Dans certains cas, comme à Igerssafen par exemple, c'est l'*imam* du village qui forme une équipe de *tulba* qui est mise à la disposition de toutes les familles des défunts qui ne sont pas autorisées à faire appel à des *tulba* étrangers sous peine d'une amende à hauteur de 5000 dinars (art II-3).

L'organisation du cimetière obéit à certaines règles qui sont appliquées aux assemblées générales. Ainsi, par exemple, dans tous les villages, seuls les hommes adultes sont autorisés à venir au cimetière le jour de l'enterrement, la présence des enfants et des femmes est quasiment interdite sauf pour quelques femmes de la petite famille du défunt. Et dans certains villages comme Ath Wizgan, on limite leur nombre : « trois femmes uniquement sont autorisées à accompagner le défunt » (art 12). Le village Hourra fait exception dans la région Ath Idjer puisque les femmes dans ce village accompagnent les hommes dans la procession funèbres (Boukhnoufa, 2011).

Généralement, c'est le comité de village qui s'occupe de l'organisation des funérailles (établissement et distribution des avis de décès, la mise à disposition du matériel nécessaire pour l'enterrement, décider du jour et de l'horaire de l'enterrement...). En effet, la famille du défunt doit informer le comité avant de divulguer l'information à d'autres citoyens du village ou à des proches sous peine d'une amende. Ensuite, une assemblée générale à laquelle doivent participer obligatoirement tous les citoyens du village est souvent organisée dès l'annonce d'un décès au village dans l'objectif de prendre en charge les obsèques. La responsabilité des obsèques et des enterrements dépasse donc la famille du défunt et engage seulement le comité du village.

Tous les villageois doivent ainsi obéir aux réglementations coutumières qui y sont relatifs. Ces dernières peuvent présenter quelques différences d'un village à un autre, mais il est généralement admis que la présence aux enterrements est une obligation morale pour tous les villageois, y compris les travailleurs et les commerçants qui doivent baisser leurs rideaux le jour des obsèques jusqu'à la fin de l'enterrement sous peine d'une amende, à l'exception des personnes qui exercent des fonctions publiques.

En outre, tous les villageois véhiculés présents au village doivent se mettre à la disposition du comité pour distribuer les avis de décès aux autres villages ou pour accomplir d'autres tâches nécessitant des déplacements en dehors du village ou de la région, et pour permettre une participation équitable de tous les villageois. Le comité de village élabore une liste des personnes qui détiennent des véhicules pour que le service soit accompli à tour de rôle¹¹⁴.

Enfin, ce sont les comités de villages qui désignent plusieurs groupes de jeunes qui vont s'occuper en alternance du creusement et de la construction des tombes pour chaque défunt, et cela très tôt le matin le jour même de l'enterrement. Ces jeunes sont généralement assistés par des hommes qualifiés, qui ont de l'expérience et qui sont ainsi habilités à assumer cette tâche. Tandis que le reste des citoyens et les vieillards sont obligés de participer aux veillées funèbres.

Certains règlements intérieurs de villages stipulent que l'infraction répétée plusieurs fois de l'une ou de plusieurs règles coutumières par les citoyens peut amener le comité de village à suspendre l'appel du village le jour de leurs enterrements (art II-4 du village Igerssafen). Mais dans la réalité ça n'a jamais eu lieu, et si certains règlements le stipulent c'est juste dans l'objectif de montrer l'importance que le comité accorde au respect de ces règles et au maintien de l'union et de la solidarité des villageois, notamment dans les moments très difficiles comme ceux de la mort. Cette sanction est analogue à celle qui se rapporte à la mise en quarantaine dans le cas où un individu rechute plusieurs fois de nouveau dans le même délit. Ce qui induit la perte de ses droits en tant que villageois.

¹¹⁴ Dans le village Ihitoussen par exemple : « une liste des personnes disposant de véhicules sera minutieusement établie pour acheminer les avis de décès dans les villages de la commune. Les propriétaires de véhicules seront choisis à tour de rôle, en tenant compte de l'ordre de transcription. Tout refus est sanctionné par une amende de 1000 dinars. S'il y a récidive, l'amende passe à 2000 dinars. La mise en cause sera citée en assemblée générale » (art 19-3 du dernier règlement intérieur du village).

C'est le comité de village qui prend en charge toutes les dépenses des obsèques et qui s'occupe de l'approvisionnement de la famille du défunt en denrées alimentaires et du matériel nécessaire (réfrigérateur mortuaire, matelas, oreillers, bancs...etc.) pour la veillée funebre, de même pour le linceul du défunt qui est dans certains cas fourni (à Ihitoussen) ou bien vendu (à Igerssafen) par le comité du village. Les dépenses des obsèques renvoient aux frais ou coût des produits alimentaires servis lors des veillées funèbres, à savoir des jus, du café, du thé, des gâteaux, des dates ...etc.

Sachant que, dans tous les cas, les dépenses excessives ne sont pas permises, et dans certains villages des seuils et des limites sont précisés : à Ighil Tziba par exemple les dépenses pour les veillées funèbres sont limités à 5000 dinars pour une nuit qui sont à la charge de la caisse du village et tout dépassement est passible d'une amende à hauteur de 5000,00 dinars. Dans le village Ihitoussen il est interdit de préparer des repas onéreux le jour des obsèques comme le couscous, viande, sauce et dessert, le mieux est de ne rien préparer sous peine d'une amende de 2000 dinars. Sachant que ceci n'est pas une spécificité à ce village mais qui caractérise bien d'autres comme le village Ahrik qui interdit carrément la préparation de repas : « la distribution de nourriture est quasiment interdite pour la maison du défunt, la prise en charge totale par le comité ». (art3).

Ainsi, dans les villages de la région Ath Idjer, il n'y a pas de repas de deuil et les étrangers sont généralement pris en charge par les voisins du défunt qui préparent volontairement des repas pour les membres de la famille du défunt et pour leurs invités le jour des obsèques et mêmes durant les trois jours qui les suivent. C'est une règle ancrée localement selon laquelle, il n'est pas raisonnable de laisser à la famille du défunt la charge de préparer des repas durant ces moments très difficiles.

Ces éléments descriptifs des modes d'organisation des cimetières et des funérailles sont des expressions claires de la culture et des spécificités locales, d'une part, et de la force des solidarités villageoises, d'autre part. En outre, elles permettent de mieux comprendre certains aspects de *tajmâat*, son organisation et son fonctionnement. La section suivante va nous permettre de mieux saisir sa place face à certains aspects des mutations religieuses en cours de la société locale.

VI- 2- Les nouveaux groupes religieux

Même s'il est généralement admis que les kabyles sont de « bons musulmans », pour reprendre l'expression de Camille Lacoste-Dujardin (2001, p. 58) et qu'ils sont « aptes à la laïcisation et en tout cas superficiellement islamisés »¹¹⁵ (Mohamed Brahim Salhi, 2004, p. 294). Et en dépit de la faiblesse relative de l'implantation de l'islamisme en Kabylie qui s'explique, entre autres, par l'ancienneté des lieux de cultes et des confréries (Kamal Chachoua, 2001), une minorité de jeunes kabyles défend un Islam dit « radical » et remet en cause celui de leurs ancêtres et de la majorité des villageois qui pratiquent une religion dite populaire adaptée aux traditions locales.

Ce phénomène ou « style religieux nouveau » est « le résultat d'un long travail de fabrication de nouvelles catégories religieuses qui sont bâties sur un effacement des catégories véhiculées par le modèle religieux traditionnel mis « hors la loi » autant par l'action de refonte religieuse des années 1930/40 que par celle de la gestion bureaucratique du domaine religieux » (Mohamed Brahim Salhi, 2000, p. 43-63). L'apparition de groupes « islamistes » en Kabylie, même s'ils sont minoritaires par rapport aux autres « styles religieux », permet de remettre en cause « l'idée la plus répandue est celle qui consiste à désigner la Kabylie comme un isolat au milieu d'une Algérie submergée par la montée en puissance du mouvement islamiste » (Ibid). Même si, bien entendu, son intensité est faible par rapport aux autres régions d'Algérie.

Dans la région Ath Idjer, l'apparition des premiers groupes « islamistes » date de la fin des années 1990. Autrement dit, ils deviennent visibles dans les villages à partir de 1997-1998, et ils représentent actuellement une très petite minorité : une quarantaine à Ighil Tziba et à peine une dizaine au village Sahel par exemple.

En outre, l'un des aspects du changement social et religieux qu'a connu l'Algérie en général et la Kabylie en particulier depuis le début du XXI^e siècle est le phénomène des conversions au christianisme qui, après une période de quasi invisibilité durant les années 1990, connaît depuis 2004 et plus systématiquement depuis 2008, une « visibilité brutale » et une ampleur significative intensifiée notamment par deux campagnes de presse orageuses, un cadre juridique très stricte (l'Ordonnance du 28 février 2006) et des poursuites judiciaires nombreuses (Karima Direche-Slimani, 2009). En effet, l'expansion des mouvements de

¹¹⁵ Il s'agit, selon l'auteur, de la thèse des officiers anticléricalistes français du XX^e siècle. Sur cette question voir les écrits à propos du « mythe kabyle » de la France : Charles Robert Ageron, Histoire de l'Algérie contemporaine, op. cit.

conversion au christianisme est l'un des phénomènes les plus caractéristiques des changements religieux survenus ces dix dernières années donnant naissance à plusieurs Eglises dans les milieux villageois où l'on trouve des groupes religieux chrétiens importants.

Il convient de préciser par ailleurs que les premières conversions au christianisme en Algérie datent de l'époque coloniale où la Kabylie a été « la région d'expérimentation d'une politique d'évangélisation qui a commencé dans les années 1870 à l'initiative de Charles de Lavigerie, archevêque d'Alger depuis 1867. Convaincu de l'ancienneté des racines chrétiennes en milieu berbère, il mena une action missionnaire dans la Kabylie montagnarde considérée, selon lui, comme le Liban d'Afrique » (Karima Direche-Slimani, 2004). La révision de la géographie des postes missionnaires en Kabylie (Ibid, p. 42-52) montre que la région Ath Idjer n'était pas investie par les Pères Blancs qui avaient choisi les régions de haute Kabylie qui sont plutôt isolées des hauts lieux de la vie religieuse (zawiyas et écoles coraniques) comme Ath Samail, Ath Manguellat, Ath Yanni, Beni Douala, Ouadhias et aussi dans la Kabylie de la Soummam : Ighil Ali et Il Matten.

L'objectif de ces choix était « d'éviter la confrontation avec les clercs locaux influents, le voisinage avec des lieux de pouvoir religieux, la concurrence avec les écoles coraniques agissantes sont autant de stratégies, de la part des missionnaires, pour installer leur présence, au moins, sur le moyen terme » (Ibid, p. 43). On comprend ainsi que l'absence des Pères Blancs dans la région Ath Idjer et ses environs les plus proches, s'explique par le fait qu'elles sont des zones d'implantation d'un important réseau de zawiya en Kabylie.

Si les conversions au christianisme n'étaient pas visibles dans la région Ath Idjer durant l'époque coloniale, c'est loin d'être le cas des conversions récentes, puisque à l'instar des autres régions kabyles, l'un des phénomènes les plus caractéristiques des changements religieux survenus dès le début de ce siècle, dans le cadre de nombreux villages appartenant à la daïra de Bouzeguène, est l'expansion des mouvements de conversion au christianisme.

Notre étude ne cherche pas à comprendre les logiques qui sont à l'origine de ces « glissements confessionnels » (Karima Direche-Slimani, 2004 ; Samia Sahari, 2012), mais à explorer comment ces conversions sont vécues dans l'espace public villageois? Quels sont leurs conséquences sur les liens sociaux à l'intérieur des villages et dans la région en général? Qu'est-ce qui explique l'importance remarquable des conversions dans certains villages par rapport à d'autres ? Quelles sont les spécificités des villages où l'on trouve ces nouveaux groupes religieux importants ? Quels sont leurs rapports avec d'autres groupes religieux

traditionnels (lignages religieux : *imrabden*) et récents (intégristes, salafistes ou islamistes)? Est-ce que les instances de gestion villageoises « traditionnelles » (*tajmâat* ou comités de villages) interviennent face à ces nouvelles réalités religieuses ? Comment ? Est-ce que ces organisations ont la volonté de prendre en charge cette question des reconversions au christianisme ? Et est-ce que les réglementations coutumières prennent en considération cette nouvelle réalité religieuse ?

C'est dans le village Sahel que l'on observe ces conversions avec intensité et c'est dans ce village que la première église fut construite et ouverte par les villageois convertis au christianisme durant le début des années 2000. Ensuite, un villageois a fait le don d'un local pour une deuxième église à Ighil Tziba où l'on trouve une quarantaine de chrétiens selon les estimations des villageois. Les chrétiens sont aussi visibles¹¹⁶ dans d'autres villages comme Takoucht et Tazrout (commune de Bouzeguène) et Ighraen et Ath Aicha (commune Idjer), mais contrairement aux deux premiers villages, aucune église n'a été ouverte dans ces derniers. En effet, nous avons choisi d'étudier ces dynamiques religieuses et leurs incidences sur l'organisation villageoises et ses cimetières dans les deux villages Sahel et Ighil Tziba où les tensions entre les deux groupes religieux sont plus visibles et plus puissantes. En outre, ces deux villages apportent une image originale du monde villageois qui est marqué, depuis longtemps, par une organisation sociale particulière basée sur le principe d'union et de la solidarité entre les villageois.

Dans le village Sahel, la construction d'une église est le premier événement qui a induit des tensions entre les islamistes qui ont détruit à plusieurs reprises les fondations de l'église, et les chrétiens qui ont maintenu, malgré ces oppositions, leur projet de construction et d'ouverture d'une église au sein du village. Voici un extrait d'un entretien réalisé avec le président du comité de village qui nous a décrit comment les chrétiens ont procédé à leur projet :

« Le comité du village a hésité de leur donner un lot de terrain pour construire cette église. Ainsi, ils ont acheté un terrain au nom d'un villageois et ils ont fait le certificat de procession et le permis de construire avant de procéder à sa construction. Ensuite les extrémistes l'ont démolie et des conflits ont ainsi eu lieu entre les deux groupes. On a abordé cette question au sein de *tajmâat* qui a autorisé la construction de cette église ». (Président du comité de village Sahel, entretien 2017).

¹¹⁶ Nous parlons de visibilité dans le sens où ces convertis expriment ouvertement l'adoption du christianisme

Ce témoignage est très intéressant et aborde plusieurs points fondamentaux qui méritent une analyse anthropologique. On comprend d'abord que les convertis au christianisme prennent au sérieux l'autorité de *tajmâat* du village puisqu'ils demandent à chaque fois une autorisation avant de procéder à n'importe quel projet au sein du village. D'autres témoignages montrent par ailleurs qu'ils sont de « bon citoyen » dans le sens où ils respectent les réglementations coutumières et participent avec force aux projets du village. C'est ce qui explique, à notre sens, l'appui dont bénéficient ces convertis au christianisme de la part des membres du comité de village qui se sont opposés à la violence mise en œuvre par les islamistes, qui ont détruit à plusieurs reprises les fondations de l'église, et en accordant au chrétien l'autorisation pour construire leur Église.

On comprend ensuite que les chrétiens ont procédé d'une manière légale à la réalisation de leur projet en faisant un certificat de procession du terrain et en demandant un permis de construction de cette Église avant même de commencer leur projet pour éviter d'autres confrontations en dehors du village (avec les institutions de l'Etat notamment).



Photo n°12 : L'église du village Sahel



Photo n°13 : L'autre façade de l'église du village Sahel

VI- 3- Diversité religieuse et unité villageoise

Dans les deux villages Sahel et Ighil Tziba se sont les islamistes¹¹⁷ qui protestent contre l'enterrement des villageois de confession chrétienne dans le cimetière du village qui, selon eux, obéissaient historiquement aux prescriptions de la religion musulmane et qu'il n'est pas adéquat d'enterrer des individus qui sont de confessions différentes dans le même cimetière. Tandis que les chrétiens n'abordent jamais ce problème et ne semblent non plus intéressés à ce qu'il y aura dans le village un cimetière propre aux chrétiens. Ils veulent plutôt rester toujours attachés à leurs villages en participant aux enterrements des autres villageois et en partageant avec eux le même cimetière.

Si les deux villages Sahel et Ighil Tziba ont fait face à des situations semblables et à des conflits entre les mêmes groupes religieux, leurs réactions et les décisions des comités dans les deux villages ne sont pas univoques. Et pour montrer l'équivoque entre les deux villages nous allons décrire le déroulement des événements dans chacun des deux cas.

VI- 3₁- Le village Sahel : un cimetière pour musulmans et chrétiens

C'est d'abord dans le village Sahel que le problème du cimetière et des enterrements s'est posé par les islamistes pour la première fois au cours de l'année 2000, avant même la construction de l'église, ce qui a créé une tension au sein du village. Ceci a induit « un défilé des assemblées villageoises », pour reprendre l'expression du président du comité de village¹¹⁸. Et lors des assemblées, les villageois s'entendent toujours sur le fait que « le cimetière du village est pour tous ses citoyens et ce quelle que soit leur religion »¹¹⁹. Ensuite, le président du comité a refusé catégoriquement de revenir sur cette question en disant lors d'une assemblée générale :

« Dans tous les cas, la terre de notre cimetière accueillera tous les corps des défunts même ceux des étrangers qui seront dans le besoin d'être enterrés, comment voulez-vous qu'on enlève ce droit à certains de nos villageois tout simplement parce qu'ils ont choisi une autre religion ! C'est absurde ! Il n'est donc pas question de revenir sur ce sujet prochainement, les choses sont actuellement claires ». (Président du comité de village Sahel, entretien 2017).

¹¹⁷ Ces islamistes sont généralement des jeunes ou des jeunes adultes.

¹¹⁸ Le président du comité de village entre 2000 et 2001 est lui-même le président actuel du comité de village depuis quelques années.

¹¹⁹ Propos du président du comité de village.

Et depuis, l'on en aborde jamais cette question au village :

« Actuellement on ne parle plus de cette question au village, il y avait à un moment donné un problème par rapport aux enterrements mais le comité a vite réglé l'affaire. Le village n'a pas de problème avec les chrétiens. Ils ont leur église, ils célèbrent leurs mariages et ils organisent leurs fêtes. Il y a même ceux qui viennent d'un peu partout des autres régions Kabyles pour célébrer des mariages. Dans notre village l'on applique le principe de la laïcité et on refuse l'intégrisme, puisque un intégrisme crée toujours d'autres. » (Présidente de l'association des femmes du village Sahel, Entretien 2017).

Le principe de la laïcité revient dans d'autres témoignages :

« Dans notre village on défend les chrétiens et la liberté des cultes en général, c'est la laïcité qui compte pour nous, alors que ces extrémistes ne défendent même pas l'amazighité comment s'attendre d'eux à ce qu'ils défendent les autres religions » (Président du comité de village Sahel, entretien 2017).

D'ailleurs, le dernier règlement intérieur du village qui date de 2007 stipule explicitement « le respect du culte » (art 28).

Ces témoignages nous amènent maintenant à ouvrir une parenthèse afin d'envisager l'une des questions, qui au cours de cette étude a constamment attiré notre attention. Il s'agit de la laïcité des institutions de gestion villageoises traditionnelles (*tajmâat*) et de ses réglementations, actuellement affirmée par les témoignages de plusieurs acteurs. Peut-on réellement qualifier ces institutions de laïques ? Les nouveaux principes que ses acteurs lui inculquent à travers les règlements coutumiers qu'ils reproduisent en permanence et les décisions qu'ils prennent face aux dynamiques religieuses qu'on décrit dans ce chapitre permettent-elles d'appuyer cette hypothèse ? Ces questions nous paraissent délicates, notamment devant l'hétérogénéité de *tajmâat*, d'une part, et l'imprécision qui caractérise le terme de laïcité, d'autre part.

Mustapha Harzoune a soulevé cette difficulté dans ses « notes sur les kabyles et la laïcité » qu'il a écrites il y a un peu plus de vingt ans¹²⁰. Il a posé la question suivante : Y aurait-il une exception laïque kabyle et quel improbable déterminisme souterrain l'aurait induite ? Pour répondre à cette question, l'auteur a abordé la notion de laïcité en dégagant « les conditions sociales et historique de la « singularité » kabyle, repérable aussi bien dans la société algérienne que dans la société française ». (Mustapha Harzoune, 1999, p. 22). En Algérie, cette singularité se manifeste d'abord dans le fait que la base militante et électorale

¹²⁰ Mustapha Harzoune. « Notes sur les kabyles et la laïcité », *Hommes et Migrations*, n°1218, Mars-avril 1999, p. 22-27.

des partis démocrates qui se réclament, plus ou moins explicitement de la laïcité (FFS et RCD) est largement kabyle. L'auteur considère qu'il est absurde voire intentionnel d'expliquer ce fait par un vote « régional », « tribal », voire même « ethnique ». Il l'explique par « une relation particulière à la religion et plus largement d'une certaine conception identitaire qui est le produit de l'histoire » (Ibid, p. 23-24). Cette relation particulière apparaît dans le mode d'enracinement de l'islam en Kabylie et de ses agents (les lignages religieux ou marabouts) qui ont été acceptés parce qu'ils ont tenu compte des spécificités du groupe d'accueil, à savoir, l'organisation sociale, et « de manière plus précise ses structures laïques (telle la fameuse assemblée du village la *tajmâat*) » (Ibid, p. 24). Ensuite, « la politique coloniale, l'émigration et la scolarisation s'ajoutent aux différences héritées des siècles passés pour créer de la singularité » (Ibid, p. 26).

On voit que l'auteur a affirmé la laïcité de *tajmâat* sans montrer sur quoi se fonde celle-ci qui est certes pertinente, en tenant compte du principe de base qui là définie, à savoir la séparation stricte entre le religieux et le politique. Mais ses notes ont par ailleurs l'avantage de soulever que la laïcité « secrète ses exigences » qui ne se limitent pas à ce principe de base puisque « sa logique conduit aussi à séparer la sphère publique du domaine privé, à émanciper l'individu du poids du groupe, à faire que tous les hommes et toutes les femmes naissent libres et égaux, à autoriser la liberté de conscience ». (Mustapha Harzoune, 1999, p. 27). Ainsi, l'on conclut que la laïcité est comme la démocratie, un processus qui est toujours en construction, et « l'idée même de démocratie est toujours inachevée, toujours à conquérir » (Marc Auger, 2009 ; 2012, 108p). La sécularisation reconnue comme réelle dans les sociétés modernes a consisté en une « émancipation progressive » des différentes dimensions de la vie humaine par rapport à l'instance religieuse. (Claude Rivière, 1990, p. 20).

C'est dans ce sens, nous semble-il, qu'Alain Mahé a pointé le décalage, laïcisme et sacralité, en expliquant « l'articulation possible des deux registres » (Alain Mahé, 2005, p. 141). Cette articulation est parfois nécessaire pour rendre compte de leurs dimensions communes qui sont repérables si l'on tient compte du fait que : « entre le rituel religieux et laïque, la différence est plus idéologique que sociologique : le premier met en jeu un autre monde, le seconde simplement celui-ci, mais tous les deux soulignent les relations fortes des hommes avec la puissance de certaines valeurs spirituels, économique et politique ». (Claude Rivière, 1990, p. 11). C'est à partir de là qu'apparaît toute la complexité des questions déjà posées.

On ferme la parenthèse pour revenir au village Sahel qui est connu dans la région Ath Idjer par le nombre important de militants de la cause identitaire amazigh, d'artistes et d'hommes politiques : « Le village Sahel est un modèle, un village où il y a beaucoup d'universitaires, de personnes instruites, d'intellectuels, des penseurs, des artistes, des hommes politiques et surtout des berbéristes. » (Membre du comité de village Ighil Tziba, entretien 2014).

Cette dernière spécificité préliminaire nous permet de revenir sur d'autres aspects qui ont marqué et marque encore la vie quotidienne dans ce village fortement engagé dans le Mouvement culturel berbère. Ce dernier qui est loin d'être arrêté dans un village où ses acteurs ne manquent aucune occasion pour s'exprimer et activer pour préserver la langue et la culture berbère. Ainsi, par exemple lors des différentes éditions du festival de la figue de barbarie qu'organise depuis plusieurs années déjà le comité du village nous étions attirés par la force et la qualité des poésies récitées par deux vieilles femmes¹²¹. En outre, le comité et les associations du village célèbrent toujours les événements culturels de la Kabylie.

Cela nous amène à penser qu'il existe une corrélation étroite entre le berbérisme et les conversions au christianisme, puisque le village Sahel est celui où le nombre de chrétiens est beaucoup plus important dans toute la région. Plusieurs témoignages l'affirment :

« Le christianisme apparaît avec force en Kabylie juste après les émeutes de 2001, je pense que la conversion au christianisme est une façon de dire que je suis identitairement différent de l'Etat arabo-islamique. D'ailleurs se sont surtout les berbéristes qui sont allés vers la conversion au christianisme ... Ils ont joué sur l'identitaire, ils sont de bons citoyens qui cotisent, participent aux travaux collectifs et ce sont eux qui creusent les tombes au village» (membre du comité de village Ighil Tziba, entretien 2016).

La relation entre les conversions au christianisme et le berbérisme est abordé par Samia Sahari dans son mémoire de magistère en anthropologie intitulé « *Étude des pratiques et des conduites religieuses chez les convertis au Christianisme en Kabylie* » où elle affirme, à travers des témoignages, que « l'identité berbère reste un élément principal et déterminant dans le glissement vers le Christianisme évangélique ». (Samia Sahari, 2012, p. 127).

Les chrétiens manifestent leur berbérité à travers leur attachement à *tajmâat*, ses principes de fonctionnement et les solidarités anciennes, alors que les islamistes remettent en cause les traditions :

¹²¹ Il s'agit d'Abdedou Fouzia et Bara Fadhma. Ces poésies ont été transcrites en affet dans cette thèse et faisons l'objet d'analyse plus approfondies dans nos travaux ultérieurs.

« Les chrétiens font de bonnes actions pour le village alors que les islamistes remettent au cause tout, même la façon avec laquelle les gens font la prière à la mosquée, il y a d'ailleurs un vieux du village qui a cessé de fréquenter la mosquée du village à cause de cela. Les islamistes disent que les chrétiens jouent de la récupération à travers leurs actions, je leur ai dit : vas y vous faites la même chose que les chrétiens au lieu de cesser de faire du bien aux gens ou de les aider tout simplement parce qu'ils ne font pas la prière». (Président du comité de village Sahel, entretien 2017).

On comprend donc que la représentation que les villageois ont de ces deux nouveaux groupes religieux est la même dans les deux villages mais différente entre les deux groupes religieux puisque, dans les deux villages, le comité ne soutient pas les islamistes qui « ne sont pas un modèle », et il aide les chrétiens qui sont « de bons citoyens ». Cet extrait d'un entretien explique cette « stratification » qui est basée sur la citoyenneté et non pas sur les croyances religieuses :

« Un bon musulman est mieux qu'un mauvais chrétien, un bon chrétien est mieux qu'un mauvais musulmans et un bon citoyen est mieux que tous (*yifitent ak*) » (membre du comité de village Ighil Tziba, entretien 2016).

Ce dernier évalue la citoyenneté d'un villageois par rapport à son participation aux travaux collectifs et aux autres événements de la collectivité, le respect des règles coutumières et de l'institution villageoise (*tajmâat*).

Ce village (Sahel) connaît une forte implantation du Rassemblement pour la Culture et la Démocratie (RCD), un parti se réclamant de la démocratie et de la laïcité en Kabylie. En effet, deux maires sont élus dans ce parti à la tête de la commune de Bouzeguène sont originaires de ce village. Il s'agit d'abord de H. Aarab¹²² élu en 1997, et de l'actuel maire élu le mois de novembre 2017, à savoir W. Rachid qui n'est autre que le président du comité du village Sahel. Notant par ailleurs que la présidente de l'association des femmes du village Sahel est elle aussi élue RCD durant la même année. Leurs témoignages montrent notamment leur attachement « traditionnel aux idées démocratiques » (Camille Lacoste-Dujardin, 1992, p. 63). La deuxième femme élue RCD est du village Ahrik. Ce dernier est aussi engagé dans le Mouvement Culturel Berbère et acquis aux idées du RCD.

¹²² Ce dernier est malheureusement décédé trois ans après son élection suite à un accident de voiture.

Un autre constat que nous avons aussi relevé explique le principe de la laïcité dans le village Sahel. Il s'agit de l'émigration notamment en France, mais aussi vers le Canada et d'autres pays européens comme l'Allemagne qui est remarquable dans ce village. Ce qui nous a amené à conclure que sa situation est en fait atypique, puisque la proportion des émigrés représente presque le double de la moyenne des émigrés dans l'ensemble des autres villages.

VI- 32- Le village Ighil Tziba : un village, deux cimetières

Si le conflit autour du cimetière a vite trouvé l'issue dans le village Sahel, ce n'est pas le cas dans le village Ighil Tziba où ce problème a perduré durant plusieurs années avant qu'il soit récemment réglé grâce aux initiatives du comité de village.

En fait, dans le village Ighil Tziba le nombre d'islamistes est beaucoup plus important par rapport au cas précédent, tandis que le nombre de chrétiens est beaucoup moins important. Deux remarques peuvent expliquer le premier constat : d'abord, ce village se situe à proximité du plateau de Loudha qu'on a déjà décrit et où l'on trouve une mosquée qui est selon quelques enquêtés, « pleine d'extrémismes ». Ensuite, la mosquée du village en question a depuis 2013 un *imam* « islamiste ».

VI- 32A- L'Imam à la mosquée du village

Le comité de village Ighil Tziba a fait face à un *imam* étranger (de la wilaya de Chlef) qui professe un islam différent de celui que pratique la majorité des villageois :

« Cet *imam* pratique un islam extrémiste et différent des pratiques tolérantes et paisibles des villageois et qui remet en cause nos coutumes et traditions. Il critique tous : pourquoi les gens ne font pas la prière, pourquoi on accepte les chrétiens, il est même arrivé à critiquer l'habillement de nos femmes parce qu'elles ne portent pas le voile. Les personnes âgées du village se sont intervenues et lui ont tracé les limites en disant que toutes ces questions ne sont pas son affaire et que la question des chrétiens ne concerne que le village. Ensuite, il a transgressé plusieurs fois les règles coutumières du village en prenant des initiatives sans l'autorisation préalable du comité, l'*imam* et son équipe sont même arrivés à déposer une plainte alors que c'est interdit d'*itearfit* (dans le droit coutumier). Ça nous a amené à convoquer une assemblée générale extraordinaire à laquelle ont participé tous les villageois, et l'*imam* a menti au cours de cette assemblée. En effet, les villageois ont signé une pétition

contre lui et le comité a exigé son départ, en plus nous l'avons menacé de saisir le Ministère. Cet *imam* a beaucoup perturbé notre village ». ¹²³

Cet *imam* a donc une grande part de responsabilité du désordre et de la tension au sein du village qui se sont amplifiés depuis son arrivée en 2013. Ceci a amené le comité de village à adresser le 29 juin 2014, une demande au directeur des affaires religieuses de la wilaya de Tizi-Ouzou pour relever les fonctions de cet imam et le remplacer. Le comité a bien décrit, dans cette demande, les motifs principaux qui l'ont amené à prendre cette décision :

- Transgression des règles coutumières, atteinte aux valeurs ancestrales et à l'unité du village «*tâarfith*».
- Provocation et incitation à la violence causant des troubles à l'ordre public dans le village, à travers de prêches extrémistes en contradiction totale avec l'islam tolérant et paisible pratiqué dans notre village.
- L'*imam* s'est fait remarqué par des absences répétées causant des troubles dans le fonctionnement et l'organisation de la mosquée, ce qui a amené notamment plusieurs individus à prendre l'initiative de lancer *ladhan* (l'appel à la prière), et ce anarchiquement.
- L'*imam* a pris l'initiative d'augmenter excessivement le volume du haut-parleur de la mosquée causant des dérangements quotidiens dommageables aux citoyens du village, notamment envers les enfants, les personnes âgées et les malades.
- Depuis son arrivée, il reste après la prière de l'Aïcha (la prière du soir) avec certaines personnes perturbatrices, dont il est proche, dans l'enceinte de la mosquée jusqu'à des heures tardives.
- L'*imam* a pris l'initiative de réaliser, à plusieurs reprises, des achats de fourniture pour la mosquée, sans l'autorisation préalable du comité de village à qui incombe cette dépense.
- L'*imam* a pris seul l'initiative de remplacer une ampoule d'un lampadaire du village, alors que cela relève de la compétence exclusive des électriciens travaillant pour le village, en se hissant par-dessus le mur d'une habitation privée.
- Cet *imam* pratique un islam différent de celui qu'on a hérité de nos ancêtres, ce qui a créé un climat de haute tension au sein de notre village.

¹²³ Propos d'un membre du comité de village, entretien 2016. Ce dernier nous a décrit plus loin d'autres types de problèmes avec un autre *imam* qui a précédé ce dernier : « avant on avait un *imam* du village Cherfa qui n'est pas instruit, il a juste étudié à la zawiya. Il était accusé de magie et de sorcellerie (*d asehar*). Par contre on avait un autre *imam* du Mزاب qui était pacifiste, qui n'est du tout pareil avec les deux autres ».

Le comité de village rappelle dans cette demande adressée à la direction des affaires religieuses de la wilaya, l'accueil prestigieux que le village réserve habituellement aux *imams*, dont ce dernier, en leur offrant une habitation confortable construite par le village à cet effet, ainsi que toutes les commodités pour assurer leur fonction dans une mosquée construite par la force des villageois et les ressources financières de leur comité. Nous considérons que ces remarques sont une façon de dire aux responsables des affaires religieuses que même si la mosquée est officiellement sous leur autorité puisque c'est à eux que revient de droit de nommer, destituer et de remplacer un *imam*, le comité de village a lui aussi le droit de décision à propos des biens qui leur appartiennent logiquement. Voici un extrait de cette demande :

« Monsieur le directeur des affaires religieuses, nous tenons à vous informer que nous avons accueilli l'*imam* comme ses prédécesseurs, en lui offrant un hébergement confortable dans une habitation construite par le village, en lui témoignant le respect qui lui était dû que ce soit dans le village ou dans la mosquée que nous avons bâtie avec nos propres moyens.

Nous avons exposé à l'*imam* les reproches (répétitions de manquements, dépassement de sa mission et commission d'infraction) pour trouver une solution amiable, celui-ci s'est engagé à respecter les demandes légitimes formulées par les fidèles et les citoyens de notre village. Or, l'*imam* n'a pas respecté ses engagements. »

Le comité rappelle enfin l'attachement de leur village à la religion musulmane marquée historiquement par des pratiques tolérantes qui ont permis de préserver l'union des villageois. A cet effet, et pour ne pas revivre ce type de situation avec d'autres *imams*, le comité de village préconise de désigner un *imam* qui pourra tenir compte des traditions et des coutumes locales. Voici un autre extrait de cette demande :

« Monsieur le directeur des affaires religieuses, la religion musulmane irrigue notre communauté depuis des siècles, avec une pratique tolérante et paisible, qui se manifeste lors des différents événements importants de la vie, ce qui a créé un lien, une unité et une harmonie entre nous.

En conséquence, nous vous demandons de nommer un imam, dans un délai raisonnable, qui préservera nos traditions religieuses et coutumières, telles que héritées de nos ancêtres ».

Pour atteindre cet objectif, le comité de village a saisi le wali de Tzi-Ouzou :

« Le problème avec *l'imam* a donné à réfléchir au village. On a déduit que la solution consiste à avoir un *imam* kabyle qui connaît nos traditions puisqu'on ne veut pas ceux qui veulent nous changer. C'est pour cela qu'on a projeté un *imam* kabyle du village Ihitoussen qui habite à Loudha. Donc c'est le comité qui ramène le shikh. Pour cela, nous avons désigné trois personnes de chaque lignage et nous avons saisi le wali » (membre du comité de village Ighil Tziba, entretien 2016).

Notre interlocuteur nous explique plus loin que l'objectif de cet *imam* et des gens qui le soutiennent est d'affaiblir le comité et ses repères (*tâarfith* ou le coutumier) puisqu'il s'agit pour eux de créer des alternatives afin d'affaiblir le système kabyle. Mais dans la réalité, c'est une façon de pousser les villages à travailler.

L'*imam* projeté par le comité du village a été effectivement désigné par la direction des affaires religieuses. Cet *imam* a été convoqué dès son installation à la mosquée du village à une assemblée générale durant laquelle le comité lui a expliqué les lois du village et son rôle qui consiste essentiellement à gérer les prières à la mosquée, et il lui recommande d'être l'*imam* de tous les villageois et de ne pas faire de clan en son sein. L'*imam* a répondu : « je suis venu pour semer la fraternité et en cas de problème je vais partir avant de disputer » (*Usighd ad zeragh tagmat ma yela-d waghbey ad ruhagh kbel ad nnaghagh*).

Les problèmes qu'a vécus le village ont amené la commission de la charte à intégrer de nouvelles règles gérant la mosquée et le cimetière :

Concernant la mosquée : Tandis que l'ancienne charte du village (2004) ne stipule aucune règle concernant la gestion de la mosquée, la nouvelle charte (2014) intègre une section de sept articles (art 343- Art 349) la concernant. La charte précise que la mosquée est un patrimoine du village que le comité doit protéger, restaurer et valoriser (art 343) ; Seuls l'association religieuse et le comité de village (qui doivent travailler en collaboration) sont habilités à procéder pour faire venir un *imam* (art 344) ; le conseil du comité doit inviter l'*imam* à la réunion avant qu'il entre en fonction, pour lui montrer et expliquer les valeurs et les coutumes du village et discuter de la démarche à suivre. Ce dernier doit justifier son engagement vis-à-vis de la communauté du village à travers une pratique cohérente entre les coutumes et le culte (art 345) ; l'association religieuse en collaboration avec le comité du village sont habilités à entamer une procédure légale au niveau de la direction des affaires religieuses de la wilaya de Tizi-Ouzou. Et ce en cas de manquement avéré le *l'imam* jugé grave en assemblée générale (art 346) ; en cas de manquement avéré de l'*imam*, il est convoqué et entendu au conseil du comité, les sanctions peuvent être selon la gravité de

l'acte : - un avertissement ou – une expulsion (art 347) ; la profanation de la mosquée est sanctionnée par une amende de 10000,00 dinars (art 348) ; tout acte de déstabilisation (l'outrage, le détournement des biens de la mosquée...etc.) est puni par une amende laissée à l'appréciation du conseil du comité ou de l'assemblée du village selon la gravité de l'acte (art 449).

Concernant le cimetière : alors que la première charte (2004) ne stipule qu'une seule règle qui interdit de flâner au cimetière (art 111), dans la nouvelle version (2014), la charte intègre une section de sept règles (art 354-art360) intitulée « le cimetière ». La première règle de cette section précise que le village étant de tradition musulmane, le cimetière du village est réservé aux enterrements selon le rite islamique (art 354). Ensuite, elle précise que c'est le comité qui s'occupe de l'organisation des funérailles (art 355) ; la nécessité de l'ouverture d'un registre des décès (art 356) ; la présence aux enterrements est une obligation morale (art 357) ; l'heure des enterrements est fixée à 11 :00 (art 358) ; le stationnement devant le cimetière est interdit le jour de l'enterrement sous peine de sanctions (art 359) et enfin, toute dégradation ou profanation au sein des cimetières du village sont passibles d'une amende de 10000, 00 dinars (art 360).

Mais le départ de l'*imam* et les adaptations apportées aux lois du village n'ont pas mis fin aux divergences au sein du village autour du cimetière et des enterrements.

VI- 3_{2B}- Un cimetière pour les chrétiens

En fait, le village est divisé en quatre groupes : il s'agit d'abord des islamistes que nos interlocuteurs n'hésitent pas à appeler « les salafistes » qui « veulent que tout soit à leurs manières, ils critiquent tout même nos traditions, ils refusent que les chrétiens soient enterrés dans le cimetière du village et ils veulent qu'ils soient mis en quarantaine par le comité de village »¹²⁴. Il y a ensuite les chrétiens qui « ont un certain pacifisme, une certaine démocratie et tolérance ... et ils n'ont jamais soulevé la question des enterrements, ils ne veulent pas sortir du cimetière du village et ils ne le demandent pas »¹²⁵. Le troisième groupe est le plus important et renvoie aux « musulmans modérés » qui « n'aiment pas les islamistes mais qui ne veulent pas aussi que les chrétiens soient enterrés dans le cimetière du village »¹²⁶. Enfin le dernier groupe est minoritaire et renvoie aux « jeunes laïques » dont certains sont des membres très actifs au sein du comité de village. Le maintien de l'unité du village malgré les tensions qui le secouent est dû notamment à leurs initiatives.

On comprend donc que la majorité des villageois s'entendent à créer un deuxième cimetière propre aux chrétiens au sein du village. Le deuxième malentendu soulevé lors des assemblées générales concerne le choix du terrain pour le nouveau cimetière. En fait, les islamistes ont proposé d'acheter le terrain, tandis que les « laïques » et les convertis ont refusé l'idée puisque ces derniers « ont peur qu'on les chasse un jour du village (*Azekka Aghesufghen*), surtout que les intégristes ont déjà soulevé cette question »¹²⁷. Les musulmans modérés ont proposé à ce qu'un chrétien fait le don d'un terrain pour le cimetière et les « laïques » veulent que le comité de village leur offre un terrain *mecmel* (propriété collective du village), chose que les islamistes ont refusée.

En effet, le comité a organisé durant la fin de l'année 2014 une assemblée générale afin de désigner les membres d'une nouvelle « commission de rédaction » qui aura pour tâche d'étudier le règlement intérieur du village afin d'apporter les modifications et les adaptations permettant de solutionner ce problème et d'alléger la tension au sein du village. L'assemblée a désigné une équipe composée de neuf membres qui sont, en reprenant les propos de l'ancien membre du comité de village, « des universitaires qui sont soit parmi les membres de l'association sportive ou d'autres activistes au sein du village âgés entre 30 ans minimum et 75 ans maximum ». En outre, l'assemblée a désigné les membres d'une deuxième

¹²⁴ Propos d'un membre du comité de village Ighil Tziba.

¹²⁵ Ibid.

¹²⁶ Ibid.

¹²⁷ Ibid.

commission appelée « cellule de crise » pour assurer la transition entre l'ancien comité qui a fini son mandat et le prochain qui n'a pas encore été désigné à cause des tensions qui secouent le village.

La commission de rédaction a travaillé pendant presque un an : entre la fin de l'année 2014 jusqu'au mois d'août 2015 pour que leur projet de nouvelle charte aboutisse. L'un des membres de cette commission nous affirme qu'ils ont travaillé à cheval pendant quatre mois successifs où ils se rassemblent chaque vendredi pour étudier la charte, sauf quand il y a un décès. Et dans l'objectif de faire participer tous les citoyens du village, une copie de la dernière charte du mois de novembre 2014 est distribuée à tous les foyers avec deux pages à la fin réservées aux remarques, réclamations et doléances des citoyens. En effet, une nouvelle charte a été rédigée et acceptée par l'assemblée générale du mois d'août 2015.

La comparaison entre la charte de 2014 et celle de 2015 révèle plusieurs constats intéressants :

- 1- L'on constate d'abord que, concernant la mosquée, la nouvelle charte a tout simplement reconduit les règles de la charte précédente, la seule modification étant l'augmentation de la somme d'amende infligée à la profanation de la mosquée qui est passé de 10000,00 dinars en 2014 à 30000,00 en 2015 dinars (triplée).
- 2- Concernant le cimetière, les modifications sont plus importantes et très significatives : d'abord, la première règle qui stipule dans la charte de 2014 que le cimetière étant de tradition musulmane et réservé aux enterrements selon le rite islamique (art 354) est annulée et remplacée par une autre règle : « les cimetières du village sont des biens du village, seule l'autorité du village s'impose. Les enterrements doivent obéir aux pratiques décidées par le village » (art260). Un détail est ajouté à l'article 357 qui exige la présence aux enterrements puisque la nouvelle charte précise que les citoyens qui veillent au-delà de trois heures du matin sont exemptés du travail le lendemain (art 263). En outre, l'heure des enterrements est passée de 11 :00 h en 2014 à midi en 2015, la nouvelle charte précise par ailleurs que l'attente d'un proche est laissée à l'appréciation du comité, toutefois ça ne doit pas dépasser 15 :00 h (art264). L'amende infligée à la profanation au sein des cimetières du village a triplé ; elle est passée de 10000,00 à 30000,00 dinars (art 266). Enfin, la nouvelle charte sanctionne l'abus de denrées alimentaires pendant la veillée par 5000 dinars (art 268).

Les modifications apportées à la première règle semblent plus intéressantes et plus significatives de la situation au village : l'on constate d'abord que la nouvelle charte traite « les cimetières du village » alors que dans la charte de 2014 l'on parle d'un seul cimetière, ce qui montre que le village a créé avant le mois d'août 2015 un nouveau cimetière. En outre, le fait d'annuler la prescription relative à la tradition musulmane et l'enterrement exclusif selon le rite islamique permet de penser à ce que le village reconnaît la religion chrétienne au sein du village. Les entretiens affirment ce que ces règles laissent pressentir.

« Nous voulons créer l'alternative en instaurant une culture humaniste qui est au cœur des valeurs kabyles. Notre objectif est à long terme : il s'agit de permettre l'acceptation de l'autre, officialiser l'existence des chrétiens dans le village veut dire l'officialisation d'une deuxième croyance. Je pense que ça va rester dans l'histoire ». (Membre du comité de village, entretien 2016).

Un cimetière propre aux chrétiens est officiellement créé par le comité de village, reste à choisir le terrain qui lui sera consacré par le comité:

« Il n'y a pas partout dans le monde un cimetière mixte, c'est-à-dire pour les chrétiens et les musulmans au même temps, alors il convient mieux de créer un cimetière pour les chrétiens dans notre village. On défend la liberté de conscience alors que les intégristes menacent les libertés. En plus, on n'est pas mieux que l'Allemagne où la Suède ou même l'Amérique où il y a des mosquées ». (Membre du comité de village, entretien 2016).

En tout cas, jusqu'à aujourd'hui, aucun chrétien n'est décédé dans le village pour voir comment vont se dérouler la suite des événements dans ce village d'exceptions.

Conclusion : conflits et cohésion sociale

L'étude des deux villages Sahel et Ighil Tziba laisse apparaître un certain nombre de mutations récentes et cruciales où les problèmes et les conflits ont une autre nature par rapport au passé mais où les mêmes phénomènes de dynamisme interne ont continué à se manifester avec force grâce au maintien de *tajmâat*. Les changements religieux sont intervenus au cours de deux décennies (les années 1990 et 2000) mettant en scène chacune un groupe religieux différent.

Mis en présence d'un ensemble de villageois dont les croyances sont différentes, mais qui trouve leur unité dans leur appartenance à un seul village et leur soumission à l'autorité d'une seule institution qui est la *tajmâat*, les relations entre ces divers groupes religieux vont conditionner étroitement le maintien de cette unité. On conçoit que ces villages, à composante religieuse hétérogène, fournissent un champ d'étude privilégié, la coexistence de groupes religieux différents au sein d'une même unité politique (village), présente un problème de première importance pour les études anthropologiques¹²⁸.

Alors qu'au-début de notre étude de terrain et des premiers entretiens, il nous ait paru que ces conflits vont certainement jouer un rôle négatif sur la cohésion de ces deux groupes villageois, l'étude approfondie du terrain et le suivi du déroulement des événements entre les différents groupes villageois dans chacun des deux cas montrent que les tensions entre les deux groupes religieux différents est un facteur d'unification et de renforcement des liens de solidarités villageoises. En fait, dans les deux villages (Sahel et Ighil Tziba), la cohésion est maintenue voire renforcée grâce à l'autorité de *tajmâat* et la force de ses acteurs prédéterminés à maintenir l'union dans leurs villages. Autrement dit, le renforcement des liens de solidarité dans ces villages s'explique par la force des institutions chargées précisément de redresser les atteintes au bon fonctionnement du système.

¹²⁸ Les sociétés qui rassemblent des communautés différentes par leur culture, leur origine, leur religion ...etc. vivant ensemble dans le même territoire tout en entretenant des relations de plusieurs types ont souvent attirées l'attention des anthropologues. Ces sociétés sont parfois désignées par le terme imprécis de « plurales » (Jacques Lombard, 1965, p. 523).

Ce constat se résume dans une citation qui nous a été donnée par notre informateur privilégié du village Ighil Tziba : « la meilleure façon de détruire un système ce n'est pas en s'attaquant à lui, mais en construisant sans lui »¹²⁹. C'est-à-dire que la maîtrise des agissements de *l'imam* et de ses partisans a motivé les acteurs de *tajmâat* à travailler davantage pour ne pas permettre à ces derniers d'atteindre leur objectif. Rappelons que notre informateur nous rappelle cette citation après avoir expliqué les objectifs de *l'imam* qui a semé les tensions dans le village et de ses partisans (islamistes) qui remettent en cause *tâarfith* (le coutumier) et qui tentent d'affecter l'organisation villageoise. L'intervention des acteurs villageois a pour objectif de maintenir voire renforcer *tajmâat* face à ces menaces.

L'ambition des membres actifs dans *tajmâat*, le devoir¹³⁰ qui s'impose à eux de travailler pour conserver l'institution de leurs aînés se joint à la volonté des villageois désireux de respecter l'ordre social et soucieux de l'avenir de leur village et de son union. En effet, ces derniers obéissent aux décisions et aux délibérations des assemblées villageoises et aux réglementations coutumières anciennes qui sont souvent révisées et adaptées aux conjonctures du moment par les membres actifs et les acteurs villageois dont on a parlé plus haut. Ces derniers sollicitent souvent tous les citoyens du village afin de les faire participer à cette entreprise à la fois délicate et ambitieuse.

L'intervention de *tajmâat* a fait que les tensions entre les différents groupes ne sont pas dégénérées en véritables conflits mettant réellement en péril la stabilité et l'unité du groupe. Ces institutions villageoises (*tajmâat* ou comité de village) développent des « dispositifs de redressements » selon l'expression de l'anthropologie anglo-saxonne, reprise par Jacques Lombard (1965, p. 520), pour garder l'équilibre dans les villages. Ces « dispositifs de redressement » renvoient par exemple aux commissions de réflexion, commissions juridiques, commissions de la charte, cellules de crises... qui sont mobilisées par les assemblées villageoises pour gérer la crise et lui trouver des solutions afin de garder l'équilibre et la stabilité des villages.

¹²⁹ Notre informateur nous précise que cette citation appartient à un penseur indien qui s'appelle Jiddu Krishnamusti. Cette citation nous donne une bonne idée des profils des acteurs villageois engagés dont fait partie notre interlocuteur qui est diplômé universitaire et qui possède en plus une culture générale profonde et une ouverture remarquable.

¹³⁰ On parle de devoir parce que les acteurs eux-mêmes définissent ainsi leur engagement. Les préambules de plusieurs règlements intérieurs récents le montrent aussi.

Peut-on dire pour autant que les conflits à l'intérieur des villages ou entre des groupes appartenant à la même unité villageoise pouvaient jouer un rôle positif dans le maintien du système de gestion villageois. Une interrogation semblable a fait l'objet d'une analyse profonde par Jacques Lombard à propos des conflits entre les structures de type « féodal » en Afrique noire (1965, p. 518-523) où il a expliqué à travers plusieurs exemples que « le conflit apparaît avec des conséquences ambivalentes : il peut avoir un instrument de renforcement de la solidarité à un niveau donné et avoir, à un niveau différent, un effet contraire ». (Ibid, p. 520).

Il en est de même dans les villages que nous avons étudié dans ce travail puisque, même si les conflits dans les deux villages Sahel et Ighil Tziba ont contribué au renforcement de l'unité du groupe villageois, c'est loin d'être le cas dans d'autres villages comme Ath Yekhllef où les conflits ont montré leur côté négatif en conduisant à neutraliser la *tajmâat* dans ce village depuis 1993 ou à Ath Faraache où les conflits ont conduit à la « fragmentation » du village et de ses institutions¹³¹. C'est pourquoi il nous semble important de soulever cette ambivalence afin de tenter de l'expliquer :

Notre analyse des faits a conclu que les conflits qui apparaissent comme ayant des effets négatifs sur la cohésion du village sont ceux qui engagent des groupes villageois majoritaires (Ath Yekhllef et Ath Faraache), tandis que les tensions qui pouvaient jouer plutôt un rôle positif sont celles qui engagent des groupes villageois minoritaires (Sahel et Ighil Tziba). Mais ce constat n'offre pas toute l'explication, ce qui nous amène à approfondir d'analyse.

En fait, quand il s'agit de conflits entre deux minorités, c'est-à-dire entre deux petits groupes de villageois, *tajmâat* pourra trancher vers une décision dans le sens de réduire voire éliminer les tensions même si une minorité (un petit nombre de villageois) n'est pas tout à fait d'accord comme on l'a vu plus-haut à propos des islamistes. Cela s'explique par le fait que *tajmâat* adopte une décision dans le cas où celle-ci est acceptée par la majorité absolue des villageois, sans qu'il soit nécessairement tenu compte du point de vue exprimé par une minorité. On comprend ainsi aisément qu'il est impossible à *tajmâat* de prendre une décision dans ce sens quand il s'agit d'ambivalence entre deux grandes majorités comme à Ath Yekhllef. Et dans certains cas comme Ath Farrache, seule la fragmentation du village a réussi à tempérer des tensions.

¹³¹ Nous avons présenté la situation dans ces deux villages dans le chapitre précédent.

Les tensions qui naissent entre de petits groupes n'ont aucune conséquence néfaste sur l'organisation sociale villageoise même si elles influencent quelque part les rapports entre les villageois. Cela s'explique par le fait que ces tensions sont contrôlées par *tajmâat*, qui agit en tant qu'autorité villageoise. Ce qui fait que ses décisions devront être conjointement exécutées même si le désaccord n'est pas souvent clore entre les petits groupes antagonistes. Ces tensions permettent même une certaine prise de conscience des villageois, renforçant ainsi leur solidarité.

En revanche, les conflits qui résultent de tensions entre deux grands groupes, c'est-à-dire un conflit qui engage la majorité des villageois, ont des effets destructeurs de *tajmâat*. L'absence de cette institution pourra ensuite accroître les oppositions entre les groupes antagonistes. Ce type de conflits présente deux caractères essentiels :

- Réduction voire absence de toute possibilité de règlement par l'autorité supérieure de *tajmâat*, notamment quand les différentes parties en conflit n'autorisent aucun compromis¹³².
- Situation qui se complique par le jeu des antagonismes politiques (et/ou autres) qui marquent plusieurs villages de la région.

Si l'on admet qu'il est rare qu'une double communauté religieuse se retrouve au sein d'une seule région de faible dimension (Jacques Lombard, 1965, p. 527), la coexistence des confessions musulmanes et des chrétienne dans plusieurs villages en Kabylie est une situation sociale tout à fait particulière qui doit attirer davantage l'attention des chercheurs.

¹³²Voir par exemple le cas du village Ath Yekhlaf.

Chapitre VII : Le champ associatif : essor, diversification et rapport au politique

Introduction

L'un des phénomènes qui ont affecté l'organisation sociale en Kabylie est la poussée des associations repérée dès la fin des années 1980 et accélérée depuis 1990. Ce phénomène qui est désigné par plusieurs concepts (mouvement associatif, fait associatif et champ associatif), marque aussi bien le milieu urbain que rural (Hichem Hachetouf, 2010, p. 19). La Kabylie est parmi les régions d'Algérie où foisonnent les associations¹³³. En effet, plusieurs travaux de recherche ont déjà mis en exergue l'importance du champ associatif dans les mutations en cours des milieux villageois en Kabylie en général (Mohamed Brahim Salhi, 1999 et 2010 et Alain Mahé, 2005) et dans ses différentes régions en particulier (Azzedine Kinzi 1998 et 2007 ; Mouloud Kourdache, 2001 ; Abdenour Ould Fella, 2011 ; Titem Bessah 2009 et 2014 ; Hichem Hachetouf, 2010, Malika Assam, 2014;...etc.).

Ce chapitre vise à rendre compte de la réalité du mouvement associatif dans la région Ath Idjer en présentant un inventaire et un bilan exhaustif des associations qui ont été créées dans cette région, d'une part, et en décrivant la vitalité et le dynamisme réel de ces associations, d'autre part. Il s'agit d'abord de reconstituer l'évolution de la création des associations depuis 1990 en s'intéressant à l'objet de leurs créations ou leurs domaines d'activité pour décrire ensuite leur dynamisme réel sur le terrain. Ceci nous amènera à étudier les rapports entre les associations villageoises et *tajmâat* du village, d'une part, et à analyser les rapports entre les associations et les partis politiques, d'autre part. Cette approche va nous permettre d'entrevoir les contours du tissu associatif dans cette région. Mais il convient au préalable de présenter un aperçu historique du mouvement associatif en Algérie. Cet aperçu éclairera non seulement la période étudiée, mais, surtout, il nous permettra de comprendre l'évolution du mouvement associatif dans cette région.

¹³³ En fait, certaines études antérieures concernant le mouvement associatif en Algérie ont déjà montré que l'implantation de ce mouvement n'est pas homogène sur l'ensemble du territoire national. Ainsi, par exemple, le dynamisme associatif est plus important dans les régions du centre et de l'ouest par rapport à celles de l'est. En outre, les associations sont plus nombreuses dans les zones urbaines et dans les régions où prédominent les modes d'organisation communautaire et villageoise comme la Kabylie et le Mزاب. Voir : Laurence Thieux, *Rapport sur le mouvement associatif dans le milieu rural en Algérie*, édition CERAI, (s.d.), p. 20.

VII-1- Aperçu historique

L'histoire du mouvement associatif en Algérie en général et en Kabylie en particulier remonte à la période coloniale puisque « les algériens de cette région ont très vite recouru à la loi de 1901 régissant la création et l'organisation des associations en France et par extension dans les pays sous domination coloniale française » (Mohamed Brahim Salhi, 1999, p. 2). Les associations estudiantines, sportives, religieuses et sociales¹³⁴...etc. qui apparaissent durant cette période vont progressivement s'inscrire dans un « mouvement associatif de contestation » à la colonisation (Omar Derras, 2007, p. 14).

Après l'Indépendance, l'Algérie maintient l'arsenal juridique hérité de la colonisation, mais l'on assiste en réalité au blocage, l'interdiction et la répression de toute forme d'organisations associatives indépendantes du pouvoir. En fait, même si la loi de 1901 n'est pas abrogée, son application est aléatoire, notamment en ce qui concerne la création de nouvelles associations (Mohamed Brahim Salhi, 2010, p. 251). Cette situation ambivalente caractérisée par la confusion entre les lois et leurs pratiques va durer jusqu'à 1971 ; date qui marque le début d'un autre arsenal juridique clairement répressif du mouvement associatif en Algérie. La promulgation de l'ordonnance du 3 décembre 1971 relative aux conditions de création des associations va mettre un terme à la loi 1901 et soumettre le mouvement associatif à « une nouvelle législation répressive et rigoureuse, donnant le droit absolu aux pouvoirs publics et au parti FLN d'agréer ou de dissoudre n'importe quelle association. Pour cela une arme redoutable a été trouvée : le double agrément préalable (préfectoral et ministériel) exigé par les pouvoirs publics à toute demande de création d'associations. » (Omar Derras, 2007, p. 19-20).

Cette loi renvoie à « la mise sous tutelle du mouvement associatif » (Mahamed Brahim Salhi, 2010, p. 253), puisque cet arsenal juridique répressif ne se limite pas à l'agrément, mais prévoit une série de conditions pour freiner toute tentative d'autonomisation en dehors de l'Etat et de son parti unique, d'une part, et des modalités d'ingérence et de contrôle du fonctionnement interne des associations par l'administration, d'autre part (Omar Derras, 2007, p.). Les nombreuses restrictions à la liberté d'associations ont permis aux autorités d'exercer un pouvoir discrétionnaire et de contrôler toutes les associations par des organisations de

¹³⁴ Pour un bilan des associations qui ont été créées en Kabylie durant cette période voir Mohamed Brahim Salhi. « Modernisations et retraditionnalisation à travers les champs associatifs et politique : le cas de la Kabylie », *Insaniyat*, n° 8 mai-août 1999, p. 21-42 et René Gallissot. « Mouvements associatifs et mouvement social : le rapport Etat / société dans l'histoire maghrébine », *Insaniyat*, n° 8 mai-août 1999, p. 5-19.

masse et des unions professionnelles, elles-mêmes encadrées par le régime (Laurence Thieux, 2009, p. 130). En bref, « à partir de 1962, l'orientation du jeune Etat Algérien vers un système politique monolithique induit, en même temps que la liquidation du pluralisme politique, une véritable casse de tous les modes d'organisation emblématiques des libertés démocratiques ». (Mohamed Brahim Salhi, 2010, p. 242).

Cette situation va continuer jusqu'à la promulgation de la loi du 21 juillet 1987 portant sur l'organisation et la création des associations pour que certaines restrictions soient supprimées et une ouverture relative soit assurée. Les réformes entamées par cette loi vont être ensuite accélérées après les événements et émeutes du mois d'octobre 1988. En fait, de façon générale c'est la loi du 4 décembre 1990 qui va libérer le mouvement associatif « des contraintes politico-administratives et des ingérences d'une lourde machine administrative » (Mohamed Brahim Salhi, 2010, p. 268). Mais, en laissant certains aspects imprécis, d'une part, et en laissant ouverte la possibilité de lecture de certaines dispositions, d'autre part, cette loi « risque d'être un texte soumis aux aléas du moment. » (Ibid). D'ailleurs, son évaluation à partir du terrain permet de conforter le recul de son esprit libéral¹³⁵.

En effet, plusieurs études récentes ont montré que concrètement « la société civile a du mal à se libérer de l'emprise des gouvernants, fort habiles pour coopter et instrumentaliser des acteurs associatifs nécessaires à la construction de sa légitimité tant interne qu'externe ». (Laurence Thieux, 2009). D'autres études amènent à considérer les adhérents associatifs comme étant « des acteurs émergents en manque de reconnaissance en Algérie » (Djamel Benramdane, 2015). Notre étude permet de montrer à partir des données collectées sur le terrain, comment les aléas de ce mouvement sont vécus par les villageois et comment ils se présentent au niveau local.

¹³⁵ Pour une analyse profonde du contenu de cette loi voir Mohamed Brahim Salhi. *Algérie, citoyenneté et identité*. – Alger, Achab, 2010, p. 268-299.

VII -2- Les associations culturelles et le Mouvement culturel berbère

La dynamique de création d'associations au niveau local (villageois) sera d'une vigueur particulière dès le début des années 1990. On peut considérer que l'avènement des premières associations villageoises est d'abord le fait des jeunes instruits qui contribuent à amorcer la dynamique associative dans la dernière décennie du XXe siècle, notamment dans le cadre du Mouvement culturel berbère. Emblématique de la revendication identitaire, les premières associations villageoises seront d'abord culturelles.

Le Mouvement culturel berbère né des années 1980 fut l'un des premiers mouvements sociaux¹³⁶ à organiser une opposition politique au régime depuis l'accession de l'Algérie à son indépendance nationale en 1962. Le mois d'avril 1980 est généralement considéré comme étant le début de ce mouvement, même si plusieurs manifestations antérieures ont été stigmatisées par les dirigeants nationalistes comme « berbéristes »¹³⁷. En fait, cette période (le mois d'avril 1980) marque le début d'une mobilisation d'une grande partie de la population Kabyle à travers la multiplication des manifestations de rues, grèves générales et constitutions des comités pour la défense de la culture berbère et des libertés démocratiques¹³⁸. Ce processus continue son œuvre et se concrétisera ensuite à la faveur du nouveau régime associatif qui rentre en vigueur au lendemain des manifestations sanglantes du mois d'octobre 1988. Les principales revendications de ce mouvement sont d'ordre linguistique : la liberté d'expression culturelle en langue berbère, l'éducation et l'enseignement de cette langue. En outre, les militants de ce mouvement défendent les « idéaux démocratiques et laïcistes » tout en s'opposant généralement à l'arabisation du quotidien, de l'expression culturelle et de l'enseignement. Et ce, sans remettre en cause l'intégration de la Kabylie à l'Algérie (leur nationalisme algérien) (Alain Mahé, 2005, p. 463-471).

¹³⁶ Deux autres formations politiques ont organisé durant cette période l'opposition politique au pouvoir du parti unique. Il s'agit d'abord du mouvement islamiste qui s'organisa au sein de l'association des « frères musulmans » et du parti d'avant-garde socialiste PAGS. (Alain Mahé, 2005, p. 465).

¹³⁷ Il s'agit de plusieurs épisodes de la lutte nationale pour l'indépendance, comme par exemple l'opposition au début des années 1930 des deux leaders de l'Etoile Nord Africaine : Messali Hadj et Amar Imache ; la crise de 1949 au sein du PPA, MTLD ...etc. mais aussi de l'insurrection en Kabylie entre 1963 et 1965 sous l'égide du FFS. (Alain Mahé, 2005, p. 468). Et pour plus de détails sur ces événements voir par exemple : Ali Guenoun. *Une conflictualité interne au nationalisme algérien : la question berbère-kabyle : de la crise de 1949 à la lutte pour le pouvoir en 1962*. Thèse de doctorat en histoire, Paris I (Panthéon, Sorbonne), soutenue en 1999 sous la direction d'Omar Carlier.

¹³⁸ Voir : Idir Belhimer. *Approche anthropologique de l'engagement militant des acteurs du printemps berbère de 1980*, mémoire de Magistère en anthropologie, Université de Tizi Ouzou, 2012.

Juste après l'entrée en vigueur de la loi 90-31 du 4 décembre 1990, près d'une vingtaine d'associations culturelles villageoises apparaissent à Ath Idjer entre 1991 et 1997. La majorité d'entre elles ont eu leurs agréments entre 1991 et 1992. Le mouvement retombe ensuite puisque seulement deux associations demandent leurs agréments entre 1993 et 1998¹³⁹. D'ailleurs, en 1992 déjà, la présence des associations culturelles sera attestée sur pratiquement la majorité des villages de la région, rares sont ceux à ne pas avoir une association culturelle.

Dans plusieurs villages, ces associations sont en réalité une réactivation des collectifs culturels de jeunes ou des associations informelles qui remontent généralement jusqu'aux-débuts des années 1980, voire pour certains villages jusqu'à la fin des années 1970 qui marque le début d'un véritable Mouvement culturel berbère, comme en témoigne cet extrait d'un entretien :

« La première idée de création d'une association culturelle dans notre village remonte exactement à 1978. C'est au cours de cette année que plusieurs jeunes du village se sont réunis pour la mettre en place. Ensuite, les chefs du village de l'époque qui étaient des vieux les ont convoqués pour leur demander d'arrêter ce qu'ils font parce qu'ils croyaient que ces jeunes voulaient diviser le village ; créer un autre village dans le village. Par la suite, les jeunes leur ont expliqué que cette association sera au-dessous du comité de village (ou *tajmâat*) et qu'elle va l'aider. C'est suite à ces explications que les vieillards ont accepté l'idée de créer une association au sein du village ». (Membre de comité de village Takoucht, entretien 2008).

Selon une liste qui présente les associations créées dans la commune de Bouzeguène entre 1990 et 1997¹⁴⁰, la première association qui apparaît dans la région Ath Idjer suite à l'entrée en vigueur de la loi de 1990 est « l'association culturelle Slimane Ath Uabas » du village Ahrik qui a eu son agrément le 4 Juillet 1990. Cette association est notamment connue par son engagement dans le Mouvement culturel berbère et la majorité de ses adhérents étaient des

¹³⁹ Il s'agit de l'association culturelle du village Hourra qui a eu son agrément en 1994 et celle du village Ath Azouwan en 1997.

¹⁴⁰ Il convient de souligner que ces listes ne sont pas souvent complètes, ce qui nécessite souvent un va-et-vient entre ces données administratives et les données de terrain recueillies auprès des villageois. Ainsi par exemple, la liste récapitulative des associations culturelles créées dans la commune de Bouzeguène durant les années 1990 laisse penser que le village Ighil Tziba par exemple n'a pas créé une association durant cette période, alors que plusieurs entretiens avec des villageois affirment que ce village est parmi les premiers à avoir une association culturelle.

militants et/ou des sympathisants du Rassemblement pour la Culture et la Démocratie (RCD)¹⁴¹.

Mais, nous l'avons déjà dit, cette association n'était pas la seule à animer ce mouvement en Kabylie et dans la région Ath Idjer, comme le montre clairement d'ailleurs cet extrait d'un témoignage d'un acteur de ce mouvement depuis les années 1980 qui rappelle : « Les jeunes de l'époque ont voulu donner une couleur culturelle au village, avec la revendication identitaire qui était dans nos cœurs ». (Ex-président de l'association culturelle Mohand Welhadj du village Ath Wizgan, entretien 2008).

La dynamique associative qui monte en puissance au tournant des années 1990, retombe progressivement à partir de 1993-1994. En outre, plusieurs associations culturelles ont été dissoutes quelques années uniquement après leur création¹⁴². Ces constats ne caractérisent pas exclusivement le mouvement associatif à Ath Idjer, mais ils marquent la dynamique associative en Kabylie et même au-delà, puisqu'une étude du mouvement associatif en Algérie montre que, d'une part : « au tournant des années 1990, la dynamique associative monte en puissance » (Mohamed Brahim Salhi, 2010, p. 243), et que d'autre part, « un nombre important d'associations disparaissent, dont certaines sans jamais avoir sérieusement activé ». (Ibid. p. 8).

L'ampleur de ce mouvement de dissolution des associations culturelles villageoises s'explique notamment par « les aléas politiques entre 1989 et 1994 avec des luttes acerbes pour le monopole de l'influence politique entre le RCD et le FFS qui ont refroidi bien des ardeurs sur le plan associatif. » (Ibid). L'étude de plusieurs cas d'associations culturelles dissoutes dans cette région et les entretiens menés avec plusieurs acteurs du mouvement associatif durant les années 1990 et avec d'autres acteurs de ce mouvement entre 2008 et 2016 nous ont fourni beaucoup d'éléments qui confortent tout à fait ce constat. Nous avons choisi

¹⁴¹ Le président du parti RCD depuis le 10 mars 2012 est originaire de ce village. Il s'agit de Mohcine B. qui a été élu député RCD d'Alger à l'Assemblée Populaire Nationale pour la première fois de 2007 à 2012 et pour la deuxième fois en mai 2017. Il était le président de la commission parlementaire culture, communication et tourisme de 2007 à 2008 à l'Assemblée Nationale. Il a occupé plusieurs postes de responsabilités au sein du RCD dont la présidence du Bureau régional de la capitale de 2000 à 2003, le secrétariat national à la jeunesse de 2003 à 2004, le secrétariat national à l'organique en 2005, le secrétariat national à la communication de 2006 à 2010, le secrétariat national à la coordination en 2011 et porte-parole officiel en 2012. Il a été élu président du Syndicat algérien des étudiants démocrates (SAED) au cours des assises nationales des étudiants tenues le 16 janvier 1996 à la salle El Mouggar à Alger. Voir : https://fr.wikipedia.org/wiki/Mohcine_Belabbas

¹⁴² C'est notamment le cas de l'association culturelle Mouhend Welhadj du village Ath Wizgan, l'association culturelle du village Ighil Tziba, l'association culturelle Taftilt du village Sahel, l'association culturelle Ath Sidi Amar, l'association culturelle Tazrout Ath Idjer du village Tazrout, l'association culturelle du village Ikoussa, l'association culturelle Tighri n 1957 du village Ath Faraache, association culturelle Aswfel du village Ibouyisfen.

cet extrait qui résume la situation de plusieurs associations durant cette époque (notamment entre 1989-1994) :

« Avant on était tous organisé autour du Mouvement culturel berbère, mais par la suite l'ouverture politique qui a entraîné l'arrivée des partis politiques a bouleversé un petit peu les villages kabyles. Ça a été difficile de coordonner entre le RCD et le FFS puisque chaque parti a ses sensibilités et sa vision des choses. Ce qui était un peu négatif par rapport aux objectifs du MCB. Malheureusement ça s'est répercuté sur l'objectif principal (la berbérité) ». (Acteur du MCB et ex-président de l'association culturelle Mohand Welhadj du village Ath Wizgan).

On comprend que les luttes acerbes entre les militants de ces deux partis sont des inconvénients aux objectifs du Mouvement culturel berbère. D'ailleurs, lors d'un débat animé dans une conférence organisée par l'association culturelle Tiâwinin du village Ath Wizgan au cours de l'année 2015, en présence de plusieurs militants berbéristes, l'un d'eux a insisté sur le fait que : « il est temps et nécessaire de réunir les deux partis pour discuter et débattre afin de sortir de cette crise qui a duré déjà longtemps ».

Enfin, parmi les associations culturelles qui continuent d'exister jusqu'à aujourd'hui¹⁴³, rares sont celles qui avaient des activités pérennes depuis leurs créations¹⁴⁴. Le dynamisme de la majorité des autres associations est parfois ponctuel et instable. Cet écart considérable entre le nombre d'associations qui existent officiellement et le nombre d'associations réellement actives est un autre constat partagé par plusieurs études de ce mouvement en Algérie (Omar Derras, 2005 ; Mohamed Brahim Salhi ; 2010, Laurence Thieux, 2009 ; ...etc.) Ainsi, « le nombre floraison d'associations n'est pas un indicateur fiable du dynamisme de la société civile en Algérie ». (Laurence Thieux, 2009, p. 21).

¹⁴³ Les associations culturelles qui ont été créées durant les années 1990 et qui continuent d'exister aujourd'hui sont : « l'association culturelle Sliman Ath Uabas » du village Ahrik, « l'association culturelle 28/09/1958 » du village Ibekaren, « l'association culturelle Tawrirt 1871 » du village Tawrirt, « l'association culturelle sept enclumes » du village Ihitoussen, « l'association culturelle Tidaz » du village Ath Saïd, « l'association culturelle Aghenjour » du village Takoucht, « l'association culturelle Tagmat » du village Ath Salah, « l'association culturelle Ath Azouwan » du village du même nom, « l'association culturelle Yakoubi Farhat » du village Hourra et « l'association culturele Rabehi Mahfoudh » du village Mehaga.

¹⁴⁴ Il s'agit notamment de l'association culturelle Aghenjour du village Takoucht qui a eu son agrément le 25/09/1991 et qui active depuis sans interruption. Cette association est connue par ses troupes de théâtres grâce à lesquelles elle a réussi à avoir plusieurs titres au niveau national. Un autre exemple nous est récemment fourni par l'association culturelle « Tiâwinin » (les sources) du village Ath Wizgan qui se singularise dans la région depuis sa création en 2013 par les activités pérennes et innovantes.

Il convient de relever ici que devant plusieurs obstacles et freins à l'engagement et la mobilisation associative dans tous les domaines d'activité¹⁴⁵, le manque de ressources est un obstacle particulièrement relevé par plusieurs acteurs engagés dans des associations culturelles. Ainsi, au-delà du fait que généralement le budget de la majorité des associations (locales notamment) est très limité et que leurs principales sources de financement proviennent des cotisations des adhérents avec un soutien financier modeste et ponctuel des collectivités locales (Laurence Thieux, 2009, p. 43 ; Djamel Benramdhan, 2015), des différences parfois significatives apparaissent entre les domaines d'activité des associations. Ainsi, par exemple, si les associations sportives sont encouragées et soutenues par la direction de la jeunesse et des sports en les subventionnant annuellement, ce n'est pas le cas des associations culturelles qui abandonnent plusieurs projets à cause du manque de ressources financières, comme en témoignent cet extrait d'un entretien:

« Les associations sportives bénéficient des subventions importantes de la part de l'Etat, contrairement aux associations culturelles, et vous comprenez pourquoi ? Tous simplement parce que les associations culturelles les dérangent. Et plus particulièrement encore les associations comme la notre qui est ouvertement engagée dans l'opposition... Vous savez, une fois je suis allé voir une responsable à la Wilaya, et vous savez ce qu'elle m'a dit ? Et ben elle m'a dit, votre association est punie politiquement ». (Membre de l'association culturelle Slimane Ath Ouabas du village Ahrik, entretien 2015).

Face à cette situation, plusieurs associations font recours aux solidarités villageoises en organisant des cotisations, en sollicitant des dons ou en organisant des campagnes de sponsoring.

¹⁴⁵ Nous avons participé à un projet de recherche qui a étudié avec plus de détails les obstacles et les freins à l'engagement associatif en Algérie. Voir : Mohamed Brahim Salhi (Dir). *Reconstruire et produire du lien social dans la société civile algérienne du 21ème siècle : engagement citoyen et modes de mobilisation des jeunes dans les organisations de la société civile*, CRASC, 2014, 332p.

A côté des difficultés financières, les associations culturelles font face aux entraves administratives des responsables locaux. Ce constat est particulièrement relevé en suivant les événements de l'association culturelle Tiâwinin qui a fait face à plusieurs reprises à des entraves de la part des responsables de la daïra qui lui interdisent de tenir plusieurs conférences ou rencontres littéraires pour des raisons qui sont souvent non convaincantes¹⁴⁶, sans oublier les retards qu'elle enregistre pour renouveler son agrément.

Enfin, l'on assiste ces dernières années à une nouvelle dynamique de création de nouvelles associations culturelles dans les villages où celles qui ont été créées durant les années 1990 ont été dissoutes ou dans ceux qui n'ont jamais eu une association culturelle¹⁴⁷. Sachant enfin que dans certains villages coexistent deux associations culturelles. Il s'agit du village Igerssafen où activent simultanément deux associations culturelles: « l'association culturelle Alma » qui a été créée en 2010 et « l'association culturelle *Tasuta Inazuren* » qui a eu son agrément récemment le 13 avril 2017.

¹⁴⁶ Par exemple, la conférence avec la romancière Hiba Tayda est interdite à deux reprises : le 13 mai 2017 et le 07 avril 2018, voir l'article de Kamal Kaci du 9 avril 2018 au quotidien Liberté.

¹⁴⁷ Les associations culturelles qui ont été créées récemment dans la région Ath Idjer sont : L'association culturelle Tiâwinin du village Ath Wizgan, L'association culturelle Ikhoulaf du village Ath Sidi Amar, l'association culturelle Tajadith du village Tizouyine, l'association culturelle Sahel du village Sahel, l'association culturelle Anefougue du village Ighil n Boukiassa, Association culturelle Assirem du village Tifrih, association culturelle Tassuta Inazouren du village Igerssafen, l'association culturelle Tagmat du village Ath Aïcha. Certaines associations culturelles ont été créées durant le début des années 2000 comme l'association culturelle Igouelfan en 2004 (une association communale) et l'association culturelle du village Ighil n Boukiassa durant la même année (2004).

VII -3- Le domaine du sport : une alternative pour les jeunes

Après la disparition de la majorité des associations culturelles villageoises qui ont été créées durant le début des années 1990, c'est dans le domaine des sports que la majorité des villageois ont choisi d'activer en créant une autre association villageoise dans ce domaine. Le dynamisme de la création d'associations sportives date généralement des années 2000. Et depuis, ce sont généralement les associations sportives, en raison de la nature de leurs activités, qui attirent de plus en plus de personnes.

A côté des difficultés financières, nous avons relevé dans plusieurs témoignages que les rapports des associations culturelles qui n'arrivent pas à marquer ses frontières avec les partis politiques ont contribué à la dissolution de plusieurs d'entre elles. Ce qui a amené ensuite plusieurs de ses adhérents à choisir de s'engager dans d'autres domaines qui marquent plus clairement ces frontières, le sport notamment.

C'est par exemple le cas de plusieurs adhérents de l'association culturelle du village Ighil Tziba durant les années 1990 qui ont choisi d'activer, plusieurs années plus tard (durant les années 2000), dans le domaine du sport pour éviter de revivre les mêmes entraves. Un membre de l'association sportive du village nous précise que «dans le domaine du sport, c'est uniquement ceux qui le connaissent qui peuvent dire comment faire les choses, personne ne pourra te dire qu'il faut faire autrement, tandis que dans le domaine culturel il y a des points de vue différents » (entretien 2008). En outre, les fondateurs de cette association sportive ont procédé par la sélection des adhérents pour éviter ceux qui soient au même temps des militants dans des partis politiques. L'un de ses membres fondateurs de l'association sportive du village nous explique : « Quand on a créé l'association sportive, on s'est directement dirigé vers des personnes bien précises pour être apolitique ». (Entretien 2008).

Ces entraves financières et politiques ne sont pas spécifiques à ces deux villages (Ahrik et Ighil Tziba). Et si nous relevons ici ces cas, c'est pour souligner, qu'en fait, le choix du domaine d'activité des adhérents associatifs dépend de plusieurs facteurs qui constituent un objet de recherche tout à fait intéressant, et ce d'autant plus que, comme nous allons le montrer ci-dessous, des domaines nouveaux quasiment inexistant auparavant ont vu le jour ces dernières années comme les associations de l'environnement et les associations de femmes.

Contrairement aux associations culturelles, les associations sportives ont des activités continues. Elles ont réussi à prendre la relève des associations culturelles, d'ailleurs plusieurs membres qui ont créé ces associations sportives étaient parmi les membres les plus actifs des associations culturelles qui n'ont pas réussi à se pérenniser.

Les associations sportives sont encouragées et soutenues par la direction de la jeunesse et des sports, en les subventionnant annuellement. La majorité de ces associations activent en ayant des équipes de volley-ball, d'athlétisme, tennis de table, et jeu d'échec. Certaines d'entre elles ont réussi à avoir des prix à l'échelle nationale, notamment dans le domaine de l'Athlétisme. Le dynamisme de ces associations apparaît également à travers les multiples tournois inter-villages de foot-bal qu'elles organisent chaque année.

Les deux autres raisons qui expliquent la poussée des associations sportives dans les villages sont : le manque voire l'absence d'infrastructures de loisirs dans les villages, ce qui a conduit à l'apparition des fléaux sociaux, tel que le tabagisme, l'alcoolisme et la délinquance qui touchent de plus en plus de jeunes aux villages. C'est notamment le constat des membres fondateurs de l'association sportive du village Ighil Tziba qui notent ceci : « on a constaté la montée des fléaux sociaux, notamment, l'alcoolisme, le tabagisme et la délinquance. Ces fléaux touchent même les moins âgés (même ceux qui n'ont que 14 ans) ». Ils ont ainsi pensé à la création d'une association sportive « afin de détourner les jeunes de ces fléaux », ce qui fut fait que cette association a réussi « d'épargner 80% des jeunes du village ». C'est-à-dire que « le premier objectif de cette association était social, actuellement son objectif est beaucoup plus sportif (la compétition) ».

Ces fléaux ont marqué d'autres villages comme Sahel : « vu la dégradation de la situation sociale, économique, sécuritaire, échec scolaire, vente d'alcool et drogue, l'anarchie totale ainsi que le grand vide qui perdure depuis quelques années, une situation que notre cher village n'a jamais connu auparavant ». (Extrait de l'introduction de la charte du village, 2007). Les jeunes ont ensuite créé une association sportive.

Certains villages ont bénéficié, grâce aux dynamismes de ces associations, des projets d'aménagement de terrains combinés (stade) à l'intérieur des territoires villageois, ce qui a conduit à réduire, selon les adhérents de ces associations, la propagation de ces fléaux dans leurs villages :

« L'association sportive a beaucoup apporté au village. Avant sa création notre village faisait face à beaucoup de problèmes, surtout avec les jeunes (l'alcoolisme, la délinquance...) les choses ont beaucoup changé depuis sa création et tous les villageois partagent ce constat. L'association a bénéficié de plusieurs projets comme le stade combiné et le comité de village l'a aidée dans sa réalisation en lui offrant un terrain. En plus de ça, on a beaucoup de champions (un vice-champion d'Algérie); il y a même des jeunes filles du village qui ont participé à une compétition à Dubaï ; on a le jeu d'échec...etc. ». (Membre de comité de village Ighil Tziba, entretien 2014).

VII -4- La diversification des domaines d'activités

A côté des associations culturelles et sportives, d'autres associations apparaissent simultanément dans plusieurs domaines d'activités. Il s'agit principalement des associations religieuses, de parents d'élèves, de villages et de quartiers, touristiques¹⁴⁸ et celles des chasseurs¹⁴⁹. Le bilan établi en décembre 2008 par le service des associations de la wilaya de Tizi-Ouzou indique l'existence de 104 associations dans la commune de Bouzeguène qui sont principalement culturelles (25), religieuses (25), de parents d'élèves (18), sportives (18) et de villages et quartiers (10). D'autres associations rares ont été créées dans d'autres domaines d'activités : le même bilan nous donne trois associations de jeunes et enfants, une association sociale et humanitaire (l'association des handicapés et de leurs amis), une association environnementale (l'association de protection de la nature et espèce animal créée en 1996) et une autre association professionnelle (l'association des commerçants de Bouzeguène).

Les associations religieuses se constituent dans les villages autour de projets de reconstruction ou de réhabilitation de mosquées et de qoubas des saints locaux puisque la création d'une association permet de disposer d'une couverture légale pour recevoir des dons et les gérer sans compter la possibilité de capter quelque subvention de la part de l'Etat (Mohamed Brahim Salhi, 1999). Le nombre d'associations religieuses dans la commune de Bouzeguène reflète le nombre des villages et donc celui des mosquées¹⁵⁰.

Ensuite, se sont les associations de parents d'élèves et sportives qui apparaissent avec force (18 associations dans chacun de ces deux domaines). Concernant les associations de parents d'élèves par exemple, on constate que plusieurs d'entre elles existaient déjà avant 1990. Sachant que les associations qui se limitent à des créneaux « inoffensifs », dont l'objet est strictement délimité et dont les effets induits ne sont pas jugés politiquement « dangereux » subies moins de restrictions par rapport à d'autres associations qui sont inscrites dans des domaines qui peuvent déranger le projet étatique hyper-centralisateur qui s'est traduit après 1962 par une « dénégaration systématique de toute expression particulariste » (Mohamed Brahim Salhi, 1999).

¹⁴⁸ Il s'agit de l'association touristique du village Igerssafen créée en 2015.

¹⁴⁹ Il s'agit de l'association des chasseurs du village Sahel créée en 2017.

¹⁵⁰ La commune de Bouzeguène dispose de vingt-trois villages, chacun a au moins une mosquée, sachant que certains gros villages comme Hourra et Ath Wizgan possèdent deux mosquées. Il convient de ne pas oublier les mosquées au niveau extra villageois comme la mosquée d chef-lieu de la commune qui célèbre le nom du savant religieux local Saïd El Yedjri, et la mosquée du nouveau bourg de Loudha.

VII -5-L'environnement : un secteur nouveau

Si, comme nous l'avons relevé plus haut, une seule association environnementale existe en 2008 dans la région Ath Idjer, c'est loin d'être le cas aujourd'hui puisque le dénombrement que nous avons réalisé à partir des listes récapitulatives des associations qui sont en activité et que nous avons récupérées auprès des services des associations dans les deux communes Bouzeguène et Idjer en 2015 et en 2017, vingt associations écologiques existent dans ces deux communes, à savoir treize associations dans la commune de Bouzeguène et sept associations à Idjer. Toutes ces associations ont été créées au cours des cinq dernières années (c'est-à-dire à partir de 2013).

Sachant que l'on assiste ces dernières années à un mouvement associatif écologique sans précédent dans plusieurs communes et villages de la wilaya de Tizi-Ouzou. La liste des associations de l'environnement établie en 2016 par le service des associations de la wilaya indique l'existence de 96 associations dans ce domaine et qui sont réparties à travers trente-huit communes de la wilaya. L'on constate aussi, après une lecture attentive des données de cette liste, que quatre associations uniquement ont été créées durant les années 1990¹⁵¹ et que toutes les autres associations ont été créées après 2010, dont la majorité à partir de 2013. C'est pour cela qu'on parle d'un secteur nouveau investi récemment par les villageois. Une autre étude sur les organisations de la société civile en Algérie considère que l'environnement est une « thématique émergente » (Djamel Benramdhan, 2015, p. 50)

Il convient ensuite de constater que ce foisonnement récent des associations écologiques ne concerne pas tous les villages, ni toutes les communes en Kabylie, et que des différences significatives apparaissent entre les régions. En outre, ce foisonnement est perceptible surtout dans les villages de la région Ath Idjer. Autrement dit, parmi toutes les communes de la wilaya de Tizi-Ouzou, la commune de Bouzeguène est celle qui se dote du nombre le plus important d'association de l'environnement après la commune de Tizi-Ouzou (le chef-lieu de la wilaya). Ensuite, les deux communes Idjer et Illoula Oumalou (cinq associations dans chaque commune) occupent la quatrième position derrière la commune d'Azazga qui a sept associations environnementales. Enfin, toutes les autres communes ont entre trois associations au maximum et une association au minimum, comme le montre clairement d'ailleurs les données de ce tableau.

¹⁵¹ Ces associations sont : Association Jeunesse Ecologie Djurdjura de la commune de Ouadias créée en 1993, l'Association de la Protection des Animaux et de la Nature de la wilaya de Tizi-Ouzou de la commune Azazga créée en 1995, l'Association Protection de la Nature et Espèce Animal de la wilaya de Tizi-Ouzou dans la commune de Bouzeguène créée en 1996, et enfin l'Association Universitaire Eco-Action de l'Université Mouloud Mammeri créée en 1999.

Tableau n°8 : la répartition des associations de l’environnement à travers les communes de la wilaya de Tizi Ouzou

Les communes	E	Les communes	E	Les communes	E
Tizi Ouzou	18	Beni Douala	2	Boujyima	1
Tizi Rached	1	Ath Zmenzer	1	Ath Zikki	1
Bouzeguène	10 ¹⁵²	Akbil	2	Tadmait	1
Ouadhias	3	Iferhounen	1	Idjer	5
Illoulla Oumalou	5	Ath Yanni	2	Tigzirt	2
Draa El Mizan	1	Ain El Hemmam	1	Ain Zaouia	1
Timizart	2	Abi Youcef	1	Ifigha	2
Illilten	3	Maatka	2	Ath Oumalou	1
Ouacifs	1	Yakouren	2	Abi Youcef	1
Azeffoun	1	Draa Ben Khedda	3	AthAissa Mimoum	1
Souk El Tenine	1	Iboudraren	1	Azazga	7
Makouda	1	Aghrib	1	Mizrana	1
Ath Bouadou	2	Ouaguenoun	2	Tizi n Tlata	1

Source : nos calculs à partir de la liste établie par le service des associations de la wilaya de Tizi-Ouzou (<http://www.timlilith-ib.fr>).

Le bilan établi en décembre 2011 des associations locales et présentée dans une étude récente sur les organisations de la société civile en Algérie indique l’existence de 92 627 associations locales en Algérie qui sont principalement des comités de quartiers (21,8%), des associations religieuses (16,6%), des associations sportives (16,6%), des associations de parents d’élèves (16,1%) et des associations d’art et culture (10,8). Ainsi, ces cinq domaines occupent à eux seuls 98,1% des associations locales, et les 1,9% d’associations restantes sont réparties en ordre décroissant entre six domaines, à savoir les associations professionnelles, de solidarité et bienfaisance, de jeunesse et enfance, de l’environnement, des personnes handicapées et enfin des sciences et technologie (Djamel Benramdhan, 2015, p. 16). On déduit ainsi que le taux des associations de l’environnement en Algérie est insignifiant.

¹⁵² Nous avons corrigé une erreur dans la liste des associations environnementales de la wilaya qui n’inclue pas « l’association Akefadou » dans la liste des associations de la commune de Bouzeguène en la mettant à part après la commune Tadmait.

En outre, pour l'année 2014, le chef de service de la Direction de la Réglementation Générale de la wilaya de Tizi-Ouzou (DRAG) estime le nombre d'associations à 5178 qui sont principalement des associations de villages et quartiers (26,6%) , des associations culturelles (16,6%), des associations religieuses (14,5), des associations sportives (13%), des associations d'handicapés (6,2%), des associations de jeunesse et enfance (2,6%) et des associations de l'environnement (0,09%)¹⁵³.

Ces données permettent de déduire que le taux des associations de l'environnement dans le mouvement associatif en général est aussi insignifiant dans la wilaya de Tizi-Ouzou. Mais il convient aussi de tenir compte du fait que le nombre des associations de l'environnement dans cette wilaya est passé de 50 associations en 2014 à 97 associations en 2016. Leur nombre a donc presque doublé dans l'espace de deux ans, ce qui nous a amené à parler d'une poussée sans précédente.

Il convient aussi de relever que le taux des associations de l'environnement dans les communes de la région Ath Idjer contraste avec ceux établis pour les associations locales en Algérie et les associations dans la wilaya, comme le montre clairement les données de ce tableau que nous avons établi à partir des listes des associations dans les deux communes (Bouzeguène et Idjer) (données de 2017).

¹⁵³ Voir l'article du quotidien la dépêche de Kabylie du 19 mai 2014 : « les comités de villages et de quartiers deviennent en tête avec 1394 agréments délivrés ».

Tableau n°9: La répartition des associations par domaines d'activités dans les deux communes de la région Ath Idjer

Domaines ¹⁵⁴	Bouzeguène		Idjer		Ath Idjer	
	N	%	N	%	N	%
Culturel	13	23,2	10	35,6	23	27,4
écologique	13	23,2	7	25	20	23,8
sportive	9	16,1	4	14,3	13	15,5
Parents d'élèves	8	14,3	4	14,3	12	14,3
social	13	23,2	1	3,6	14	16,6
Loisir	0	0	1	3,6	1	1,2
Tourisme	0	0	1	3,6	1	1,2
total	56	100	28	100	84	100

Source : les listes des associations établies par l'APC dans les deux communes (2017)

Ce tableau montre que dans la commune de Bouzeguène, les associations de l'environnement viennent en première position à côté des associations culturelles et sociales avec 23,2% pour chacun de ces trois domaines. En outre, dans la commune Idjer, les associations de l'environnement arrivent en deuxième position juste après des associations culturelles. En effet, les associations de l'environnement dans la région Ath Idjer occupent, ces deux dernières années, une position dominante dans le champ associatif à côté, bien entendu, d'autres domaines (culturel, sportif et social, notamment).

La poussée sans précédente des associations de l'environnement dans la wilaya de Tizi-Ouzou en général et à Ath Idjer en particulier est une réalité aujourd'hui observable. Ce constat nous a amené dès lors à poser deux questions complémentaires : quelles sont les raisons qui expliquent l'intérêt récent porté sur les associations de l'environnement dans la wilaya de Tizi-Ouzou ? Et pourquoi, c'est dans les deux communes de la région Ath Idjer que ce dynamisme apparaît avec un peu plus de vigueur et d'intérêt par rapport à d'autres régions ?

¹⁵⁴ Les associations religieuses et de gestion des mosquées ne figurent pas dans ce tableau parce que les listes à partir desquelles le tableau est élaboré n'ont pas recensé les associations religieuses.

Les observations continues du terrain d'enquête depuis 2008, nous ont permis de déterminer trois raisons principales. La première raison concerne toute la wilaya, tandis que les deux autres raisons expliquent le dynamisme associatif dans le domaine de l'environnement exclusivement dans la région qui nous intéresse.

VII -51- Des problèmes environnementaux récurrents

La dégradation de l'environnement est une réalité frappante en Kabylie, et l'une des raisons tient à l'accumulation des décharges sauvages à l'intérieur des villages et des communes. Sources de pollutions diverses, ces décharges montrent la déficience de l'Etat et de ses institutions dans le domaine de la gestion des déchets qui a conduit à des problèmes environnementaux récurrents, comme en témoignent quelques-uns des titres ou sous-titres d'articles publiés dans les journaux nationaux ces dernières années : « l'environnement en souffrance », « Tizi-Ouzou, la question de l'environnement demeure posée », « les décharges sauvages prolifèrent », « coincée entre les bars clandestins et les décharges sauvages : la Kabylie se meurt lentement », « L'environnement en péril : 782 décharges sauvages recensées »...etc. L'absence d'intérêt des pouvoirs publics pour ce domaine, d'une part, et la défaillance des solutions qu'ils proposent (CET : centres d'enfouissement technique et décharges non contrôlées), d'autre part, ont amené plusieurs villageois à s'unir et à s'organiser dans des associations environnementales pour prendre sérieusement en charge ces problèmes.

VII -52- Le concours « Rabah Aissat » du village le plus propre de la wilaya de Tizi-Ouzou.

Interpellés par la dégradation de l'environnement dans la wilaya, Rabah Aissat qui était le président de l'APW (l'Assemblée Populaire de Wilaya) de Tizi-Ouzou entre 2005 et 2006, a décidé d'initier le concours du village le plus propre de la wilaya de Tizi-Ouzou pour encourager les villageois à la propreté et pour les sensibiliser aux questions écologiques. Après la mort de Rabah Aissat¹⁵⁵, l'APW de Tizi-Ouzou a organisé en 2007 la première édition du concours qui a pris son nom pour lui rendre hommage, d'une part, et pour inciter les villages à s'intéresser à l'environnement, d'autre part. Après une interruption de cinq ans entre 2008 et 2012¹⁵⁶, le concours a repris ses éditions successives chaque année depuis 2013. Et depuis, le concours n'a pas cessé d'attirer l'intérêt et l'attention des villageois qui s'exprime par le nombre des villages participants qui augmente d'une édition à une autre. En effet, tandis que lors des deux premières éditions du concours, le nombre de participants s'est limité à 39 villages, leur nombre est passé à 62 villages en 2014, pour atteindre 73 villages en 2016 et 78 villages en 2017¹⁵⁷. Pourtant, certains articles¹⁵⁸ de la presse écrite ont sous-estimé le nombre des participations comparées au nombre très important de villages dans la wilaya (1600 villages au total), à savoir un taux de participation moyenne de moins de 0,04%. Mais il convient de rappeler la situation dramatique dont se trouve l'environnement dans la majorité des villages où foisonnent les décharges sauvages des déchets ménagers, d'une part, et les critères retenus par la commission chargée de l'évaluation et du classement des villages participants au concours qui n'encouragent pas la majorité d'entre eux à postuler avant plusieurs années, le temps nécessaire pour régler plusieurs problématiques d'hygiène et de propreté dans les espaces publics et de trouver une méthode adéquate pour gérer leurs déchets, d'autre part. Sachant que selon une estimation officielle, six critères sont retenus par la commission de l'environnement de l'APW de Tizi-Ouzou pour sélectionner les villages les

¹⁵⁵ Rabah Aissat était victime d'un assassinat dans un attentat terroriste en octobre 2006.

¹⁵⁶ Durant cette période, c'est le Rassemblement pour la Culture et la Démocratie RCD qui était à la tête de l'Assemblée Populaire de Wilaya (APW) de Tizi-Ouzou. Le concours est réactivé avec le retour du Front des Forces Socialistes (FFS) à la tête de l'APW suite aux élections municipales du mois de novembre 2012.

¹⁵⁷ Ces chiffres ont été recoupés à partir de plusieurs articles de la presse écrites qui ont relayé l'événement à chaque édition.

¹⁵⁸ Voir par exemple l'article du quotidien la Dépêche de Kabylie du 21 mai 2017 : « Concours Rabah Aissat, seuls 78 villages participent à la 5eme édition. Ça ne décolle toujours pas ».

plus propres, à savoir : « la propreté et l'hygiène, le traitement et la gestion des déchets, l'entretien des voies publiques, des places publiques, des fontaines et sources d'eau, des cimetières, des lieux de cultures. »¹⁵⁹ Donc, avant de postuler à ce concours les villages doivent fournir beaucoup d'efforts afin de trouver des solutions à des problèmes qui se posent avec acuité dans un domaine où mêmes les pouvoirs publics et les institutions de l'Etat, qui possèdent pourtant des moyens plus conséquents, ont clairement échoué. C'est l'un des défis qui s'est lancé plusieurs villages de la région Ath Idjer et bien d'autres à travers les différentes régions de la wilaya de Tizi-Ouzou ces dernières années et qui a amené à la création de plusieurs associations écologiques.

Ce concours a par ailleurs inspiré plusieurs villages à organiser le concours du quartier le plus propre et le plus beau pour sensibiliser les villageois sur les questions écologiques, les inciter à la propreté de l'environnement à l'intérieur des villages et encourager les villageois à embellir et nettoyer davantage leur quartier. C'est notamment les cas du village Tawrirt et Sahel.

Les deux autres raisons qui expliquent, à notre sens, le nombre important d'associations écologiques créées à Ath Idjer au cours de ces cinq dernières années sont la fermeture de la décharge publique d'Azaghar par la coordination des comités de villages de la commune de Bouzeguène, d'une part, et l'engagement sans faille d'un profil particulier dans ce domaine, d'autre part. Nous ne traitons pas ici la première raison qui fera l'objet de l'une des sections de la dernière partie de cette thèse, mais nous revenons plutôt plus en détails sur la deuxième raisons.

¹⁵⁹ Voir par exemple l'article du quotidien El Moudjahid du 17/10/2017 : « Concours du village le plus propre de Tizi-Ouzou : Tiferdoud remporte le premier prix ».

VII -5₃- L'apport d'un profil particulier dans ce domaine

Le profil particulier dont nous allons parler ici est celui d'un acteur engagé dans le domaine de l'environnement à plusieurs niveaux. A l'université Moulloud Mammeri de Tizi Ouzou d'abord, et à travers les villages de la wilaya en général, et de la daïra de Bouzeguène en particulier. Et cela en travaillant en étroite collaboration avec les organisations de la société civile.

Il s'agit de H. Arezki qui est du village Ath Wizgan. Après l'obtention d'un Ingéniorat d'Etat à l'institut nationale de la formation supérieur en agronomie (INFSA) de Mostaganem en 1991, il est parti en France où il a préparé une thèse de doctorat en agro-écologie à l'université de Provence qu'il a soutenue en 2006¹⁶⁰. A la fin de ses études, il a décidé de rejoindre sa région d'origine. Et, il occupe depuis 2007 le poste de chercheur et d'enseignant à l'université Moulloud Mammeri de Tizi-Ouzou.

Il était le président de l'une des premières associations de l'environnement qui ont été créées dans la région : « l'association Akefadou »¹⁶¹ qui a eu son agrément le 23 août 2009. Et il milite depuis dans le domaine écologique pour atteindre deux objectifs principaux :

VII -5_{3A}- Changer le paradigme dominant dans le domaine des déchets

Il considère que la thématique des déchets est primordiale pour plusieurs raisons : Tout d'abord, la mauvaise gestion des déchets présente un risque pour la santé publique et l'environnement. Ensuite, ce secteur est directement lié à d'autres secteurs économiques, notamment le tourisme et l'agriculture puisque « nous ne pouvons pas, par exemple, développer le secteur touristique dans un environnement insalubre. Même l'agriculture à travers la pollution des sols et la pollution de l'eau est directement lié à cette problématique. » Enfin, « la gestion des déchets est un véritable secteur économique qui crée de l'emploi et qui génère des revenus...il est important de changer complètement de stratégie en favorisant la valorisation de nos déchets en créant des entreprises créatrices d'emplois et génératrices de revenus. » En effet, il est convaincu de l'impératif de s'atteler à « un véritable changement de paradigme dans ce domaine et de considérer les déchets comme une ressource ». Pour ce

¹⁶⁰ L'intitulée de la thèse : « Les terroirs du vignoble de la montagne Sainte-Victoire », sous la direction de Jean-Louis Ballais.

¹⁶¹ Cette association est la deuxième qui a été créée dans la région après « l'association de la protection de la nature et de l'espèce animale de la wilaya de Tizi-Ouzou » qui a eu son agrément le 17 mars 1996.

faire, il estime que « nos universités doivent s'impliquer pour former des spécialistes capables de prendre en charge sérieusement cette problématique, comme cela se fait en Europe. »¹⁶²

Ayant constaté l'absence, dans toutes les universités en Algérie, des spécialités ou des formations traitant exclusivement de la problématique des déchets qui figure juste comme modules dans le cadre des formations globales sur l'environnement, il a décidé d'ouvrir un cursus de master en « gestion des déchets solides » au niveau de la faculté des sciences biologiques et des sciences agronomiques de l'université de Tizi-Ouzou. Cette initiative est de surcroît motivée par le manque de compétences spécifiques sur les déchets chez les responsables dans ce domaine en Algérie qui « ignorent les caractéristiques typologiques et quantitatives des déchets », ce qui explique le fait que ces responsables « ne proposent pas des solutions alternatives à la collecte, au mélange et au traitement par l'enfouissement ».¹⁶³

Il considère que l'objectif demandera, au-delà des compétences dont le besoin peut être complété par l'université et la formation professionnelle, la « volonté politique qui risque de constituer un facteur de blocage », puisque l'on constate beaucoup de contrastes entre la loi et sa mise en œuvre sur le terrain. Ainsi par exemple, « la loi 01-19 du 12 décembre 2001 relative à la gestion, au contrôle et à l'élimination des déchets, parue au Journal Officiel n° 77 du 15 décembre 2001 énonce dans son deuxième article les principes de l'organisation du tri, de la valorisation des déchets par leur réemploi, leur recyclage ou toute autre action visant à obtenir, à partir de ces déchets, des matériaux réutilisables et de l'énergie ». En revanche, « Le Ministère chargé de l'Environnement favorise la mise en décharge comme principal mode de traitement. Il prévoit de réaliser des Centres d'Enfouissement Technique (CET) pratiquement dans toutes les wilayas du pays. 93% de nos déchets sont envoyés en décharges, sauvages ou contrôlées ».¹⁶⁴

¹⁶² Voir son long témoignage publié dans le journal El Wathan du 12 août 2016.

¹⁶³ Ibid.

¹⁶⁴ Ibid

VII -5_{3B}- Adopter une démarche participative par le bas (le village)

Pour H. Arezki, les CET présentent une solution limitée pour régler la problématique des déchets et il considère que « la solution idéale et la moins coûteuse serait que chaque village décide de prendre en charge ses propres déchets et d'y instaurer le tri en amont, à savoir le tri sélectif. Il faudrait pour cela que les villageois manifestent une volonté et une démarche participative pour endiguer le fléau de l'insalubrité. »¹⁶⁵ Mais il insiste par ailleurs sur l'indispensable soutien des autorités locales, notamment pour la commercialisation des déchets non organiques dont le coût de transport dépasse leur valeur marchande.

C'est cette conviction qui l'a amené à sillonner de nombreux villages en Kabylie pour sensibiliser, initier et former les citoyens aux techniques du traitement des déchets (la collecte et le traitement : sélection valorisation) en animant plusieurs conférences dans le cadre des activités des associations et des comités de villages ou lors des différents festivals. Ainsi, nous considérons que son intervention est déterminante dans la multiplication des associations écologiques ces dernières années dans la wilaya de Tizi-Ouzou en général et dans la daïra de Bouzeguène en particulier, comme lui-même en témoigne : « En nous inspirant de ce qui se fait dans d'autres pays, nous axons nos recherches sur les questions environnementales, notamment la gestion des déchets solides. Nous formons des étudiants dans ce domaine et nous travaillons avec la société civile. Nous avons pu créer 17 associations à travers la daïra de Bouzeguène, le but étant de former des citoyens écologistes ».¹⁶⁶

Ses activités sont relayées par la presse écrite nationale et comme on l'a vu ci-dessus, plusieurs de ses témoignages ont été publiés dans les journaux ces dernières années. Il est d'ailleurs connu par tous les villageois et certains l'appellent « le Nicolas Hulot kabyle »¹⁶⁷ pour lui reconnaître son militantisme en écologie et son engagement dans la protection de l'environnement.

¹⁶⁵ Voir le quotidien El Watan du 2 mai 2015.

¹⁶⁶ Voir son témoignage dans le quotidien la dépêche de Kabylie du 23 février 2017.

¹⁶⁷ Nicolas Hulot est un journaliste, animateur et producteur de télévision, écrivain, homme d'affaires et homme politique français. Il s'est engagé dans la protection de l'environnement et la sensibilisation du grand public sur les questions écologiques. Après avoir refusé le ministère de l'Écologie proposé par les présidents Jacques Chirac, Nicolas Sarkozy et François Hollande¹, il est nommé le 17 mai 2017 ministre d'État, ministre de la Transition écologique et solidaire, au sein des gouvernements Philippe I et II, sous la présidence d'Emmanuel Macron (https://fr.wikipedia.org/wiki/Nicolas_Hulot). Actuellement, il ne fait plus partie du gouvernement de ce dernier, il a démissionné.

VII -6- Les femmes dans le mouvement associatif

Le deuxième constat qu'il convient de souligner est la présence remarquable des femmes et leur participation massive dans le domaine de l'environnement. Constat qui a été déjà relevé par H. Arezki dans l'un de ses témoignages à la presse écrite : « Je suis très optimiste notamment pour la daïra de Bouzguene où je ressens un immense répondant. Toutes les communications que je fais attirent des centaines de personnes, et particulièrement les femmes. A travers leurs questions, j'ai senti qu'elles veulent sortir de ce cercle vicieux des ordures ».¹⁶⁸ Très sensibles aux problèmes d'hygiène, les femmes organisaient durant plusieurs années avant la création des associations de l'environnement des volontariats dans leurs villages pour le nettoyage des espaces publics surtout les ruelles et les cimetières. Les femmes interviennent notamment dans les villages qui sont marqués par une vacance ou une absence de *tajmâat*.

A partir de ce constat, la question incontournable est la suivante : la présence des femmes dans les associations est-elle un phénomène marginal et sans avenir, ou bien représentent-elles un mouvement social en prise sur les mutations de la région¹⁶⁹ ? Il est important de répondre à cette interrogation, d'une part afin de décrire le dynamisme des femmes dans les domaines associatifs, et d'autre part afin de présenter les constats qui ressortent de l'observation détaillée de quelques associations de femmes, dont le compte rendu fera l'objet de cette section. Ceci va ensuite nous permettre d'analyser une dimension importante des mutations en cours de l'organisation sociale villageoise et des profils de ses acteurs.

¹⁶⁸ Voir son témoignage dans le quotidien El Watan du 2 mai 2015.

¹⁶⁹ Une question similaire a été posée par Christophe Daum à propos des associations de maliens en France dans son ouvrage : *Les associations de Maliens en France. Migration, développement et citoyenneté*. - Paris, Karthala, 1998, p. 17.

VII -61- Les femmes activent dans plusieurs domaines

Plusieurs femmes ont adhéré aux activités des associations écologiques et ont même créé d'autres associations où elles occupent des postes clés. Ainsi, par exemple, l'association écologique « Eco-Alva » du village Hourra dans la commune de Bouzeguène et l'association « *Esser Bedrar* » (le charme de la montagne) du village Mehaga dans la commune Idjer sont créées à l'initiative de deux femmes¹⁷⁰ qui président depuis les associations qu'elles ont créées. De même pour l'association sociale « El Ainsar » (la fontaine) qui a été créée au village Tawrirt en 2008 et qui est aussi présidée par une femme. Plusieurs femmes activent dans d'autres associations villageoises, c'est par exemple le cas de l'association célèbre « Alma vert » du village Igerssafen où plusieurs femmes activent en permanence depuis sa création et des deux associations culturelles « Aghenjur » du village Takoucht et « Tiâwinin » (les sources) du village Ath Wizgan.

Au-delà des villages, plusieurs femmes sont particulièrement actives dans d'autres associations communales ou même au niveau de la wilaya. Ainsi, par exemple l'association sociale solidarité et assistance (ASSA) du village Hourra qui a été créée le 27 juin 2013 grâce à la mobilisation de quatre femmes¹⁷¹ du village qui ont voulu étendre leurs activités au niveau de toute la commune de Bouzeguène et ensuite à toute la wilaya. Plusieurs adhérents et adhérentes de cette association habitent à Tizi-Ouzou. Nous avons soulevé ce point pour montrer que les contraintes par rapport à la mobilité, notamment des femmes, se posent moins actuellement par rapport au passé d'une part, et que cette distance et ces déplacements permettent aux adhérents et adhérentes de tisser des liens utiles et pouvant aider l'association dans ses projets. La secrétaire générale de cette association nous a présenté l'essentiel de ses activités :

¹⁷⁰ Pour avoir une idée sur le profil de ces femmes engagées, voir par exemple un entretien avec la présidente de l'association « Eco Alva » réalisé avec un journaliste de la région et publié dans le site : www.lebouzeguenepost.com.

¹⁷¹ La vice-présidente de cette association est ingénieure en génie civile, les trois autres femmes qui sont aussi des membres du bureau de l'association sont : l'une est la directrice du centre psychopédagogique de l'association des handicapés et de leurs amis de Bouzeguène, l'autre est avocate et la troisième a un diplôme de licence en science politique.

« Notre premier objectif est d'aider les familles nécessiteuses. On a commencé par le village Hourra où on a pris en charge trois familles : on leur donne chaque trois mois vingt-cinq produits alimentaires, des vêtements et des médicaments qu'on serve par ordonnances. Mais notre objectif principal est d'aider au moins l'un des membres de cette famille à trouver un emploi pour les sortir définitivement de la pauvreté. C'est-à-dire au bout de deux ans d'aides, la famille doit être éliminée pour qu'on puisse prendre en charge d'autres familles. Nous l'avons essayé et ça a bien réussi. Et chaque année au-début du mois de ramadhan, on fait le porte-à-porte pour distribuer des aides alimentaires aux familles qui sont dans le besoin, par exemple cette année ça nous a coûté 24 millions de centimes. A chaque rentrée scolaire on offre des trousseaux aux enfants de ces familles, on rend des visites aux malades, on les aide à se soigner ...etc. On organise aussi chaque année une fête de circoncision collective pour les enfants du village et pour d'autres, et cette année on est à la troisième édition. Nous avons organisé en 2014 un gala de charité à Tizi-Ouzou à l'occasion de la journée internationale de la veuve et de l'orphelin (le 23 juin). On a pu mobiliser à l'occasion sept chanteurs dont fait partie Brahim Teyeb. On est les premiers en Algérie à célébrer cette occasion. On a aussi organisé une journée contre les fléaux sociaux avec la collaboration de l'association « femme active » de Tizi-Ouzou (Dix personnes) ». Et pour les projets à venir, on veut créer « un magasin solidaire » et « une maison de solidarité » qui aura pour objectif de former les gens et leur trouver de l'emploi ». (Entretien, 2015).

L'association des handicapés et de leurs amis de Bouzeguène (AHLA) est aussi marquée par une présence remarquable des femmes. Le secrétaire général de cette association est une jeune femme qui est au même temps la responsable de la rédaction et du suivi des projets dans cette association depuis 2008.

« Il y a une différence entre les hommes et les femmes dans les associations. Il y a plus de présence du côté des femmes parce qu'elles ont besoin de divertissement ailleurs. En plus elles sont plus sensibles aux situations des autres... en plus qu'elles n'ont pas de charges ni de responsabilités ailleurs, mis à part les femmes mariées bien sûr. En termes de motivation, les hommes sont les plus motivés mais ils ont des contraintes, il faut travailler ailleurs, gagner sa vie. Mais une fois engagés ils sont tout le temps mobilisable (jours et nuit contrairement aux femmes elles sont conditionnées). La même chose pour les déplacements puisque l'homme peut se déplacer n'importe où mais la femme non ». (Responsable des projets de l'association des handicapés et de leurs amis de Bouzeguène, entretien 2012).

Notant que cette associations est celle, parmi toutes les associations de la région, qui a pu bénéficier des projets et des financements internationaux importants :

« Les premiers projets tu les connais. Cette année on a réalisé un projet de création d'un dispositif multidisciplinaire pilote d'appui à la scolarisation des enfants handicapés ». On a étudié et traité un échantillon de 108 enfants handicapés. Pour l'année prochaine on a inscrit un autre projet « l'accompagnement à l'inscription scolaire des enfants handicapés ». C'est un projet qui fait suite au projet réalisé en 2009 sur « l'éducation inclusive ». Le nouveau projet va commencer le mois de septembre prochain avec ambassade de France en partenariat avec les communes de la daïra de Bouzeguène. Notre objectif est de repérer tous les handicapés de la commune parce qu'il y a plusieurs parents qui n'inscrivent pas leurs enfants à cause de l'handicap. Donc on veut avoir des statistiques correctes puis les intégrer dans le cadre du possible. Le plus important est de rencontrer les parents et essayer de résoudre ce qu'on peut résoudre. On veut repérer tous les handicapés en vérifiant les registres de naissance aux APC et les registres des inscrits. On envisage un autre projet avec l'Ambassade américain. Il s'agit de former les enseignants à l'éducation inclusive pour savoir comment bien enseigner des enfants handicapés ». (Responsable des projets de l'association des handicapés et de leurs amis de Bouzeguène, entretien 2012).

Enfin, l'on assiste depuis 2014 à la création de plusieurs associations de femmes dans plusieurs villages.

VII -62- Les associations de femmes

Les associations de femmes est un autre secteur nouveau qui apparait ces dernières années dans plusieurs villages de la région Ath Idjer qui est marquée par l'intensité des initiatives riches et diverses des femmes. La première association qui a été créée dans ce domaine est l'association des femmes du village Sahel qui date de l'année 2012. Et depuis, d'autres associations de femmes apparaissent dans d'autres villages de cette région (Ahrik, Tawrirt et Ath Farraache). Ces femmes inscrivent leurs associations dans le domaine social, mais nous allons le voir, leur dynamisme touche simultanément à plusieurs domaines.

Nous allons essayer de reconstituer les objectifs et les activités de ces associations à travers plusieurs témoignages.

VII -62A- « *Tidukla n Tlawin* du village Sahel » : une association pionnière

Cette association est créée à l'initiative d'une femme retraitée de l'enseignement moyen originaire du village Sahel et mariée dans son village natal. Son mari est lui aussi engagé dans le mouvement associatif, il est le président de l'association culturelle du village depuis 2011. C'est cette association qui a initié, avec le comité du village, le festival de la figue de barbarie en 2012, c'est-à-dire une année seulement après sa création. Interrogé sur ses motivations et les raisons qui l'ont poussé à créer l'association des femmes du village Sahel, sa présidente nous a répondu comme suite :

« Nous avons créé l'association « *Tidukla n Tlawin n Sahel* » en 2012 et je suis depuis sa présidente. Notre association est sociale et elle a pour objectif principal l'intégration de la femme dans les activités du village. En 2011 les jeunes étudiants ont créé une association culturelle, mon mari est le président et moi j'étais la première femme qui a adhéré à l'association culturelle. Bien sûr mon mari m'a encouragé parce qu'il est dans ce domaine et il aime beaucoup le mouvement associatif. C'est justement l'association culturelle qui nous a formés. Ensuite, j'ai organisé une réunion avec les femmes du village dans le foyer des jeunes. J'ai discuté mon projet avec elles et les femmes présentes étaient toutes d'accord pour créer notre association. Ensuite avec le temps toutes les femmes du village ont adhéré et participent à nos activités ».

Ce témoignage laisse penser que les femmes s'engagent davantage dans le mouvement associatif si elles sont assistées par un homme de leur famille ou de leur entourage. C'est ce qui explique cette question qu'on a posé à la responsable des projets de l'association des handicapés et de leurs amis : le président de votre association c'est ton père et c'est lui qui avait l'idée de créer cette association. Est-ce que ton père est derrière ton adhésion ? La réponse à cette question postule autre chose :

« Mon père est peut être le déclic, mais c'est avant tout un besoin ressenti, une tendance individuelle, je me retrouve, je me sens vraiment utile en plus j'apprends beaucoup de choses des projets que je prends en charge dans l'association. Franchement, je trouve que ce n'est pas normal qu'un diplômé, quelqu'un qui a suivi des études supérieures ne s'engagent à rien, n'aide pas à changer quelque chose. Si on ne s'engage pas en tant qu'instruits qui va s'engager !? » (Responsable des projets de l'association des handicapés et de leurs amis de Bouzeguène, entretien 2012).

Cet extrait montre que l'adhésion des femmes dans les associations répond premièrement à un besoin personnel. Un extrait d'un autre entretien débouche sur le même constat :

« Ce qui explique mon engagement c'est le fait que j'aime aider les gens, c'est psychologique, ça fait une satisfaction. En plus, j'aime beaucoup être responsable, je le fait à fond, si c'est superficiel j'abandonne la chose ». (Secrétaire générale de l'association ASSA, entretien 2015).

Interrogée sur les activités de l'association et sur ses objectifs, la présidente de l'association des femmes du village Sahel nous a répondu par un long témoignage qu'on a choisi de rapporter ici parce qu'il résume le parcours de cette association durant cinq ans et conforte son dynamisme exceptionnel:

« Parmi les principaux objectifs qu'on s'est fixés il y a l'environnement bien sûr, d'ailleurs on a créé une « commission environnement », mais aussi la santé de la femme, l'enseignement (on a bénéficié d'un poste de la DAS pour alphabétisation qui a été annulé, ensuite d'un autre poste de l'Anem), l'organisation des fêtes de circoncision collective des enfants du village chaque année. Et pour casser la routine et l'angoisse des femmes, on organise souvent des sorties pour toutes les femmes du village. Par exemple nous avons organisé une visite à Ifri (Aouzellaguen) durant la journée du 20 août 2012, mais aussi des sorties à la plage, deux sorties vers Yemma Gouraya (en 2014), le parc national d'El Hama (en 2013), une randonnée à Akefadou...etc. On a d'autres projets bien sûr, par exemple on a l'idée de faire participer les femmes du village dans un projet de « *Tiwizi* au tissage » pour travailler « *Tadut* » (la laine) et commercialiser ensuite nos produits. Le local existe : il y a

une famille qui nous a fait le don de leur maison inabritée, mais le problème c'est que les jeunes femmes ne sont pas disponibles, elles n'ont pas le temps ; elles sont occupées soit par les études soit par le travail et pour les femmes âgées qui sont plutôt disponibles c'est un travail pénible qu'on ne peut pas leur confier. Il nous faut des machines, mais ça demande beaucoup d'argent, et puis ça reste une idée, un projet en réflexion et en instance. Il est encouragé par l'artisanat. Concernant la maison que je viens d'évoquer, on réalise dedans d'autres activités, par exemple on s'est rassemblé plusieurs fois pour rouler à main le couscous. Vous savez ! Une fois on a roulé quatorze quintaux de couscous, on a utilisé quatre quintaux pour célébrer les fêtes du village et les dix quintaux qui restent nous les avons vendus, ça a rapporté de l'argent pour l'association. En plus on a passé tous ensemble des moments inoubliables, tu sais quand les femmes se rassemblent : les chants, les blagues... c'était inoubliable. C'est aussi dans cette maison qu'on garde les ustensiles du village, les matelas, les oreillers...etc. Et pour avoir plus de ressources, nous avons demandé au comité de village de nous confier la collecte des olives des terres *mecmel*¹⁷² afin de vendre l'huile d'olive produite, chose qu'on a faite durant plusieurs années depuis 2013, puisque le comité du village a accepté sans hésitation. L'année passée on a décidé d'arrêter ce projet, c'est fatigant et ça prend beaucoup de temps, sans oublier que les femmes font aussi la cueillette de leurs olives et quand il y a beaucoup de récolte c'est difficile d'assurer la collecte des deux et au moment qu'il faut... avant d'oublier je veux te parler d'autres activités intéressantes qu'on a aussi réalisées : il s'agit de la caravane culturelle à la maison de la culture de Tizi-Ouzou à l'occasion de *Yennayer* en 2012, et du marathon organisé durant la journée du 8 mars de la même année au village et pour les femmes. Et durant le mois de mars 2015, on a organisé des expositions des produits artisanaux des femmes du village durant le mois de mars 2015. Cette journée est tenue après l'accord du comité de village et avec la présence d'un membre de l'artisanat de Tizi-Ouzou (l'inspecteur principal), des autorités locales (le maire) et du chanteur kabyle (Waâzib Mohand Ameziane) comme invité d'honneur. Après une visite au musée du village, on a organisé des visites de plusieurs expositions d'ateliers, notamment la couture (robes et ceinturons kabyles), le tissage traditionnel (*azeta*), la poterie, les gâteaux...etc. Ensuite, on a organisé des conférences pour sensibiliser les femmes et pour les informer des procédures administratives nécessaires pour avoir leurs cartes d'artisans, notamment pour leur retraite mais aussi afin de bénéficier des dons pour relancer leur travail. D'ailleurs plusieurs femmes ont ensuite déposé leurs demandes de carte d'artisane ».

¹⁷² Les propriétés collectives du village.

Les activités de cette association montrent notamment que les femmes réalisent des activités qui touchent à plusieurs domaines innovants et qu'elles mènent de grandes actions publiques. C'est de même pour les activités des autres associations de femmes qui activent dans d'autres villages de la région.

VII -6_{2B}- D'autres associations de femmes

Le succès de l'association des femmes du village Sahel a déclenché une réelle prise de conscience chez les femmes des autres villages. Ces dernières ont rapidement saisi l'opportunité qu'offre le mouvement associatif aux femmes et l'intérêt de leur présence et de leur dynamisme dans ce domaine. Cette prise de conscience se traduit notamment par la création de plusieurs associations par les femmes dans d'autres villages. Les associations de femmes qui apparaissent sont :

- L'association « *Afus deg fus* (la main dans la main) n *Zahra ath Tahar* » du village Ahrik.
- L'association des femmes « *Tafat n Tawrirt* » du village Tawrirt.
- L'association sociale « *Tiwizi* » du village Ath Faraach.

Nous avons pu réaliser un entretien avec la présidente de l'association des femmes du village Ahrik. Nous avons choisi de rapporter un extrait qui résume l'essentiel des activités de cette association :

« On a créé notre association en 2015, on a décidé de la nommer par Na Zahra Ath Tahar pour lui rendre hommage parce que c'est une femme qui a beaucoup donné pour son village, on la retrouve dans tous les événements. C'est surtout l'insalubrité qui nous a amené à créer cette association, d'ailleurs, on a d'abord organisé des volontariats pour le nettoyage du village et du cimetière. Ensuite, une autre association de l'environnement est créée en 2016 parce qu'on n'avait pas un centre de tri des déchets dans le village. On a ensuite organisé des cotisations qui nous ont permis d'acheter les ustensiles pour les fêtes du village et trois congélateurs ; on a organisé plusieurs sorties pour les élèves; la circoncision collective pour les enfants du village et on célèbre *Yenayer* avec des expositions de robes kabyle et du patrimoine ancien en général. Et pour la santé de la femme, on a payé en 2015 des mammographies pour toutes les femmes du village qu'on a amenées chez le docteur Sayem à Azazga pour ces radiographies qui nous ont permis de découvrir un cas de cancer et heureusement elle est sauvée. Ces mammographies nous ont coûté en tous 300000,00 dinars,

on compte refaire ce projet cette année. Et avant cela, le village a organisé en 2013 avec la collaboration de l'association *Tujiya*, une conférence de sensibilisation animée par Mme Meklat et une campagne de dépistage du cancer de sein et du col de l'utérus : on a découvert deux cas de cancer de sein dont un cas est heureusement sauvé. » (Présidente de l'association « *Afus deg Fus* (la main dans la main) n Zahra ath Tahar » du village Ahrik, entretien, 2017).

Cet extrait conforte le fait que les femmes investissent plusieurs domaines : l'environnement, la santé, le social...etc.

VII -62C- De présidentes d'associations à des femmes élues APC (Assemblée Populaire Communale)

Toutes les données présentées ci-dessus montrent que les femmes ne sont pas en marge des mutations en cours dans les milieux villageoises où elles deviennent de plus en plus visibles dans l'espace public qui était traditionnellement réservé aux hommes. Au-delà du champ associatif, les femmes investissent ces dernières années le domaine politique. Ce fait est notamment remarquable après l'adoption de la loi des quotas pour les femmes, dite « loi organique fixant les modalités augmentant les chances d'accès de la femme à la représentation dans les assemblées élues » qui a été adoptée par le Parlement algérien en 2012¹⁷³.

Le premier constat qui ressort de nos connaissances de terrain nous permet d'affirmer que les premières femmes élues dans la commune de Bouzeguène par exemple sont elles-mêmes des adhérentes ou des présidentes d'associations, donc des actrices associatives. C'est notamment le cas des présidentes des associations de femmes dans les deux villages Sahel et Ahrik qui sont les femmes élues RCD lors des dernières élections locales du mois de novembre 2017.

¹⁷³ Cette loi que le pouvoir a présentée comme faisant partie du processus des réformes politiques a été critiquée, notamment par les féministes. Voir : Belkacem Benzenine, « Les femmes algériennes au parlement : la question des quotas à l'épreuve des réformes politiques », *Egypte/ monde arabe*, 3eme série, 10, 2013.

VII -7- Associations et *tajmâat* : entre subordination et collaboration

Nous avons déjà montré qu'au-début des années 1990, la plupart des associations qui ont été créées un peu partout en Kabylie étaient des associations culturelles. Dans la région d'Ath Idjer durant cette période, il n'y avait presque pas de village qui ne dispose pas d'une association culturelle de jeunes. Pour étudier les rapports entre associations et *tajmâat*, nous allons présenter concrètement plusieurs situations.

Dans le village Ath Wizgan, une association culturelle a été créée vers la fin de l'année 1991 : « l'association culturelle Colonel Mohand Welhadj »¹⁷⁴. Quelques mois après sa création, cette association a bénéficié de deux subventions d'une somme totale de 650 000,00 dinars de la part de l'APC locale et de l'APW de Tizi-Ouzou. Les membres de *tajmâat*, qui étaient des personnes âgées, ont réclamé le contrôle des ressources de l'association, et les membres de l'association (les jeunes) ont refusé de mettre l'argent de l'association entre leurs mains. Voici le témoignage de l'ancien président de l'association : « Il n'est pas question de mettre l'argent de l'association entre les mains du comité car on a des comptes à rendre à l'administration, nous sommes régis par une réglementation, et normalement le comité n'existe pas, c'est une organisation communautaire à l'intérieur du village qui n'a pas réellement un pouvoir sur l'association ».

Néanmoins, le vrai problème entre les deux parties en conflit (*tajmâat* pilotée par les personnes âgées et l'association culturelle gérée par les jeunes du village) dépasse le contrôle des ressources. Il s'agit d'un conflit politique entre des jeunes militants berbéristes, et des anciens qui voulaient contrôler le fonctionnement de l'association et limiter son indépendance en lui exigeant un plan de travail. Un conflit entre jeunes et anciens est lisible dans les témoignages de notre interlocuteur.

L'ancien président de l'association explique que : « Pour atteindre leur objectif, le comité de village nous a envoyé certains de ses membres comme adhérents pour s'ingérer dans l'association. En plus, ils nous ont convoqué en réunion générale, et ils nous ont donné un plan de travail. J'ai essayé de leur faire comprendre que l'association n'est pas le village. J'ai dit que celui qui veut participer il n'a qu'à venir se présenter pour adhérer à l'association, et c'est à nous d'étudier son cas et de décider d'accepter ou de refuser son adhésion. Ils ont vu ce que j'ai dit comme un cauchemar ». Ces propos ont été perçus comme un refus de

¹⁷⁴ Les villageois ont choisi de donner à l'association le nom du Colonel de la wilaya III à partir de 1959, un acteur historique de la guerre de libération, originaire du même village pour célébrer son nom et son parcours.

reconnaissance de l'autorité du comité de village qui exige le contrôle des ressources et des activités pour l'association.

L'ancien président de l'association enchainera en faisant remarquer que : « Pour eux (les membres du comité), l'association c'est uniquement la révolution et la guerre. Nous, on a donné la dénomination, mais on a voulu continuer le chemin. Finalement, c'est toujours le comité de village qui domine les associations. Normalement c'est à l'association de coiffer le comité de village pour réussir ». Cet enquêteur explique que : « Les jeunes de l'époque ont pensé donner une couleur culturelle au village, avec la revendication identitaire qui était dans nos cœurs, contrairement à l'autre génération qui négligeait tout ça. Il y avait donc un conflit de génération qui a coûté même l'arrêt de l'association ».

La situation concrète décrite plus haut a amené les jeunes à désertier les lieux d'assemblées et à ne pas répondre aux appels des membres du comité de village. Il s'agit d'une remise en cause de l'autorité de cette institution des vieux par les jeunes qui a causé un vide de *tajmâat* durant plusieurs années. A partir de 2009, les jeunes ont investi *tajmâat* en remplaçant le vide laissé par les vieux, et à partir de-là, plusieurs associations ont été créées par les jeunes dans plusieurs domaines (le sport, l'environnement, la culture et le social).

On peut penser que les rapports conflictuels entre les adhérents associatifs et les membres de *tajmâat* ou comité de village ont conduit à la dissolution de certaines associations. Cette réalité a amené plusieurs jeunes à activer au-delà du territoire villageois en créant des associations communales ou de wilaya¹⁷⁵. Cette délocalisation vise à sortir du cercle étroit du contrôle villageois. Un acteur associatif note ceci : « Vous les jeunes si vous pensez un jour à créer une association, il vaut mieux la créer au niveau communal, au niveau de la daïra ou de la wilaya. Il faut éviter de s'inscrire à l'intérieur du territoire villageois. Si c'est le cas vous dépendrez toujours du comité de village, ce qui réduira vos libertés ». La vie d'une association au niveau du village nécessite donc la reconnaissance de la prééminence de *tajmâat*. Des articles de règlements intérieurs de plusieurs villages le notent explicitement. C'est le cas du règlement intérieur du village Sahel selon lequel, « Le comité de village est l'autorité suprême, toute initiative visant à créer une association culturelle, religieuse, sportive et sociale sera obligatoirement sous l'autorité du comité de village ». Les témoignages de nos interlocuteurs du village Ighil Tziba, l'affirment également:

¹⁷⁵ Il s'agit notamment de l'Association des Handicapés et de leurs Amis (AHLA) de la daïra de Bouzeguène.

« Juridiquement l'association est indépendante du comité de village, elle dépend de la direction de la jeunesse et des sports parce que c'est elle qui nous finance, mais réellement on dépend aussi du comité de village, et s'il nous demande les bilans on doit les présenter...du point de vue de *tâarfith* (réglementations coutumières), il y a une certaine hiérarchie à l'intérieur du village, on est tous au-dessous du comité. Par exemple, on a bénéficié dernièrement d'un projet d'aménagement d'un terrain combiné à l'intérieur du village, on avait besoin d'un terrain, c'est grâce à l'accord du comité de village qu'on a pu réaliser le projet rapidement parce qu'il nous a donné l'accord d'usage d'un terrain *mecmel* (propriété collective du village). Si le comité ne nous a pas accordé ce terrain, on n'aurait pas pu réaliser ce projet. Je veux dire qu'on travaille toujours en collaboration avec le comité de village ».¹⁷⁶

Ces propos témoignent de l'acceptation d'un compromis de la part de l'association pour pouvoir durer. Bien plus, l'un des membres va jusqu'à nous dire que : « Si le comité nous demande d'arrêter nos activités, nous ne pouvons pas dire non ». Il est ainsi possible de dire que dans plusieurs cas étudiés, les relations associations-comités de villages sont des relations de « subordination » (Mohamed Brahim Salhi, 1999, p. 40) parce que les associations villageoises dépendent, dans ses fonctions, de l'autorité de *tajmâat* ou du comité de village.

Dans le village Hourra, les jeunes ont pu à s'imposer au sein de *tajmâat* grâce à l'association culturelle du village qui a réussi à coiffer le comité. En 2008, le président de l'association culturelle est au même temps le président du comité de village. Ce président rapporte : « L'un des changements apportés par la modernisation c'est bien l'apparition des associations, car il y a quinze ans quand les jeunes parlent de l'association ça crée une dispute dans le village avec les vieux...actuellement, ces derniers ont compris que finalement l'association est une véritable organisation. On trouve même des vieux qui activent dans des associations. C'est l'un des changements qui m'ont fait plaisir car je suis l'un de ceux qui ont lutté pour cela »¹⁷⁷.

¹⁷⁶ Propos d'un membre de l'association sportive du village Ighil Tziba.

¹⁷⁷ Propos du président du comité et de l'association culturelle du village Hourra.

Les propos de ce président témoignent de l'importance des changements dans les villages suite à l'émergence et au développement du mouvement associatif d'une part, et à la prise de position des jeunes dans ces structures d'autre part. Le comité de village Hourra est parmi les comités les plus dynamiques au niveau de la région, et les jeunes du village ont pu s'affirmer à la tête de cette institution, notamment par l'importance des projets qu'ils ont pu bénéficier de la part de l'Etat¹⁷⁸.

VII -8- Associations et partis politiques

Les luttes politiques transférées dans le champ associatif ont neutralisé beaucoup d'associations. Outre le constat de la disparition d'associations, on peut relever dans les témoignages le poids de ces conflits.

Le village Ighil Tziba a connu la création d'une association culturelle à partir du début de l'année 1990. Après deux ans d'activité, cette association a été dissoute à cause des luttes politiques entre ses adhérents militants du RCD et du FFS. Un ancien membre de cette association rapporte : « Notre association a été très active, malheureusement la politique a tout détruit. On a travaillé juste deux ans à cause des divergences politiques entre des militants du RCD et ceux du FFS ». Un autre adhérent associatif nous dit : « On a fait le constat que les associations culturelles sont attachées à la politique. Elles signent leurs actes de décès le jour même où elles se créent »¹⁷⁹.

Depuis que cette association a disparu, aucune autre association culturelle n'a été créée dans ce village. Nos interlocuteurs nous expliquent qu'ils ont choisi plutôt d'activer dans le domaine du sport pour éviter de revivre les mêmes entraves. Un membre de l'association sportive du village nous précise que « dans le domaine du sport, c'est uniquement ceux qui le connaissent qui peuvent dire comment faire les choses, personne ne pourra te dire qu'il faut faire autrement, tandis que dans le domaine culturel il y a des points de vue différents ». En outre, les fondateurs de cette association sportive ont procédé par la sélection des adhérents pour éviter ceux qui soient au même temps des militants dans des partis politiques. L'un de ses membres fondateurs de l'association sportive du village nous explique : « Quand on a créé

¹⁷⁸ Au cours de l'année 2007, ce village a été sélectionné pour bénéficier d'un important projet qui a pour identification « Modernisation du village Hourra ». C'est un projet d'une somme totale de 22 milliards de centimes inscrit dans le cadre du « programme du projet de développement rural intégré » PPDRI. Hourra est le village le plus densément peuplé de la région avec une population totale estimée à 4500 habitants en 2013. Il est aussi parmi les plus grands villages de la région avec une superficie totale de 38,17 hectares.

¹⁷⁹ Propos d'un membre de l'association sportive du village Ighil Tziba.

l'association sportive, on s'est directement dirigé vers des personnes bien précises pour être apolitique ».

Ces entraves ne sont pas spécifiques à ce village, bien d'autres ont connu ces mêmes luttes, sachant que « le RCD et le FFS ont inspiré la création d'associations et en tout cas fortement appuyé une emprise de leurs militants sur le tissu associatif. Les luttes acerbes pour le monopole de l'influence politique entre ces deux partis ont refroidi bien des ardeurs sur le plan associatif. » (Mohamed Brahim Salhi, 1999, p. 37-38). Des situations semblables ont été par exemple décrites à propos des associations de la région des Ath Yemmel dans la Kabylie de la Soummam où « beaucoup d'associations villageoises sont sous la houlette et l'emprise de l'action politique partisane (caractérisée par la bipolarisation des deux partis RCD et FFS) ». (Azzedine Kinzi, 2007, p. 332-333).

Les luttes politiques à l'intérieur des villages ne se limitent pas à celles qui opposent les militants des deux partis RCD et FFS. Pour donner un exemple, nous reviendrons sur le premier cas qu'on a présenté dans la section précédente (le village Ath Wizgan). En fait, les conflits qui avaient opposé les jeunes aux aînés dépassent les conflits de génération puisqu'il s'agit, comme l'ont montré plusieurs témoignages, des divergences politiques opposant les deux partis. Un autre témoignage éclaire davantage cette situation :

« En 1991, il y avait une fissure au village : le comité se réunit avec *imjuhad* (anciens maquisards) d'un côté, et les membres de l'association se réunissent de l'autre côté. Les membres du comité veulent récupérer l'association pour défendre une stratégie du système, c'est-à-dire, utiliser l'association pour des fins personnels. Ils veulent une soumission vis-à-vis de l'histoire de la révolution et du colonel ». (Entretien avec un ancien membre de l'association, 2014).

Une situation semblable s'est reproduite récemment entre l'association culturelle Tiâwinin créée par les jeunes en 2013, d'un côté, et les membres du comité de village en place, de l'autre côté. Sachant que l'un des principaux objectifs de cette association consiste à défendre et à promouvoir la langue et la culture berbère :

« La qualité du mouvement associatif est à l'image du pays. Il y a plusieurs tendances et chacun essaye d'affirmer la sienne. On n'a pas un comité de village qui s'adapte aux nouveautés et aux exigences de l'époque (*wid yeddan d lwaqt*). Ils ne sont pas des gens qui résistent ou qui disent ce n'est pas comme cela qu'il faut faire les choses, malheureusement on a des serviteurs. Nous on veut rester neutres et indépendants pour qu'on puisse faire un travail de qualité et de performance. Mais il y a trop de manipulations de la part des personnes

qui ont des relations d'une façon ou d'une autre avec l'Etat ». (Entretien avec un membre de l'association culturelle Tiâwinin, 2014).

Les situations de conflits politiques à l'intérieur des villages ont amené les commissions chargées de l'élaboration de nouveaux règlements intérieurs de villages à inclure des recommandations qui interdisent des rapports entre *tajmâat* et partis politiques. C'est notamment le cas du village Sahel dans lequel le premier article du chapitre sur la « discipline » précise que « Le comité de village est une organisation apolitique ». Le même règlement intérieur note néanmoins que « toutes les activités politiques et associatives sont autorisées au sein du village ». Ces passages du règlement interdisent la politisation du comité de village sans interdire l'expression politique libre au sein du village.

En revanche, le règlement intérieur du village Igerssafen va plus loin en prescrivant que « Chaque membre qui envisage une activité partisane ou qui entre dans une compétition électorale doit préalablement démissionner du comité de village » (art. 6). Le même règlement précise que : « Les membres du comité s'engagent à ne pas utiliser le comité de village à des fins partisans et ne pas l'entraîner dans des compétitions électoralistes ou dans des options de prise de pouvoir » (code d'honneur du village). Le règlement dans ce village a initié une dichotomie entre l'activisme politique moderne et la gestion communautaire à l'intérieur du village. Ce n'est cependant pas le cas dans quelques villages de la région où des présidents et membres de comités étaient des candidats ou même des têtes de listes de différents partis politiques au cours des élections municipales de novembre 2012 (le village Ath Wizgan par exemple).

Les nouvelles réglementations coutumières intègrent aussi des recommandations qui concernent le respect de tous les citoyens, sans distinction d'âge. C'est le cas du règlement intérieur du village Igerssafen qui inclut la recommandation suivante: « Les membres du comité s'engagent à honorer le village et à respecter les citoyens sans distinction de familles ou d'âge ».

Conclusion

Ce chapitre a mis au jour un certain nombre de faits concernant le mouvement associatif dans la région Ath Idjer en présentant les associations créées entre 1990 et 2017 et leurs activités. Après un essor centré sur le domaine culturel dans le cadre du Mouvement culturel berbère, le champ associatif se diversifie de plus en plus au fil des années pour assister à l'essor de nouveaux domaines investis récemment par les villageois, il s'agit notamment de l'environnement et du domaine des femmes. De rares associations voient aussi le jour dans d'autres domaines comme le tourisme et les chasseurs par exemple.

Les activités de ces associations montrent clairement l'importance des mutations mis en œuvre dans la région grâce à l'apport des acteurs associatifs. L'autre constat qui ressort de l'étude du mouvement associatif dans cette région renvoie aux rapports étroits entre ce mouvement et le domaine politique, puisque plusieurs acteurs associatifs sont au même temps des acteurs politiques. Enfin, l'étude des associations dans les milieux villageois permet de décrire les relations entre ces associations et les organisations villageoises traditionnelles, à savoir *tajmâat* ou le comité de village.

Il convient de relever enfin que cette région a connu un dynamisme associatif distinctif à l'échelle de Kabylie, surtout culturel, café-littéraire, festival, Raconte- Art, randonnée, etc. que nous allons relater plus visiblement dans la dernière partie de cette thèse.

Conclusion de la partie

L'étude et la reconstitution des dynamiques et mutations de deux institutions politiques et religieuses traditionnelles (la tajmaat et la zawiya) montre l'importance des changements qui l'ont affectés notamment dans leur organisation et mode de fonctionnement. Ces changements sont inséparables des mutations considérables de la société locale en générale et qui touchent tous les domaines de la vie sociale locale.

Partie III

**Organisations communautaires et
associatives, émigration et
développement**

Introduction de la partie

Cette partie a pour objectif d'expliquer comment de nos jours les organisations communautaires et associatives participent pleinement au développement local et comment l'émigration (notamment en France) y contribue.

En privilégiant une perspective d'analyse qui appréhende les questions du développement, comme « l'ensemble des processus sociaux induits par des opérateurs volontaristes de transformations d'un milieu social, entrepris par le biais d'institutions ou d'acteurs intérieurs et/ ou extérieurs à ce milieu, cherchant à mobiliser ce milieu, et reposant sur une tentative de greffe de ressources et/ou techniques et /ou savoirs »¹ (Olivier de Sardane, 1995, p. 8), cette partie interroge les pratiques des organisations communautaires et de ses acteurs en rapport avec l'émigration, dans une région de Kabylie, Ath Idjer. Notre approche renvoie à une conception du développement local liée à une dynamique communautaire dont les principaux acteurs sont des villageois. Cette dynamique s'appuie également sur les rapports qui s'établissent entre ces acteurs villageois et entre ceux-ci et les émigrés du village.

¹ En fait, pour l'auteur les actions de développement sont entreprises par le biais d'acteurs ou d'institutions qui sont extérieurs au milieu. Nous nous précisons que ces acteurs peuvent aussi être intérieurs au milieu.

Chapitre VIII : Organisations communautaires et développement local

Introduction

Ce chapitre tente de montrer comment les instances de gestion villageoises traditionnelles (*tajmâat* ou comité de village) contribuent au développement local des communautés villageoises. Pour ce faire, nous allons organiser ce chapitre en trois sections principales. La première section présente un état des lieux des projets initiés et réalisés par les instances de gestion villageoises durant ces vingt dernières années. Ensuite, dans la deuxième section nous nous intéresserons à deux projets particuliers qui montrent que ces organisations réussissent dans des domaines où l'Etat a échoué, à savoir le projet d'eau potable et celui de la gestion des déchets ménagers. Enfin, la dernière section développe une réflexion sur les fondements ou les motifs qui expliquent la réussite de ces projets de développement initiés et réalisés par *tajmâat* dans plusieurs villages d'Ath Idjer.

VIII-1- Projet de *tajmâat*: état des lieux

Historiquement, une *tajmâat* intervenait dans plusieurs domaines, à savoir, la gestion des litiges et conflits entre habitants, le maintien de l'ordre dans le village, l'initiation et la réalisation de projets d'intérêt général, la mobilisation des ressources et l'organisation des travaux collectifs pour la réalisation de ces projets (Hanoteau et Létourneux, 2003 ; Emile Masqueray, 1983 ; Azzedine Kinzi, 1998 ; Alain Mahé, 2005). Aujourd'hui encore, cette organisation villageoise est d'une vitalité indéniable notamment dans la prise en charge d'actions de développement, confortant l'idée selon laquelle « il y a du développement du seul fait qu'il y a des acteurs et des institutions qui se donnent le développement comme objet et comme but et y consacrent du temps, de l'argent et de la compétence professionnelle ». (Olivier de Sardan, 1995, p.7)

Avant de donner des exemples sur l'intervention des *tajmâat* dans le développement des communautés villageoises, il convient de rappeler que ce terme se confond souvent avec celui du comité de village, et ce, « depuis 1980 puis, plus systématiquement à partir de 1987 ». (Mohamed Brahim Salhi, 1999, p. 33). Ainsi, dans notre travail, les deux termes sont synonymes parce que l'un n'est qu'une « version actualisée » de l'autre (Mohamed Brahim Salhi, 1999, p. 36-37).

Depuis la fin du XXe siècle, les réalisations des organisations villageoises (*tajmâat* ou comité de village) sont multiples et leurs budgets, qui parfois se limitent à quelques centaines de milliers de dinars algériens, atteignent souvent plusieurs dizaines de millions de dinars. Ces organisations interviennent essentiellement pour la réalisation d'équipements collectifs, comme l'ouverture et le bitumage des pistes et rues, la construction et l'entretien d'infrastructures collectives : fontaines publiques, mosquées, maisons de jeunes, sièges pour associations, stades, salles de conférences, bibliothèques, cyber café, espaces pour enfants, entretien des réseaux d'eau et d'assainissement, réfection des routes Plusieurs exemples de villages concernés par ces projets vont être cités ci-dessous.

VIII-1-Igerssafen : « un village modèle »

Le premier exemple qui s'impose est celui du village Igerssafen. C'est un « village modèle »², grâce aux progrès accomplis ces deux dernières décennies et l'importance des projets réalisés et réussis dans plusieurs domaines sous l'impulsion d'une institution bien établie qu'est la *tajmâat* ou comité de village.

Igerssafen est l'un des villages de la commune Idjer qui nous frappe aussitôt, parce qu'il est plus vaste, à population dense³, mieux reconstruit, bien organisé, propre et très beau. Telles sont plusieurs traits saillants, propres à ce village, qui captent tout de suite l'attention des visiteurs. Le sentiment de profond intérêt qui s'est emparé de nous, lorsque nous avons enquêté pour la première fois dans ce village au cours du mois de novembre 2012 et la promenade que nous avons entreprise tout au long du village nous ont amené à travailler davantage et à le revisiter à plusieurs reprises. Au cours de ces enquêtes, bien des choses ont frappé notre esprit, qui nous révèlent rapidement des faits anthropologiques très profonds.

² D'autres auteurs ont, eux aussi, considéré ce village dans leurs écrits comme étant un modèle à suivre. Ainsi, dans un rapport d'une enquête sur la valeur ajoutée socio-économique dans les organisations de la société civile algérienne et leur rôle dans le développement, le village Igerssafen est considéré comme « un modèle de gouvernance et de développement local ». (Djamel Benramdane, 2015, p. 52). Et dans une intervention au colloque international « économie sociale et solidaire dans un contexte de multi-culturalité, diversité et développement territorial » tenu à Mendoza en Argentine les 15,16 et 17 avril 2015 et intitulée : « Le mouvement associatif et l'économie solidaire en Kabylie : Entre l'opportunisme néantisant et le génie collectif possibilisant », le village Igerssafen est décrit comme étant « un village modèle-type de réussite ». (Mohamed-Amokrane Zoreli, 2015, p. 17) : voir (http://base.socioeco.org/docs/zoreli_.pdf).

³ Le recensement général de la population et de l'habitat de 2008 nous donne le chiffre de 2330 habitants, tandis que les membres du comité de village nous donnent le chiffre de 4500 habitants (2015). Ce nombre inclus tous les villageois, y compris les émigrés externes et ceux qui vivent dans les autres villes d'Algérie.

Le principal élément de particularité est fourni par les espaces publics du village. Plusieurs infrastructures publiques sont construites, toutes sans exception, par les villageois, selon des normes à la fois typiques et modernes avec beaucoup de régularité et un excellent agencement. La première grande réalisation concerne une grande rue (chemin communal) qui fait tout le tour du village avec de grands espaces aux bordures, où les hommes viennent s'asseoir et bavarder et où les visiteurs peuvent se reposer. Plusieurs fontaines publiques, des espaces de loisirs pour les enfants (manèges), et pour les jeunes (cyber café)⁴, une place des martyrs, un musée incluant une bibliothèque à proximité du cimetière des 99 martyrs, un jardin public (Thikhlidht) et une pépinière créée essentiellement pour éduquer les enfants à la protection de l'environnement.

En 2014, les jeunes ont réalisé une fontaine à l'entrée du village durant 24 heures (à la veille de la fête célébrant la date historique du premier novembre et le premier prix du village le plus propre de la wilaya de Tizi-Ouzou), et en 2015 ils ont pu démolir l'ancienne maison du *shikh* (*Akham n shikh*) et aménager à sa place une grande place publique dédiée aux « veuves des chouhada ». Un grand chantier réussi à de grandes échelles grâce à plusieurs jeunes du village qui n'ont pas quitté les lieux (jours et nuits) durant trois semaines.

Plus récemment, au cours de l'année 2016, les villageois ont construit deux autres places publiques, ont aménagé des pistes et élargis d'autres, ont rénové le cimetière et ont installé des éclairages autour du cimetière et sur la route qui mène à ce dernier. Les dépenses du comité pour ces projets avoisinent les 6.5 millions de dinars durant à peine dix mois⁵. Notant enfin que le comité a entamé depuis le début de l'année 2015, le projet de la construction d'un grand immeuble de plusieurs étages qui va servir de sièges pour le comité et les associations, d'une part, et contenir une salle de sport, une médiathèque, une salle des fêtes et une crèche, d'autre part. Sans oublier les projets d'eau potable et de la gestion des déchets ménagers sur lesquels nous reviendrons plus profondément dans la section suivante.

Par ailleurs, le comité encourage d'autres projets générateurs de revenus avec la réhabilitation des maisons traditionnelles pour le développement du tourisme dans le village. C'est sur cet arrière-plan qu'intervient le travail d'une association touristique qui a vu le jour récemment en 2016 dans ce village.

⁴ Le comité a recruté deux jeunes du village comme employés permanents chargés de la gestion du cybercafé. Ces deux salariés sont payés par les ressources du cybercafé, et les bénéfices constituent une caisse de maintenance du cyber (la maintenance des équipements et l'achat de nouveau matériel permettant l'amélioration de ses fonctions).

⁵ Voir l'article El Watan du 04/11/2016 : « Ces villages autogérés de Kabylie ».

Donc toutes ces réalisations au village sont l'œuvre du travail collectif des villageois dans le cadre de la *tajmâat*.

VIII -12-D'autres exemples de villages

Plusieurs comités de village ont donc placé le développement au cœur de leurs préoccupations. D'Igerssafen à Sahel, par exemple, les projets de développement visant l'amélioration du mode de vie des villageois, n'ont pas manqué. Ci-dessous d'autres exemples :

Le village Ath Wizgan a réalisé entre la fin des années 1990 et 2005 « le bétonnage des ruelles sur une distance de 2000 mètres pour un montant de 150 millions de centimes, la réalisation de caniveaux pour 100 millions de centimes, l'aménagement du cimetière pour 20 millions de centimes, le terrassement et le drainage des eaux au niveau du stade et de deux puits pour un montant de 400 millions de centimes, et enfin l'ouverture et le sablage d'une route sur 3 kilomètres pour 200 millions de centimes, soit un montant total de 870 millions de centimes »⁶. En 2010, le comité de village a construit une scène à *tahemalt* (une grande place publique du village) pour accueillir toutes les fêtes du village. Dernièrement, en 2014, le comité de village a aménagé une aire de jeux pour enfant, a construit un immeuble servant de sièges pour le comité et les associations du village au rez-de-chaussée du centre culturel « colonel Mohend Welhadj »⁷ et a réaménagé le nouveau cimetière⁸.

Depuis le début des années 2000, le comité de village Sahel a réussi plusieurs projets dont : l'aménagement d'un bureau pour le comité et les associations du village, l'aménagement du cimetière, ouverture des pistes agricoles (Mghendes et Inacharen), aménagements de plusieurs places et fontaines publiques, réalisation d'une aire de jeux à la place dite Loudha Amar Ouali, entretien et réparation des fossés, l'achat des matériaux de construction servant dans la réalisation des travaux collectifs et la réalisation d'un château d'eau de 50 mètres cubes à Inacharène. Dernièrement, le comité de village a entamé le projet de captage de nouvelles sources d'eau et prétend finaliser ce projet (réalisation d'A.E.P⁹).

⁶Voir l'article du quotidien - le soir d'Algérie du 27/08/2005 : « Fête grandiose au village de Mohand Oulhadj ».

⁷ Ce centre culturel est l'un des rares projets dont a bénéficié ce village au cours des années 2000.

⁸ Ce cimetière a été ouvert par les villageois le 03/09/1993 au lieu dit Bouzdhoudh après la saturation de l'ancien cimetière qui abrite le sanctuaire du saint Sidi 'mar Walhadj.

⁹ Alimentation en Eau Potable.

Au cours de ces deux dernières années (2015 et 2016), le comité de village Ihitoussen a effectué les travaux de bitumage des ruelles sur une distance de 244 mètres pour une somme de 370000,00 dinars, l'ouverture d'une piste de 800 à 1200 mètres menant vers le cimetière du village, le réaménagement du cimetière. En outre, le comité a entamé le projet de la réalisation d'un parking, de l'éclairage public et des panneaux de signalisation dans toutes les ruelles du village et poursuit le projet de la décharge des déchets ménagers entamé par l'ancien comité. Enfin, le présent du comité prétend construire un centre de tri sélectif des déchets, un foyer de jeunes à proximité de la mosquée du village, la plantation de 320 arbres autour du cimetière et le déplacement d'une centaine de tombes dont 19 tombes des martyrs d'Icharidhen en 1857 à cause de l'érosion des sols.

La construction ou la réhabilitation des mosquées est l'un des projets réalisés par les *tajmâat* dans pratiquement tous les villages de la région, et certains gros villages en ont construit plusieurs (ex : le village Hourra : trois et le village Ath Wizgan deux). Il en est de même pour les fontaines publiques (une fontaine pour chacun des quartiers du village). Dans certains villages, des immeubles de plusieurs étages ont été construits rassemblant des sièges de comité et d'associations villageoises, salles de réunion, bibliothèques et salles de lecture (ex : village Ighil N Boukiassa et le village Ath Wizgan. Le village Igerssafen a entamé le projet...). La majorité des autres villages a au moins un bureau pour le comité avec des outils administratifs nécessaires (chemises, boîtes d'archives, registres, papiers, micro-ordinateurs, internet, lignes téléphoniques, faxes, imprimantes...). Dans certains cas, le comité et les associations villageoises payent la location des sièges et des bibliothèques (ex : village Hourra). Notant enfin que plusieurs villages ont procédé, depuis plusieurs années, à la construction et l'équipement d'une maison pour accueillir *l'imam* du village. C'est particulièrement le cas du comité de village Ath Yiken qui a construit, durant les années 1990, une villa en face de la mosquée du village servant d'auberge à *l'imam* de cette mosquée. La villa luxueuse qui a été construite par le comité de village Tawrirt pour ce même motif est un autre exemple qui a attiré notre attention au cours de nos enquêtes entamées en 2008.

Ces nombreuses initiatives et projets engagés et réalisés par ces organisations impliquent, au-delà des sommes importantes d'argent, beaucoup de travail et des compétences diversifiées des villageois. L'examen des profils de plusieurs présidents et membres des comités de villages permet de conclure que ces compétences sont déjà acquises à travers leurs expériences et leurs vies actives¹⁰. Ce sont précisément ces savoir-faire qui, parmi d'autres, auront par la suite à s'éprouver dans la préparation et la réalisation des projets communs avec les villageois et en prenant à leurs charges tout un ensemble d'infrastructures relevant dorénavant des obligations de l'Etat qui n'a pas pris en charge l'équipement des villages. Autrement dit, les comités de villages bénéficient de l'expérience et du savoir-faire de ses citoyens en matière de montage et de réalisation de projets, et n'ont pas besoin de faire appel à des agents spécialisés de l'extérieur pour répondre au besoin d'assistance.

Les projets d'eau potable ou des décharges publiques des déchets ménagers, en sont les deux principaux projets d'intérêt collectif réalisé par les citoyens dans plusieurs villages de la région Ath Idjer.

VIII -2-Eau potable et gestion des déchets ménagers : une réponse villageoise à l'échec de l'Etat

La vitalité des comités et des associations villageoises s'explique parce qu'ils existent des besoins qui ne sont pas pris en compte par l'Etat et ses institutions. En fait, dans la majorité des villages de cette région, les initiatives locales en matière de développement se sont multipliées au cours de ces dernières années.

VIII -2₁-La mise en place d'un réseau d'adduction à l'eau potable

Les projets d'eau potable est l'un des domaines où l'Etat a fait la preuve de son incapacité. En effet, les projets de captage, d'adduction et de distribution d'eau potable ont fait l'objet d'une attention toute particulière des comités de villages et se rangent souvent au premier rang des priorités.

Plusieurs villages de la région (Takoucht, Tawrirt, Sahel, Ighil Tziba, Ath Saïd, Ath Yiken, Tazrout et Ahriq...de la commune de Bouzeguène et Igerssafen, Ighil n Boukiassa, Ath Aicha de la commune Idjer) sont alimentés en eau potable par des réseaux et des captages des sources à grande distance à partir de la montagne, réalisés depuis plusieurs dizaines

¹⁰ Les présidents et les membres de plusieurs comités de villages sont des entrepreneurs et gèrent des entreprises de travaux publics ou d'autres. C'est notamment le cas des présidents des comités de villages Igerssafen et Sahel.

d'années par les comités de villages. Les premiers projets de captage sont réalisés juste après l'Indépendance; d'autres arrivent plusieurs années plus tard ; mais la majorité des projets datent du début des années 1990¹¹.

Ces villages ont initié et organisé les travaux de captage, d'adduction et de distribution de l'eau des sources et ont acheté le matériel nécessaire pour les travaux, plusieurs réservoirs d'eau et des pompes de refoulement. Vers la fin des années 1990, ces villages ont mis en place un réseau d'adduction d'eau à domicile. Durant les années 2000, tous les villages ont ainsi bénéficié d'une réhabilitation des réseaux d'alimentation en eau potable et dans certains d'entre eux, les fontaines publiques ont été réaménagées¹².

L'alimentation en eau potable apparaît parmi les projets dont le coût est l'un des plus lourds et les travaux des plus durs. Ce projet d'envergure était estimé à plus de trente millions de dinars pour chaque village. Sa réussite s'explique par une très forte mobilisation des villageois dans toutes les phases du projet. Ils ont participé financièrement (cotisations et dons) et physiquement (volontariat et travaux collectifs). Il suffit, pour donner un exemple, de rappeler ces propos du trésorier du comité de village Tawrirt en 2008 : « nous pouvons estimer les coûts du projet d'eau potable dans notre village à une somme de cinq milliards de centimes, notamment, si on prend en compte les villageois qui ont travaillé comme bénévoles durant trois ans ». Autrement dit, ce projet a été réussi dans des villages où il existe simultanément une main-d'œuvre qualifiée pour les travaux et des ressources financières suffisantes pour l'achat du matériel et les autres dépenses.

Enfin, les comités de villages ont pris en charge la gestion de l'eau : ils fixent les tarifs de l'eau consommée, assurent la collecte des sommes et l'entretien du réseau en mettant en place un personnel de gestion, de contrôle et d'entretien payé par le village pour faire le relevé des compteurs, l'entretien du réseau et la réparation des pannes. Ceci a permis un accès durable à l'eau potable dans tous ces villages. Par exemple, le comité de village Igerssafen (commune

¹¹ Par exemple, le comité de village Ibouyisfen a réalisé le captage d'une source d'eau en 1965, et celui du village Ath Yiken a réalisé le captage de deux sources d'eau de la montagne d'Akefadou à cinq kilomètres du village : le captage de la première source a eu lieu en 1967, tandis le captage de la deuxième source date de 1987. Le captage des sources d'eau Boualem et Tibhirine Gaghzer du village Ath Saïd a eu lieu durant les années 1970. Le captage de la première source d'eau au village Hourra date du début des années 1980...etc.

¹² Ces fontaines, dont l'accès est libre et gratuit pour tous les villageois, sont entretenues par le comité de village qui mobilise la population pour les nettoyages et les réparations. Dans certains cas, l'entretien de ces fontaines est une affaire de bonne volonté. Notant aussi que les villages ont construit de grands bassins, à proximité de quelques fontaines, pour l'abreuvement des animaux domestiques.

Idjer) a recruté un agent AEP¹³ qui a un salaire mensuel de 21 000 dinars. Dans le village Ighil Tziba (commune de Bouzeguène), le comité de village a recruté deux salariés à temps plein pour collecter les redevances une fois par mois, surveiller le réseau d'eau du robinet jusqu'à la source et assurer la distribution du courrier. Ils ont un salaire de 18 000 dinars. Dans le village Takoucht (commune de Bouzeguène), le comité a recruté deux jeunes filles pour faire le relevé des compteurs une fois tous les trois mois avec un salaire équivalent au SMIG. D'autres villages recrutent des salariés pour les mêmes motifs comme Tawirt, Ath Iken... Ces villages ont apporté leur propre réponse au problème aigu de l'eau dont souffrent les autres villages qui, eux, dépendent toujours de l'Etat et de ses organismes.

Dans ces villages, la pénurie récurrente d'eau potable a conduit les villageois à organiser plusieurs actions de protestations pour dénoncer la mauvaise gestion et la répartition inéquitable de l'eau potable et revendiquer une solution rapide et durable à ce problème. C'est notamment le cas des villageois d'Ath Wizgan qui ont fermé à plusieurs reprises, au cours du mois d'août et de septembre 2015 et 2016, l'agence ADE (algérienne des eaux)¹⁴. Cet exemple n'est pas unique et le manque d'eau est dans plusieurs villages (Ibekaren, Ath Semlal, Ath Yekhlief, Ath Mizer, Ihitoussen...) une réalité de tous les jours entre juillet et octobre, imposant de lourdes contraintes aux villageois en général et aux femmes en particulier. Ceci a amené certains comités de villages à entreprendre récemment le projet de captage de sources d'eau à partir de la montagne d'Akefadou pour pouvoir échapper, comme c'est le cas des villages cités plus haut, à ce problème aigu que l'Etat n'a pas pu résoudre.

C'est notamment le cas du comité de village Ihitoussen qui a entamé récemment (fin 2016) le projet de captage d'une source d'eau de la montagne en acheminant l'eau sur une distance de 1,6 kilomètre. Selon nos enquêtes, ce projet est normalement pris en charge par l'Etat (ADE¹⁵ maître-d'œuvre et l'ONID¹⁶ cotraitant) qui a accordé sa réalisation à une entreprise privée. Cette dernière était appelée à poursuivre le projet de captage jusqu'au village sur une distance supplémentaire de 3,6 kilomètres. Vu les retards enregistrés dans le virement de l'argent pour l'entreprise, cette dernière n'a pas réalisé le projet, ce qui a amené

¹³ Alimentation en Eau Potable.

¹⁴ Voir l'article du quotidien Liberté du 01/08/2016, « l'agence ADE fermée par les villageois d'Ath Wizgan », les articles du quotidien El Wathan du 11/08/2015, « Bouzeguène : des citoyens bloquent l'agence ADE », l'article du 10/08/2016, « Bouzeguène : les villageois ferment l'agence ADE », et celui du 19/09/2016, « Bouzeguène ; rassemblement des citoyens devant l'ADE »...

¹⁵ Algérienne des Eaux.

¹⁶ Office National d'Irrigation et de Drainage.

le comité de village à organiser des cotisations extraordinaires pour le financer (1000 dinars par mois par foyer). La finalisation de ce projet a permis aux villageois de bénéficier de deux nouveaux châteaux d'eau de 90 mètres cubes chacun, à côté de l'ancien château d'eau d'une capacité de 50 mètres cubes et qui a été réalisé, il y a plusieurs années, par le comité de village. C'est aussi le cas du village Ath Salah qui a entamé il y a presque deux ans les travaux de captage des sources d'eau d'Akefadou. Enfin, en 2015, le village Igerssafen a entamé le projet de captage et de canalisation de nouvelles sources d'eau pour assurer la satisfaction des besoins de toute la population, notamment durant l'été où la consommation est de plus en plus importante avec le retour des émigrés qui sont très nombreux au village durant cette période des vacances.

VIII -2-Décharges publiques et ramassage des déchets ménagers

Le deuxième exemple illustrant l'importance des réalisations récentes des comités de villages concerne la mise en place de décharges publiques pour les déchets ménagers. Face à l'impuissance des autorités locales à trouver des solutions à ce problème, plusieurs comités de villages ont pris en charge la gestion des déchets par l'aménagement de décharges, l'achat du matériel nécessaire (camions, tracteurs, bennes et remorques, poubelles publiques ...) et le recrutement des agents s'occupant du ramassage et du transport de ces déchets. La réussite de ce projet est une fierté pour les membres des comités de villages d'avoir contribué à réussir ce que l'Etat et ses institutions se sont montrés incapables de prendre en charge, ils rappellent : « Nous avons réussi là où l'Etat a échoué »¹⁷. Sans oublier le dynamisme de plusieurs associations villageoises créées ces dernières années pour collaborer avec les comités de villages pour la protection de l'environnement. Il s'agit par exemple des associations : « Alma vert » du village Igerssafen, « Longue vie à l'arbre » (ALVA) du village Hourra, « Eco-nature » du village Ath Wirgan, « l'association pour la protection de l'environnement » du village Ibekaren, « Colline verte » du village Tawrirt, « La vie au village » du village Sahel, « Les amis de l'environnement » du village Ath Salah, « l'association écologique Thahitoust » du village Ihitoussen, l'association écologique du village Ikoussa et celle du village Ahrik, ...la majorité d'entre elles sont créées au cours de ces cinq dernières années.

¹⁷ Propos de membres de comités de villages souvent entendus lors de nos enquêtes.

La gestion des déchets ménagers est parmi les réalisations les plus récentes des comités de villages puisque les premières initiatives datent du début des années 2000. Le village Tawrirt est pionnier dans ce domaine. Ainsi, dans un article écrit par Jean-Jacques Fasquel qui est Maître-Composteur, Consultant-formateur en prévention des déchets et jardinage au naturel en France depuis huit ans, le centre de tri des déchets du village Tawrirt est considéré comme étant le deuxième au monde après celui d'un village au Japon. On lit dans cet article intitulé « un compost de village en Kabylie » et que l'auteur a publié dans son site web: « Aujourd'hui Tawrirt et sa déchetterie autogérée font figure de pionniers et marchent sur les traces du célèbre village de Kamikatsu. Depuis 2003 les 1700 citoyens de cette bourgade japonaise trient eux-mêmes leurs déchets dans pas moins de 34 bacs différents. 80 % est déjà recyclé, ils devraient atteindre leur objectif de Zéro déchets en 2020 »¹⁸. Fiers de leurs réalisations dans ce domaine, les villageois ont publié cet article sur la page Facebook dédiée à leur village et discutent l'idée de l'organisation d'un concours du quartier le plus beau et le plus propre du village Tawrirt pour encourager les villageois à embellir et nettoyer davantage leur village¹⁹. L'on parle aussi de cette réussite dans la presse écrite locale. L'on lit par exemple dans l'un des articles du quotidien El Watan que « les responsables du village Tawrirt ont été les premiers à avoir réussi le pari de venir à bout de la problématique du traitement des déchets »²⁰.

Dans certains cas, ces décharges ont été montées par la caisse du village, postérieurement à la création des associations écologiques dans les villages au cours de ces dernières années.

Au cours de l'année 2013, le village Igerssafen s'est engagé dans le tri sélectif des déchets (bio déchets, plastiques et cartons) en mettant des bacs dans toutes les ruelles du village. Ce projet est particulièrement mis en avant par le comité de village en collaboration avec l'association écologique « Alma vert » créée au cours du mois de janvier 2014. Depuis, ce village évolue dans ce domaine avec l'aménagement d'un centre de tri, le compostage (installation de compostes dans tous les quartiers du village) et la valorisation des déchets par la revente à des sociétés de recyclage. En outre, le comité de village prévoit l'achat d'un compacteur pour réduire l'espace d'occupation des déchets.

¹⁸ (www.compostory.fr)

¹⁹ (<https://fr-fr.facebook.com/ThaourirthThadarthiw/>).

²⁰ Voir l'article de Kamel Kaci publié dans le quotidien El Watan du 04/06/2015 intitulé : « Bouzeguène : Tawrirt initie le tri sélectif des déchets ».

Une autre parenthèse s'impose sur ce village qui a connu un succès fulgurant au cours de ces dernières années. Ainsi, il a été récompensé par le prix du village le plus propre de la wilaya de Tizi-Ouzou en octobre 2014 dans un concours initié par l'Assemblée Populaire de Wilaya (APW)²¹. Son dynamisme est mis en exergue par la presse écrite²² et audiovisuelle²³ et son succès tient incontestablement en la force de sa *tajmâat* et de ses associations qui bénéficient de l'engagement, l'union et la solidarité de tous les villageois. En effet, dans une fête organisée par le comité de village durant le début du mois de novembre 2014 pour une double occasion : prix du village le plus propre de la wilaya de Tizi-Ouzou et la célébration du 1 novembre 1954 (déclenchement de la guerre pour l'Indépendance), l'un des invités du village étonné par le degré de son organisation sociale, sa propreté et sa beauté rappelle au public : « j'ai vécu durant plusieurs années en France, j'ai visité plusieurs villages et régions, mais je n'ai jamais vu un village propre, beau et organisé comme Igerssafen... » Plus récemment, le village attire l'attention au niveau international²⁴. En plus, ces dernières années, plusieurs mémoires de licence et de master dans plusieurs domaines des sciences sociales ont porté sur ce village²⁵. Et dernièrement, dans certains articles de revues (Titem Bessah, 2015), de rapport d'enquêtes (Djamel Benramdane, 2015) et des contributions à des colloques (Mohamed-Amokrane Zoreli, 2015), le village Igerssafen est souvent cité comme un exemple de réussite ou un modèle à suivre.

²¹ Il s'agit du concours « Rabah Aissat pour les villages et la commune les plus propres de la wilaya de Tizi-Ouzou ».

²² Voir par exemple le quotidien El Watan du 7 février 2015 : « la citoyenneté se réinvente en Kabylie. Leçon de gouvernance à Igerssafen », p. 4-5. Voir aussi l'article d'El Watan du 18 juillet 2016 : « Initiatives citoyennes : les habitants d'Igerssafen ont aménagé un centre de tri au village », p. 9. D'autres articles apparaissent bien avant dans d'autres journaux comme El Khabar : « عالم "تاجماعت" أقدم نظام اجتماعي في الجزائر » en 2014...etc.

²³ Le président du comité de village Igerssafen était l'invité de l'émission « Bonjour l'Algérie » réalisé par la chaîne de télévision «Canal Algérie » à la fin du mois de Mai 2015. Dans un reportage présenté à cette occasion, le village Igerssafen est décrit comme étant « une référence en Algérie en matière de propreté et d'hygiène ».

²⁴ Une société anglaise évoluant dans l'environnement va implanter un projet après celui du Kenya.

²⁵ Je cite par exemple : Hihat Yasmina et Tifaoui Nacima. *L'impact du mouvement associatif sur le développement et l'organisation sociale dans le milieu rurale. Etude de cas des associations du village Igerssafen Tizi-Ouzou*, mémoire de Master en sociologie, université de Bejaia, 2016, 100p ; Messaoudane D et Hadilat Y. *Les attentes des émigrés du village Igerssafen, à travers leur participation à la réalisation du projet d'alimentation en eau potable*, Mémoire de licence, université de Tizi-Ouzou, 2008 ; Boudefaoua Djamel et Bouache Madjid. *L'action villageoise dans la protection du patrimoine environnemental : le cas des villages Igerssafen et Tarihant*, Mémoire de Master en Anthropologie culturelle et du patrimoine amazigh, Université de Tizi-Ouzou, 2016.

Les questions écologiques sont devenues l'objet d'une attention toute particulière au sein des villages. Et les organisations villageoises sont assez largement intervenues sur ces sujets, à partir des décharges publiques qu'elles ont mises en place, ainsi que d'autres projets comme le reboisement, l'organisation des séminaires, conférences débats et formations dans le domaine de la gestion des déchets, qui ont ensuite facilité la sensibilisation à ces sujets. Ce mouvement est assez général dans tous les villages de la région. Le mouvement associatif récemment impliqué dans la protection de l'environnement tend à généraliser le tri sélectif des déchets ménagers dans tous les villages de la région et incite les villageois à se lancer dans un processus de valorisation de ces déchets²⁶. Beaucoup plus à la portée des villageois, les mesures qui interviennent sur la gestion des déchets ont sans doute autant d'importance qu'une bonne planification pour la réalisation d'équipements collectifs qui laisse de côté les petits problèmes d'hygiène qui, non traités, deviennent de vraies problèmes difficiles à résoudre.

Ainsi, en 2015, la majorité des villages gèrent eux-mêmes leurs déchets ménagers, et plusieurs villages se sont engagés dans le système du tri (Tawrirt, Ikoussa, Bouawan, Ahrik, Tazrout...) Ainsi, les deux villages Tazrout (commune de Bouzeguène) et Bouawen (commune de Idjer) ont été aussi récompensés par des prix de quatrième et troisième villages les plus propres de la wilaya de Tizi-Ouzou en octobre 2015 pour l'un et en octobre 2016 pour l'autre.

En outre, nos observations de terrain et les témoignages de nos enquêtés montrent que plusieurs acteurs villageois et associatifs sont attentifs aux mouvements du monde et s'intéressent en plus à des questions posées au niveau universel. Par exemple, le village Iguersafene a participé à la conférence mondiale sur le climat (COP21) qui a eu lieu à Paris entre le 30 novembre et le 12 décembre 2015, par l'intermédiaire d'une jeune femme membre de l'association écologique « Alma vert » du village. Cette participation est centrée sur les différents ateliers et conférences organisés au pavillon des peuples autochtones. Cet

²⁶ Ces associations sensibilisent et mobilisent les citoyens en faveur de la protection de l'environnement par des activités variées : organisation des séminaires, conférences-débats et des formations dans le domaine de la gestion des déchets (exemples : l'association « la colline verte » du village Tawrirt a organisé un séminaire sur cette thématique au cours du mois de mai 2015. L'association écologique du village Ath Wirgan a organisé une formation au tri sélectif des déchets), organisation des journées de plantation d'arbre (exemple : le 10 octobre 2014 à Igerssafen, en 2016 à Ath Salah...) en plus de ces associations locales, l'association « Imazighen Environnement » qui active dans l'objectif de diminuer les déchettes sauvages en Algérie et notamment en Kabylie et sensibiliser et éduquer la population à l'importance du respect de l'environnement en organisant ces dernières années le festival « le chemin vert » dans plusieurs localités de la wilaya de Tizi-Ouzou.

événement est amplement relayé par les médias (notamment par la chaîne de télévision berbère BRTV et le site : lebouzeguenepost.com).

VIII -3-Les motifs de la réussite des projets de développement

Cette section a pour objectif de ressortir les principaux facteurs qui sous-tendent la réussite des projets communautaires dans les villages étudiés et qui expliquent ce dynamisme villageois exceptionnel. Quatre motifs sont particulièrement mis en avant : la disponibilité des ressources, la transparence dans leur gestion, la solidarité communautaire et l'esprit collectif.

VIII -3₁-Des ressources financières et matérielles nombreuses

« Le secret des innombrables réalisations réussies par les villageois d'Igerssafen réside dans la mobilisation rationnelle et optimale de l'argent des ménages et de la communauté émigrée. Cette entreprise citoyenne s'appuie sur les comités de villages qui sont un outil et un mode d'auto-gouvernance séculaire et parfaitement intégré par les villageois. » C'est ainsi que le comité de village d'Iguerssafen explique son succès dans un document intitulé « *Igerssafen, village des 99 martyrs, Un village, Un symbole* »²⁷ où sont retranscrits les principaux articles du règlement intérieur du village et où sont rappelés les différents projets initiés par le comité.

Pour réaliser ces projets, les instances villageoises mobilisent et gèrent des ressources financières et matérielles considérables. Nos enquêtes de terrain nous ont permis d'accéder à des documents portant sur la gestion financière des comités. Ils montrent que les ressources de la *tajmâat* sont nombreuses.

²⁷ Pour permettre de mieux apprécier les réalisations des villageois dans le passé (colonial) et le présent et pour mieux présenter le fonctionnement et l'organisation du village, le comité rédigea pour le communiquer ensuite à tous les invités ; ce document de 57 pages.

VIII -3_{1A}-Les cotisations: principal mode d'alimentation de la caisse de *tajmâat*

Les ressources permanentes de *tajmâat* sont constituées principalement par les cotisations des villageois. Elles renvoient aux sommes que certains ou tous les citoyens versent obligatoirement à la caisse de leurs villages. Généralement, tous les villages qui disposent d'une instance de gestion villageoise plus ou moins dynamique recourent à ces cotisations. Les modalités diffèrent d'un village à l'autre et d'une période à une autre. En général, ce sont tous les hommes ayant l'âge de la majorité (18 ans et plus) qui sont concernés par les cotisations, mais dans certains cas rares (le village Tizouyine et Sahel par exemple), ce sont tous les natifs du village (hommes et femmes) qui sont concernés. Dans tous les villages cependant, ce sont les émigrés, parce qu'absents, qui payent les cotisations les plus importantes, car le principe des cotisations est le même, à savoir : alimenter la caisse du village par les citoyens non-actifs (qui ne participent aux travaux collectifs, à l'organisation des cérémonies funéraires et aux réunions).

Dans le village Ighil Tziba par exemple, à partir de 2004, tous les hommes âgés de 65 ans et plus, les hommes émigrés internes et externes sont exemptes du travail du village et de *Nedha*²⁸ contre une contribution de 300 dinars par mois (arts 68,69 et 70). A partir du mois de novembre 2014, le système des cotisations dans ce village a changé. En effet, le montant des cotisations est différent selon les trois catégories suivantes qu'on paye par personne et non pas par famille :

- Les citoyens permanents au village : 300 dinars par mois.
- Les citoyens résidents hors du village dans les autres villes ou régions d'Algérie : 350 dinars par mois.
- Les citoyens émigrés 400 dinars par mois.

Dans le village Sahel, tous villageois (hommes, femmes et enfants) payent 30 dinars par mois (180 dinars par an), les hommes qui résident en dehors du village en Algérie payent 4000 dinars par ans et les émigrés externes payent 50 euro par ans et par personne.

Dans le village Ihitoussen, à partir de 2016, tous les citoyens payent 1000 dinars par an chacun, et à partir de 2017, tous les citoyens en activité doivent payer 1200 dinars par an. Et les émigrés payent 80 euros par ans.

²⁸ *Nedha* vient du verbe « *Yendah* », c'est-à-dire faire appel aux villageois pour participer aux réunions et aux travaux du village.

Nous avons choisi de présenter le système des cotisations dans ces trois villages pour montrer l'existence de différences importantes entre les systèmes et les sommes des cotisations entre les villages.

Au-delà des cotisations permanentes, les comités de villages peuvent recourir à d'autres cotisations temporaires pour financer des projets d'envergure ou pour faire face à des situations d'urgence (voir l'article 168 du règlement intérieur du village Ighil Tziba par exemple).

VIII -3_{1B}-Les dons des villageois : principal appui pour la caisse de *tajmâat*

Au-delà des cotisations obligatoires, les dons constituent un autre principal mode d'alimentation de la caisse de *tajmâat*. Sachant qu'il y a souvent des villageois (mais aussi rarement des étrangers) qui contribuent par des donations multiples (en argent ou autres biens).

L'importance de ces contributions diffère sensiblement d'un village à un autre et d'une période à une autre. Elle dépend du dynamisme de *tajmâat* ; les dons sont de plus en plus importantes dans des cas où le comité de village manifeste de la vitalité et du sérieux dans son travail, comme le montre clairement ces propos d'un membre du comité de village Ihitoussen : « l'importance des dons dépend de la réussite du comité. Dans le cas de notre village et du présent comité, les dons dépassent largement les cotisations. On reçoit couramment des dons de 50 000,00 dinars et dans certains cas elles atteignent les 100 000,00 dinars émises par une seule personne ». Dans le village Igerssafen par exemple, 24,7% des ressources du village entre septembre 2010 et septembre 2012 renvoient aux dons qui représentent un peu plus de la moitié des cotisations et presque le double des subventions de l'Etat pour ce village dans cette même période.

Par exemple, un villageois d'Ath Wizgan a fait, ces dernières années, le don de cent millions de centimes pour la caisse du village, et les dons des villageois durant l'été de l'an 2006 étaient estimés dans ce village à cent-trente et un millions de centimes. Au-début du mois d'avril 2009, un villageois d'Ath Sidi Amar a fait le don de six bœufs dont le prix dépasse cent millions de centimes dans l'objectif d'organiser *timecret* à l'occasion de la circoncision collective des enfants du village. Enfin, le projet de construction d'un grand immeuble servant de sièges pour le comité et les associations du village est réalisé au cours de l'année 2014 grâce aux dons des villageois, notamment les émigrés.

Enfin, dans certains villages, le comité gère les dons versés aux mosquées et aux sanctuaires. C'est le cas pour le village Ighil Tziba où le règlement intérieur note explicitement que les recettes de la *sadaka* n *tiqarabin* (les dons des sanctuaires) sont parmi les recettes annuelles de *tajmâat* (art 166). C'est aussi le cas dans le village Takoucht où le comité a réhabilité en 2007 le sanctuaire du saint du village dans le but d'attirer de plus en plus de pèlerins et donc de plus en plus de recettes : « avant toutes les femmes vont jusqu'à Sidi Wedris le jour de Achoura, mais depuis que le comité de village a réhabilité ce sanctuaire toutes les femmes lui rendent visite au lieu de partir ailleurs ». (Membre du comité de village, 2008).

VIII -3_{1C}-Des projets générateurs de revenus

Au-delà des projets d'équipements collectifs, certains villages se lancent dans des projets qui génèrent des revenus pouvant directement contribuer au financement d'autres projets initiés par les organisations villageoises elles-mêmes. Certains projets réalisés par les *tajmâat* sont donc des sources appréciables de revenus pour les caisses des villages comme le projet d'eau potable et celui de la valorisation des déchets, cybercafé et parking. Ci-dessous plusieurs exemples :

- Dans le village Igerssafen, la redevance des compteurs d'eau est fixée à 25 dinars par mois et par compteur. Cette redevance s'inscrit dans le cadre de la maintenance du réseau. Pendant la période du relevé, tout citoyen a droit à 80 litres par jour gratuites. Ceux qui résident seuls ont droit à 120 litres et ceux en binôme ont droit à 100 litres. L'excès sera facturé. Chaque foyer a droit à six mètres cubes lors d'une fête. Les frais du branchement au réseau d'eau sont de 700 dinars et s'inscrit dans le cadre de la maintenance du réseau (art III et V du règlement intérieur). Ainsi, la caisse de *tajmâat* dans ce village a reçu, entre septembre 2010 et septembre 2012, une somme de 1 141 064,00 dinars des taxes d'eau, ce qui représente 10,2% de la totalité des ressources pour cette même période. Depuis 2012, chaque famille du village est redevable de 400 dinars par ans comme taxe pour la protection de l'environnement.
- Dans le village Ighil Tziba, « la taxe du compteur d'eau est de 150 dinars par mois et par foyer habité » (art 190).

- La caisse du village Takoucht a reçu entre le mois de janvier et le mois de février 2015 une somme de 140 000,00 dinars des redevances d'eau potable. Durant l'été, le montant des redevances atteint les 300 000,00 dinars.
- Dans le village Ath Yiken, entre le mois de mai et le mois d'octobre, la consommation d'eau ne doit pas dépasser 500 litres par personne dans une journée. En cas de dépassement, on paye cinq dinars pour chaque litre consommé en plus. C'est aussi le cas de plusieurs autres villages comme Ath Saïd. Ainsi, ces villages reçoivent des sommes très importantes des taxes d'eau.
- Le village Tazrout²⁹ a aménagé un parking depuis 1991 et dont bénéficie tous les villageois qui disposent des véhicules. Le comité de village paye un salarié qui assure quotidiennement la garde du parking durant la nuit. Tous les villageois qui disposent d'un véhicule payent une cotisation mensuelle obligatoire comme suite : les villageois qui ne déposent pas leurs véhicules au parking payent 100 dinars par mois, les villageois qui font usage du parking payent une cotisation selon le type du véhicule dont il dispose (le véhicule léger 400 dinars par mois et les véhicules lourds 600 dinars par mois). Ces ressources permettent de payer le gardien du parking, et les bénéfices sont versés à la caisse du comité de village.

Au-delà de ces revenus, plusieurs projets permettent de créer de l'emploi pour quelques citoyens du village (agents AEP, agents des décharges villageoises, agents cybercafé, gardiens de parking...).

²⁹ Ce village est le deuxième exemple étudié dans l'article : Cécile Perette & Belaid Abrika. « Les systèmes de Gouvernance traditionnels en Kabylie à la lumière du concept de capital social », in *Mondes en Développement*, n° 166, 2014/2, p. 131-144.

VIII -3_{1D}-La location et l'exploitation des biens collectifs du village

Plusieurs villages disposent d'autres ressources occasionnelles comme la location des biens collectifs du village qui sont des biens mobiliers et immobiliers.

Les biens mobiliers

Les biens mobiliers renvoient généralement aux matériels pour les fêtes et les deuils comme les bancs, chaises, tables et ustensiles de cuisine, matériels pour les travaux...etc. par exemple :

- Dans le village Ighil Tziba, la place et les bancs étaient loués à 5000 dinars pour une nuit, à partir du mois de novembre 2014, cette somme est réduite à 4000 dinars. A partir de cette date, « la location des tables et ustensiles de cuisines est de 2000 dinars » (art 193 et 194).
- Dans le village Ath Wizgan, la location des ustensiles de cuisine et de service à 5000 dinars, les guirlandes à 2000 dinars, les bancs à 3000 dinars, les madriers à 10 dinars par jour et par unité.
- Dans le village Sahel, la location du matériel du village est fixé à 50 dinars pour les bancs, 200 dinars pour les guirlandes, 200 dinars pour les services à café et lait et 200 dinars pour les autres matériels de cuisine (chapitre IV du règlement intérieur du village depuis 2007).
- Dans le village Ikoussa, la location des tables, chaises et ustensiles de cuisine pour fêtes est de 3000 dinars (art 3, chapitre III du règlement intérieur du village depuis 2014).

Les assemblées générales des villages désignent un magasinier comme seul responsable des magasins et détenteurs des clefs. Dans le village Ighil Tziba par exemple, les obligations du magasinier sont bien délimitées dans le règlement intérieur : Il est chargé de distribuer et réceptionner les biens du village, de transcrire toutes les opérations dans un registre tenu à cet effet et d'éditer une fiche d'inventaire du matériel, dont une copie doit être remise au secrétariat à la fin de son mandat (il doit donc savoir lire et écrire). Enfin, le magasinier est tenu de recenser les besoins du village en matériel de travail (arts 76-85, p 8).

Les biens immobiliers

Généralement, les biens immobiliers renvoient aux espaces publics comme les espaces réservés aux fêtes, les terres *mechmel* (propriété collective du village), les oliviers...etc. par exemple :

- Le comité de village Ighil Tziba bénéficie « des revenus issus de l'exploitation des oliveraies du village » (art196). Notant que « la récolte des olives et l'entretien de l'oliveraie doit être faite par le village » (art204).
- Dans le village Ath Wizgan, la location de la scène musicale à 5000 dinars et la grande salle à 10 000,00 dinars (chapitre V du dernier règlement intérieur du village depuis 2016).
- Le comité de village Ighil N Boukia bénéficie de la location aux enchères à des villageois de deux champs d'oliviers, de figuiers et de raisins qui se situent à la sortie du village.
- Durant longtemps, le comité de village Sahel bénéficie de la vente de la moitié de l'huile d'olive extraite des propriétés collectives du village. Sachant que la collecte des olives est généralement confiée à des villageois volontaires qui bénéficient ensuite de l'autre moitié des récoltes. Entre 2013 et 2015, les femmes adhérentes de l'association des femmes du village assuraient durant trois ans la cueillette des olives afin de bénéficier des récoltes pour financer quelques-uns de ses projets.

VIII -3_{1D} - L'amende toujours en vigueur

L'amende est une autre forme de ressources toujours en vigueur dans les villages étudiés. Elles renvoient aux tarifs prévus pour chaque infraction aux lois des réglementations coutumières. Les objets des amendes sont multiples, elles concernent les assemblées générales et d'autres réunions aux villages, les travaux collectifs, l'organisation des fêtes et cérémonies à l'intérieur des villages, les nouvelles constructions des villageois, l'usage des espaces et biens publics, la discipline à l'intérieur du village et les responsabilités relevant de la gestion des villages. Les motifs relatifs à chacun de ces objets sont aussi multiples (absence et retard non justifiés aux réunions et aux travaux du village, la nuisance à leur déroulement, le non respect des espacements entre voisins et pour l'aménagement des ruelles à l'intérieur des villages, destruction de biens publics, personnes responsables d'incendies, tapage nocturne, état d'ivresse, négligence ou refus de responsabilités relatives à la gestion du village sans justifications valables, démission sans motifs et préavis...).

Les objets et les motifs des amendes sont donc multiples, mais ils ont en commun de chercher à prévenir l'ordre à l'intérieur des villages. Les montants des amendes diffèrent sensiblement selon les motifs, les villages et les périodes. Cependant, les cas étudiés ont en commun le fait que la somme maximale peut représenter l'équivalent du SMIG ou le dépasser. Par exemple, dans les deux villages Sahel et Ighil Tziba, les sommes des amendes, en 2008, varient entre 50 dinars minimum et 10 000,00 dinars maximum³⁰. Dans le village Ighil Tziba, la somme maximale est passée de 10 000,00 dinars en 2008 à 20 000,00 dinars en 2014 et atteint 50 000,00 dinars en 2016. Le motif relatif à la sanction par cette somme est clarifié dans cet extrait du règlement intérieur du village :

« Tout citoyen mettant à la disposition d'un étranger une habitation ou un local sans autorisation préalable ou contre une décision négative de l'assemblée générale est passible d'une amende de 50 000,00 dinars ; le propriétaire devait faire cesser cette mise à disposition dans un délai d'une semaine. En cas de refus d'obtempérer, le propriétaire sera déchu de ses droits de citoyen » (art 352).

³⁰ Pour plus de détails voir Titem Bessah. *Modernisation, permanence et recomposition du lien social. Cas de la commune de Bouzeguène (Kabylie)*, mémoire de magistère en anthropologie, université de Bejaia, 2009, p. 138-148.

Ces données semblent contredire les observations de Ould Fella A. à propos du village Ath Arbi dans la commune Iferrhounène dans la wilaya de Tizi-Ouzou, qui explique que les mutations de *tajmâat* « se traduisent par l'érosion de l'autorité du comité de village qui perd une de ces prérogatives fondamentales relatives au droit de sanction de toute personne commettant une infraction à l'encontre des lois du village » (Ould Fella, A. 2011, p 104). Nos recherches permettent d'établir que les sommes provenant des amendes sont, dans certains cas, importantes. Par exemple, la caisse du village Igerssafen a reçu entre septembre 2010 et septembre 2012 des amendes infligées aux villageois une somme totale de 510 560,00 dinars, cette somme représente 25,58% des subventions de l'Etat durant la même période.

VIII -3_{IE}-D'autres ressources non permanentes

Les ressources non permanentes de *tajmâat* renvoient aux prix récompensant les villages (ex : pris des villages les plus propres de la wilaya de Tizi-Ouzou).

Il ne faut pas oublier les subventions de l'Etat qui sont de plus en plus réduites ces dernières années. Ainsi, plusieurs projets ont été réalisés très souvent sans la moindre aide de l'Etat et en tout cas sans prise en charge des travaux et des dépenses. Les institutions de l'Etat demeurent, dans les discours de plusieurs acteurs villageois, absentes dans la majorité des projets de développement à l'intérieur des villages. Cet extrait revient dans les entretiens menés avec les membres de plusieurs comités de villages : «même sans l'Etat, on a fait et on peut faire encore beaucoup de choses ». Toutefois, observations et entretiens indiquent que l'Etat ne s'est pas désengagé de cette dynamique de développement local, même si, la fiabilité de plusieurs de ses projets a été remise en cause par les villageois.

En revanche, les comités de villages sollicitent l'intervention de l'APC et de l'APW pour couvrir une partie des frais de réalisation de projets³¹. Mais ceci est devenu un sujet de plaisanterie dans certains villages : « Pour un projet de plusieurs millions de dinars, il vous aide d'un baril ou deux de la peinture qui coûte 600 dinars » nous a déclaré un membre d'un comité de village. En outre, dans plusieurs cas, les retards de décaissement ont reporté de démarrage effectif de plusieurs projets, comme on l'a vu récemment à propos du projet de captage d'une source d'eau de la montagne au village Ihitoussen.

³¹ Par exemple, l'APC a contribué aux projets d'assainissement dans les deux villages Ath Yekhllef et Tawrirt, et l'APW a contribué au projet d'assainissement du village Ath Saïd avec une somme de quarante-cinq millions de centimes.

Pour donner un exemple qui montre comment l'Etat a contribué aux projets de développement à l'intérieur des villages, je cite le projet inscrit dans le cadre du « Programme du Projet de Développement Rural Intégré » inscrit au village Hourra³² en 2007. Ce projet qui a pour identification « modernisation du village Hourra » est d'une somme total de vingt-deux milliards de centimes. La nature des investissements de ce projet sont multiples : l'habitat, équipement public, urbanisme, hydraulique, santé, éducation, travaux publics, agriculture, jeunesse, sport et culture. Ces investissements sont à usage collectif. Ils ont pour objectifs : la réalisation des logements ruraux (pour 100 personnes bénéficiaires), un stade combiné, une aire de jeux, une cantine scolaire, une antenne d'APC, un dispensaire, une bibliothèque, une maison de jeunes, l'éclairage public, l'alimentation du village en eau potable (A.E.P), assainissement et voirie.

Notant enfin que certaines réglementations coutumières récentes stipulent que « le village peut recourir à des prêts collectifs ou individuels auprès des citoyens pour la réalisation de projets » (art 168 du règlement intérieur du village Ighil Tziba, août 2016).

³² Selon le président du comité de village, les raisons pour lesquelles c'est le village Hourra qui a été sélectionné pour bénéficier de ce projet sont : le village Hourra est doté d'un comité de village agréé et qui possède un compte bancaire, la forte densité de la population (Hourra est le village le plus peuplé de la région Ath Idjer) et la disponibilité des terrains *mecmel* (propriétés collectives du village) indispensables pour la réalisation des projets.

VIII -3_{IF}-Les recettes du village Igerssafen

Nous avons choisi de présenter les recettes et les dépenses du village Igerssafen entre septembre 2010 et septembre 2012 parce que nous disposons des bilans précis qui nous ont été remis par le président du comité de village lors d'une enquête au village au cours du mois de novembre 2012.

Tableau n° 10: Les origines des ressources de *tajmâat* du village Igerssafen entre septembre 2010 et septembre 2012

Provenances des ressources	Montant(DA)	%
Cotisation des émigrés et anciens émigrés (retraités)	4 633 530	41,4%
Abonnement, branchement au réseau et surconsommation d'eau	1 141 064	10,2%
Location des biens du village	118 400	1,1%
Les dons	2 762 460	24,7%
Les amendes	510 560	4,6%
Lekfan (vente de linceul, suaïre)	22 560	0,2%
Les subventions de l'Etat	1 995 780	17,8%
Total	11 184 354³³	100%

Source : Archives du comité de village.

Les constats qui ressortent de la lecture des données de ce tableau ont été déjà présentés dans cette partie, mais il convient de les énumérer brièvement en trois points essentiels :

- Les cotisations et les dons des villageois est la source principale des ressources de *tajmâat* (66%).
- Le projet d'eau potable a fait bénéficier d'importantes sommes d'argent au comité de village (10,2%).
- Dans ce village, les subventions de l'Etat durant deux ans représentent uniquement 17,8% des ressources globales de *tajmâat* pour la même période. Il s'agit d'une aide financière pour la construction d'une place publique dédiée aux 99 martyrs du village,

³³ Il convient d'ajouter le solde de l'ancien comité de village qui est de 315300,00 dinars. Ainsi, les ressources totales du comité pour la fin de l'année 2012 est de 11 499 644,00 dinars.

ainsi que la réfection de leurs tombes en marbre. De tous les projets réalisés au village, c'est le seul projet qui a été subventionné par l'Etat pour une somme de 1 995 780,00 dinars.

Tableau n°11 : Dépenses budgétaires du comité de village Igerssafen entre Septembre 2010 et septembre 2012.

Motifs	Montants (DA)
Secteur hydraulique	1518315,69
1- Frais entretien et réparation	990315,69
2- Agent AEP	528000
Secteur des travaux publics	5478713,39
1- Dépenses cimetière	562477,70
2- Aménagement et construction	1163819,82
3- Matériel	180847,49
4- Construction de places publiques	1680402,00
5- Aménagement cimetière chouhada	1236130,00
6- Célébration 1 novembre	70440,00
7- Célébration 5 juillet	279425,00
8- Jeunesse et sport	163399,19
9- Charges communes	125472,19
10- Réparation de gaz	16300,00
Total	6997029,08

Source : Les archives du comité de village.

Les données du tableau ci-dessus permettent de conforter le constat précédent selon lequel les dépenses les plus importantes concernent les travaux d'équipements collectifs. Les dépenses des comités de villages ont porté, essentiellement, sur la réalisation ou la réhabilitation des équipements (réparation des réseaux AEP, d'assainissement et de gaz, cimetières, espaces et fontaines publiques ...), le paiement des salariés du village (agent AEP et les deux gestionnaires du cybercafé du village), prise en charge des festivités, des aides aux nécessiteux ...etc. Mais parmi toutes ces dépenses, celles consacrées aux projets d'équipements collectifs sont parmi les plus importantes.

Les dépenses AEP renvoient à la réfection des conduites non conformes, réparations des pannes, entretien périodique de deux réservoirs ainsi que des captages et sources. Sans oublier le salaire de l'agent AEP égale à 21000,00 dinars par mois, c'est-à-dire 252000,00 dinars par ans et 504000,00 dinars durant deux ans.

Les dépenses liées au cimetière concernent son entretien et la prise en charge de la construction des tombes.

Les dépenses mises dans la rubrique « aménagements et constructions » concernent la construction d'une décharge publique, la réparation et l'entretien des assainissements, le drainage des eaux pluviaux et la restauration des caniveaux. Sans oublier la restauration des sites culturels du village.

Les dépenses mises dans « jeunesse et sport » concernent la prise en charge des activités sportives et culturelles organisées conjointement par le comité et l'association culturelle à savoir, tournois, soirées du mois du carême, célébrations diverses...

Enfin, les charges communes renvoient aux moyens de fonctionnement du comité pour la prise en charge des différents litiges et les frais liés au fonctionnement du bureau du comité (outillages : papiers, informatique, téléphone, prise en charge des invités...)

Dans plusieurs villages, les dépenses dépassent la réalisation des équipements collectifs et d'autres projets. Elles concernent aussi l'aide aux démunis, dépenses funéraires ...

VIII -3₂-La transparence dans la gestion des ressources de *tajmâat*

La principale caractéristique de la gestion villageoise est la transparence. Les membres de comité de village sont tenus, avant tout, de gérer de façon relativement transparente les budgets et les financements correspondants aux projets. Ainsi, les cahiers de comptes sont partout présents, leur tenue a été maintenue depuis longtemps (généralement depuis les années 1970/1980). Dans tous les comités de villages, on désigne un trésorier chargé de la gestion de la trésorerie du village. Il doit tenir le registre des recettes et des dépenses et justifier toutes les dépenses par une facture ou un bon. On désigne avant tout les gens qui savent lire et écrire, qui sont actifs et qui ont fait la preuve de leur dévouement à la communauté villageoise.

Dans la majorité des villages (Ighil Tziba, Igerssafen, Sahel...), quel que soit le mode d'alimentation de la caisse de *tajmâat* (cotisation, don, amende, relevé de compteur d'eau...) et quel qu'en soit le montant, le trésorier est tenu de délivrer un bon où sera mentionné le nom et le prénom de l'émetteur de l'argent ainsi que la somme émise. Dans le cas d'une amende, le motif sera aussi mentionné dans le bon (absence réunion, absence travail, absence enterrement et autres : ...). Le bon est généralement tiré en deux exemplaires ; l'un est remis à l'émetteur et le deuxième est gardé dans les archives du comité de village.

Les réunions publiques relatives à la gestion des ressources sont fréquentes et relevant généralement de trois motifs : discuter les modalités de financements de projets; la passation de consigne ; ou bien la présentation des bilans financiers à la fin d'un projet ou lors de la présence des émigrés.

Par chance, le premier jour de notre enquête de terrain au village Tawrirt, qui a eu lieu un vendredi durant le mois d'août 2008, a coïncidé avec la journée de l'assemblée générale du village. A la fin de cette assemblée, nous nous sommes mises en contact avec un membre du comité de village à Marseille, avec la présence de la majorité des membres du comité de village. Pour cet émigré : « l'objectif de ces rencontres est de discuter avec les villageois des plans de travail en cours, à moyen et à long terme. Ce qui nous permettra de prévoir un plan de travail pour les comités qui sont en France durant notre séjour ».

Ces rencontres sont aussi l'occasion pour le comité de village de présenter aux émigrés les bilans des ressources qu'ils ont transférés au cours de l'année. C'est ce que nous avons noté lors d'une de nos visites au village Takoucht le jeudi 23 août 2008. Le comité a convoqué tous les émigrés présents au village pour une réunion avec les membres du comité qui a eu lieu durant la matinée de la même journée. Le comité de village a présenté des comptes rendus détaillés de l'usage des sommes d'argent que les émigrés ont envoyés au cours de l'année et un exposé détaillé de l'ensemble des projets que ces ressources ont permis de réaliser.

Cette exigence de dynamisme et de sérieux dans le travail est essentielle pour assurer la contribution des villageois aux financements des projets et aux autres cotisations. Ces propos d'un ancien membre du comité de village Ath Aicha à Marseille le confortent: « oui on cotise et on envoie souvent des sommes importantes d'argent pour le comité de village, mais avant d'envoyer d'autres sommes on vérifie ce qui est réalisé concrètement de l'argent envoyé auparavant ». (Entretien, 2014).

Cette transparence évite évidemment toute suspicion de détournement d'argent. Il n'est évidemment pas possible, en présence de comptabilité précise, d'assister à des conflits entre villageois. Rendre transparente la gestion des ressources est une rupture importante dans la gestion villageoise initiée par les jeunes instruits. Des jeunes accèdent par ce biais à une position de prise d'initiative au sein des villages.

Il est d'ailleurs facile de procéder à des estimations sérieuses des recettes et des dépenses annuelles dans tous les villages, en raison de la présence de comptabilité. Selon un membre du comité de village Sahel par exemple : « chaque année, le village dépense une moyenne de quatre millions de dinars minimum et reçoit sept millions de dinars (les recettes annuelles du comité) minimum ». (Entretien, février 2017).

VIII -3₃-*Tajmâat* et projets de développement: des manifestations de la solidarité communautaire

La réussite de ces projets, dont l'objectif ultime est de trouver des solutions aux problèmes et difficultés au niveau des villages, s'explique par une très forte cohésion communautaire qui permet aux organisations villageoises d'être capables de telles initiatives. Elles possèdent un puissant pouvoir mobilisateur auprès des villageois qu'elles réunissent autour de projets multiples et de travaux collectifs. Grâce au principe de la participation de tous les « ayants-droit » (les hommes âgés de 18 ans et plus), elles créent les conditions d'une participation active des villageois dans l'élaboration, la mise en œuvre et l'évaluation des projets de développement. Les responsables de villages n'ont pas de difficultés à motiver les citoyens pour participer à une entreprise commune. Ainsi, l'organisation sociale et les rapports sociaux qui la sous-tendent sont des facteurs dynamiques de changement au sein des villages. Cette dynamique tient essentiellement à la vitalité du tissu social villageois.

Autrement dit, le succès de tels projets découle de la volonté et de l'engagement des citoyens, mais aussi des modalités de fonctionnement des organisations villageoises basé sur l'entraide et la solidarité, permettant d'adopter des modes d'interventions les plus efficaces pour la promotion des initiatives de développement. On comprend alors que ces tentatives de développement local n'aient pu se produire que dans des régions où un tel cadre social a encore sa vitalité. Cela tient incontestablement à l'engagement des acteurs locaux, mais aussi à la mobilisation de toutes les populations villageoises parce qu'il s'agit d'un processus de prise en charge réelle des problèmes qui supposent la participation effective de toute la population dans la réalisation des projets. Ces derniers confirment par leur nombre le véritable engagement marqué sur le terrain par les villageois. Les profils particuliers de plusieurs acteurs villageois réellement engagés confortent cette participation généralisée.

Cette solidarité se matérialise par l'entraide et la nombreuse main-d'œuvre disponible pour les travaux collectifs. L'engagement continu des jeunes et leur mobilisation assurée par le comité de village sont, selon les entretiens et les observations, des éléments qui expliquent la réussite des projets de développement dans plusieurs villages : « la force de notre village est dans sa jeunesse ...une jeunesse consciente... qui travaille sans relâche... nos jeunes travaillent jour et nuit pour le bien du village... Ces jeunes participent aussi fréquemment à des actions ou des activités qu'organisent les associations du village » (Membre du comité de

village Igerssafen, 2012). La vitesse record de la réalisation de certains projets conforte ces propos.

Ces interprétations ont été l'une comme l'autre souvent avancées par plusieurs interlocuteurs qui insistent : « la force du village c'est la cohésion », « la force du village est dans sa jeunesse ». Le nombre et l'envergure des projets qui ont été réussis ces dernières années aux villages Igerssafen, Ihitoussen et Ath Wizgan par exemple grâce à la participation généralisée des villageois dans le financement et/ou dans les travaux permettent de se rendre compte de cette cohésion.

En revanche, d'autres données indiquent que, les projets de développement n'ont pu être réalisés par des comités de villages qui ont des difficultés à susciter l'engagement des jeunes et à assurer leur mobilisation pour participer aux travaux collectifs. Nous avons montré, dans la deuxième partie de cette thèse, les difficultés de ces solidarités dans certains villages (Ath Yekhlief par exemple), et nous avons expliqué comment les changements ont bousculé l'ordre déjà établi.



Photos n°14 : Les travaux collectifs au village Sahel (2016)

VIII -34-Des solidarités villageoises et le caractère égalitaire de la société kabyle

Plusieurs auteurs ont déjà montré l'importance centrale dans la société kabyle des liens de parenté qui définissent l'identité de chacun et qui fondent les « structures sociales » de base dans cette société (Pierre Bourdieu, 1958, p. 11-20). En effet, en Kabylie « l'on ne demande pas à un homme « qui es-tu ? », mais « de qui es-tu ? » ou « de quelle famille es-tu ? », accordant ainsi la priorité à la parenté sur l'individu » (Camille Lacoste-Dujardin, 2002/4, p.128). Cette forte solidarité qui parvient à s'étendre, veut que chacun œuvre conjointement à la prospérité non seulement de sa famille, mais aussi de son village. Ceci renforce le lien social communautaire et fait que « les intérêts collectifs ou généraux soient reconnus comme plus légitimes que les intérêts particuliers des individus ». (Titem Bessah, 2014, p. 286). Les organisations villageoises sont une « expression concrète et politique » (Camille Lacoste-Dujardin, 2001, p. 76) de cette solidarité communautaire qui se manifeste notamment lors des travaux collectifs (*tiwizi*) régis par la réglementation coutumière.

La lecture des réglementations coutumières d'une dizaine de villages de la région laisse entrevoir le maintien de ces solidarités, nos observations de terrain le confortent. Cet extrait du dernier règlement intérieur du comité de village Ighil Tziba le conforte davantage : « La puissance d'une société réside dans la pérennité des lois qui la régissent et la volonté des citoyens à les faire appliquer et respecter, autrement, il serait invraisemblable d'aspirer, même imaginer un vivre ensemble en toute quiétude, ou un avenir prometteur. Pour cela, il est de nécessité, pour un art politique vrai, de se préoccuper d'avantage, non pas de l'intérêt individuel, mais de l'intérêt commun, car l'intérêt commun fait la cohésion des sociétés, tandis que l'intérêt individuel les désagrège brutalement ».

Il faut sans doute lier au caractère égalitaire de la société kabyle une accentuation de la solidarité villageoise qui s'exprime aussi dans le cadre de la vie quotidienne; le comité intervient lors de chaque décès (avant et pendant les funérailles) et pour apporter un soutien aux villageois dans des situations délicates, comme les maladies exigeant des soins à l'étranger et donc des sommes importantes d'argent, les accidents divers... ci-dessous plusieurs éléments d'indication.

On assiste, dans plusieurs villages, à des limitations des dépenses lors des fêtes de mariage et de circoncision. Par exemple, une assemblée générale a eu lieu, dans le village Ath Wizgan au-début de l'été 2016, pour voter une loi interdisant le repas à la veille de la fête de mariage qui cause beaucoup de dépenses aux villageois. Il y a quelques années, les comités de plusieurs villages de la région (commune de Bouzeguène) ont imposé des limites pour le contenu du trousseau porté publiquement par les mariés.

La réglementation des dépenses somptuaires faites à l'occasion des mariages, circoncisions, naissances, retour de pèlerins de la Mecque est l'objet principal des réunions de plusieurs Djemâa de tribus réactivées en Kabylie depuis la fin des années 1980. A savoir en 1987 celle des Ath-Jennad et, au-début des années 1990, celle des Ath-Bouaddou ; en 1995 se réunit la djemâa des Illoulen Ousammer, regroupant les trois communes qui la composent : Ighrem, Akbou et Ichellaïen (Chellata). (Dahbia Abrous, 2004, p. 5 ; Alain Mahé, 2005, p. 548-549).

Sachant aussi que, dans le passé, les organisations communautaires avaient même le droit d'imposer une limite à l'enrichissement personnel. Camille Lacoste-Dujardin écrit : « Il y a plus d'un siècle, un riche commerçant du village kabyle d'El Kalaâ des Aït Mansour en a fait l'amère expérience : sommé par le qadi et l'assemblée du village de cesser d'accroître sa fortune accumulée, il s'est trouvé alors contraint d'entreposer désormais stérilement ses richesses... Cette représentation jalousement égalitariste est présente jusque dans la littérature orale, où, dans les contes, le véritable héros kabyle est avant tout défenseur de la cohésion de la communauté villageoise... » (2002/4, 129). En effet, l'auteur a caractérisé l'égalitarisme de la société kabyle comme étant « un égalitarisme anti-individualiste, redoutant l'accaparement du pouvoir personnel » (Camille Lacoste-Dujardin, 2002/4, p.128).

René Maunier faisait aussi mention au-début du siècle dernier. Voici l'essentiel de ce qu'il écrivait à ce sujet à propos des kabyles dans son « mélange de sociologie nord-africaine » : « Les différences de richesse ne sont pas, non plus, marquées jusqu'à présent... Alors que chez les Touareg, un chef peut posséder une très grande part du bien de la tribu, rien de pareil en Kabylie, où toute institution a pour objet ou pour effet de gêner l'enrichissement. On peut citer tel cas où l'enrichi fut fermement prié... de s'arrêter, et où il obéit sans protester. Les habitations et les vêtements sont toujours semblables : le plus ou le moins de fortune acquise ne se traduit guère que par ces bijoux d'argent émaillé, dont les femmes se parent pour aller à la fontaine. L'égalité de fait soutient jusqu'à présent l'égalité de droit ». (René Maunier, 1930, p. 68).

Ces ressemblances fondent, selon Emile Durkheim, la solidarité mécanique qui caractérise les sociétés traditionnelles, contrairement à la solidarité organique qui caractérise les sociétés modernes marquées par des divergences individuelles considérables. Pour Durkheim, « la solidarité (mécanique) qui dérive des ressemblances est à son maximum quand la conscience collective recouvre exactement notre conscience totale et coïncide de tous points avec elle : mais, à ce moment, notre individualité est nulle. Elle ne peut naître que si la communauté prend moins de place en nous ». (Emile Durkheim, 1893, p.138). Cette solidarité implique donc que les individus se ressemblent, contrairement à la solidarité organique qui se fonde sur la différence, qui est le résultat de la division du travail social. C'est le premier type de solidarité qui caractérise la société kabyle à laquelle Durkheim s'est référé pour développer sa thèse (Ibid, p. 175-178). Cette vision a été récemment critiquée par Hugh Roberts qui affirme que la solidarité dans les villages kabyles « n'était pas une fonction principalement, et encore moins exclusivement, de « similitudes » et les villages ne contenaient pas que des éléments homogènes ». (Hugh Roberts, 2005 ; 2014, p. 73).

Les exemples récents présentés plus haut ne sont que des indications générales; ils montrent cependant combien il s'agit moins de restrictions aux libertés individuelles que des principes permettant d'assurer l'égalité entre tous les villageois et dans toutes les circonstances (les bonnes comme des fêtes et les mauvaises comme la mort).

Conclusion

Dans une société qui laisse une large place aux relations d'union et de solidarité, les instances communautaires sont appelées à jouer un rôle de premier plan. Les kabyles ont établi non seulement un mode d'organisation égalitaire, mais ont conçu une organisation villageoise recourant à un code morale, à des valeurs et à un ensemble d'obligations et de droits clairement définis dans des réglementations coutumières élaborées par consentement entre tous les membres de *tajmâat* et rappelant les principes permettant d'assurer la solidarité intervenant entre tous les villageois. Ces liens se trouvent cependant resserrés lors des travaux collectifs, en même temps que se renforcent à cette occasion la « société des hommes adultes » pleinement engagés et unis. Cet engagement et cette union qui s'expriment sous forme d'entraide lors de la réalisation des projets et des actions d'intérêt collectif, affirment périodiquement la profonde unité des villageois. Donnant ainsi une place privilégiée aux valeurs traditionnelles de la vie en communauté.

Chapitre IX : Organisation communautaire et associative et dynamique de développement local

Introduction

Un phénomène de valorisation des ressources endogènes se cristallise autour des activités culturelles et se développe auprès des jeunes issus du mouvement associatif. Cette exploitation est marquée par la multiplication des festivals et d'autres activités autour des potentialités naturelles, économiques et culturelles de la région qui appartiennent au patrimoine matériel et immatériel traditionnel. Cette jeunesse qui active au sein des associations culturelles, écologiques ou touristiques, dont une partie occupant des positions importantes dans les comités de villages tient un discours et mènent des actions valorisant sur les potentialités de la région tout en affirmant la nécessité d'une mobilisation des acteurs locaux pour relancer le tourisme dans la région.

IX-1-Collaboration entre associations et comités de villages: Vers une redynamisation des activités économiques

Récemment, plusieurs villages de la région Ath Idjer ont connu l'initiation d'expériences novatrices avec l'organisation de plusieurs festivals dans l'objectif de répondre à plusieurs besoins et à plusieurs attentes des villageois. Convaincu de la nécessité et de l'importance de la sauvegarde du patrimoine artisanal, culinaire, artistique..., les instances villageoises (comités et associations villageoises) organisent des festivals pour encourager les villageois à développer et à mettre en valeur les potentialités naturelles, économiques et culturelles de la région pour les préserver de la disparition, d'une part, et pour les faire connaître de l'extérieur, d'autre part. Il s'agit d'une nouvelle initiative des comités et des associations villageoises qui visent à redynamiser et à promouvoir les activités économiques dans la région. Ces fêtes qui reviennent chaque année entre juillet et août impulsent une véritable dynamique qui vise à compenser le déficit et l'incapacité de l'Etat dans ce domaine.

Pour éviter que ces festivals ne soient que de simples fêtes, les comités de villages en collaboration avec les associations villageoises veillent à ce que les programmes soient riches et répondent aux attentes des invités et des villageois. En effet, diverses activités s'organisent: conférences/débats sur le développement et les bienfaits de ces richesses, cours thématiques,

vente dédicace de livres, déclamation de poésie, chants, danses, visite des villages (anciennes constructions,...), expositions et vente de produits artisanaux et du terroir, etc. l'objectif principal est de sauvegarder et de mettre en valeur ces patrimoines. Ci-dessous des exemples qui fournissent plusieurs éléments de démonstration.

IX -1-De la « figue de barbarie » à Sahel au « miel de l'abeille » à Ahrik : des festivals pour promouvoir les produits du terroir

Depuis quelques années, les festivals foisonnent à travers les villages de la région Ath Idjer, mettant en valeur les richesses et les spécificités de chacun.

Certains festivals sont l'occasion de mettre en avant des spécificités qui se rapportent aux produits du terroir. Il s'agit notamment du « festival de la figue de barbarie »³⁴ qui s'organise à Sahel depuis 2012 et du « festival de l'abeille et du miel » à Ahrik depuis 2013. Notons que deux autres villages activent aussi dans ce sens dans la commune d'Illoula Oumalou relevant de la daïra de Bouzeguène. Il s'agit premièrement du village Lemsella qui organise, depuis 2008, « le festival de la figue » et le village Mzeguène qui organise, depuis 2014, « le festival des plantes médicinales ». Dans les environs, le village Tabourt qui fait partie de la commune d'Ifigha organise, depuis 2014, « le festival de l'olive ».

L'exemple du village Sahel, précurseur en la matière dans la région Ath Idjer, mérite d'être détaillé en premier lieu.

Le comité et l'association culturelle du village ont choisi d'organiser le « festival de la figue de barbarie », communément appelé *Akermus* en kabyle, pour deux raisons essentielles. Tout d'abord, ce fruit est l'un des principaux produits du terroir qui, comme la figue et l'olive par exemple, constitue jusqu'à nos jours une importance irremplaçable pour toutes les familles. Ensuite, ce fruit se distingue par des vertus nutritives, thérapeutiques et cosmétiques ignorées par la population locale. En fait, au-delà des bienfaits de la consommation de ce fruit de saison naturel, des jus et des confitures qui peuvent être produits à base de ce fruit, la figue de barbarie, offre des possibilités d'en tirer d'autres produits diététiques, cosmétiques et pharmaceutiques. Ainsi, par exemple, l'huile des pépins de la figue de barbarie est parmi les

³⁴ Notant qu'un autre « festival de la figue de barbarie » s'organise chaque année depuis 2010 dans le village Mliha qui fait partie de la commune de Chellata Wilaya de Bejaia. Voir l'article intitulé : « Festival de la figue e barbarie à Chellata (Bejaia) : les vertus ignorées d'akarmous », dans El Watan du Samedi 31 août 2013.

huiles les plus précieuses et les plus rares au monde. Sa rareté et ses coûts de production très élevés expliquent les tarifs de ce produit qui sont très excessifs.

L'objectif du festival de la figue de barbarie qu'organise le village Sahel est de promouvoir la culture de ce fruit qui constitue l'une des alternatives au développement local. Ainsi, plusieurs conférences s'organisent sur les avantages de ce produit et les possibilités de développement de cette filière agricole. Pour atteindre cet objectif les acteurs villageois sont conscients des exigences, à savoir par exemple : l'implantation des pépinières de la figue de barbarie, la création des coopératives spécialisées, la construction des unités de conditionnement et de valorisation de ce fruit et la commercialisation de ses différents produits en Algérie et leur exportation à l'étranger³⁵. D'où l'idée d'organiser ce festival pour attirer l'attention des autorités locales et nationales à aider le développement de cette filière. En outre, ce festival est une occasion pour faire connaître le village et la région et de les sortir de leur isolement.

L'observation des différentes éditions de ce festival permet de constater d'abord qu'il s'agit d'une occasion qui rassemble tous les villageois qui participent à l'organisation et au bon déroulement des activités du festival avec beaucoup d'enthousiasme. L'on constate ensuite que les femmes occupent des positions centrales puisque ce sont elles qui exercent plusieurs tâches : à la veille du festival, les femmes se rassemblent pour cueillir des quantités importantes de la figue de barbarie qui sera servi comme dessert aux invités et aux visiteurs tout au long du festival ; elles préparent des plats traditionnels pour les expositions et pour les repas des invités ; elles organisent d'autres expositions (robes kabyles et d'autres produits de l'artisanat traditionnel) ; font bon accueil aux invités et aux visiteurs, présentent des spectacles des traditions kabyles (mariage traditionnel par exemple) ; récitent des poésies et des chants traditionnels...etc. La participation remarquable des femmes aux activités de ce festival s'explique notamment par le dynamisme particulier de l'association des femmes du village créé en 2011 et à laquelle ont adhéré toutes les femmes du village comme nous l'avons déjà montré dans le dernier chapitre de la deuxième partie de cette thèse.

³⁵ Les marocains sont beaucoup plus avancés dans ce domaine et les pouvoirs publics y ont plus impliqués. Notant que la commune de Sbouya relevant de la province de Sidi Ifni organise depuis 2016 le « festival de la figue de barbarie » dans l'objectif « d'améliorer les sources de revenus de la population locale ». Voir le site de l'actualité économique du Maroc : <http://agripeche.com>



Photo n°15 : Les femmes du village Sahel à la veille du festival de la figue de barbarie.



Photo 16° : Les femmes du village Sahel à la fin de la cueillette des figues de barbarie.

Les poésies récitées à l'occasion du festival traitent plusieurs thématiques : les bienfaits de la figue de barbarie, la culture et la langue kabyles, le Mouvement Culturel Berbère et ses acteurs (Le chanteur Matoub Lounes par exemple)...etc³⁶.

On insiste dans ces poésies sur le fait que la culture de la figue de barbarie constitue un héritage précieux des aînés et que les jeunes générations doivent préserver. On rappelle aussi qu'il était l'un des produits phares de la région qui avait servi dans le passé, à côté d'autres produits comme l'huile d'olive et les grenades par exemple, pour nourrir les membres de la famille et pour se procurer d'autres ressources en le vendant et/ou en l'échangeant par d'autres produits dans les marchés environnants ou un peu lointains. En outre, on plante la figue de barbarie autour des champs pour s'en servir de clôture. Tous ces avantages font que ce fruit mérite amplement, pour les villageois, l'hommage qui lui est récemment rendu. En outre, il y a quelques années, la dégradation considérable de l'environnement dans la région a affecté les plantations de ce fruit par les ordures qu'on jette sur son tronc. En effet, ce festival est une occasion pour attirer l'attention des villageois aux questions écologiques et pour les sensibiliser sur l'importance de l'environnement dans le processus de développement local mis en œuvre par les instances villageoises (le comité et les associations villageoises). Le festival et ces poésies sont aussi une occasion pour rappeler les avantages multiples de la consommation de ce fruit et des autres produits qu'on peut tirer.

Le comité et l'association culturelle « Ferhath Ath Uhebas » du village Ahrik ont choisi de fêter l'abeille et le miel parce que l'activité de l'apiculture était et est encore très répandue dans ce village : selon un jeune membre du comité de village, en 2013, plus de 30% des apiculteurs de Bouzeguène sont originaires du village Ahrik (13 apiculteurs à Ahrik sur un total de 43 apiculteurs seulement dans une commune de 23 villages). Selon le coordinateur du festival qui est un jeune membre du comité et de l'association culturelle du village, l'objectif est double : « Il s'agit de faire revivre l'investissement dans le domaine de l'apiculture pour améliorer la production du miel dans la région, d'une part, et de faire connaître les détails sur l'exercice de cette activité, d'autre part » (entretien, août 2015). Ainsi, depuis 2013, le village accueille, trois jours durant le mois d'août, une dizaine d'apiculteurs originaires de plusieurs régions et Wilayas de Kabylie, à savoir, Ain El Hemmam, Azazga, Yakouren, Akefadou, Tizi-Ouzou, Bejaia et Boumerdes... qui exposent à la vente leurs produits. En outre, le

³⁶ Nous avons transcrit les poésies récitées à l'occasion des différentes éditions de ce festival pour les analyser plus profondément dans nos travaux ultérieurs.

village organise pour l'occasion des conférences et des formations dans le domaine de l'apiculture « pour une meilleure maîtrise des techniques nouvelles (la culture de la gelée royale)»³⁷, ainsi que des séances de sensibilisation à la protection de l'environnement et de la nature qui jouent un rôle de premier plan pour la réussite de l'apiculture et pour la vie de l'abeille. En effet, une association écologique a été créée en 2014 et qui active, depuis, dans ce domaine. Nous avons assisté au cours de la troisième édition du festival, qui a eu lieu en août 2015, à des séances de sensibilisation et à une formation au tri sélectif des déchets, destinée essentiellement aux enfants du village, mais aussi aux invités et aux visiteurs du festival. En outre, le comité de village intègre des activités annexes (expositions et vente des produits artisanaux, activités culturelles...).

Le contact permanent avec le terrain permet de constater que ce festival a permis de relancer de plus en plus et d'une année à une autre l'activité de l'apiculture dans le village Ahrik d'abord où l'on ne trouve pas aujourd'hui de familles qui sont dépourvues de ruches, et dans les autres villages de la région ensuite, où le nombre d'apiculteurs ne cessent de progresser ces dernières années.

³⁷ Extrait d'un document d'une vingtaine de pages écrit par les membres du comité de village à l'occasion de la troisième édition du « festival de l'abeille et du miel ». Ce document inclut un petit aperçu historique du village, une petite présentation des associations qui activent dans le village, un bilan des deux premières éditions du festival, les objectifs de la troisième édition, ainsi qu'un exemplaire de la dernière version du règlement coutumier du village validé en assemblée générale du 24/10/2014.

IX -12-De la forge à Ihitoussen au burnous à Hourra : des festivals pour redynamiser l'artisanat traditionnel³⁸

L'autre objectif de ces festivals est de sauvegarder et redynamiser les métiers traditionnels qui ont connu une dégradation et abandon remarquable depuis quelques décennies. Il s'agit notamment du « festival de la forge » à Ihitoussen et du « festival du burnous » à Hourra.

Comme nous l'avons montré dans la première partie de cette thèse, le village Ihitoussen a marqué l'histoire de la région par le métier de la forge et de la maréchalerie depuis plusieurs siècles et que ce métier est traversé, depuis les années 1980, par une dégradation remarquable suite au développement de la mécanisation qui a induit une disponibilité des produits de l'industrie moderne qui remplace ceux de l'artisanat. Ainsi, ce métier, vieux de plusieurs siècles et qui représente à la fois l'honneur et le bonheur des villageois, est aujourd'hui menacé de la disparition, d'où l'initiative des jeunes du village qui ont voulu sauvegarder ce patrimoine villageois. Ces derniers ont créé au cours des années 1990, l'association culturelle portant le nom de « Sebâa Zbari », c'est-à-dire « les sept enclumes »³⁹ pour promouvoir les activités de la forge et transmettre le savoir-faire d'une dizaine de forgerons âgés mais qui continuent d'exercer ce métier, aux jeunes et aux nouvelles générations. C'est le défi que s'est lancé les jeunes du village qui ont construit en 2010 un musée de la forge. Plus récemment, au cours du mois d'août 2015, le comité de village en collaboration avec l'association culturelle ont organisé la première édition du festival de la forge dans l'objectif de redynamiser ce métier et d'attirer l'attention des autorités locales et nationales afin de les aider dans la concrétisation de leur objectif⁴⁰. Cette fête qui revienne chaque année au cours du mois d'août, est une occasion pour les villageois et les visiteurs d'assister à des séances de démonstration de la forge par des forgerons professionnels qui viennent de plusieurs villes d'Algérie pour animer ce festival. Ils font des démonstrations sur la fabrication d'un ou de

³⁸ Il convient de noter que ces deux festivals s'inscrivent dans la même perspective que la fête du bijou qui s'organise à Ath Yani depuis 2003, du festival de la robe kabyle à Ihemziyen (Illoula Oumalou) depuis 2009, du festival du tapis d'Ath Hichem et celui de la poterie à Maâtka depuis 2010.

³⁹ Cette dénomination s'explique par un fait important relatif à l'histoire de la forge dans ce village. En fait, selon la tradition orale, le premier forgeron qui s'est établi dans la région Ath Idjer a transmis son savoir-faire à sa progéniture dans le but de perpétuer ce métier. Ses enfants fabriquaient eux-mêmes leurs enclumes dans la forge du village. Ils conçurent d'abord une enclume pour chaque grande famille ou *Adrum* qui sont au nombre de sept, d'où le nom historique des « sept enclumes ».

⁴⁰ La première édition du festival a été marquée par la présence du Wali de Tizi-Ouzou, du président de l'Assemblée populaire de wilaya (APW), du directeur du tourisme et de l'artisanat dans la wilaya et des autorités locales.

plusieurs outillages et ses différentes techniques. C'est aussi une occasion de faire connaître le musée de la forge aux visiteurs du festival en ouvrant ses portes trois jours durant.

Ce festival ne se limite pas aux activités relatives à la forge. C'est aussi une occasion de rassembler tous les villageois qui viennent de partout en Algérie et même ailleurs pour participer à une fête qui n'est pas comme les autres puisqu'elle appartient à la fois à chacun et à tout le monde et parce qu'elle dure trois jours durant lesquels plusieurs artistes animent des soirées musicales et théâtrales exceptionnelles. En outre, il s'agit d'une occasion qui permet à plusieurs artisans qui viennent de la région ou d'ailleurs d'exposer et de vendre leurs produits.



Photos n°17 : L'ouverture de la première édition du festival de la forge (2015)

A partir de la même année (2015), le comité et l'association culturelle « Yakoubi Ferhat » du village Hourra organisent « le festival du Burnous ». Le burnous est un habit traditionnel qui, pour les acteurs villageois, mérite amplement cette célébration qui contribuera à sa pérennisation. Ceci passe par deux étapes essentielles qui sont les deux principaux objectifs de ce festival. Il s'agit premièrement de la transmission du métier du tissage du burnous par l'apprentissage des techniques industrielles très compliquées de la confection de cet habit masculin aux jeunes filles. Sachant qu'actuellement ce savoir-faire est l'apanage de quelques vieilles femmes qui continuent de le confectionner occasionnellement à la demande. Ce métier risque ainsi d'être perdu dans le cas où ce savoir-faire ancestral reste non transmis. Deuxièmement, ce festival s'inscrit dans la perspective de pérenniser le port de cet habit dans la vie quotidienne. Sachant que, depuis plusieurs années déjà, ce vêtement qui était porté pendant des siècles par tous les hommes, est aujourd'hui porté uniquement lors des mariages ou par de petits garçons à l'occasion de la circoncision.

En effet, l'ouverture du festival est souvent marquée par un défilé de jeunes hommes qui portent le burnous, accompagnés par plusieurs jeunes femmes qui portent des robes kabyles et qui participent à une danse kabyle traditionnelle en plein cœur du village dans un grand espace public. L'on assiste ensuite aux chants d'une troupe de choral du village entrecoupés par des récitations de poésie qui célèbrent le burnous notamment. En outre, une exposition de plusieurs burnous est organisée, accompagnée par plusieurs séances de démonstrations des différentes étapes de la confection de cet habit traditionnel et de l'exposition des différents outillages traditionnels. Et pour se faire remarquer et attirer davantage l'attention, un burnous est offert au chanteur kabyle Ait Manguellat qui était l'invité d'honneur du village lors de la seconde édition de ce festival en 2016.

IX -13- « Raconte-Art » : un festival itinérant visant à redynamiser *tajmâat*

Lancé depuis 2004 par la Ligue des Arts Cinématographiques et Dramatiques (LACD), sous l'égide de l'Assemblée Populaire de la Wilaya (APW) de Tizi-Ouzou, ce festival multidisciplinaire qui croise les différents arts (le théâtre, la chanson, la poésie, la peinture, les arts de la rue, le cirque, le chant, etc.) et qui attirent chaque année des centaines d'artistes des différentes régions d'Algérie et étrangers (africains et européens, notamment) bénéficient de la prise en charge des citoyens et des organisations villageoises qui accueillent avec beaucoup d'enthousiasme et d'ardeur les artistes. En fait, chaque année, les organisateurs de ce festival choisissent un ou plusieurs villages kabyles pour accueillir les participants et s'occuper pendant une semaine de l'hébergement et de la restauration des artistes venus d'horizons différents. Ainsi, sa réussite s'explique par l'engagement de la population, des comités et des associations des villages qui l'accueillent et qui sont directement impliqués dans l'organisation du festival.

Au-delà des arts, ce festival est à chaque fois une occasion pour réfléchir autour d'une thématique en organisant des forums, expositions, randonnée pédestre, visites des villages, séminaires, conférences débats et ventes dédicaces. L'examen des différentes thématiques du festival montre qu'il vise à promouvoir les valeurs et les spécificités des villages kabyles. Le thème de la huitième édition du festival organisé à Tawirt Mekran dans la commune de Larbâa Nat Iraten en 2011 : « Ecouter la voix des ancêtres, éclairer la voie de l'avenir », en est un exemple. Le titre de la 9e édition qui a eu lieu à Djemaâ Saharidj dans la commune de Mekla en 2012 : « Sur le chemin des sources se racontent les arts », en est un autre exemple.

En outre, grâce à Raconte-Arts, des événements qui étaient longtemps l'apanage des grandes villes deviennent aussi accessibles et à proximité des villageois parce que ce sont les artistes qui se déplacent aux villages éloignés pour y présenter spontanément leurs activités dans les rues. Ce festival a déjà sillonné une quinzaine de villages kabyles de la wilaya de Tizi-Ouzou, mais aussi de Bejaia à travers les treize éditions du festival entre 2004 et 2017. Les régions qui ont bénéficié de l'accueil de ce festival sont successivement : Ath Yanni, Ouadhias, Ath Yahia Moussa, Ighil Buwamas à Iboudraren, Bouzeguène, Illilten, Ath Smail, Ath Yanni (pour la deuxième fois), Larbâa Nat Iraten, Djemaâ Saharidj, Agoussim à Illoula Oumalou, Idjer, Souamâa, Ath Ouaabane et Taferdout.

La région Ath Idjer a accueilli ce festival deux fois, lors de sa sixième édition en 2009 au village Ath Wizgan (commune de Bouzeguène) et lors de la treizième édition en 2015 au village Igerssafen (commune Idjer). La sixième édition est marquée par la présence remarquable des artistes africains⁴¹ d'où le slogan « aux portes de l'Afrique, la Kabylie ». La douzième édition avait pour thème « l'esprit de *tajmâat* réinventé » parce que Igerssafen est un village qui s'est distingué sur plusieurs plans, notamment par son organisation sociale et le maintien de sa *tajmâat* : « nous sommes en effet ici en présence d'une espèce de gouvernement local souverain qui prend les décisions en concertation et dans le respect des traditions séculaires de *tajmâat*. Ce sont des éléments importants pour la tenue d'un festival mais qui facilitent aussi la vie villageoise. En ce sens, par sa capacité de prise en charge, Igerssafen est un exemple à suivre. »⁴² Et dans l'objectif de réinventer l'esprit de *tajmâat* en Kabylie, un forum intitulé « La place de *tajmâat* dans la modernité » et la projection d'un documentaire expliquant son rôle crucial, ont été parmi les activités de ce festival.

Ce festival offre de nouvelles opportunités de développement et d'ouverture sur l'extérieur parce qu'il permet de faire connaître les villages, leurs spécificités et leurs histoires. Signalant notamment la prééminence attachée au fait d'accueillir le plus grand nombre de visiteurs et de leur assurer le meilleur accueil, ainsi que l'importance des liens que les villageois établissent avec les artistes et les autres participants.

Enfin, il convient de rappeler que Raconte-Arts est l'un des premiers festivals qui s'organisent en Kabylie. Son succès déclenche une réelle prise de conscience des organisations de la société civile durant les années 2000. Cette prise de conscience se traduit par la création de plusieurs festivals initiés presque exclusivement par les comités de villages et les associations locales conscientes du potentiel de communication et de développement touristique de ces festivals. En moins de dix ans, dix festivals apparaissent dans le territoire de la daïra de Bouzeguène, dont cinq dans la commune de Bouzeguène (la forge à Ihitoussen, le miel à Ahrik, la figue de barbarie à Sahel et le burnous à Houra), quatre dans la commune d'Illoula Oumalou (la figue fraîche à Lemssella, la robe kabyle à Ithemziyen, les plantes médicinales à Mzeguène et les arts plastiques à Mareghna) et un autre à Ath Ziki dans le village

⁴¹ Ce festival a eu lieu entre le 29 juin et le 6 juillet a coïncidé avec les jeux panafricains qui ont eu lieu à Alger entre le 5 et le 20 juillet.

⁴² Propos de Hacène Metref, un des fondateurs de ce festival lors d'un entretien réalisé par Hamid Arab et publié par le quotidien Le Matin d'Algérie du 25 août 2015.

Tawirt Bouar qui a choisi de créer un festival autour de la poésie amazigh en hommage à Smail Azikiw

IX -2- Le tourisme : une priorité pour les acteurs villageois

Pour les acteurs villageois interrogés, ces activités sont une des alternatives du développement local puisque l'objectif est de créer des ressources internes, tenir compte des ressources du terroir et développer l'artisanat qui a connu un délabrement remarquable depuis quelques décennies. L'objectif est de changer la tendance dominante dans les milieux villageois en Kabylie qui «ont négligé les ressources du terroir potentiellement exploitable au profit de ressources exogènes comme les rentes de l'émigration, des migrations ouvrières et commerçantes et les revenus du salariat du tertiaire fortement mises à l'épreuve depuis le tournant des années 1990». (Salhi, 2005, p 20). Il s'agit de favoriser un développement qui privilégie les ressources endogènes à côté des ressources exogènes déjà existantes en faisant appel aux traditions et aux potentialités locales, notamment les valeurs culturelles et le recours à des modalités coopératives et aux solidarités promues par les instances de gestion ancestrales et toujours en vigueur en Kabylie.

Ces festivals s'organisent durant les vacances d'été, période forte de la vie sociale, pour permettre à tous les villageois, notamment les émigrés, de participer. Par-delà la rencontre générale des villageois et des émigrés, ces festivals attirent des participants et des visiteurs des différentes régions de la Kabylie et du pays. Bien que ces différents festivals que les villages organisent ou accueillent se déroulent durant l'été, bien d'autres manifestations culturelles, scientifiques, sportives... s'organisent durant d'autres périodes de l'année. Ainsi, « L'image de ces villages de montagne vivant au ralenti une bonne partie de l'année et se réanimant l'été à l'occasion des retours des émigrés n'est plus totalement opérante». (Salhi, 2005, p 20). Ci-dessous plusieurs éléments de démonstration.

IX -2₁-Igerssafen : « le village du monde »

« Le village du monde » est le nom d'une association qui a vu le jour au village Igerssafen durant le mois de février 2016 et qui se définit comme étant : « une association touristique qui œuvre à développer et instaurer le concept du tourisme de montagne, travailler dans la sauvegarde du patrimoine et renforcer l'organisation sociale en travaillant en étroite collaboration avec l'ensemble des citoyennes et citoyens du village et les faire participer afin d'y avoir un tourisme pour tous » (extrait de l'avis de création affiché aux villageois). L'association touristique est donc créée pour collaborer avec les deux autres associations qui sont déjà très actives dans le village, à savoir l'association culturelle *Tagmi*, actuellement Alma, créée en 1989 et l'association écologique Alma vert, sans oublier le comité de village.

Cette nouvelle association a trois objectifs essentiels, à savoir : la création d'un musée au village, la création d'une salle d'exposition permanente et la structuration d'une vieille maison kabyle. Pour atteindre ces objectifs, les membres de cette association ont élaboré, quelques jours après sa création (le début du mois de mars 2016), un programme d'action qu'ils ont résumé dans quatorze points essentiels qui visent à atteindre le premier objectif de l'association et qui consiste à développer le tourisme dans leur village.

Au bout d'un an, cette association a organisé et a réussi plusieurs activités culturelles et touristiques grâce à l'engagement et au dynamisme d'un groupe de jeunes issus du mouvement associatif et culturel qui ont pu attirer environ une centaine d'adhérents durant quelques mois uniquement. Parmi les activités organisées par cette association durant l'année 2016 nous pouvons citer :

- Célébration du rituel Kabyle : « *Anmager tafsut* (à la rencontre du printemps). », en organisant, durant la journée du 25 mars, une conférence animée par Rachid Oulebsir sous le thème : « *Anmager Tafsut*, La sauvegarde du patrimoine culturel kabyle ».
- Commémoration du 60eme anniversaire de la révolution de Kenniche correspondant au 4 avril 1956, en projetant un film documentaire réalisé par le comité de village en 2003 sous le thème : « Igerssafen, tout pour la patrie », et en organisant une conférence animée par Bourai-Ammeur Zahia sous le thème : « Le rôle du village Igerssafen pendant la révolution à la zone III, Wilaya III » pendant la journée du 8 avril.

- Recueillement sur la tombe du martyr du Printemps noir Raab Slimane au siège de l'association culturelle Alma, et l'inauguration des neuf plaques toponymiques du village durant la journée du 22 avril.
- Organisation d'une randonnée pédestre des adhérents, vieux et vieilles du village à Adrar (la montagne) sous le thème : « cueillette de plantes culinaires et médicales ». L'objectif de cette randonnée est de transmettre les connaissances dans le domaine des plantes médicales des anciennes aux nouvelles générations en transcrivant leurs noms et leurs usages dans un registre préparé à cet effet.
- Organisation de plusieurs formations au secourisme, à la danse kabyle, au dessin, à la peinture, le solfège, les langues...etc.
- Le mois du patrimoine du 18 avril au 18 mai 2016 a été organisé sous le thème : « un regard sur notre histoire du 16^e siècle, les deux premiers royaumes kabyles : Koukou et Ath Abbas ». Plusieurs films documentaires ont été projetés à l'occasion dont le film « Ahmed Oulkadi, un roi kabyle », et plusieurs conférences ont été animées dont une qui concerne « le royaume de Koukou » et une autre sous le thème « le royaume n Ath Abbas ». En outre, des visites guidées sur les ruines de Koukou à Achallam et sur le village El Kalâa n'Ath Abbas ont été organisées par l'association durant cette période.

Les activités de l'association touristique complètent celles des deux autres associations (culturelle et écologique) et du comité de village qui organisent couramment des actions de volontariat et de nettoyage des rues et ruelles et des places publiques du village à côté d'autres activités, comme des célébrations multiples et des conférences-débats. Il s'agit par exemple de la conférence qui a porté sur « l'olivier en Kabylie et la valorisation de ses dérivés » animée par Boudiaf Malika qui est professeur de l'université de Tizi-Ouzou. Mais aussi des projections de films comme « cette vérité qui dérange » : un film français sur les changements climatiques et le réchauffement de la terre...etc.

Ainsi, le village attire de plus en plus de visiteurs ces dernières années, notamment des personnalités politiques et artistiques connues au niveau local, national et mondial. Il s'agit par exemple de Saïd Sadi, Ali Yahia Abdenour, Abdelmadjid Azzi et les chanteurs Idir et Zayen par exemple au cours de l'année 2015. Certaines de ces visites sont relayées par les médias. Il s'agit notamment de la visite du chanteur Idir qui a fait l'objet d'une émission animée par le journaliste Kamal Tarwiht sur BRTV intitulée : « Lumière sur le patrimoine historique et culturel kabyle. » (Voir : <http://lebouzeguenepost.com/a-iguersafene-sur-les-pas-didir/>). Ce village est devenu célèbre après avoir eu le prix du village le plus propre de la wilaya de Tizi-Ouzou en octobre 2014 et l'accueil du festival international « Raconte-Art » durant le mois d'août 2015.

Le développement du tourisme devient alors une préoccupation. Il y a beaucoup à faire sur ce plan dans des villages où les infrastructures sont quasi inexistantes. Ceci est compliqué à gérer à l'échelle d'un seul village car il suppose un effort collectif et une décision politique des collectivités locales et de l'Etat. Le comité de village Igerssafen et l'association « le village du monde » veulent innover dans ce domaine en réhabilitant des maisons anciennes dans l'objectif d'accueillir les touristes. Selon le président du comité de village, leur objectif est non pas de développer un tourisme de masse, mais plutôt de favoriser un tourisme de montagne responsable et respectueux qui épouse la politique du village dans la protection de l'environnement ; un « tourisme solidaire » et de « l'écotourisme » en encourageant notamment la restauration des anciennes bâtisses des villageois et la participation de toutes les associations du village dans ce projet. Il s'agit de favoriser l'essor du tourisme villageois en faisant la promotion d'hébergement dans des maisons traditionnelles et dans le respect et la protection de l'environnement.

On déduit que ces nouvelles dynamiques, observables depuis quelques années dans ce village, reconstruisent de nouvelles formes de sociabilité qui consolident les solidarités déjà existantes dans les milieux villageois en Kabylie et participent au renforcement du tissu communautaire basé sur la solidarité, l'entraide et l'union. Ainsi, nous disons que pour protéger leurs patrimoines et développer leur village, les acteurs villageois ne manquent pas d'idées ni de volontés.

IX -2-L'association culturelle « Tiâwinin » à Ath Wizgan

Plusieurs activités qui animent la vie culturelle à Bouzeguene s'inscrivent dans les événements de l'association culturelle « Tiâwinin » (les sources), créée au cours de l'année 2013 par les jeunes du village Ath Wizgan. Le principal élément remarquable est celui de son dynamisme exceptionnel: depuis 2012, ses activités n'ont fait qu'augmenter. Cette association est bien pérenne, et ce fait tranche avec les caractéristiques relevées à propos de la majorité des autres associations culturelles de la région, de leur dynamisme parfois ponctuel et instable.

Bien avant sa création officielle, cette association a organisé plusieurs activités: « Pour notre association on n'a pas encore l'agrément mais on a pu organiser plusieurs activités durant ce mois de Ramadhan sous la couverture du comité de village. Par exemple on a organisé un gala et deux pièces théâtrales en collaboration avec le centre culturel Kateb Yacine de Tizi-Ouzou. Au lieu que les jeunes se déplacent vers la ville pour assister à ces pièces, on a fait déplacer les artistes vers le village et on a bénéficié : c'est le centre culturel qui paye...Nos objectifs sont l'organisation d'ateliers de couture et même autres choses, l'échange culturel entre les régions, organisation des résidences d'écriture, café littéraire et philosophique, festival de journées cinématographiques, création d'une bibliothèque et d'un musée d'émigration, création de pris de poésies... » (vice-président de l'association, 2012).

IX -2A-Des « cafés littéraires » au « festival du théâtre amateur »

Depuis sa création, cette association a centré ses activités sur l'organisation de plusieurs « cafés littéraires » en invitant, chaque semaine, un écrivain (sociologues, anthropologues, linguistes, enseignants, chercheurs, poètes, romanciers, cinéastes, essayistes, journalistes, chroniqueurs, physiciens, militants de la cause berbère ...) pour animer des conférences-débats avec les villageois autour de ses écrits suivi des ventes dédicaces d'ouvrages⁴³. Ces rencontres se déroulent généralement au niveau du centre culturel « Ferat Ramdhan » dans le chef-lieu de la commune et de la daïra de Bouzeguène pour permettre aux citoyens de tous les villages d'assister aux conférences, de prendre part au débat et de bénéficier des ventes dédicaces.

⁴³ Nous pouvons citer parmi les invités de l'association : Mustapha Heddab, Hugh Roberts, Rachid Oulebsir, Amin Zawi, Mokran Taguemount, Hend Sadi, Alicherif Aarab, Abdeslam Abdenour, Chawki Amari, Mourad Ouchichi, Achab Remdhan, Mohend Tilmatine, Habiba Djahnine, Ahmed Tessa, Mohend Belkasssem, Rénia Aouaden, Sarah Haider, Ait Aider Aomar, Yamillé Ghebalou-Haraoui...

En outre, ce village accueille annuellement, entre juin et juillet, une dizaine de troupes théâtrales qui viennent de plusieurs communes des wilayas de Tizi-Ouzou, Bejaia, Bouira, Batna et Oran dans le cadre du « festival du théâtre amateur » depuis 2013. Les trois premières éditions du festival sont marquées par la participation des troupes venues des communes Idjer, Imsouhal, Mâatka, Iferhounéne, Azeffoun, Ath Yirathen, Djemâa Saharidj, Chemini, Oued Amizour, El Kseur, Tichy, Batna et Oran. Une dizaine de pièces théâtrales, pour chaque édition, entrecoupées par des chants de chorales, ont fait de ce festival de théâtre amateur l'un des plus connus et des plus réussis de la région depuis trois ans.

L'objectif de ce festival est de permettre à tous ceux qui pratiquent le théâtre amateur de se retrouver autour de spectacles, dans une magnifique place publique en plein air à « *Tahemalt* » située au cœur du village Ath Wizgan, à l'emplacement approximatif de l'école primaire et du centre culturel du village. Cette cour, qui peut accueillir jusqu'à 2000 spectateurs, est tout au long d'une semaine, animée par des artistes qui partagent avec les spectateurs le plaisir de représenter ces pièces. Ce festival a permis de réhabiliter la culture dans l'espace public du village et dans toute la région en créant une scène annuelle pour ce quatrième art.

IX -2B-Un ciné-club et une chaîne de radio

Un ciné-club a été créé au sein de l'association culturelle Tiâwinin au cours de l'année 2013 dans l'objectif de promouvoir l'esprit critique et la réflexion sur le cinéma à travers des projections et des débats autour des films. Cette initiative a été rendue possible grâce au secrétaire général de cette association qui active dans le domaine du cinéma depuis plusieurs années et qui a réalisé plusieurs courts-métrages de films en kabyle dont deux ont été présentés et débattus au centre culturel de Bouzeguène.

Les activités du ciné-club de l'association Tiâwinin s'inscrivent dans la même perspective que celles lancées depuis 2005 par l'association culturelle dénommée « le cercle culturel Iguelfan » qui a organisé des dizaines de journées cinématographiques, des projections de ciné-club et plusieurs ateliers d'initiation au cinéma. Parmi les activités de cette association, nous avons eu la chance d'assister aux journées cinématographiques organisées au centre culturel « Colonel Mouhend Walhadj » entre le 25 et le 29 juin 2008 avec la collaboration de l'association « cinéma et mémoire de Bejaia ». Ces journées sont notamment marquées par l'initiation d'une dizaine de jeunes stagiaires au monde cinématographique et la projection de courts-métrages réalisés par des acteurs étrangers et locaux dont ceux de l'actuel secrétaire

général de l'association Tiâwinin. Ainsi, le lancement du ciné-club de cette association en 2013 se veut une continuité et une suite logique aux activités du « cercle culturel Igouelfan ».

Une parenthèse s'impose sur cette association qui « a marqué son territoire en matière d'activités culturelles d'envergure »⁴⁴. En fait, à côté des ateliers cinématographiques, cette association est connue par l'organisation de plusieurs « mois littéraires » entre 2005 et 2010. Ces derniers ont permis de tisser des contacts entre des gens de la localité et des personnalités dans plusieurs domaines (littéraire, cinématographique, anthropologique, économique, historique, politique...etc.) En outre, cette association a publié, sous la responsabilité de son président, neuf numéros de sa revue nommée « échos de Bouzeguene ». Les articles publiés dans cette revue traitent plusieurs objets, notamment, les activités des associations locales, l'histoire et le patrimoine de la région, des entretiens avec des personnalités culturelles, scientifiques et politiques de la région et d'ailleurs, description des événements primordiaux de la région, et d'autres articles traitant les sujets d'actualité tels que le tabagisme, la jeunesse, l'émigration, le sport, la religion...etc. Tous les numéros de cette revue ont été récemment publiés dans le site web de l'association « mirages-djebel » (www.mirages-djbels.org). Malheureusement, cette association a arrêté toutes ses activités en 2010 suite au décès de son président qui est Chérif Messaoudène, natif du village Ait Ikhlef, militant et animateur culturel, responsable local de la culture de 2001 à 2010 et réalisateur d'un film documentaire "mémoire de boycott scolaire de 1994/1995"⁴⁵. La disparition de cette association a laissé un vide culturel énorme et la naissance de l'association Tiâwinin, trois ans plus tard, est décrit par la presse locale comme étant une association « au secours de la culture à Bouzeguène » comme en témoigne cet extrait d'un autre article d'El Watan : « Il faut dire que la naissance de l'association Tiâwinin, malgré l'insuffisance des subventions, a insufflé un réel bol d'oxygène aux activités culturelles locales ».

⁴⁴ Voir l'article du quotidien El Watan du 26 avril 2009 intitulée : « Bouzeguène : Igouelfan, une association très active ».

⁴⁵ C'est l'un des constats qui ressort d'une recherche : Mohamed Brahim Salhi (sous dir), *Reconstruire et produire du lien social dans la société civile algérienne du 21ème siècle: engagement citoyen et modes de mobilisation des jeunes dans les organisations de la société civile*, PNR 31, ENAG, Alger, 2013.

A côté de ses activités multiples, l'association culturelle Tiâwinin a innové en créant une chaîne de radio qui permet à tous ceux qui s'intéressent à ses activités de les suivre en direct là où ils sont, au-delà même de la région puisqu'il suffit d'avoir une connexion internet et de saisir le site-web de cette association (<http://actbouzeguene.com/radio/>) pour écouter à distance ses conférences ainsi que d'autres activités. Depuis le mois d'août 2017, Radio Tiâwinin est désormais en écoute sur le site internet le Bouzeguénépost (<https://lebouzeguenepost.com/>).

Les acteurs associatifs interrogés sont conscients que la culture est un moteur indispensable de développement local, comme en témoigne ces propos d'un membre de l'association « Tiâwinin » : « Notre objectif est quelque part de développer un tourisme culturel, faire sortir le village et la région de leur isolement et les faire connaître au niveau national et pourquoi pas international...je pense que développer le tourisme à travers la culture va donner une dynamique économique durable. Il convient de favoriser tout ce qu'on a comme acquis dans les villages comme *Tissirt Bwaman* (moulin à eau traditionnel) dans le village Takoucht et *Lemeinsrat* (huileries traditionnelles) à travers tous les autres villages...etc. Sans oublier nos montagnes, notre région est commerçante, on n'a pas d'entreprises ni des zones d'activités ; heureusement qu'ils ne peuvent pas nous voler nos montagnes pour les implanter ailleurs...il faudra donc envisager des dynamiques dans tous les domaines et c'est à ce genre de choses qu'il faut réellement penser. » (Entretien, 2015).

En outre, les membres de cette association avaient en tête, depuis plusieurs années déjà, un autre projet innovant pour la région. Il s'agit d'organiser « un festival de la photographie internationale », voici le témoignage du président de l'association à ce sujet : « on veut organiser un festival de la photographie international à partir de l'année prochaine, d'ailleurs on a déjà préparé les fiches techniques. Notre objectif à travers ce festival est de défendre et préserver l'identité et le patrimoine berbère. » (Entretien, 2015). Mais, cette idée reste un projet puisque jusqu'à la fin de l'année 2017, ce festival n'a pas eu lieu.

IX -2₃-Des musées dans les villages

On assiste ces dernières années, simultanément au dynamisme des organisations villageoises, à la création de plusieurs musées dans plusieurs villages de la région Ath Idjer. L'ouverture de ces musées est une autre initiative de la collaboration entre les associations culturelles villageoises et les comités de villages. Cinq musées furent conçus durant les années 2000 pour être le cœur d'une nouvelle dynamique culturelle dans la région.

Ces musées sont sous la responsabilité des comités de villages qui les gèrent, détiennent les clés et qui les ouvrent durant les occasions (fête villageoises, festivals, visites d'étrangers...etc.)

IX -2_{3A}-Un musée d'art traditionnel à Takoucht

Le plus ancien musée de la région est celui du village Takoucht conçu et réalisé conjointement par le comité du village et l'association culturelle « Aghenjour » qui porte le nom d'une source d'eau ancestrale. Cette association, créée le 25 septembre 1991, se distingue dans toute la région par un dynamisme continu ainsi qu'une troupe de théâtre qui a eu plusieurs titres à l'échelle régionale et nationale.

Les membres du comité et de l'association culturelle collectaient, durant plusieurs années, des objets décrivant le mode de vie des villageois de Takoucht durant les années écoulées : différentes pièces des moulins à eau traditionnels (meules, pressoirs...etc.), des instruments de tissage traditionnel, des poteries, des lampes à l'huile... tous ces objets collectés sont présentés dans une ancienne bâtisses couvrant l'ancienne mosquée du village transformée en musée. Cette mosquée est construite durant l'époque coloniale en 1935.

Les objets exposés dans ce musée mettent en valeur l'une des spécificités du village Takoucht, connu par l'activité prospère de ses moulins à eau qui attirent, durant plusieurs dizaines d'années jusqu'au-début des années 1970, les gens des villages voisins. Et pour préserver ce riche patrimoine, le comité et l'association culturelle du village ont restauré l'un de ces moulins à proximité de la source d'eau d'Aghenjour. Ce dernier moulin en activité est considéré comme une annexe du musée puisque tous les visiteurs sont amenés à sa découverte.

Autrefois, se souviennent les villageois, Takoucht possédait plus d'une dizaine de moulins à eau pour moudre le blé, l'orge et les céréales. Avant, nous rappelle un villageois, « il y avait entre 15 et 20 moulins à grains dans le village, maintenant c'est le dernier en activité. Nous avons voulu le restaurer pour montrer aux jeunes générations et aux visiteurs du musée que nos ancêtres possédaient des savoir-faire exceptionnels et pour que se renouent nos richesses historiques et les transformer en atout. Sinon tout disparaîtra. »

L'inauguration officielle du musée a eu lieu durant le mois d'août 2008 par le directeur de la culture de Tizi-Ouzou en présence des élus locaux, du coordinateur des associations de Tizi-Ouzou et de plusieurs associations locales⁴⁶.

⁴⁶ Voir l'article du quotidien le soir d'Algérie du 18/08/2008 : « inauguration d'un musée à Takoucht ».



Photos n°18 : le musée d'art traditionnel du village Takoucht

IX -2_{3B}-Un musée de la forge à Ihitoussen

Le musée de la forge est ouvert à Ihitoussen au cours de l'année 2010 par le comité et l'association culturelle du village. Ce musée, construit en bordure du chemin qui monte vers le village, présente plusieurs produits anciens des forgerons, leurs outils, des photographies, des ouvrages et des archives les concernant et dont l'ensemble est censé donner une image exhaustive de ce métier. Ce musée est au cœur du projet consistant à redynamiser et à pérenniser le métier de la forge parce qu'il rappelle le temps où l'activité des forgerons rythmait la vie de la communauté villageoise et invite les visiteurs à découvrir l'histoire et la vie quotidienne de ses forgerons.

Nous avons noté dans notre journal de terrain lors de notre visite du musée à l'occasion de la première édition du festival de la forge, son importance et sa richesse. Notre attention est particulièrement attirée par la documentation inédite qui est exposée au musée, notamment un vieux cahier écrit en français par un forgeron du village au cours des années 1970. Ce cahier qui décrit les différents aspects de ce métier, depuis les outils utilisés jusqu'aux façons de le faire, en passant par les différents produits, inclut des dessins à côté de chaque texte. Ce cahier a une grande valeur pour les villageois parce qu'il permet de découvrir les techniques, les savoir-faire et les secrets du métier de forgeron et de mieux comprendre son histoire. Le musée contient d'autres documents plus récents, dont des travaux de recherches récentes que nous avons consultés sur place, comme l'étude de Brai Krim (op.cit). En outre, des copies de plusieurs articles de journaux ou d'autres documents sont collés aux murs à l'intérieur du musée où sont aussi exposés les différents outils de travail du forgeron et certains de ses produits.



Photos n°19 : Le musée de la forge du village Ithoussen

IX -2_{3C}-Un musée des chouhadas au village des 99 martyrs à Igerssafen

Igerssafen fut le village de la région le plus touché par la révolution ; on dénombre dans ce village 99 martyrs qui est un nombre considérable. Selon les villageois, Igerssafen est classé le premier au niveau de la wilaya de Tizi-Ouzou et le troisième au niveau national après deux villages de Batna en considèrent le nombre de martyrs par rapport au nombre d'habitants.

Ce village a été très engagé dans la résistance à la pénétration coloniale, tous ses habitants ont participé à la lutte pour l'Indépendance, et les hommes du village ont joué des rôles de premier plan lors de la « bataille de Keniche » dans la commune d'Adekar entre 1956 et 1957 : Après avoir intégré l'armée française, une soixantaine d'hommes d'Igerssafen ont constitué un maquis avec les armes de l'armée française (une affaire qui ressemble à « l'Opération l'oiseau bleu »). Comme acte de représailles, l'armée française fera payer cet affront en bombardant le village le 4 décembre 1957. Le village avait été rasé et incendié durant cette journée décrite d'« apocalyptique » par les villageois imprégnés du souvenir de ces résistances. Ce village avait été évacué et ses habitants s'étaient réfugiés dans plusieurs villages des environs, à savoir, Ibouyisfen, Ibekaren, Ikoussa et Ighil Tziba dans la commune de Bouzeguène, ainsi qu'Ath Issad dans la commune d'Ifigh. Le village a été reconstruit après l'Indépendance par les villageois qui ont rejoint leurs terres après plusieurs années d'éloignement.

Réalisé avec des moyens relativement importants, ce musée ouvert il y a quelques années par le comité de village a été conçu pour être d'abord un lieu de mémoire. Typique petit « musée des martyrs » avec leurs photographies, des témoignages enregistrés ou écrits, mais aussi les restes des armes et objets collectés dans un village en ruine afin de donner à comprendre aux visiteurs les souffrances de leurs ancêtres. A côté des douleurs, les villageois en ressentent aussi une certaine fierté et souhaitent que les générations futures puissent suivre le chemin. A titre d'illustration, nous voudrions rapidement évoquer ce grand cadre placé en face de la porte d'entrée du musée dans lequel sont présentées deux photographies du village. L'une est ancienne et présente le village incendié en 1957, tandis que la deuxième est récente (des années 1990) et présente le village reconstruit. Ces photographies présentées dans ce cadre sont très importantes symboliquement, du fait qu'elles mettent en valeur les efforts des villageois dans la reconstruction de leur village et marquent très fortement leur attachement à leur village et à son histoire.



Photo n°20 : Le village Iguersafen en 1962



Photo n°21 : Le village Iguersafen en 2012



Photo n°22 : Le cimetière et la stèle des chauhada du village Iguerssafen



Photo n°23 : L'entrée du musée du village Iguerssafen

L'ouverture presque simultanée de ces trois premiers musées autour desquels s'est convergé l'effort des villageois adhérents d'associations et de comités de villages, tous trois des musées villageois même s'ils ne portent pas le nom, souligne non seulement le dynamisme culturel de plusieurs villages de la région, mais le début d'une approche nouvelle qui va marquer la société civile plus fortement en Kabylie qu'ailleurs. Cette approche n'est pas liée uniquement, comme on le dit parfois, à la focalisation sur la culture, mais définit une façon d'exprimer l'attachement à une identité, qui peut se résumer par le projet de conservation d'objets, de métiers, des savoir-faire, des techniques et des arts... Ainsi, et en reprenant les propos de Benoit De l'Estoile à propos du Musée de l'Homme, nous considérons que ces collections ont le même statut que « les spécimens pour le muséum » et « les collections de squelettes du laboratoire d'anthropologie physique » (Benoit De l'Estoile, 2008/4, p. 666).

IX -2_{3E}-Un musée mixte à Sahel

L'association culturelle du village sahel en collaboration avec le comité de village a ouvert en 2011 un musée au niveau du rez-de-chaussée de la stèle du village. Ce musée se veut mixte puisqu'il présente, à la fois, le patrimoine culturel berbère à travers l'exposition d'objet traditionnel, et l'histoire du village, notamment coloniale à travers l'exposition des restes de la guerre et des photographies des martyrs du village.



Photos n°24 : Le musée du village Sahel, au niveau du sous-sol de la stèle du village

IX -2_{3F}-Un musée itinérant à Ath Wizgan

Un autre musée d'exception a été conçu non pas par un comité ou une association villageoise, mais par un seul acteur de la culture du village Ath Wizgan (Ahmed Challal) décrit par la presse locale comme étant « un conservateur de l'art traditionnel kabyle » parce qu'il a fait de sa propre maison un véritable musée à ciel ouvert. Ce musée n'a pas été conçu pour être d'abord un lieu d'exposition mais avant tout un lieu d'accumulation et de stockage des objets traditionnels qui permettent de décrire objectivement le mode de vie ancien des kabyles.

Ces objets concernent des ustensiles de cuisine, des outillages agricoles, des produits et outils de l'artisanat traditionnel (forge, armurerie, bijouterie, poterie, tissage, vannerie, menuiserie), les différentes pièces d'une huilerie et d'un moulin à eau traditionnels, des chaussures et des monnaies anciennes, les produits d'art (pierres sculptées, coffrets...etc.). Certains de ces objets, qui se comptent par milliers, sont vieux de plusieurs siècles et sont collectés un peu partout à travers les villages de la région Ath Idjer et même au-delà, parce que Ahmed Challal est connu pour avoir parcouru les villages kabyles à la recherche d'objets vernaculaires et anciens.

Plusieurs intellectuels, artistes et d'autres personnalités qui viennent à Bouzeguène visitent sa collection chez lui⁴⁷. Pourtant, c'est un musée itinérant que cet artiste abrite. Destiné essentiellement à sillonner les villages et les régions kabyles pour exposer et mettre en valeur sa culture. Ce musée d'objets traditionnels s'invite sur plusieurs villages, avec des expositions différentes, dans le cadre des festivals et d'autres activités qu'organisent les associations qui activent en Kabylie⁴⁸. Il devient ainsi de plus en plus célèbre.

⁴⁷ Nous pouvons citer par exemple : Ben Mohamed, Kamal Hemadi et Ait Manguellat.

⁴⁸ Nous avons assisté à l'exposition qui a eu lieu au village Igerssafen le 03/11/2014 lors d'une fête à la double occasion de la célébration de la date historique du 01/11/1954 et l'élection d'Igerssafen comme le village le plus propre de la wilaya de Tizi-Ouzou.

A côté des objets anciens, il collectionnait d'autres objets plus ou moins récents, comme une cafetière qui est l'objet le plus précieux pour lui parce qu'elle appartenait à son père qui l'a ramené de la France depuis 1961. Mais qu'il n'a retrouvé nul par ailleurs depuis malgré ses recherches multiples en France même. Cet objet est important pour nous parce qu'il met en scène un processus de transformation et non une culture statique. Sa collecte concerne aussi des photographies : « Il est responsable d'une riche collection de plus 5 000 objets, tableaux, photographies. » (act-bouzeguene.com).

IX -3-Du village à la dimension inter-villageoise

Cette section présente la contribution des organisations communautaires et des autres associations inter-villageoises au développement local.

IX -31- La coordination des comités de villages de la commune de Bouzeguéne

La création d'une Coordination des Comités de Villages de la Commune de Bouzeguéne (CCVCB) à la fin de l'année 2011 par des représentants des comités de villages de cette localité et par des acteurs associatifs permet de renforcer l'action des comités de villages. Les objectifs sont pluriels mais il s'agit essentiellement de collaborer avec les élus locaux pour trouver des solutions aux problèmes multiples et œuvrer au développement de la commune⁴⁹. Le but de cette coordination est ainsi le développement social et économique de la commune. Cette initiative vise aussi à faciliter et développer la médiation entre les habitants, les organisations communautaires, les associations et les collectivités locales afin de favoriser le partenariat et préparer les bases de la réussite des projets de développement. Cette coordination est une organisation qui encourage les villages de la commune à travailler ensemble autour de projets définis en concertation permettant ainsi de trouver des solutions à des difficultés que les responsables locaux n'ont pas pu régler, comme on l'a vu récemment à propos des problèmes concernant l'eau potable, les déchets ménagers et l'implantation d'un hôpital dans la région.

⁴⁹ C'est l'objectif annoncé lors de la deuxième réunion des représentants des comités de villages qui a eu lieu au niveau du centre culturel du chef-lieu de la commune le 13 janvier 2012. voir :<https://www.youtube.com/watch?v=99OPYk7ttVE>

IX -3_{1A}-Une pénurie récurrente de l'eau potable

La pénurie récurrente de l'eau potable dans la commune de Bouzeguène est l'un des faits qui expliquent la mobilisation des comités de villages contribuant ensuite à la fondation de cette coordination. Tous les villages se sont mobilisés et ont adhéré à cette coordination afin de trouver une solution durable à ce problème en ramenant les institutions de l'Etat à s'investir dans des projets permettant la disponibilité de ce liquide précieux qui constitue la première préoccupation pour tous les villageois. Ainsi, plusieurs réunions ont eu lieu entre les membres de la coordination et entre ceux-ci et les responsables au niveau local, régional (la wilaya) et national.

Depuis sa création, la coordination n'a cessé d'exercer des pressions sur les différents responsables. Suite à l'échec des négociations avec les acteurs étatiques locaux (agence ADE), une réunion a eu lieu le 28 octobre 2013 entre plusieurs délégués mandatés par les comités de villages et des représentants des directions hydraulique et ADE de la wilaya de Tizi-Ouzou avec la présence du directeur d'hydraulique, le chef de département d'exploitation et le chef de département des ressources humaines de l'ADE, afin de débattre ce problème épineux. Suite à cette réunion, les deux parties ont convergé sur la nécessité de collaborer afin de solutionner le problème de l'eau potable. Ensuite, il a été procédé à la destitution de l'ex-chef de l'agence ADE de Bouzeguène. Enfin, les responsables ont promis de doter cette dernière du matériel nécessaire qui faisait défaut et la révision de tous les réseaux AEP. A long terme, il est convenu d'entamer incessamment les procédures administratives requises afin d'amener les autorités supérieures de l'Etat à raccorder la commune de Bouzeguène à un barrage (Taksebt ou Tichy-haf). Enfin, une réunion entre les comités de villages et la direction des ressources en eau de la wilaya de Tizi-Ouzou est prévue pour le 04 novembre au niveau du siège de celle-ci dans l'objectif de débattre les modalités à suivre pour entrer en négociations avec le Ministère des ressources en eau.

Cette réunion a eu lieu comme prévue en présence de dix membres de la coordination des comités de villages. Selon le compte rendu de cette réunion, ces représentants ont d'abord « dressé un tableau noir de l'énigmatique pénurie d'eau à Bouzeguène », et ont insisté ensuite sur le fait que « ce problème ne peut être résolu par de simple limogeage d'un chef d'agence ADE, mais par des solutions concrètes et concrétisables, en respectant les délais et les conformités ». En effet, la direction des ressources en eau s'est engagée à résoudre le problème en formulant des engagements à court, à moyen et à long terme.

Parmi les mesures d'urgence, cette direction a prévu d'intervenir immédiatement en vue de réparer les tronçons de conduites défectueux, procéder à l'extension des réseaux secondaires, supprimer les fuites, récupérer les déperditions, réhabiliter le réseau d'adduction de la source Adardar et raccorder les forages en énergie électrique. A moyen et à long terme, la direction a prévu la réalisation de forages au col de Chellata et l'étude de la possibilité de raccordement au barrage de Tichy-haf et de Sidi Khelifa.

Selon le compte rendu de cette réunion, la délégation des comités de villages a exigé une copie de la décision officielle émanant du Ministère des ressources en eau afin d'enlever tout équivoque à ce sujet.

Cinq jours plus tard, les membres de la coordination ont tenu une réunion au village Tawrirt pour débattre et examiner les points traités lors de la réunion tenue à la direction des ressources en eau. Les comités ont exprimés leur satisfaction des engagements de la direction des ressources en eau à très court et à moyen terme, tout en insistant sur le respect des délais de réalisation ainsi que la conformité des travaux. Cependant, des inquiétudes et des réserves ont été manifestées quant à la solution préconisant le raccordement de Bouzeguène au barrage de Sidi Khelifa dont les travaux de réalisation sont prévus pour l'année 2014, et dont une partie de l'étude du transfert est confiée à l'ADE. Les comités considèrent cette solution « absurde, fictive et partielle » pour plusieurs raisons, dont l'absence d'une décision ministérielle stipulant le démarrage des travaux en 2014 et l'incohérence dans la planification et la gestion des ressources en eau. Sans oublier la discrimination, sachant que, selon la coordination, des régions plus éloignées ont bénéficié des transferts en des temps record. En effet, elle a sollicité une audience avec le Ministre des ressources en eau pour une prise en charge effective de leurs doléances.

Un peu plus de six mois plus tard (le 15 mai 2014), une rencontre a eu lieu entre les représentants de la coordination et le Ministre des ressources en eau à Alger en présence du directeur de l'hydraulique de Tizi-Ouzou, du directeur national de l'ADE et du directeur de l'agence nationale des barrages. Les engagements du Ministère s'articulent autour de la mise en service des forages (Ath Yekhlaf), la réfection de plusieurs conduites (Adardar) et la réalisation de puits et stations de services (Oued Boubhir). Concernant la revendication essentielle de la coordination qui consiste à raccorder la région aux barrages Takseft et Tichy-haf, le Ministère déclare l'impossibilité du raccordement à ces deux barrages, parce que l'étude technico-économique est défavorable pour le premier, tandis que le second a déjà atteint ses limites. Néanmoins, le Ministère confirme la réalisation du raccordement, dans moins de cinq ans, au barrage de Sidi Khelifa. En marge de la réunion, le Ministre des

ressources en eau a déclaré une visite à Bouzeguène au cours du mois de juin 2014. Cette dernière a eu lieu le 06 décembre de la même année et avait pour objet d'inspecter les projets prévus à Azaghar (Boubhir).

Les retards dans la réalisation des projets prévus expliquent le fait que jusqu'à 2016, les villageois souffrent de la pénurie d'eau potable.

IX -3_{1B}-Une Décharge publique « sauvage » à Azaghar

Concernant le problème des déchets ménagers, se sont non seulement les membres des comités, mais encore tous les villageois qui avaient le sentiment et la conviction d'une situation environnementale défavorable. Pendant plusieurs années, les citoyens ont insisté sur la gravité du problème d'hygiène, et les villageois alarmés par la dégradation de l'environnement dans la région, manifestèrent leur inquiétude en demandant que la décharge publique d'Azaghar soit fermée par les autorités locales. Cette décharge mal aménagée, avait toutes les caractéristiques d'une décharge « sauvage » et accueillait illégalement les ordures d'une dizaine de communes limitrophes, alors qu'elle est prévue pour recevoir uniquement les déchets des villages de la commune de Bouzeguène.

Source de pollutions diverses, cette décharge salit non seulement les sols, mais aussi l'air et les cours d'eau entraînant l'appauvrissement de la faune et de la flore (la chute du rendement de l'oléiculture et la destruction de plusieurs dizaines de ruches...), sans oublier les risques pour la santé publique. Cette situation d'insalubrité, joint à la déficience des autorités locales devant ce problème, ont conduit la coordination des comités de villages à fermer définitivement cette décharge durant le mois de juillet 2014.

Pour assurer sa fermeture, la coordination des comités de villages a mobilisé les citoyens pour un nettoyage de la décharge et des alentours et a constitué plusieurs groupes de jeunes pour faire la garde des lieux par intermittence de tous les villages de la commune. En effet, un groupe d'hommes assurent quotidiennement le guet des lieux, afin d'éviter une éventuelle réouverture de la décharge et d'empêcher le dépôt des ordures, et ce pendant plusieurs semaines.

Ceci a conduit ensuite, comme nous l'avons décrit plus haut, les comités dans tous les villages à prendre en charge ce problème et à gérer eux-mêmes leurs déchets ménagers (fermeture de plusieurs autres décharges sauvages au niveau des villages, création de décharges publiques villageoises légales, aménagement des centres de tris des déchets et des compostes...).

Notant enfin que plusieurs d'autres décharges ont été fermées, à travers la wilaya de Tizi-Ouzou⁵⁰, par plusieurs comités de villages et pour ces mêmes motifs. Ce qui conforte le fait que la gestion des déchets ménagers est l'un des domaines, parmi d'autres, où l'Etat et ses institutions se montrent incapables de gérer.

IX -3_{1C}-Implanter un hôpital dans la commune de Bouzeguene

Parmi les problèmes et les insuffisances que subissent quotidiennement les villageois dans cette région de montagne, le plus important est peut-être le manque d'infrastructures de base dans plusieurs domaines stratégiques, dont celui de la santé publique. En fait, malgré la forte densité de la population, cette région est dépourvue d'infrastructures sanitaires de base. La commune de Bouzeguène est dotée d'une seule polyclinique et de quatre salles de soins qui souffrent quotidiennement du manque d'équipement et de personnel médical. Ceci joint au fait que les trois autres communes de la daïra sont aussi dépourvues d'infrastructures sanitaires de base (une seule polyclinique à Illoula Oumalou et une dizaine de salles de soins dans les trois communes de plus de 26000 habitants en 2008). Ainsi, les villageois ont souvent insisté sur la gravité de la situation et réclamaient, depuis plusieurs dizaines d'années, l'amélioration de leur condition de vie par la construction d'un hôpital dans la région.

Après plusieurs années d'attente, le Ministre de la santé a annoncé, lors d'une visite officielle à la wilaya de Tizi-Ouzou au-début du mois de mars 2014, l'inscription d'un projet d'hôpital d'une capacité de 60 lits à Bouzeguène. Cet hôpital va soulager fortement une population de plus de 34 000 habitants dont l'hôpital le plus proche étant installé à Azazga et éloigné de 26 kilomètres, tout comme il offre de nouvelles opportunités de développement pour les villages limitrophes en y attirant notamment des passagers de tous les villages de la région et même au-delà.

⁵⁰ C'est notamment le cas de la décharge communale de Ain El Hemmam qui a été fermée, durant la fin de l'année 2016, par les comités des villages Ath sidi Ahmed et Aguemoun Izem et celle de la commune Ath Yahia qui a été fermée durant le début du mois de mars 2017, par les villageois d'Ath Hichem. Voir les articles : El Watan du 19/10/ 2016 et La Dépêche de Kabylie du 13/03/2017.

Ce projet est considéré par les habitants comme étant le plus important acquis de la région parce qu'au-delà de son utilité publique, cet hôpital aura certainement des conséquences sur le développement d'autres activités aux alentours, notamment le commerce. Sachant que ce lieu sera fréquenté par des gens qui vont venir des villages et régions alentours pour s'y faire soigner et des étrangers vont certainement s'y installer pour travailler : agents de santé (médecins et infirmiers). Ainsi, toutes les communes espèrent l'accueillir sur son territoire. C'est notamment le cas des deux communes Bouzeguène et Illoula Oumalou qui ont exprimé, juste après l'annonce du projet d'hôpital, des avis controversés quant à son emplacement. Depuis, la localisation de cet hôpital n'a cessé d'être l'objet d'un litige qui va durer longtemps entre ces deux communes. Et jusqu'à aujourd'hui, ce conflit qui bloque le choix du terrain de l'hôpital est encore posé.

La CCVCB propose le lieu dit Imoughrawem situé au POS⁵¹ 10 sur les hauteurs du chef-lieu et près du village Ath Yekhlaf à 1000 mètres d'altitude, d'une part, et le collectif des villages de la commune d'Illoula Oumalou propose le lieu dit Messouya situé près du village agricole Boubhir ou Azaghar (la plaine) situé à côté de l'ancienne décharge fermée par la CCVCB, à 600 mètres d'altitude. Autrement dit, les représentants des villageois dans chacune de ces deux communes proposent des terrains situés dans leurs territoires respectifs.

Juste après l'annonce faite par le Ministre à Tizi-Ouzou en 2014, une pétition non signée a été adressée au Ministre de la santé au nom des comités de villages de la daïra de Bouzeguène, lui proposant de localiser le projet d'hôpital au lieu dit Messouya. Ceci a amené la CCVCB à se réunir en assemblée extraordinaire le jeudi 13 mars 2014 pour traiter de cette question. Le lendemain, la coordination a adressé un démenti à cette pétition aux autorités locales, au Ministère de la santé, au wali et au président d'APW de Tizi-Ouzou, ainsi qu'à la direction de la santé publique de la wilaya. Le démenti est le suivant :

« La coordination des comités de villages de Bouzeguène réunie en assemblée extraordinaire du 13 mars 2014, apporte un cinglant démenti à la pétition anonyme exhortant les villages de Bouzeguène à proposer au ministère de la santé l'implantation du projet d'hôpital dans l'assiette foncière de « Messouya ». Par le présent avis, nous attendons des autorités concernées l'implantation du dit projet dans l'un des quatre sites proposés par l'APC à la commission de choix de terrain lesquels sont tous situés dans le territoire de la

⁵¹ Plan d'Occupation des Sols.

commune de Bouzeguène (chef-lieu de la daïra de Bouzeguène) ; qui a toujours défendu et revendiqué prioritairement ce projet d'intérêt public ».

Après plus d'un an de la promesse tenue par le Ministre de construire un hôpital à Bouzeguene, aucune décision officielle n'a été affichée à ce sujet, ce qui a amené la CCVCB à organiser plusieurs assemblées. Suite à la réunion qui a eu lieu durant le début du mois de mai 2015 au village Ath Sidi Amar, la coordination a rendu public une déclaration dans laquelle elle appelle le Ministre de la santé à tenir sa promesse concernant l'inscription d'un hôpital à Bouzeguène et rappelle sa position positive concernant l'emplacement du dit projet au POS 10, lieu dit Imoughrawen.

Au cours du mois de mai 2016, la commission de la santé publique de l'APW de Tizi-Ouzou a accordé une enveloppe financière d'un milliard de centimes au titre du plan quinquennal 2015/2019, pour le projet de l'hôpital à Bouzeguène. Ensuite, la commission ministérielle chargée du choix de terrain pour le projet de l'hôpital, déplacée sur les différents sites proposés, a choisi le POS 10. Le collectif des villages de la commune d'Illoula Oumalou n'a pas cessé de dénoncer ce choix et a été amené à adresser, vers la fin de l'année 2016, une pétition au Ministre de la santé pour affirmer leur opposition à la construction de l'hôpital à Imoughrawen et d'expliquer les motifs de leur opposition ainsi que les raisons de leur choix porté essentiellement sur Messouya.

Pour les villageois d'Illoula Oumalou, l'hôpital sera plus rentable à Messouya, situé à égale distance de toutes les communes de la daïra et donc plus accessible pour tous les villages. Afin d'avoir une meilleure rentabilité, et pour éviter que cet hôpital reste alors inaccessible durant l'hiver, il convient de l'établir dans une zone de plaine et au plus proche de toutes les communes. Enfin, argument plus technique invoqué, le fait d'implanter l'hôpital au plus près du complexe sportif permet de l'engorger d'obstruction.

Tandis que les représentants de la CCVCB considèrent que le POS 10 est le meilleur endroit devant recevoir le projet d'hôpital puisque de nombreux projets ont été déjà réalisés dans ce site, à savoir le centre sportif de proximité (CSP), une bibliothèque communale et une crèche, et d'autres projets sont déjà inscrits, à savoir une unité de protection civile, des logements sociaux... Et ils critiquent les choix de leurs adversaires qui renvoient, selon eux, à des sites où des assiettes de terrain sont déjà retenues, il y a plusieurs années, pour la réalisation d'autres projets (construction d'un centre d'enfouissement technique (CET) à

Messouya et d'un stade communal à Azaghar) et dont les travaux n'ont pas commencé à cause de plusieurs oppositions de villageois.

Deux membres du comité de village Ihitoussen nous confirment, lors d'un entretien réalisé le 7 Février 2017, que la commission de la wilaya chargée du choix du terrain et les responsables locaux ont opté définitivement, suite à une réunion qui a eu lieu le même jour avec la présence d'une commission ministérielle, pour le POS n° 10 d'Imoughraouen Imoughraouen et m'informent, suite à un appel téléphonique sur place avec le maire de Bouzeguène, que ce dernier leur a affirmé que le projet d'hôpital sera complété par la construction de 600 logements AADL⁵² et de 150 logements sociaux locatifs.

Cette décision a amené les villageois d'Illoula Oumalou à organiser plusieurs rassemblements devant le siège de la wilaya (durant la journée du 21 février et du 14 mars 2017) pour dénoncer cette décision et insister sur la persistance de leur opposition au choix du terrain. Faute d'avoir obtenu l'assentiment de ces villageois, la wilaya différera de plusieurs mois ou années encore la construction de cet hôpital, le temps de les convaincre de son opportunité pour toutes des communes et les villages de la daïra à son emplacement au lieu-dit Imoughrawen ou de répondre aux revendications de ces villageois par sa délocalisation vers un site qui leur paraît plus adéquat.

Nous rappelons que plusieurs villages se sont fréquemment opposés à l'installation de projets sur leur territoire, et plusieurs de ces projets sont ainsi laissés à l'abandon. Ce fait est constaté également par Azzedine Kinzi dans la région des Ath Yemmel (2005). Pour réaliser un projet, il ne faut pas ignorer désormais qu'il faut avant toute chose s'assurer les conditions de concéder un ou plusieurs terrains ; une tâche qui n'est pas, dans tous les cas, aisée et qui peut prendre beaucoup de temps et exiger des études spécialisées. Ainsi, par exemple, les travaux d'alimentation en gaz naturel sont interrompus dans la commune d'Ath Ziki, depuis 2015, suite à l'opposition du village Tawrirt à l'acheminement du gaz à proximité de la conduite d'une importante source d'eau qui alimente le village⁵³. Informés de l'abandon du projet et la non reprise des travaux et considérant l'urgence de le terminer, sous peine de passer un autre hiver sans gaz de ville, la coordination des comités de villages d'Ath Ziki, réunie à Tawrirt Boar le 28 février 2017, rend public une déclaration pour signifier leur

⁵² Agence d'Amélioration et de Développement du Logement.

⁵³ Les membres du comité de village Tawrirt insistent sur le fait qu'ils ne s'opposent pas à l'acheminement de la conduite de gaz sur leur territoire, mais à son passage au-dessus de la source d'eau du village et exigent ainsi de la contourner.

mécontentement du retard qu'accuse le projet de gaz naturel et leur détermination à poursuivre leur protestation jusqu'à la satisfaction de leur revendication. Sachant que, cette coordination avait fermé l'APC D'Ath Ziki, le siège de la daïra, Sonelgaz et le service des impôts de Bouzeguène pendant 12 jours. La protestation n'a arrêté qu'avec le redémarrage des travaux durant la deuxième semaine du mois de mai.

IX -3₂-« *Ayla n tmurt* » : Une convention intercommunale pour le développement local

« *Ayla n tmurt* », qui veut dire « les richesses ou les ressources du pays », est le nom d'une convention signée le 31 mai 2016 entre l'APW de Tizi-Ouzou et les sept présidents d'APC des communes de Bouzeguene, Idjer, Illoula Oumalou, Ath Ziki Ifigua, Souamaa et Yakouren. Ce projet vise à fédérer plusieurs communes d'une même région pour relancer le développement local et améliorer le niveau de vie des populations.

Le choix des sept communes déjà citées s'explique par deux facteurs essentiels. Premièrement ces communes font partie de la même zone géographique (région du Haut Sébaou). Deuxièmement, et c'est la raison essentielle, cette région est marquée par le dynamisme particulier de ses organisations communautaires, d'une part, et par un mouvement associatif particulièrement actif dans plusieurs domaines et la floraison d'associations culturelles, écologiques, féminines, sportives, touristiques, d'autre part.

L'objectif essentiel de ce projet est d'exploiter et valoriser les ressources locales dans plusieurs domaines (l'agriculture, l'artisanat, l'environnement, la culture et le tourisme) pour créer de l'emploi et améliorer les conditions de vie des populations. Cet objectif est clairement prononcé par les organisations communautaires et les associations locales à travers les activités et les festivals qu'elles organisent depuis plusieurs années. Les éléments qui vont être présentés ci-dessous permettent de conforter cette idée.

Le but de ce projet est de regrouper ces dynamiques locales autour des cinq domaines déjà cités et de mutualiser les efforts pour relancer ces initiatives locales. Ce projet permet aussi de mettre en place un cadre facilitateur et accompagnateur à travers l'accès aux dispositifs publics de développement local, notamment, le financement des projets. Autrement dit, l'objectif général d'*Ayla n tmurt* est d'appuyer les initiatives de développement socio-économique locales par le renforcement des capacités des organisations communautaires et des associations en vue de contribuer à l'amélioration des conditions de vie des populations.

Cette convention apparaît notamment suite à la réduction drastique des dépenses publiques et des subventions après les chutes du prix du pétrole.

En outre, les initiateurs de ce projet ont fait appel aux experts dans ce domaine et aux intellectuels pour donner leurs avis sur le projet et apporter des propositions pouvant aider à sa concrétisation et à sa réussite. Ainsi, un colloque de deux jours a été organisé par l'APW de Tizi-Ouzou en collaboration avec l'université Mouloud Mammeri de Tizi-Ouzou à la veille de la signature de cette convention.

IX -4-Les associations inter-villageoises. L'AHLA et Kabylie-évasion : deux associations pionnières

Ces deux associations ont en commun d'avoir été créées durant la même période grâce à deux initiatives individuelles qui ont largement bénéficié d'un entourage favorisant l'essor et la réussite de plusieurs projets et activités dans les deux domaines respectifs (l'handicap et les sports de montagne).

IX -4₁-Deux initiatives individuelles

L'association des handicapés et de leurs amis (AHLA) qui a été créée durant le mois de février 2001, fut mise sur pied grâce à son président Saïd Hammoum qui a pu fédérer trente personnes en 2002 et à attirer près de 400 adhérents au bout de quelques années, pour agir tous ensemble en faveur des handicapés. Malgré son handicap (aveugle), et quoique analphabète, il a pu réaliser et concrétiser plusieurs objectifs parce qu'il possède la confiance des adhérents de l'association. Plusieurs informateurs confirment ce que l'observation laissait pressentir: « Le secret de la réussite de notre association est qu'on a un bon président, un bon gouverneur. Il sait comment fédérer toutes les opinions, il trouve toujours un moyen pour assurer l'union des membres de l'association. » (Secrétaire général de l'association, juillet 2011).

Il sera en outre assisté par des jeunes scolarisés, pour ce qui est de la rédaction des projets et la tenue de la comptabilité. Son entourage a largement contribué à sa réussite.

Sa fille d'abord : médecin dans le domaine de la santé scolaire, secrétaire générale et responsable de la rédaction et du suivi des projets dans cette association depuis 2008, elle bénéficie de ses connaissances dans son domaine (la médecine) et de son expérience dans l'association « Tujya » qui est une association de sensibilisation et d'information médicale qui active à l'université de Tizi-Ouzou, mais aussi d'un engagement et d'une volonté personnelle

de faire quelque chose : « Mon père est peut être le déclic, mais c'est avant tout un besoin ressenti, une tendance individuelle, je me retrouve, je me sens vraiment utile en plus j'apprends beaucoup de choses des projets que je prends en charge dans l'association. Franchement, je trouve que ce n'est pas normal qu'un diplômé, quelqu'un qui a suivi des études supérieures ne s'engagent à rien, n'aide pas à changer quelque chose. Si on ne s'engage pas en tant qu'instruits qui va s'engager !?... Dans notre société l'association n'est pas considérée comme un vrai moteur de développement. »

Son frère ensuite : il a eu un Doctorat en agronomie en France, enseignant à l'université de Tizi-Ouzou et président de l'association écologique « Protection de l'environnement Akfadou ». Il active durant plusieurs années dans le domaine écologique et pour la protection de l'environnement à travers tous les villages de la daïra de Bouzeguène. Il a aidé plusieurs acteurs villageois dans la gestion des déchets ménagers et les a initiés au système du tri sélectif de ces déchets. Il a aussi aidé largement son frère et sa fille dans le domaine de l'handicap : « On expose les projets au bureau et on prête attention à tous les points de vue. Ceux qui émettent des avis ne sont pas des « n'importe qui », c'est des gens qui maîtrisent le terrain, ils connaissent les soucis. L'aspect technique et l'assemblage, je m'en occupe. En 2008 on a réalisé notre premier projet que tu connais ; il y avait des difficultés mon oncle m'a beaucoup aidé. » (Secrétaire générale de l'association, juillet 2011).

A côté de sa famille, ce président a également bénéficié de l'influence fondatrice du milieu d'hommes politiques, de la culture et instruits qu'il fréquentait. Sa fonction de poète lui a permis de parcourir plusieurs villages et régions et de rencontrer plusieurs acteurs de la vie politique, culturelle et artistique kabyle.

L'association « Kabylie évasion » est le premier club des sport de montagnes (escalades, randonnées, parapentes) en Kabylie créé en 2002 par Smail Alian du village Ihitoussen. Il est ainsi le précurseur du parapente en Kabylie et en Algérie même. Il a été subdivisionnaire des services agricoles à l'APC de Bouzeguène et un écologiste engagé dans la protection de la nature en partenariat avec plusieurs institutions et organismes locaux et étrangers, notamment le parc national français du Mercantour situé dans les départements des Alpes-Maritimes et des Alpes-de-Haute-Provence. Il est décédé en 2009 suite à une maladie.

Comme le profil présenté précédemment, le présent a bénéficié de l'engagement de sa femme et de sa fille. Cette dernière a récemment séjourné au Japon et en Corée dans le cadre des activités de « Kabylie évasion ». Il a aussi bénéficié de ses réseaux de relations qui dépassent le territoire national et ce grâce à ses engagements et ses voyages multiples dès son jeune âge en Algérie, mais aussi en France, en Suisse, en Allemagne et au Danemark.

IX -4₂-Réalisation de plusieurs projets innovants

Depuis sa création, l’AHLA concentre ses activités sur le soutien et l’accompagnement des personnes handicapées et de leurs familles. Son objectif est d’améliorer la condition de vie des handicapés en leur permettant d’accéder à l’environnement scolaire, professionnel et social.

Cette association a commencé sérieusement ses activités en 2005 par l’élaboration d’un diagnostic local du handicap avec le recensement de tous les handicapés de la daïra de Bouzeguene, mais le manque des moyens humains et financiers a empêché ses membres de réaliser immédiatement ses projets de prise en charge de ces handicapés. En 2008, l’AHLA a bénéficié d’un avis favorable à sa candidature à un projet lancé par l’union européenne en 2007. L’association a bénéficié du financement de 80% du projet d’ouverture d’un « centre psychopédagogique » pour handicapés à Bouzeguène. Le reste du projet (20%) est pris en charge par l’association elle-même qui bénéficie des subventions (APC et APW) et des dons privés. En outre, l’APC de Bouzeguène a mis à la disposition de l’association l’ancienne école primaire du village Ath Sidi Amar, à un kilomètre au sud du chef-lieu de la commune, pour accueillir ce projet, et la wilaya de Tizi-Ouzou a pris en charge la rémunération du personnel (équipe pédagogique et de service) par la Direction de l’Action Sociale (DAS) dans le cadre des prés-emploi et d’Activité d’Intérêt Général⁵⁴. L’APC de Bouzeguène a attribué l’ancienne école de la rivière (du mardi) pour accueillir les bureaux de gestion de cette école dont le siège à Ath Sidi Amar ne permettait pas l’accueil de tout le personnel qui est ensuite déplacé au centre culturel du chef-lieu.

Depuis l’ouverture du centre en octobre 2008, cette association joue un rôle de premier ordre dans l’encadrement et la prise en charge pédagogique (éducation et/ou rééducation) et thérapeutique de plusieurs handicapés mentaux de cette daïra et de ses environs. En outre, le centre assure un suivi psychopédagogique des familles des handicapés, leurs parents, notamment, qui sont informés des méthodes et techniques de prise en charge de leurs enfants.

⁵⁴ En 2010, l’équipe pédagogique est constituée de huit personnes (cinq éducateurs, une psychologue clinicienne, une orthophoniste et une sociologue). Le service est assuré par huit autres personnes (un magasinier, un secrétaire, deux cuisiniers, une femme de ménage, deux gardiens et un agent accueil). En 2016, l’équipe pédagogique est passée de huit à de 12 personnes.

L'effectif du centre n'a cessé d'augmenter au fil des années, il est presque multiplié par 100 durant moins de 10 ans (il est passé de 40 handicapés en 2008 à près de 400 handicapés en 2016). Actuellement ce centre accueille 120 handicapés permanents et 240 handicapés par intermittence de plusieurs communes (Bouzeguène, Idjer, Illoulla Oumallou, Ath Ziki, Azazga, Yakouren et Imessouhal). Cette augmentation considérable de l'effectif du centre est due à l'importance des projets lancés par l'association depuis 2010.

En 2010, l'AHLA a lancé un établissement médico-social chargé de la mise au travail de personnes handicapées avec un soutien médical et social dit ESAT (Etablissement et Service d'Aide par le Travail) appelé aussi « Centre d'Aide au Travail » CAT. Ce centre a permis à plusieurs handicapés d'accéder à des formations dans plusieurs domaines, à savoir, la broserie, la cordonnerie et le jardinage. Il est réalisé avec l'appui de plusieurs partenaires étrangers (Fondation de France, Handicap International et l'ADAPE : l'Association Départementale d'Aide pour l'Enfance Inadaptée d'Ornans) et nationaux (L'Association de Parents d'Enfants Inadaptés Mentaux de Tizi-Ouzou⁵⁵ et l'Association Protection de l'environnement Akfadou⁵⁶).

Devant l'incapacité du secteur spécialisé de satisfaire les besoins de tous les handicapés, l'AHLA s'est engagée depuis 2009 dans un important projet nommé « Education pour tous » qui a pour objectif de permettre la scolarisation de tous les enfants handicapés d'où la nécessité d'étudier les possibilités d'intégration des enfants en situation d'handicap (ESH) dans les milieux scolaires ordinaires. Cette étude a été réalisée par l'association entre juin et décembre 2009 à Bouzeguène. Suite à ce projet, l'AHLA a organisé une rencontre thématique « Vers l'insertion des enfants en situation d'handicap dans le système éducatif algérien 2010-2012 » du 9 au 14 octobre 2010 au niveau du centre médico-pédagogique de l'association dans l'objectif d'étudier les obstacles et les potentialités liés à cette insertion. Cette rencontre a été organisée en partenariat avec Handicap International et l'association départementale d'aide pour enfants inadaptés d'Ornans de Besançon en France. Les bénéficiaires de cette rencontre sont les personnels des centres médico-pédagogiques de la région, des inspecteurs, directeurs et enseignants d'école à Bouzeguène et Azazga et des parents d'handicapés. Cette rencontre a débouché sur « l'importance de joindre les responsables en charge du secteur de l'éducation, partenaire indispensable dans la réussite du

⁵⁵ Cette association aide l'AHLA par son expérience dans ce domaine, sachant qu'elle gère, depuis 2008, un ESAT.

⁵⁶ Le président de cette association est le frère du président de l'AHLA. Docteur en agronomie, il contribue dans l'atelier de jardinage.

projet. Toute la question se résume à mieux communiquer avec les différents services à faire le cap et à passer à l'action. » (Extrait de la présentation de cette rencontre) ⁵⁷. En outre, Handicap International a animé en 2014 un séminaire régional de réflexion sur le même thème : « l'accès à l'éducation des enfants porteurs d'handicap en Algérie : État des lieux et perspective. »

Récemment en 2015, l'association a ouvert un centre médico-pédagogique à Loudha qui a deux locaux de dépistage et de rééducation que l'association loue à 500 000,00 dinars par an. Ce centre est conventionné avec l'EHS⁵⁸ de Oued Aissi à Tizi-Ouzou dans l'objectif d'envoyer des formateurs à l'Ahla et son personnel pour pouvoir manipuler le matériel acquis par le centre.

Dernièrement, les activités de l'Ahla sont largement relayées par les médias écrites et audiovisuels, ce qui en fait une association particulièrement visible au niveau local, national et international. Elle a attiré aussi des chercheurs universitaires⁵⁹.

C'est grâce à ce club que la région a accueilli plusieurs activités sportives dans le domaine des sports de montagnes avec la participation de clubs nationaux et étrangers, notamment français (ex : le club français Bled Air de parapente et para-moteur de Nice en 2008). La région a abrité, durant quatre jours en 2004 et en 2008, le festival national des sports de montagne, avec la participation de près de 150 personnes dans chaque édition. En 2016, la région a accueilli le championnat national de parapente entre le 12 et le 17 mai.

⁵⁷ PROJET_EDUCATION_POUR_TOUS_15-11-2010.pdf, p5.)

⁵⁸ Il s'agit d'un établissement hospitalier spécialisé en psychiatrie.

⁵⁹ Nous pouvons citer par exemple le travail de Samia Hamrani. *Innovation sociale et développement social dans la wilaya de Tizi-Ouzou: caractérisation à travers deux études monographiques des Centres Médicopédagogiques d'Ath Oumalou et de Bouzeguene*, Mémoire de master en économie, université Mouloud Mammeri de Tizi-Ouzou, 2014, 176p.

Conclusion

La collaboration qui se développe entre les instances de gestion villageoises traditionnelles et les associations villageoises a donné lieu ces dernières années à plusieurs initiatives innovantes qui se traduisent par la multiplication des festivals à travers les villages de cette région dans l'objectif d'encourager les villageois à développer et à mettre en valeur les potentialités naturelles, économiques et culturelles de la région pour les préserver de la disparition, d'une part, et pour les faire connaître de l'extérieur, d'autre part. En outre, la région Ath Idjer a accueilli le festival international « Raconte-Art » deux fois, lors de sa sixième édition en 2009 au village Ath Wizgan (commune de Bouzeguène) et lors de la treizième édition en 2015 au village Igerssafen (commune Idjer). Le développement du tourisme devient alors une préoccupation des acteurs villageois qui multiplient les initiatives afin d'attirer de plus en plus d'étrangers dans la région. C'est notamment l'objectif de l'association touristique « le village du monde » du village Igerssafen et de l'association « Tiâwinin » du village Ath Wizgan. On assiste aussi ces dernières années, simultanément au dynamisme des organisations villageoises, à la création de plusieurs musées dans plusieurs villages de la région Ath Idjer. L'ouverture de ces musées est une autre initiative de la collaboration entre les associations culturelles villageoises et les comités de villages. Cinq musées furent conçus durant les années 2000 pour être le cœur d'une nouvelle dynamique culturelle dans la région. Enfin, dans l'objectif de renforcer l'action des comités de villages, ces derniers ont procédé à la création d'une Coordination des Comités de Villages de la Commune de Bouzeguène (CCVCB) à la fin de l'année 2011. Les objectifs sont pluriels mais il s'agit essentiellement de collaborer avec les élus locaux pour trouver des solutions aux problèmes multiples et œuvrer au développement de la commune.

Chapitre X : Emigration en France et dynamique de développement local

Introduction

Ce chapitre rend compte d'un mouvement généralisé chez les émigrés de la région Ath Idjer en France : leur forte contribution aux projets initiés et réalisés par les organisations communautaires et visant le développement de leurs villages et région d'origine. Pour expliciter ce mouvement, nous allons revenir sur les sources de financement des projets de *Tajmâat* dans plusieurs villages étudiés pour montrer la place des émigrés dans le financement de ces projets. Au-delà du rôle financier, les émigrés assurent d'autres rôles contribuant directement ou indirectement au développement local.

X- 1-Les transferts de fonds des émigrés : principale source de financement des projets de développement

L'apport de l'émigration kabyle en France est d'une importance incontestable. Cette dernière est certainement familiale mais aussi villageoise et communautaire. La contribution à l'alimentation des caisses villageoises est, par ailleurs, un élément important, notamment dans le financement des projets de développement entre la fin du XXe et le début du XXIe siècle. Les dynamiques de développements apparaissent lorsqu'on met en perspective les différents projets et les ressources matérielles et financières, dont les communautés villageoises ont pu disposer. Cette section a pour objectif de présenter et analyser plusieurs éléments d'indications à partir des données de terrain et de première main. Mais il convient au préalable de dresser un état des lieux des contributions des émigrés à partir des recherches bibliographiques.

X -1₁-Quelques éléments pour un état des lieux

La question des liens entre migration et développement a donné lieu à de nombreuses études qui ont abordé essentiellement les transferts de fonds opérés par les immigrés en direction de leurs familles restées au pays. Ces transferts et leur impact sur le développement ont suscité de plus en plus d'intérêt au cours de ces dernières années ce qui explique l'abondance des références bibliographiques (Belattaf et Oussalen, 2011), (Titouche et Haddadi, 2013).... Toutes ces recherches s'accordent sur le fait que ces envois contribuent à la réduction de la pauvreté et à l'amélioration du niveau de vie des familles bénéficiaires.

En outre, les émigrés aident les membres de leurs familles restés au pays à créer de petites entreprises ou à investir notamment dans le commerce ou la construction. En effet Mohamed Madoui a déduit dans une recherche qui avait pour objectif « d'analyser les conditions socio-économique d'émergence de l'entrepreneuriat migrant en France que : « au-delà du fait que la création d'entreprises est d'abord un moyen de créer son propre emploi et de s'affirmer comme un acteur économique à part entière dans la société française, la question de la relation entre le pays d'installation et le pays d'origine ressortait très fortement dans les entretiens avec les entrepreneurs d'origine maghrébine⁶⁰. Qu'ils soient nés ou arrivés à l'âge adulte en France, ils considèrent comme un devoir d'aider les membres de leurs familles restés au pays à créer, à leur tour, des petites entreprises en leur apportant l'argent et les réseaux nécessaires » (Mohamed Madoui, 2006, p. 192). Ainsi, près de la moitié des entrepreneurs maghrébins interrogés dans le cadre de son enquête ont créé dans leur village ou leur région d'origine une entreprise soit dans le même secteur que leur entreprise en France, soit dans un autre secteur (Ibid). Dans une autre enquête qualitative avec de petits entrepreneurs de la wilaya de Bejaia, l'auteur a constaté que de nombreux émigrés investissent de plus en plus en Algérie via les membres de leurs familles restés au pays en finançant certaines initiatives, et tout particulièrement la création d'entreprises en association avec les frères et/ou cousins au chômage ou travaillant de façon précaire (Ibid, p. 193).

⁶⁰ Sur les 25 entrepreneurs interrogés par l'auteur, on en compte 12 d'origine algérienne, soit 48%.

Une autre étude menée en 2010 sur huit petites et moyennes entreprises (PME) à Bouzeguène débouche sur un constat identique. Il s'agit d'un mémoire de licence que j'ai nous avons encadré en sociologie des organisations⁶¹. Ce mémoire qui développe une réflexion sur les profils socioprofessionnels des dirigeants et des salariés dans ces entreprises s'interroge aussi sur l'origine des fonds de leur création. Cette recherche débouche, notamment sur l'importance des ressources provenant de l'émigration en France pour le développement des investissements privés dans cette région de Kabylie. En fait, parmi les huit entreprises qui ont été étudiées trois d'entre elles ont été créées grâce à l'apport financier d'un ou de plusieurs membres de la famille émigrés ou retraités en France.

X -12-Les transferts de fonds des émigrés pour *tajmâat*

Nous avons expliqué dans le chapitre précédent que les cotisations et le principal mode d'alimentation de la caisse de *tajmâat* et que le principe général de ces cotisation est le même, à savoir : alimenter la caisse du village par les citoyens non actifs. Ainsi, ce sont les émigrés parce qu'absents qui payent les cotisations les plus importantes. Le tableau qui présente les ressources de *tajmâat* du village Igerssafen conforte ce constat.

X -12A-Les transferts réguliers

Près de la moitié des ressources de la *tajmâat* du village Igerssafen entre 2010 et 2011 proviennent des cotisations des émigrés. Dans ce village, les émigrés et les retraités touchant leur pension en devise dépassant un revenu de 100 euros par mois sont soumis à des cotisations qui sont réparties comme suit

Tableau n° 12 : Les cotisations au village Igerssafen

Salaire mensuel	Somme cotisée/ un mois
100 à 300 euros	1,25 euros
300 à 750 euros	2,5 euros
750 euros et plus	5 euros

Source (Article 2, chapitre V du règlement coutumier du village).

⁶¹ Il s'agit du mémoire de Ouardia Bessah & Salim Bellabeset & Menad Hamhoum,, Les PME : *Trajectoires et acteurs. Cas de la commune de Bouzeguène (Kabylie)*, mémoire de licence en sociologie des organisations, Université de Bejaia, 2011.

La présentation de plusieurs cas permet de dégager les spécificités de chaque village faisant partie de la même région, mais il permet surtout d'identifier les grandes constantes ou invariants observables d'un village à l'autre. Par exemple, le constat ci-dessus n'est pas spécifique au village Igerssafen, bien d'autres villages de la région reçoivent chaque année des sommes très importantes de leurs émigrés qui vivent en France. C'est ce que montrent clairement les données du tableau suivant.

Tableau n°13 : Evaluation des ressources provenant de l'émigration en France durant une année⁶² grâce aux cotisations dans sept villages de la région Ath Idjer.

Nom du village	Cotisants ⁶³		Somme cotisée par une personne/une année		Sommes totales cotisées/une année	
	Nombre	%	En €	En DA	En €	En DA
Sahel	337	18,2	40€	—	13480€	-
Ibouyisfen	86	4,65	100€	-	8600€	-
Tawirt⁶⁴	415	22,5	90 €P/40€M	—	32150€	-
Ighil NBoukiassa	120	6,49	240€	-	28800€	-
IghilTziba	350	18,9	—	4800DA	—	1 680 000DA
Hourra	320	17,3	—	25200DA	—	8 064 000DA
Igerssafen	221 ⁶⁵	11,9	-	-	-	2 316 765DA
Total	1849	100	—	—	83030€	12060765DA

Source : Nos calculs à partir des données d'enquêtes.

⁶² Il s'agit des données de 2008 pour les trois villages Sahel, Hourra et Ibouyisfen, entre septembre 2010 et septembre 2011 pour Igerssafen, 2012 pour Ighil n Boukiassa et 2014 pour Tawirt et Ighil Tziba.

⁶³ Les cotisants sont les hommes âgés de 18 ans et plus.

⁶⁴ Dans ce village, les émigrés qui sont à Paris cotisent 90 euros par ans et ceux qui sont à Marseille cotisent 50 euros par ans, parce que ces derniers cotisent chaque année 40 euros pour « *tajmâat* » de la région qui s'occupent du rapatriement des défunts.

⁶⁵ Parmi ces cotisants quarante-cinq sont des retraités de la France.

Les données de ce tableau nous ont été fournies par les membres des comités de villages qui nous ont expliqué leurs systèmes des cotisations, notamment le nombre des cotisants et le montant des cotisations par personne. Nos calculs nous ont permis de réaliser ce tableau qui montre que les *tijumâa* collectent chaque année d'énormes sommes d'argent de ses villageois émigrés en France : quatre villages de la région reçoivent à eux seuls une moyenne de 83 000 euros par an. Si on prend en considération le fait que les transferts se réalisent sur le marché parallèle de la devise, on peut estimer que ces quatre villages reçoivent chaque année une moyenne de 13 284 800,00 dinars (en 2016, 1 euro = 160 dinars). D'ailleurs, le même tableau montre que les trois autres villages où les émigrés cotisent en dinars reçoivent chaque année une moyenne de 12 060 765,00 dinars. Dans le village Ighil n Boukiassa par exemple, les cotisations sont fixées à 240 euro par personne chaque année, à savoir 38400,00 dinars algériens, soit un peu plus de deux mois de salaire au tarif du SMIC actuel.

Nous disposons d'autres données sur les systèmes de cotisation concernant d'autres villages de la région qui confortent le même constat, mais ces données ne nous permettent pas de calculer la somme exacte provenant de ces cotisations (nous disposons du nombre totale des émigrés, mais nous n'avons pas le nombre exact des cotisants). Par exemple, les émigrés du village Tazrout cotisent 10 euros par mois (c'est-à-dire 120 euros par an) et ceux du village Ath Iken cotisent 100 euros par an (dans ce village les retraités cotisent 30 euros par ans). En tenant compte du fait que le nombre d'émigrés en France dans ces deux villages est de 390 personnes pour le premier (en 2014) et 174 personnes pour le seconde (en 2008), et en considérant que généralement les cotisants sont les hommes âgés de 18 ans et plus et qui constituent généralement plus de 40% des émigrés, nous pouvons supposer que ces deux villages reçoivent chaque année une moyenne de 25720 euros, c'est-à-dire approximativement 4115200,00 dinars. Sachant que nos calculs nous donnent la somme de 18720 euros (environ 156 cotisants) pour le village Tazrout et 7000 euros (environ 70 cotisants) pour le village Ath Iken.

Il convient de ne pas confondre ces cotisations avec celles qui ont fait l'objet de la deuxième partie. Les émigrés cotisent en deux temps : pour « *tajmâat lâarch* » établie en immigration et pour le comité de village. Dans certains cas, les émigrés cotisent une somme d'argent chaque année, on verse une partie pour « *tajmâat lâarch* » et on envoie le reste pour le comité de village : « les émigrés dans notre village cotisent 40 euros par an chacun, je verse une partie (généralement 2 euros pour chaque décès) pour « *tajmâat lâarch* » et le reste je l'envoie pour le comité de village ». (entretien avec l'ex-représentant des émigrés du village Ikoussa, 2014).

Une autre remarque s'impose et doit être développée autour des sommes que nous venons de présenter. La différence est remarquable entre les sommes des cotisations annuelles entre les villages qui varient entre 40 euros minimum et 240 euros maximum. Et généralement les villages les plus dynamiques (en terme de réalisation de projets) sont ceux où les sommes des cotisations sont parmi les plus importantes parce que celles-ci correspondent à la valeur du travail que les émigrés auraient du accomplir dans le village. Notant par ailleurs que dans le village Igerssafen par exemple la somme des cotisations dépend du salaire ou du revenu mensuel de chacun.

Il convient de souligner que la somme de ces cotisations varie d'une année à une autre, et généralement elle grimpe. Par exemple, dans le village Ighil Tziba la somme cotisée par an chacun est passée de 3600 dinars en 2008 à 4800 dinars en de 2014. Ainsi, l'émigration villageoise est une donnée économique essentielle pour les *tijumâa*. Pour certains villages, comme à Ighil Tziba, les cotisations des émigrés représentent jusqu'à 75% des ressources du comité (données de 2008). Sachant que, la somme provenant des cotisations dans ce village était de 1683000 dinars dont 1260000 dinars proviennent des émigrés en France, et 423000 dinars renvoient aux contributions des hommes âgés de 65 ans et plus et des hommes résidents dans d'autres villes d'Algérie. Notant que tous les cotisants contribuaient pour 3600 dinars par an chacun.

X -1_{2B}-Les transferts irréguliers

Outre les transferts réguliers d'argent, les émigrés contribuent à d'autres cotisations extraordinaires et périodiques afin de prendre en charge le financement de projets d'envergure exigeant des sommes importantes d'argent, tandis que les villageois fournissent la main-d'œuvre et le matériel local. On observe que souvent, ce type de contribution soit à l'initiative des émigrés eux-mêmes qui sont tenus, en raison de l'éloignement et de l'impossibilité de prendre une part des travaux, de participer aux projets en envoyant de l'argent. Ils assurent donc la perpétuation de leurs devoirs de villageois que la distance n'a pas pu interrompre. Par exemple, des membres des comités dans plusieurs villages rapportent que, lors de la réalisation des projets de captage, d'adduction et de distribution d'eau potable, au cours des années 1990 et 2000, les travaux furent sensiblement avancés grâce à l'apport financier des émigrés qui sont en France qui « contribuent toujours avec la plus grande enveloppe »⁶⁶. Ces derniers avaient envoyé les fonds nécessaires à l'achat du matériel pour la réalisation du projet, à charge pour les citoyens au village de fournir la main-d'œuvre. C'est aussi le cas quand il s'agit de construire ou de reconstruire une mosquée, bâtir l'enclos d'un nouveau cimetière, aménager et bétonner des rues... Les propos suivants d'un membre du comité de village Ath Wizgan à Paris confortent notre constat : « ...des cotisations annexes sont organisées pour aider et répondre aux différentes sollicitations du comité du village en Algérie, telle la participation aux frais d'aménagement du jardin des jeux pour enfants (en 2014) et le parking du cimetière au village (en 2012) » (entretien, 2015). Plus loin, notre informateur nous précise que « l'aide pour le village est vraiment au volontariat, on fait l'annonce sur Facebook ou par téléphone, et les gens donnent des billets d'argent, ce qu'ils peuvent et bien sûr c'est confidentiel. L'année dernière, l'association Tiâwinin nous a fait une lettre officielle avec des chiffres de ce qu'ils ont besoin pour le chantier du siège de l'association. Par contre pour le cimetière et le jardin d'enfant, c'est notre initiative ici d'aider le village. »

⁶⁶ Propos répétés par plusieurs membres de comités de villages.

X -1_{2C}-Les dons

En plus des cotisations, les dons que font les villageois émigrés constituent un apport considérable. Plusieurs exemples montrent que les dons ne sont pas de simples sommes : Par exemple, dans le village Tawrirt, un citoyen a fait le don d'un réservoir d'eau de 100 mètres cubes lors de la réalisation du projet d'alimentation des quartiers du village en eau potable (A.E.P). Au cours de l'année 2007, un groupe d'émigrés du village Takoucht a fait le don de trois millions de dinars pour l'achat du matériel nécessaire pour la gestion de la décharge publique du village. Au cours de l'année 2008, les émigrés du même village ont envoyé une somme de 230 000 dinars et un caméscope d'une valeur de 50 000 dinars pour l'association culturelle du village. En 2012, un émigré du village Ighil N Boukiassa a alimenté la bibliothèque du village d'une centaine d'ouvrages. Ce ne sont là que des exemples ; ils montrent cependant combien il s'agit non de contributions contraignantes que d'aides volontaires pour le village.

X -1₃-Les transferts de fonds des émigrés pour *tajmâat* dépassent l'aide publique au développement ?

Ces transferts représentent une source non négligeable de financement des projets de développement. Leur montant n'a cessé d'augmenter ces dernières années pour atteindre des sommes estimées à plus de 10 millions de dinars en une année, dépassant, dans plusieurs cas, l'aide publique au développement. C'est le cas du village Igerssafen où les subventions de l'Etat ne représentent que 17,8% des ressources de la *tajmâat* entre 2010 et 2012. En outre, la consultation des programmes communaux de développements (PCD) de la commune Idjer pour les périodes 2005-2009 et 2010-2011 confirme ce constat. Par exemple, les dépenses totales de la commune Idjer (sept villages) dans le cadre des PCD (programmes communaux de développement) entre 2005 et 2009 sont de 2 953 435,00 dinars (réalisation d'un foyer de jeunes au niveau du chef-lieu de la commune), tandis que les dépenses du comité de village Igerssafen entre 2010 et 2012 sont de 6 997 029,00 dinars. Autrement dit, les dépenses totales de la commune dans le cadre des PCD durant quatre ans représentent moins de la moitié des dépenses d'un seul village durant deux ans. En outre, le président du comité confirme que les dépenses concernant l'embellissement du village durant neuf mois (entre septembre 2015 et mai 2016) approchent les 5 millions de dinars.

On comprend alors que les projets de développement villageois n'aient pu se réaliser que dans les villages où un tel attachement a encore sa vitalité. Il convient aussi de remarquer que le dynamisme de développement est le plus élevé dans des villages où la population émigrée en France est la plus nombreuse, où la situation financière est la plus favorable.

Dans la majorité des villages, le comité désigne parmi les émigrés un ou plusieurs représentants à Paris et Marseille. Ils sont chargés de la collecte des cotisations en France. Certains villages, comme Tawrirt, Igerssafen, Sahel, Hourra etc. disposent de comités en France même. Dans certains cas, les émigrés cotisent en dinars lors de leurs séjours aux villages (Ighil Tziba et Hourra par exemple).

X -14-L'émigration villageoise : une donnée économique essentielle

Ces données nous permettent de remettre en cause le constat de Thomas Lacroix selon lequel, les migrants kabyles en France se distinguent par rapport aux migrants chleuhs marocains en France et benjamins indiens en grande Bretagne par « un bilan relativement faible en matière de développement ». Il affirme que les actions en matière de développement des organisations villageoises de kabyles en France sont limitées et que ces dernières « fonctionnent avant tout comme des réseaux de solidarité locale ». Et l'auteur tend à expliquer ces fortes variations par le nombre d'associations villageoises déclarées au Journal officiel depuis 1996 très différent pour chacun de ces groupes. Celles des kabyles sont faibles et trois fois moins que celles des marocains par exemple (Lacroix, 2012, p.72). Une telle opinion demande à être nuancée : il convient de tenir compte non seulement des statistiques officielles, mais encore des réalités sur le terrain. Sachant que plusieurs organisations villageoises particulièrement dynamiques n'ont jamais eu d'agrément et activent sans qu'elles soient dotées d'une couverture légale, c'est-à-dire des associations informelles (de comités de villages par exemple). Ces dernières ont joué en même temps que les associations formelles pour développer leurs villages. Il convient ainsi de souligner qu'il est impossible de rendre compte de l'importance des réalisations des organisations villageoises et des émigrés en tenant compte uniquement des statistiques officielles. Nos observations de terrain soutiennent que, contrairement aux opinions de Thomas Lacroix, les kabyles de la région Ath Idjer en France sont amplement impliqués dans les projets de développements initiés et réalisés par les organisations villageoises, et seraient partie prenante des nouvelles dynamiques qui se mettent en place.

Notre travail invite à chercher la réalité des migrants kabyles en France et leur engagement dans les projets de développement de leurs villages et régions d'origine du côté des organisations communautaires (en Kabylie et en France) qui permettent de rendre compte de la réalité des contributions et des transferts des émigrés qui œuvrent au développement de leurs villages. C'est la démarche que nous avons adoptée dans ce travail qui se nourrit essentiellement des données de nos observations et enquêtes de terrain. Ces dernières montrent notamment que l'émigration villageoise est une donnée économique essentielle pour les *tajmâat*.

Eu outre, pour Thomas Lacroix « les pratiques développementalistes participent d'une réactivation de l'identité villageoise des émigrés. Toutefois, cette entreprise est tributaire de l'insertion économique et associative de ces acteurs, inscription dont dépend l'accès aux ressources nécessaires à la mise en œuvre de ces projets de développement ». Ainsi, pour l'auteur les disparités dans les contributions des émigrés de ces trois groupes aux projets de développement de leurs villages d'origine dépend avant tout des différences dans l'accès aux ressources. Cet accès est difficile pour les kabyles installés en France où les catégories socioprofessionnelles supérieures sont faibles même pour la seconde génération, contrairement aux Panjabis indiens en Grande-Bretagne qui « compte une classe importante d'entrepreneurs, ingénieurs et professions libérales. L'arrivée sur le marché du travail d'une génération scolarisée en Grande-Bretagne, mais aussi l'arrivée de travailleurs Panjabis plus qualifiés ont contribué à étoffer cette bourgeoisie migrante » (Thomas Lacroix, 2012, p. 73).

Nos connaissances du terrain nous permettent de remettre en cause cette explication qui considère que les kabyles ne comptent pas une classe importante d'entrepreneurs et de bourgeoisie migrante. Ainsi, par exemple, pour un village qui compte une centaine d'émigrés uniquement à Marseille (le village Ath Wizgan), on décompte treize entreprises et cinq commerçants. En outre, on dénombre parmi les émigrés des autres villages de la commune de Bouzeguene plusieurs propriétaires de bars, restaurants, hôtels, locations immobiliers...etc. Et quelques-uns sont connus par l'importance de leurs richesses.

D'ailleurs, l'on estime que le tiers des cafés de la région parisienne appartient à des kabyles (Lacoste-Dujardin, 2006, p 98). Nos données de terrain sur les émigrés des villages de la région Ath Idjer à Paris confortent cette estimation. Il suffit pour preuve de préciser

qu'un seul émigré du village Tazrout détient une dizaine de cafés à Paris, de même pour un autre émigré du village voisin (Ighil Tziba)⁶⁷.

Loin d'être exhaustives, ces données permettent de conclure que, contrairement aux analyses de Thomas Lacroix, plusieurs Kabyles de la région Ath Idjer ont réussi une carrière professionnelle brillante en France, et que ces derniers contribuent au développement de leur village et région d'origine. Nous citons ici l'exemple d'Ali Cherif Arab qui est Docteur en mathématiques, professeur des universités, doyen de la faculté des sciences à Paris VIII et directeur du Laboratoire de recherche en informatique avancée. Il a ouvert en septembre 2015 un institut supérieur d'informatique et de certification à Bouzeguène. Cet institut est reconnu et agréé par le Ministère de la formation et de l'enseignement scientifique. Ce centre permet aux citoyens de la région de construire une carrière en informatique en bénéficiant d'une formation assurée par des professeurs d'universités et par de grands spécialistes reconnus au niveau international⁶⁸.

⁶⁷ Nous avons mis dans les annexes (numéro 6) une liste des entrepreneurs et propriétaires de bars et cafétérias dans la ville de Marseille. Nous devons cette liste concernant la ville de Marseille à H. Samir qui est lui-même entrepreneur. Notant que nous n'avons pas cherché à faire la liste de toutes les entreprises et commerces, mais nous avons simplement essayé d'indiquer leur importance.

⁶⁸ Voir le cite : <http://www.celogique.com>

X -2-Emigrés et monde associatif : une autre chance pour le développement local

Ces dernières années, le développement des associations d'émigrés a donné lieu à plusieurs initiatives de développement. Ces émigrés entendent créer des opportunités leur permettant de consolider les liens avec leurs villages et régions d'origine par une participation active aux projets de développement. Il s'agit par exemple de l'association « Bouzeguène/Europe » composées essentiellement de jeunes kabyles résidents en Seine-Saint-Denis (France), dont plusieurs sont originaires de la région d'Ath Idjer et qui ont réussi à mettre en œuvre un projet de jumelage entre la commune d'Aubervilliers et la commune de Bouzeguène. Ceci devrait permettre, selon ses initiateurs, la réalisation des projets de développement en partenariat avec les associations locales⁶⁹. C'est ainsi qu'un partenariat avec l'association des handicapés et de leurs amis de la daïra de Bouzeguène « AHLA » a été mis en place et les acteurs associatifs de la région prennent part à des activités internationales comme le festival « Algérie en mouvement » qui a eu lieu en région parisienne du 12 au 16 novembre 2013 dans l'objectif de « mettre en valeur le dynamisme de la société civile algérienne et de découvrir les actions et réalisation d'une jeunesse algérienne dynamique et créative, animée par le désir d'aller de l'avant. »⁷⁰ Cette première édition du festival est marquée par la participation de deux représentants d'associations de Bouzeguène sur un total de 17 participants à l'échelle nationale. Il s'agit d'un membre de l'« AHLA » et d'un autre membre de l'association « Kabylie évasion » qui ont marqué leurs présence dans une rencontre débat qui a porté sur la thématique : « monde associatif et économie solidaire : réponses et actions d'une jeunesse qui s'engage ».

En outre, dans le but d'aider l'AHLA dans le financement de ses projets, l'association « Bouzeguène/Europe » en partenariat avec « Miages-Djebels »⁷¹ mènent depuis 2012 l'action dénommée « la passerelle de l'espérance ». Cette action consiste à vendre un DVD édité par l'association « Miages-djebel » est titré « DVD bonus en faveur des handicapés ». Ce DVD inclut des données issues du site Miages-djebels et contient une vingtaine de livres et de nombreux témoignages, ainsi qu'un fond photographique de plus de 1200 photos de la région

⁶⁹ Voir l'article du quotidien Liberté du 04/11/2012 et du 09/03/2013.

⁷⁰ www.forumfrancealgerie.org

⁷¹ Cette association est créée en France dans l'objectif de présenter le passé colonial et contribuer à renouer les liens d'amitié entre les deux rives de la méditerranée. Pour plus de détails, voir le site : www.miages-djebels.org

durant l'époque coloniale. Le prix du DVD est de 10 euros. Les revenus de cette action sont destinés à aider l'AHLA dans la création d'une école pilote accessible aux handicapés dans le cadre du projet « l'éducation pour tous ». Sans oublier les dons faits par Bouzeguène-Europe à l'AHLA dont un congélateur mis au service de son centre psychopédagogique.

Le dynamisme de certaines associations villageoises apparaît dans les projets de coopération avec des associations en France par l'intermédiaire des émigrés des villages. Ces coopérations permettent notamment de les mobiliser davantage en recevant des aides monétaires ou matérielles. Des associations de parents d'élèves ont réussi à tisser des liens et mobiliser des ressources extérieures. C'est le cas de l'association des parents d'élèves du village Sahel qui, dans le cadre d'un partenariat mis en place grâce aux émigrés du village avec une association qui active en France, a bénéficié d'une dizaine de micro-ordinateurs durant l'été 2008. C'est aussi le cas de l'association culturelle du village Hourra qui a tissé des rapports avec l'association « Argument » (France) qui a remis une somme de 150 000,00 dinars pour l'achat d'ordinateurs et le même montant comme aide aux handicapés du village. En 2007, le comité de village Tawrirt en émigration a fait le don de 75 micro-ordinateurs collectés auprès d'une ONG⁷² en France. Le comité a distribué ce matériel aux établissements scolaires de la commune, aux structures de santé dépendant du secteur sanitaire de Bouzeguène et à l'association culturelle du village Tawrirt dans le but de créer un cybercafé⁷³.

En outre, l'association « Takoucht Solidarité et Entraide » créée le 17 mars 2004 dans l'objectif de « contribuer au développement rural du village Takoucht en Algérie ainsi que le bien être des personnes vivant en France dont l'origine est de Takoucht et ceci grâce aux dons de ces derniers. »⁷⁴ a manifesté, à maintes reprises, son soutien et aide aux villageois de Takoucht et d'autres villages de la région et bénéficie de l'adhésion de tous les émigrés du village : « tous les villageois de Takoucht qui vivent en Europe adhèrent à notre association. En France, nous sommes à peu près 300 cotisants (ceux qui cotisent tous les mois de septembre à juin. Les femmes, les enfants et les étudiants ne cotisent que quand il y a un décès). Nous aidons financièrement le village pour des travaux, ainsi que pour la fête de l'Aïd pour les gens dans le besoin. » (Membre de l'association, entretien, 2017).

⁷² Organisations Non-Gouvernementales.

⁷³ Le quotidien Le Soir d'Algérie du 16/04/2007.

⁷⁴ <http://takoucht.monsite-orange.fr/>

Plus récemment se développent une dynamique nouvelle en faveur des personnes démunies et des malades de la région grâce aux activités de plusieurs associations sociales qui activent en collaboration avec des associations villageoises des émigrés en France.

Il s'agit premièrement de l'association solidarité, service et assistance (ASSA) qui a vu le jour le 27 juin 2013 au village Hourra, et qui possède une structure jumelle à Marseille et porte le même nom. Cette association dont les membres fondateurs⁷⁵ et les adhérents sont du village Hourra étend ses activités à toute la région et même au-delà (la wilaya de Tizi-Ouzou). Ses activités portent sur la solidarité avec les familles démunies, la circoncision collective des enfants ainsi que la prise en charge et l'aide des personnes malades. La collaboration avec l'association ASSA à Marseille apparait notamment lors de la collecte des dons pour financer les soins de malades nécessitant des sommes importantes d'argent. Ainsi, par exemple, en 2015, l'association ASSA au village et à Marseille, en collaboration avec le comité de village et la CCVCB se sont engagés dans la collecte de dons permettant d'offrir la chance à un villageois de 34 ans de se soigner en France. Ce dernier représente une insuffisance rénale chronique terminale depuis 2005. L'association a publié sur tous les sites internet de la région des appels à dons avec les contacts (numéro de téléphone, adresse, mail et des numéros de compte bancaires) de l'association en Algérie et à Marseille. Et au bout de quelques jours seulement, la somme exigée pour les soins a été collectée.

Au cours du mois de février 2016, une autre association sociale dénommée « *Imawlan n lkhir* » (les gens du bien) a été créée au village Ath Salah. On lit dans l'avis de création de cette association qui a été publié sur son page facebook le 12 mars 2016 : « notre association à but humanitaire œuvre pour aider les personnes qui sont dans le besoin (maladies, soutien financier au service des personnes en détresse...etc.) » La première activité de cette association consiste en la création d'une « commission d'aide aux nécessiteux » suite à l'organisation d'une réunion générale qui a eu lieu le 25 mars 2016 avec toutes les personnes exerçant des fonctions libérales (commerçants, entrepreneurs, transporteurs...) dans le but de les inviter à appuyer cette initiative. En outre, l'association a organisé au cours du mois de Ramadhan la circoncision collective de plusieurs enfants du village, ainsi que plusieurs

⁷⁵ Les fondateurs de cette association sont tous des personnes instruites du village Hourra dont quatre femmes (une ingénieure en génie civile, une directrice du centre psychopédagogique, une avocate et une étudiante) et six hommes (un avocat, un technicien supérieur en mécanique industrielle, un éducateur, un agent de sécurité à l'université de Tamsa, et deux étudiants). L'association de Marseille a été créée grâce à un homme du village décrit ainsi par la secrétaire général de l'association au village : « l'association ASSA à Marseille a vu le jour grâce à Saïb Yazid qui est un expert dans le mouvement associatif. Il était un dentiste » (entretien, mars 2015).

actions de sensibilisation aux actions humanitaires (donner du sang). Mais la principale activité de cette association est l'appel à une collecte de dons pour sauver la vie d'une jeune fille du village âgée de 19 ans et atteinte de la maladie de Hodgkin; une forme grave de Leucémie. La réussite de cette initiative s'explique par la collaboration de l'association des enfants du village d'Ait Salah (ADEVAS) créée à Paris depuis le mois de Mars 2009.

Au bout d'un mois, la somme exigée pour les soins a été collectée, sachant que la collecte des dons a commencé le 28 juin 2016 et a achevé le 1 août 2016 après l'annonce de l'association « *Imawlan n Lkhir* » d'un « arrêt de collecte et remerciement ». La réussite de cette action s'explique par la mobilisation de tous les villageois, les émigrés, le comité et les associations villageoises. Ainsi, par exemple, le comité de village a exigé au-début de la collecte une somme de 10000,00 dinars pour chaque rente, l'association religieuse qui s'occupe de la gestion de la mosquée du village a organisé une tombola et a collecté 110000,00 dinars, et l'association « *Imawlan nlkhir* » a collecté 36200000,00 dinars, l'équivalent de 200 000 euros. Sans oublier la contribution d'ADEVAS et de l'association « Bouzeguène solidarité ».

Cette dernière est une association créée en 2011 au Québec par des personnes originaires de la région de Bouzeguène et qui étend son activité sur le Canada et les Etats Unis d'Amérique. Son activité est axée essentiellement sur le rapatriement des corps des défunts en Algérie. Mais ses membres ont aussi prévu l'organisation d'activités communautaires. Dans leur site web, les membres de l'association précisent que « l'objectif est de tisser des liens avec les associations de Bouzeguène afin de construire des ponts et passerelles et créer des échanges avec leur communauté d'Europe, d'Algérie et d'ailleurs. »⁷⁶

Les exemples présentés ci-dessus ne sont pas uniques, et les appels aux dons pour sauver des malades sont multiples à s'afficher sur les sites des comités et des associations villageoises, des associations en France et au Canada. Et à chaque fois la somme demandée est collectée au bout de quelques semaines, et la mobilisation est très forte, parmi les villageois et les émigrés. Parfois, les sommes collectées pour chaque appel à dons dépassent largement les besoins pour les soins, et quel qu'en soit le montant, le problème central tourne autour de l'usage des sommes restantes, d'où l'affichage de l'arrêt de la collecte des dons par l'association « *Imawlan n lkhir* » par exemple, qui ne veut pas se trouver face à cette situation. Bien souvent l'argent qui reste est versé pour couvrir les soins d'un autre malade de la région

⁷⁶ <http://bouzeguene.org/wp1/>

pour éviter tout soupçon de détournement. C'est pour éviter ce type de problèmes que plusieurs membres de comités de villages, dont ceux du village Ihitoussen, ont proposé lors d'une réunion des villages de la région au siège de la daïra au cours du début de l'année 2017, la création d'une association qui couvrira tous les villages de la daïra pour prendre en charge la collecte et la gestion des fonds concernant la prise en charge des malades incapables de faire face au financement des soins dans toute la région. Mais certains membres de comités ont exprimé, lors de cette réunion, leur opposition à cette initiative pour le motif-même des possibilités de détournement d'argent et de manque de transparence.

Plus qu'un rôle financier, les émigrés contribuent au développement de leurs villages en apportant aux villageois les connaissances qui manquent pour la concrétisation de certains projets novateurs. Il suffit de revenir au village Tawrirt pour donner un exemple significatif. Ce village est déjà décrit dans le premier chapitre de cette partie comme étant le pionnier dans le domaine de la gestion des déchets dans toute la région. Sa réussite dans ce domaine s'explique notamment par l'apport des émigrés du village qui n'ont pas hésité à demander conseils et renseignements auprès des experts dans ce domaine en France. Ainsi, par exemple un villageois qui habite à Marseille s'est déplacé au cours du mois de février 2017 à Paris pour visiter le compost partagé de l'immeuble de Jean-Jacques Fasquel pour réussir un dispositif équivalent dans son village Tawrirt. Jean Jacques Fasquel a ensuite fait connaissance de l'expérience de ce village dans ce domaine et a écrit un article qu'il a intitulé « un compost de village en Kabylie »⁷⁷. Et dans le but d'obtenir un peu plus d'informations à ce sujet, un des membres de l'association « la colline verte » s'est rendu au consulat du Japon en France pour se renseigner. En effet, ils l'ont accueilli et il a pu obtenir toutes les informations nécessaires.

Nos observations dans la région Ath Idjer et les indications concrètes présentées dans cette partie, appuyée sur un long travail de terrain, permettent d'affirmer la prégnance de l'intervention des émigrés dans certaines transformations de la vie quotidienne et leur poids dans les mutations observées. Plusieurs travaux ont décrit le poids des émigrés dans les mutations observées et l'une des références en la matière est l'étude réalisée par Christophe Daum sur cette thématique à propos des émigrés Maliens en France et qui a fait en particulier remarquer que : « quoique absents physiquement pour l'essentiel de leur temps, leur présence culturelle, sociale et politique (des émigrés) est pourtant visible par bien des aspects » (Christophe Daum, 2000, p. 33).

⁷⁷ www.compostory.fr

Les transferts d'argent ainsi que les autres contributions au développement est un des indicateurs de l'attachement des émigrés à leurs villages d'origine. Mais il convient d'expliquer qu'est-ce qui fonde le maintien de ce lien et qu'elle est la nature de ce lien?

X -3-Les fondements du maintien des liens entre émigrés et villages d'origine

Nous avons expliqué, dans le premier chapitre, l'importance centrale dans la société kabyle des liens de parenté et des solidarités communautaires. Il s'agit de voir, quelle est l'influence de la distance et de l'éloignement sur ces solidarités ?

Plusieurs travaux s'accordent sur la pertinence et le maintien de ces solidarités villageoises au-delà de leurs frontières. Ainsi, par exemple Lacoste-Dujardin a écrit, il y a presque un demi-siècle : « Ancienne unité politique et administrative dans un passé précolonial, le village constitue encore une entité vivante pour ses enfants, même éloignés. Ainsi, la solidarité villageoise n'est pas un vain mot et elle a encore actuellement maintes occasions de s'exprimer, sur place comme en émigration. » (Lacoste-Dujardin, 1976, p7).

Puis Direche-Slimani affirme, vingt ans plus tard, le maintien des liens de solidarité serrés existant dans les communautés villageoises et même dans certains cas supra-villageoise kabyles en France. Ces liens permettent aux émigrés de faire face aux épreuves qui les menacent en exil comme la solitude et le chômage (Karima Direche-Slimani, 1997, p. 33).

Enfin, les éléments de terrain présentés dans ce chapitre affirment le maintien et le renforcement de ces solidarités au-début du XXI^e siècle. La pertinence des liens entre émigrés et villages d'origines apparaît notamment à travers leur contribution au financement des projets de développement. Il s'agit justement de s'interroger sur les raisons du maintien de ces solidarités et de leur renfort.

Les caractéristiques « des trois âges de l'émigration » développées par Abdelmalek Sayad (1977), permettent déjà d'apporter quelques éléments de réponses à notre interrogation.

X -31-Retour sur « les trois âges de l'émigration »

Les caractéristiques de « l'émigration sur ordre du premier âge » qui date de la fin du XIXe siècle jusque vers les années 1945-1950, qu'il a définies (1977), permettent de comprendre le maintien des liens entre les émigrés et leur pays d'origine. Durant cette période, les émigrés « dépositaires de la confiance de leur groupe » étaient choisis parmi « les travailleurs de la terre et de la maison » afin de « rester solidaires de leurs groupe et fidèles à leurs qualité de paysan ». Ainsi, le rythme des séjours fréquents des émigrés « obéissait au calendrier des travaux agricoles et aux temps forts de la vie sociale (fêtes de mariage) ». L'émigré devait rester attaché aux valeurs paysannes et à celles du groupe (Sayad, 1977, p. 61-65).

Si l'émigration du premier âge était contrôlée et « subordonnée à l'ordre paysan et à l'ordre communautaire », celle de la seconde génération était totalement distincte de la précédente. Les transformations sociales et culturelles qui se sont produites au sein de la société algérienne avaient pour conséquence sa « dépaysement » qui a transformé les conditions de l'émigration. Elle modifie « le rapport qui unissait initialement l'émigration à l'indivision familiale » entraînant « le reniement de la communauté et de la solidarité ancienne » (Sayad, 1977, pp. 65-76).

« Le troisième âge de l'émigration » connaît l'accroissement de son volume avec une grande diversification de sa composition sociale suite au passage d'une « émigration de travail », masculine et adulte à une émigration familiale après 1974. Ainsi, s'est constituée une communauté d'émigrés sous forme d'une « petite société relativement autonome » (Sayad, 1977, p.77) grâce à un réseau de lien de solidarité qui lui est indispensable pour se perpétuer. C'est par l'intermédiaire de cette communauté que se renforcent et se revivifient les relations avec le pays d'origine (Sayad, 1977, pp.76-79). « Organes de pression, intermédiaires entre la société d'origine et ceux des siens qui l'ont quittée, ils (les groupes que forment les émigrés) agissent comme facteurs de régulation et de contrôle des émigrés qui, ainsi regroupés, peuvent entretenir de manière plus vivace et plus continue les liens qui les rattachent à leur pays. » (Sayad, 1977, p. 77).

X -3₂-La traduction spatiale des trois âges de l'émigration

C'est à Nadia Messaci que revient l'idée de faire une lecture architecturale des trois âges de l'émigration d'A. Sayad en leur faisant une traduction spatiale tout en empruntant sa terminologie parce que les trois typologies des maisons présentes sur le territoire des Ath Waghliis « sont une projection au sol via l'architecture de ce mouvement migratoire dans son aspect évolutif. » (Nadia, Messaci, 2011).

Nous savons que l'émigré du premier âge était fidèle aux valeurs paysannes et que son absence était limitée dans le temps. Ainsi, la maison traditionnelle qui est celle du premier âge traduit ce non changement ; c'est une maison qui n'a pas connu des modifications et que l'émigré s'attelait à réintégrer rapportait N. Messaci. Le deuxième âge de l'émigration se caractérise par « l'émergence d'un statut socioprofessionnel individualisé » de l'émigré. La maison du deuxième âge traduit justement, dans sa phase élaborée, cette « ambivalence de l'autonomie/dépendance » parce que, au-delà de son caractère extraverti étrange à la maison kabyle traditionnelle, l'atomisation de la cellule familiale qui a donné naissance à la famille nucléaire n'a toutefois pas amené l'émigré à se rompre avec les membres de sa famille élargie en construisant sa maison à proximité des siens, dans la même cour de celles de ses parents et de ses frères. La maison du troisième âge qui apparaît dans les années 1980 en dehors du tissu villageois, engendre l'éclatement de la trame villageoise et reprend le rapport introverti de la maison du premier âge. Ainsi, ses caractéristiques présentent une projection spatiale du troisième âge de l'émigration qu'A. Sayad place dans le « territoire d'accueil dans lequel l'émigré transfère certaines marques de son milieu d'origine. » (Nadia, Messaci, 2011, p. 59-78).

Un an après, Ali Mekki reprend cette idée et affirme sa pertinence à partir de l'étude de la condition émigré-immigré kabyles (des Ath Waghliis) de Haute-Provence qui « fournit un terrain d'observation et d'analyse particulièrement intéressant » (Ali Mekki, 2012). La différence avec l'étude précédente c'est l'intérêt porté, non seulement à la maison de l'émigré au village mais aussi à celle de l'immigré à Saint-Auban en France. L'importance de cette étude pour notre recherche réside dans le constat selon lequel la construction d'une maison dans le village permet à l'émigré d'afficher son attachement à son groupe et lui rappelle que son absence est momentanée : « La maison "au pays" symbolise le retour, le retour aux sources, le retour à la normale. "Je renoue avec les miens, je mets fin à l'absence." C'est dans cette perspective qu'il faut considérer la maison. » (p. 43) Ainsi, l'émigré-immigré qui possède

au même temps une maison à Chemini et une autre à Saint-Auban mis en place « une double appartenance » qui témoigne « d'un désir d'ubiquité » (Ali Mekki, 2012).

Au delà de son rôle symbolisant les liens avec son groupe en mettant en place son appartenance, nous considérons que les rapports de l'émigré à sa maison construite dans le village est parmi les fondements du maintien de ses liens avec son village d'origine et contribue à leur renforcement. Parce que l'existence d'une maison propre à l'émigré et sa famille les motive à s'y séjourner durant l'été et à ne pas rompre avec leur village.

D'autres travaux plus récents ont invité à chercher dans « l'histoire politique et migratoire » les raisons qui expliquent le maintien de ces liens (Lacroix, 2009), et à s'intéresser plus particulièrement à « l'histoire culturelle et identitaire de cette émigration » longtemps occultée devant une abondante littérature éclairant cette question sous différents aspects (Direche-Slimani, 1997).

X-3-Le modèle de « la chaine migratoire »

Lacroix explique que « jusqu'à la clôture des frontières pour l'immigration de travail, en 1973 et 1974, le principal modèle d'immigration est celui de la chaine migratoire » qui consiste à ce que plusieurs personnes issues d'un même village se concentrent sur le même territoire ou ville d'accueil (TThomas Lacroix, 2009, p. 43).

D'ailleurs, plusieurs auteurs ont souligné l'importance du phénomène de la concentration géographique de l'émigration kabyle en France et la tendance des émigrés à se regrouper dans les mêmes zones d'activités (usines) et de résidence (Khellil, 1994, Direche-Slimani, 1997 ; Témime, 2001 ; Lacoste-Dujardin, 2006 ; Mekki, 2012). Ainsi, par exemple, le « quartier berbère marseillais » à l'Estaque-gare est essentiellement constitué des quatre villages de la petite Kabylie : Oued Amizour, Barbacha, Ath Slimane et Sidi-Aich (Direche-Slimani, 1997, p185-186), et depuis 1915, plusieurs émigrés de la tribu des Ath Waghliis à Chemini dans la vallée de la Soummam sont installés à Saint-Auban dans la vallée de la Durance où ils sont venus d'abord pour travailler dans une usine, destinée initialement à la production d'aluminium et d'hydro-électricité (Ali Mekki, 2012)...etc.

En outre, certains sociologues contemporains des premières vagues de l'émigration kabyle vers la France ont, eux aussi, souligné ce phénomène : « Ils (les kabyles) se cherchent entre eux, où qu'ils soient : ils forment, lorsqu'ils sont au loin, des colonies et des quartiers : ainsi font ils, et à Alger, et à Paris ». (René Maunier, 1930, p. 71). Mouloud

Feraoun fait lui aussi remarquer, vingt ans plus tard, la constitution de ces colonies dans son roman célèbres « *la terre et le sang* ». Il a écrit ceci à propos du personnage principal de son roman qui a quitté très jeune la Kabylie pour aller travailler dans les mines françaises : « Il suivit ses compagnons dans les mines du nord. Il y avait là-bas, toute une colonie d'Ighil-Nezman. En somme, toute était simple du moment qu'il y avait à ses cotés des gens de chez lui. Les anciens ne semblent pas toujours se rendre compte du soulagement que leur accueil apporte aux nouveaux. Ils savent les mettre à l'aise. C'est tant mieux » (Mouloud Feraoun, 2002 (1953), p. 45).

Dés lors que les émigrés de la même région et du même village sont assez nombreux dans une même ville en France, ils organisent des réseaux communautaires de solidarité qui permettent aux communautés villageoises de se reproduire dans les grandes villes (Marseille, après Paris).

X -34-La reproduction du modèle de *tajmâat* en France : « *tajmâat lâarch* » à Marseille et à Paris

La reproduction des communautés villageoises et de leurs organisations est l'une des caractéristiques essentielles de l'émigration kabyle en France. Les émigrés se structurent alors autour d'une organisation villageoise et reproduisent le modèle de *tajmâat* (Lacroix, 2009, p. 43).

C'est le cas de la région Ath Idjer qui dispose, depuis plus d'un demi-siècle, de deux organisations communautaires « *tajmâat lâarch* », à Marseille et à Paris. Ces organisations reproduisent le modèle communautaire en désignant des représentants de chaque village et cooptant parmi-eux un chef ou « amin ». Selon son responsable⁷⁸ à Marseille, cette organisation apparaît pour la première fois vers 1936 à Marseille. Son grand-père qui était de « la première génération d'émigrés » lui raconte que : « durant cette période, le corps d'un défunt de la région dont la famille avait été incapable de prendre en charge ses funérailles avait été jeté à la mer. Pour éviter que ce type d'incident ne se reproduise, les hommes de la région se sont mis d'accord pour maintenir une caisse commune pour couvrir des dépenses du rapatriement du corps en cas de décès d'une personne de la région ». Selon un article de la presse, « cette organisation a vu le jour à la fin des années 1940, plus exactement en 1948. Selon un proche d'un vieil émigré décédé en 1965, celui-ci lui raconta que lorsque la mort

⁷⁸Un homme âgé d'une soixantaine d'années, propriétaire et responsable de plusieurs grandes boucheries à Marseille, et originaire du village Ath Yekhllef.

venait à frapper, ils faisaient la quête dans les cafés, les hôtels, à l'usine...etc. pour récolter les frais du rapatriement du corps vers le village, environ 40.000 anciens francs. »⁷⁹ Et selon Alain Mahé, l'apparition de cette organisation remonte à 1932, il écrit : « 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 *tajmâat* 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 Ait Abbas ». (Alain Mahé, 2004, p 295).

Ce qui est remarquable c'est que cette organisation continue de couvrir les villages de l'ancienne confédération des Ath Idjer. Les émigrés ne s'alignent pas selon leur appartenance à un territoire administratif (commune ou daïra), mais selon leur appartenance à une même tribu qui se manifeste encore aujourd'hui en France. Ainsi, ce sont les rapports et les solidarités anciennes qui ont intégré des groupes villageois divers en une seule communauté. Ceci conforte l'attachement des émigrés aux valeurs de leurs aînés : « on ne veut pas dénaturer ce que nos gros pères nous ont laissés ». ⁸⁰ En effet, tous les villages de la région Ath Idjer font, jusqu'à aujourd'hui, partie de « *tajmâat lâarch* » à Marseille avec la désignation d'un représentant dans chaque village. Ce dernier est tenu de collecter des cotisations de 2 euro par personne pour le rapatriement de chaque défunt de la région. Les sommes collectées permettent non seulement le rapatriement du corps du défunt, mais aussi la prise en charge des frais du voyage de l'un des membres de sa famille.

Ce n'est cependant pas le cas de « *tajmâat lâarch* » Ath Idjer à Paris composée uniquement de quinze villages sur les trente-quatre que compte la région. Mais, il convient de constater qu'à Paris aussi, cette structure communautaire dépasse les frontières de la simple commune d'Idjeur (sept villages) s'étalant à la frontière ancestrale de la région Ath Idjer à travers plusieurs villages de la commune de Bouzeguenne (huit villages : Ikoussa, Tazrout, Ighil Tziba, Ibekaren, Ath Saïd, Ath Iken et Ihitoussen). Il faut aussi remarquer que tous ces villages (à l'exception d'Ihitoussen) font partie de l'ancienne tribu dite Ath Hendiya qui

⁷⁹ Voir l'article de Kamal Kaci, El Watan « Larch Ath Idjer en France » publié sur le site le bouzeguenepot.com le 20/04/2015.

⁸⁰Propos du responsable de « *tajmat lâarch* » Ath Idjer à Marseille.

faisait partie de la confédération Ath Idjer. C'est un autre exemple qui conforte le maintien des solidarités anciennes.

A la différence de « *tajmâat lâarch* » à Marseille, celle de Paris se charge seulement du rapatriement des corps des défunts des quinze villages cités ci-dessus en prenant en charge la totalité des frais nécessaires au rapatriement avec l'octroie d'une aide de 1524 € à la famille du défunt dans le cas où celui-ci était résident permanent en France. L'autre différence, c'est qu'à Paris se sont uniquement les hommes vivant de façon permanente sur le territoire français, ayant atteint la majorité et émis le souhait d'être enterrés en Algérie qui sont soumis au paiement des cotisations obligatoires. Autrement dit, les femmes et les hommes de moins de 18 ans ne sont pas soumis, comme à Marseille, au paiement de ces cotisations. En outre, à Paris, les touristes ainsi que les retraités se trouvant en France le jour de la réunion de « *tajmâat lâarch* » sont redevables des cotisations au même titre que les résidents permanents.

Les autres villages de la commune de Bouzeguène comme Ath Wizgan, Tawrirt, Takoucht,... tiennent des caisses villageoises pour les rapatriements car, selon certains villageois, l'amplification de l'émigration rendait compliquée la collecte des cotisations, la gestion de la caisse et l'utilisation des fonds comme c'est le cas du village Sahel : « actuellement on a suffisamment d'effectifs, d'ailleurs même à Marseille et au Canada on veut se détacher de *tajmâat lâarch*, on veut gérer tous seuls le rapatriement de nos défunts. Ce n'est pas évident de continuer comme ça... Quand on vous dit on te doit le paiement de dix défunts, c'est vraiment difficile de se retrouver ». (entretien, février 2017).

Le détachement de ces villages de « *tajmâat lâarch* » et la constitution des caisses villageoises pour les rapatriements n'exprime pas une faiblesse des solidarités anciennes. Des données de terrain permettent d'affirmer, au contraire, leur renforcement. Ainsi, par exemple il est récemment plus fréquent d'assister à des dons d'une organisation villageoise au profit d'un ou de plusieurs citoyens ou associations appartenant à d'autres villages de la région : « Nous avons donné de l'argent pour d'autres villages pour soigner des malades. » (Membre de l'association « Takoucht Solidarité et Entraide » à Paris, entretien, 2017).

En outre, ces organisations villageoises et supra-villageoises activent en France comme les *tijumâa* au niveau des villages. Ainsi, « *tajmâat lâarch* » et les comités de villages en France ont des réglementations coutumières à l'image de celles qui ont cours dans les villages, c'est-à-dire avec des obligations, des droits et des sanctions clairement définis. Par exemple, le règlement intérieur de « *tajmâat lâarch* » à Paris sanctionne tous les retards, les absences et le non respect de ses décisions avec des amendes variant entre 50 et 100 euro (voir annexes). Selon ce règlement, il faut s'acquitter de toutes ses cotisations pour bénéficier du rapatriement, mais dans la réalité : « *lâarch* Ath Idjer n'a jamais obligé quelqu'un à s'acquitter de cette cotisation et n'a, paradoxalement, jamais refusé de rapatrier le corps d'un compatriote même s'il n'a jamais cotisé. C'est une conception philosophique qui place l'homme et les valeurs humaines au-dessus de tout »⁸¹.

Ces propos sont affirmés par ceux de la femme du représentant des émigrés de l'un des villages de la région qui nous précise : « pour le cas de notre village, c'est mon mari qui s'en occupe de la collecte des cotisations. À chaque fois il remet au responsable de « *tajmâat lâarch* » les cotisations de tous les villageois qui sont à Marseille, et à chaque fois, il paye à la place de ceux qui n'ont pas payé, même les sans papiers, parce que sinon ils seront exclus de la liste...il me dit à chaque fois : je ne peux pas permettre d'exclure des villageois, je préfère payer à leur place que les déclarer et les exclure ». Sachant que c'est au représentant de chaque village qu'incombe la responsabilité de collecter les cotisations et de les remettre au responsable.

⁸¹ Commentaire d'un villageois sur le site : <http://kabylie.unblog.fr>

X -35-Un attachement à la culture et la langue kabyle

L'attachement aux origines s'exprime aussi à travers une forte dynamique culturelle kabyle en France animée par les jeunes issus de l'émigration kabyles. Ces derniers activent, non seulement à la sauvegarde de leur riche patrimoine culturel, mais aussi à son enrichissement et son développement à travers les nouvelles créations culturelles. Ce « renouveau de la culture berbère dans l'immigration kabyle » s'exprime de plus en plus à travers le foisonnement d'associations culturelles, tant en Algérie qu'en France, mais aussi à travers d'autres formes d'expression comme « des publications, journaux, périodiques ou livres : productions littéraires ou essais, de disques, cassettes, DVD, et des médias : radios, et même une Berbère Télévision (BRTV) » (Camille Lacoste-Dujardin, 2016, p. 99). Leurs objectifs est de promouvoir la langue et la culture kabyle en général. On déduit ainsi que malgré leur installation définitive en France, ces jeunes contribuent à la sauvegarde de leur culture par une action associative intense qui est un signe de « régénérescence culturelle ». (Karima Direche-Slimani, 1997, p. 153). C'est dans ce sens que ces émigrés sont « une chance pour la culture berbère ». (Nadia Belaidi, 2003).

X -36-L'apport important des nouveaux moyens de communication

Cette nouvelle dynamique culturelle est stimulée par la multiplication des nouveaux moyens de communication comme la presse écrite et audio-visuelle qui permettent un contact permanent entre toute la diaspora berbère en France et même au-delà dans le monde entier (au Canada notamment)⁸². Cette dynamique bénéficie désormais d'Internet et de ses différents types de services comme le courrier électronique (e-mails), les sites Web et les réseaux sociaux (Face-book et Tweeter)...etc. Ainsi, ces derniers nourrissent et renforcent les liens entre les émigrés et leurs villages d'origine.

D'ailleurs l'on assiste ces dernières années dans la région Ath Idjer à la floraison des pages Face-book et des sites internet dédiés aux différents villages et associations de la région. Ces derniers facilitent le fonctionnement des comités de villages et d'associations en Algérie, en France ou ailleurs (affichage des travaux collectifs, réunions, appels à dons, invitations, activités ...)

⁸² Ainsi, l'animateur de berbère télévision (BRTV) Kamel Tarwiht a été récemment honoré par la communauté berbère d'Amérique (BCA) à Philadelphia aux Etats Unis pour sa contribution à l'essor de la culture kabyle à travers son travail de journaliste. Notant qu'il est originaire de la commune de Bouzeguène. Il a lancé durant le début de l'année en cours (2017) le projet d'une bibliothèque populaire à Bouzeguène en faisant appel aux comités de villages, associations et autres pour prendre part et participer à ce projet par la donation d'ouvrages. Ce projet est le premier du genre en Kabylie.

Le site le plus important et le plus connu dans la région est « lebouzeguenepost.com » qui a pour thème « le journal au cœur des villages ». Ce journal qui diffuse quotidiennement toutes les informations qui concernent les communautés villageoises a été créé en 2012 grâce à Karim Fergani, émigré à Paris originaire du village Tawirt (commune de Bouzeguène). Il s'est fixé comme objectif de rendre l'information disponible pour les communautés locales, dans une démarche humaniste et respectueuse. Il définit son journal comme étant « le lien entre la région Ath Idjer et sa communauté émigré, notamment en France et au Canada. » Actuellement, une dizaine de personnes (journalistes, photographes et autres) participent aux éditions de ce journal.

X -37-L'implication dans les projets de développement conforte-t-elle l'appartenance à la communauté villageoise ?

Au-delà du rapatriement des corps des défunts, les émigrés participent, comme nous l'avons montré dans les sections précédentes, aux projets de développement à travers les cotisations et les dons. Ils participent aussi à la gestion de leurs villages par la désignation des représentants dans chaque ville, notamment Paris et Marseille qui travaillent en collaboration avec les comités de villages. De multiples comités et associations s'activent ainsi en France, en relation avec d'autres en Algérie. L'attachement des émigrés aux villages et régions d'origine apparaît ainsi à travers leur implication dans leurs projets de développement. Il convient justement de s'interroger sur les raisons qui expliquent cette implication?

Pour Thomas Lacroix, au-delà des motivations propre à certaines catégories sociales, il y a un ensemble d'intérêts partagés par tous les migrants qui participent aux projets de développement de leurs villages d'origine. Ces projet répondent en premier lieu aux besoins personnels des émigrés parce qu'ils renforcent les conditions de retour au village. Ensuite, ces émigrés trouvent du plaisir en participant à l'amélioration des conditions de vie des villageois. Enfin, ils considèrent que cette participation conforte l'image positive des émigrés dans le village et montre leur réussite dans le pays d'accueil (Thomas Lacroix, 2012, p. 76-77).

Pour ce qui nous concerne, nous considérons que contribuer aux financements de projets exprime un besoin de conforter l'appartenance à la communauté villageoise. En contrepartie

cette dernière assure à ses émigrés un statut dans lequel la relation avec la communauté villageoise ne se limite pas à des manifestations épisodiques lors des courts séjours au pays mais d'un véritable partenariat. Ainsi, il est important de mettre en avant cette relation pour comprendre la place qu'occupent les émigrés dans les communautés villageoises.

Conclusion

Plus qu'un rôle financier, les émigrés assurent une mise en réseau en permettant à des associations locales d'avoir accès à des ressources nouvelles en les mettant en relation avec d'autres associations en France (associations d'émigrés et associations étrangères). Les émigrés permettent par ailleurs de susciter les contacts avec certaines ONG internationales, notamment pour obtenir du matériel divers, et à mettre en œuvre des projets de jumelage entre les communes en Kabylie et d'autres en France pour relancer le développement local. En résumé, l'émigration et la dynamique associative en France jouent un rôle moteur dans la dynamique de développement local à Ath Idjer.

Conclusion de la partie

Cette partie met en évidence la pertinence des rapports entre organisations communautaires, émigration et développement en Kabylie à partir d'une réflexion sur la région Ath Idjer. Les données de terrain montrent que, d'une part, les instances de gestion villageoises trouvent des solutions aux problèmes des villageois par la réalisation et la réussite des projets dans plusieurs domaines stratégiques, et que d'autre part, l'émigration y participe considérablement notamment par le financement de ces projets. Contribuer aux financements de projets exprime un besoin de conforter l'appartenance à la communauté villageoise. En contrepartie cette dernière assure à ses émigrés un statut dans lequel la relation avec la communauté villageoise ne se limite pas à des manifestations épisodiques lors des courts séjours au pays mais d'un véritable partenariat. Autrement dit, nous avons décrit dans cette partie, à partir d'enquête de terrain, les organisations communautaires et ses acteurs comme des opérateurs d'un développement local solidaire parce que bâti sur la participation effective de tous les villageois. Et nous avons présenté le maintien des liens entre émigrés et organisations villageoises comme appui principal pour la réussite de ces projets de développement. En outre, nos recherches montrent que la reconstruction des structures communautaires sur les territoires d'accueil des émigrés est parmi les indices concrets et multiples qui confortent l'attachement des émigrés aux valeurs de leurs aînés. En outre, Cet attachement se manifeste depuis quelques années, en France, par un réseau associatif actif et par une participation de plus en plus grande aux projets de développement.

Conclusion Générale

Tout au long de cette thèse, on a vu l'importance des dynamiques économiques, sociopolitiques et religieuses des milieux villageois étudiés. Les entités villageoises font objet de notre étude appartiennent à la région Ath Idjer qui était durant le XIXe siècle et la première moitié du XXe siècle parmi les régions les plus pauvres, les plus enclavées et les moins scolarisées en Kabylie. En revanche, même si cette région est aujourd'hui encore économiquement moins prospère au regard de ses ressources et des possibilités de développement endogène, d'autres indices comme la modernisation de l'habitat et des moyens de transports publics et privés, d'une part, et le développement du commerce et des équipements publics dans les villages d'autre part, nous ont permis de relever un paradoxe que nous avons explicité à travers les chapitres de la première partie.

La première partie monographique décrit une région en mouvement et brise l'image d'une zone en périphérie. Elle rend plus apparentes les mutations qui touchent à la fois le terroir et ses habitants sous l'effet de facteurs externes liés à la colonisation puis aux rapports avec l'Etat et ses interventions. Il s'agit notamment de la mobilité des unités administratives induites par les différents découpages à l'échelon local durant la période coloniale et postindépendance, qui entraînent la naissance et le développement de nouveaux bourgs à proximité des villages et qui en constituent ensuite de nouveaux relais. Ces délimitations sont souvent pensées, notamment durant la période coloniale, par rapport à d'autres facteurs de changement comme la scolarisation et l'émigration qui sont mises en perspective dans cette étude.

En outre, les dynamiques locales sont étroitement liées à une connexion au réseau routier régional qui permet aux habitants de se déplacer en se dotant d'importants moyens de transport publics et privés. Et sur ce point, des différences significatives sont relevées entre les deux communes qui constituent le territoire des Ath Idjer. Sachant que la commune d'Idjer est moins ouverte sur le monde extérieur par rapport à la commune de Bouzeguène. Cette dernière abrite le nouveau bourg portant le même nom et décrit comme étant le centre névralgique de la région Ath Idjer et de ses environs, Ath Ziki et Illoula Oumalou, notamment.

L'étude des ressources et des activités économiques à Ath Idjer débouche sur le constat selon lequel cette région est économiquement pauvre au regard de ses ressources et des possibilités de développement endogène.

D'abord, le secteur de l'agriculture se résume en une agriculture vivrière et d'appoint aux ménages puisque l'essentiel du travail agricole renvoi au maraichage sur de petites parcelles qui produisent les légumes et les fruits de saison destinés à l'autoconsommation. En outre, une proportion importante des terres sont aujourd'hui encore consacrés à l'arboriculture, essentiellement aux figuiers et aux oliviers qui répondent premièrement aux besoins familiaux. Rares sont les villages qui commercialisent une petite partie des récoltes qui diffèrent aussi sensiblement d'une année à une autre. De même pour l'élevage qui ne représente pas des avancées significatives malgré le fait que cette activité apparaît favorable dans une région où les pacages et parcours s'étendent sur une superficie importante (un peu plus de 30% de la superficie totale de la région).

A l'instar des autres régions kabyles, plusieurs villages de la région Ath Idjer sont connus par la possession des compétences dans plusieurs domaines, à savoir principalement la forge, la poterie, le tissage, la tuilerie et la cordonnerie. Ces activités artisanales vont connaître un délabrement remarquable avec la mise en place de l'économie coloniale dès le dernier tiers du XIXe siècle. Ce qui a induit la substitution des produits artisanaux locaux par les produits industriels. C'est notamment le cas de la forge dans le village Ihitoussen, de la tuilerie dans les trois villages Takoucht, Sahel et Ath Wizgan, de la cordonnerie à Ath Farâache et du tissage des tapis traditionnels à Ibouyisfen. C'est loin d'être le cas de l'activité du tissage de la robe kabyle qui connaît ces dernières années une poussée remarquable dans cette région. Ce secteur assez florissant est le seul apanage des femmes qui produisent des robes pour répondre à leurs besoins avec une exportation assez importante vers l'extérieur.

La région Ath Idjer est restée en marge de la politique de développement industriel entamée par l'Etat depuis l'indépendance. En effet, aucune unité industrielle de grande importance n'existe dans les deux communes de la région Ath Idjer. En revanche cette région n'est pas en marge des dynamiques de l'émergence et du développement de l'entrepreneuriat privé qui a connu une impulsion réelle en Algérie durant la période 1990-2000.

Au total, nos données confortent notre constat précédent selon lequel il y a une insuffisance remarquable des ressources et du travail à l'échelle locale. Cette insuffisance, jointe à une forte densité de la population, contribuent à imposer la mobilité des villageois comme une nécessité économique. Cette mobilité s'exprime dans les mouvements de populations, à savoir les mobilités professionnelles (les déplacements sur de petites et de moyennes distances à la recherche du travail : les migrations pendulaires), d'une part, et les migrations internes et externes, d'autre part. Ces mouvements migratoires sont définis comme

étant un fait sociologique très important dans cette région où des statistiques fiables montrent que dans plusieurs villages, le nombre de migrants dépasse la moitié des habitants.

La principale destination des migrations est la France. Les données chiffrées dont nous disposons et qui couvrent plusieurs villages de la région nous ont permis d'estimer que le taux des émigrés de cette région qui vivent à Marseille dépasse les 10,6% et peut même atteindre ou dépasser les 15% de la population résidente aux villages. Il est impossible de donner le nombre exact de tous les émigrés de la région Ath Idjer en France, mais nous pouvons évaluer cette émigration et souligner son importance incontestable. Sans qu'il soit possible d'être trop précis dans l'évaluation, nous pouvons être néanmoins sûr qu'actuellement le taux de l'émigration de la région Ath Idjer en France dépasse les 30% et nous pouvons même estimer qu'il peut atteindre les 40% de la population totale résidente dans la région. Et ce en tenant compte du fait que cette émigration a une très forte concentration dans deux grandes villes, à savoir Paris puis Marseille, et qu'on la retrouve aussi dans d'autres villes de France comme Nice, Avignon, Cannes, Aubervilliers, Lyon et Lille. Les villages de la région Ath Idjer connaissent, par ailleurs, des taux d'émigration très importants vers le Québec au Canada en Amérique du nord qui émerge comme une nouvelle destination des algériens en général et des kabyles en particulier.

Au-delà des migrations externes, la région Ath Idjer connaît un taux important de migrations internes. Son solde migratoire affirme le fait qu'elle n'est pas une région d'accueil, mais bien plutôt un important foyer de départ. Les données chiffrées dont nous disposons nous ont permis de distinguer trois destinations essentielles de ces migrations, à savoir, les mouvements migratoires internes au territoire de la daïra, les migrations tournées vers l'extérieur de la daïra tout en restant à l'intérieur de la wilaya et les migrations tournées vers le reste du pays en dehors de la wilaya de Tizi-Ouzou.

Nos données nous ont permis d'étudier les migrations de retour à Ath Idjer. Nous avons d'abord constaté que le flux migratoire de retour de la France vers la région est en pleine régression.

L'un des principaux objectifs de cette thèse consiste à étudier les mutations des institutions villageoises traditionnelles à l'épreuve des mutations de la société locale. On trouve des démonstrations claires de l'importance de ces mutations dans la deuxième partie de cette thèse centrée sur l'étude d'une zawiya locale et de plusieurs organisations villageoises.

L'étude du système de la sainteté à travers l'exemple du saint local Sidi ʿmar Walhadj nous a permis de rapporter l'exemple d'une sainteté héritée se réclamant d'une descendance directe du Prophète qui légitime, selon la population locale, sa sainteté et la dévotion de son lieu saint (la zawiya qu'il a créée et le mausolée construit autour de sa tombe). En outre, Sidi ʿmar Walhadj fait partie d'une famille sainte à laquelle appartiennent d'autres saints de la Kabylie. Cette démarche nous a permis de lire et d'expliquer un principe d'essaimage du lignage religieux. Le saint Sidi ʿmar Walhadj a laissé des héritiers ou tout au moins des descendants qui revendiquent leur affiliation directe avec ce saint. Mais ces prétentions sont mises en doute à plusieurs reprises et par différents groupes en produisant des versions relativement différentes. Ce saint marque de nos jours sa présence dans la société locale par quatre éléments essentiels. Il s'agit d'abord des productions hagiographiques et des poésies populaires qui ont pour objet d'exprimer la piété, la sincérité et la bonté de ce saint local. La présence du saint apparaît aussi à travers ses liens avec la population locale qui se manifestent dans les multiples *ziyaras* qui se font de nos jours à son mausolée et à la zawiya aux moments les plus cruciaux de la vie collective et individuelle (fêtes religieuses, fêtes de mariage et de circoncision). Malgré les changements induits par l'influence des idées de réforme religieuse, le mausolée du saint n'a pas cessé d'être un lieu de culte et de dévotion. Les terres *habus* constituent un autre élément fondateur de la sainteté du saint Sidi ʿmar Walhadj. La provenance de ces terres ne concerne pas uniquement celles données en offrande et placées en *habus* parce que plusieurs terrains ont été achetés au XXe siècle par Shikh Mohend Walmokhtar. Nous avons relevé que *laʿcur* est un élément qui explique les relations de clientèle entre ce lignage religieux et les lignages laïques, et c'est dans ce sens qu'il témoigne du rapport du saint avec la population locale. Malgré le fait qu'aujourd'hui cette relation n'existe plus ou elle est d'une extrême rareté, les relations de clientèle ainsi établies sont toujours repérables à travers la mémoire des villageois.

La zawiya de Sidi ʿmar Walhadj est historiquement connue pour être une zawiya d'enseignement coranique. Actuellement, la lecture attentive de son règlement intérieur permet de confirmer l'évolution des programmes et de la pédagogie de l'enseignement qu'elle dispense. Ce qui permet de penser à une modernisation très poussée de la fonction d'enseignement dans cette institution et son adaptation aux besoins du siècle. Les modes de gestion anciens de la zawiya de Sidi ʿmar Walhadj ont changé avec la création d'une association qui se spécialise dans la gestion. Ce fait a induit une gestion modernisée qui est

systématiquement exercée conformément à des règles écrites et des archives de type administratif et financier.

Historiquement, la zawiya de Sidi ʿmar Walhadj n'était pas isolée de son contexte global marqué par deux mouvements religieux qui datent successivement du XVIII^e et du XIX^e siècle, à savoir la *tariqa* Rahmaniya et le mouvement réformisme. Les rapports de la zawiya avec ces deux mouvements ont été étudiés à travers la reconstitution du profil de trois figures de ces deux mouvements qui ont enseigné dans cette zawiya. Il s'agit de Shikh Mohend Walmukhtar et Shikh Mohend Saïd Oussahnoun qui sont les deux principaux Shuyukh de la *tariqa* Rahmaniya, et Shikh Saïd Alyadhri qui est l'une des figures emblématiques du réformisme religieux en Kabylie et originaire de la région de Bouzeguène.

Notre étude a donc montré la place importante qu'occupent cette zawiya et le saint qui l'avait créée parmi les populations locales, d'une part, et l'importance des changements qu'elle a subis et qui sont inséparables des mutations de la société locale en général, d'autre part.

Les premières productions anthropologiques ou ethnologiques sur la Kabylie qui datent du début de l'époque coloniale, nous ont permis d'esquisser les grands traits qui marquent l'organisation sociale dans cette région au début du XIX^e siècle, c'est-à-dire à l'aube de la conquête coloniale française qui a fortement déstabilisé l'organisation sociale ancestrale dans cette région. Ensuite, les recherches académiques et universitaires qui se multiplient à partir de la seconde moitié du XX^e siècle notamment, et qui ont été réalisées soit par des étrangers (surtout des français) ou bien par des chercheurs algériens, nous ont permis de reconstituer les permanences et les changements de l'organisation sociale villageoise pendant plus d'un siècle. Nous avons résumé à partir de plusieurs travaux les grands traits, les mutations considérables et les ruptures qui ont marqué l'organisation sociale dans cette région durant cette période. Ceci nous a permis ensuite de cerner, à partir des données de nos enquêtes de terrain de première main, les mutations récentes dans la région Ath Idjer et de dévoiler ses dynamiques spécifiques. Notre étude de l'institution de la *tajmâat* s'est donc fondée sur un va-et-vient entre recherches bibliographiques et lectures, d'une part, et les recherches empiriques et l'analyse des données de terrain de première main, d'autre part.

La source de données ethnographiques la plus importante qui nous donne une description détaillée de l'organisation sociale kabyle, telle qu'elle était à la veille de l'occupation française, renvoie au travail des deux ethnologues coloniaux Hanoteau et Létourneux qui

considèrent le village comme étant l'unité politique et administrative de la société Kabyle et la *tajmâat* comme étant la seule autorité dirigeante du village puisqu'elle possède au même temps le pouvoir politique, administratif et judiciaire et à qui appartient l'initiative concernant les intérêts généraux de la communauté et même le contrôle de certains détails de la vie privée. La *tajmâat* était composée de l'*amin* du village qui préside la *tajmâat* et ses assemblées générales (à lesquelles adhèrent tous les hommes majeurs) et avec l'aide et l'assistance de plusieurs *tammens* qu'il désigne dans chacun des lignages qui composent le village et d'un *Ukil* qui a pour fonction de veiller à la comptabilité des biens de la mosquée du village.

Après la soumission de la Kabylie à la France, l'administration coloniale avait permis, en quelque sorte, aux structures politiques traditionnelles (*tajmâat* du village) de se maintenir tout en les soumettant à son contrôle. Ensuite, l'insurrection de 1871 à laquelle ont pris part ces institutions, a conduit les autorités à remettre en cause leur politique et à prendre une série de mesures pour affaiblir l'organisation kabyle et ses institutions. Il s'agit d'abord de l'extension du régime civil pour soumettre une grande partie de la population algérienne au pouvoir des colons tout en supprimant les prérogatives administratives et judiciaires de *tajmâat* en Kabylie. En fait, l'installation des institutions coloniales va altérer et occulter les structures sociales de la société kabyle.

Après 1962, les structures politiques et administratives de l'Algérie indépendante se mettent en place en adoptant un système politique centralisateur qui a conduit à l'occultation des instances villageoises traditionnelles. En réalité, même si ce type d'organisation communautaire n'avait pas un statut officiel ou légitime, les assemblées villageoises demeurent vivaces. C'est durant les années 1980 que la vivacité des organisations villageoises traditionnelles devient plus visible avec l'essor du mouvement de contestation identitaire porté par des jeunes généralement diplômés universitaires. L'ouverture politique qui est la conséquence de ces contestations va amener les jeunes à créer des associations culturelles qui cohabitent avec les comités de villages qui ne prennent pas nécessairement la forme d'associations agréées.

Plus récemment, les comités de villages se sont manifestés avec force lors des événements et émeutes de 2001 en Kabylie devant l'absence d'un autre cadre de médiation, notamment des institutions de l'Etat et des partis politiques qui étaient paralysés par l'ampleur des événements. La région Ath Idjer à l'instar des autres régions kabyles n'était pas épargnée des émeutes de 2001. En effet, une coordination des comités de villages a été mise en place dans

chacune des deux communes à lesquelles ont adhéré tous les comités de villages de la région qui avaient désignés deux délégués chacun.

Le premier constat qui résulte de l'étude du maintien et du dynamisme actuel de *tajmâat* dans les villages de la région Ath Idjer est leur hétérogénéité remarquable. En fait, au delà de son homogénéité apparente, d'importantes variations se dévoilent entre les villages et les régions en Kabylie. Ces divergences concernent notamment le maintien de cette institution et le degré de son dynamisme. En effet, les villages étudiés peuvent être classés en trois catégories principales. Il s'agit d'abord des villages où cette institutions n'a pas pu se maintenir ; ceux où celle-ci s'est réactivée après une petite ou une longue période de vide ou d'instabilité et enfin les villages fiers d'avoir maintenu en permanence le fonctionnement de leur *tajmâat*.

Les villages où *tajmâat* ne parvient pas (ou très difficilement) à se maintenir, sont d'abord ceux qui font face à un relâchement de la cohésion du groupe. C'est notamment le cas du village Ath Yekhlef où les conflits entre deux groupes de familles autour de la propriété des terres *mechmel* du village induisent une neutralisation de la *tajmâat* depuis 1993.

La deuxième raison qui explique l'instabilité de *tajmâat* dans plusieurs villages est l'expansion urbaine considérable qui a conduit non seulement à l'étirement des villages de leurs frontières traditionnelles, mais aussi parfois à la dispersion des habitations et à la séparation des familles qui formaient auparavant un seul groupe uni et qui occupait historiquement le même espace. L'efficacité et le maintien de *tajmâat* dépendent étroitement du degré d'adaptation de son fonctionnement et de ses règles au développement technique et aux transformations du village qui induit notamment la dispersion géographique des familles et lignages.

Certains villages où *tajmâat* est actuellement parmi les plus dynamiques dans la région ont vécu dans le passé des périodes de vide de cette institution qui a nécessité l'intervention de plusieurs villageois afin d'adapter son fonctionnement aux nouvelles exigences du moment. Ce sont ces changements qui ont permis à plusieurs villages de prospérer après des périodes de crises et de désordre. C'est dans les deux villages Sahel et Ighil Tziba que ce constat se révèle avec netteté.

Les deux villages Sahel et Ighil Tziba ont aussi en commun le fait que se sont les jeunes adultes qui gèrent les affaires du village en occupant des positions clés dans *tajmâat* ou le comité de village. En effet, s'il pouvait paraître quelque peu hasardeux, il y a quelques dizaines d'années, de trouver des jeunes à la tête d'organisations communautaires en Kabylie,

la situation est désormais toute autre aujourd'hui. D'un côté, on assiste à une présence remarquable des jeunes dans les structures villageoises traditionnelles (*tajmâat* ou comité de village) ; de l'autre au développement d'associations modernes à partir de l'ouverture politique qu'a connue l'Algérie. On assiste à un changement profond par rapport au passé proche où ces instances traditionnelles laissaient peu de possibilités de participation aux jeunes, dans une société où prédomine le droit d'ainesse.

Dans la région qui nous intéresse, on assiste depuis quelques années à une visibilité de plus en plus importante de jeunes dans la scène publique au niveau des villages. Cela s'explique par leur adhésion remarquable au sein des différentes structures villageoises modernes (les associations) et traditionnelles (*tajmâat*). Cette nouvelle réalité marque une rupture dans l'histoire de la région et de ses organisations parce que l'adhésion des jeunes dépasse leur implication traditionnelle qui consiste à participer aux assemblées générales et aux travaux collectifs. Ces derniers participent à la gestion et à la prise de décision parce qu'ils ont pu investir la structure restreinte de *tajmâat* où ils deviennent des présidents et des membres actifs.

L'engagement des jeunes dans ces instances de gestion traditionnelles dans plusieurs villages de la région d'Ath Idjer, prend forme et se construit dans un contexte où émerge et se développe le tissu associatif dans les villages durant les années 1990. Le mouvement associatif, qui est un cadre d'action collectif des jeunes par excellence, a permis à ces derniers d'affirmer des capacités exceptionnelles en termes d'intervention dans les affaires qui concernent leur collectivité. Loin d'être uniquement le fruit du mouvement associatif, l'adhésion des jeunes dans les organisations communautaires est intimement lié au processus de modernisation des milieux villageois.

La dynamique de création d'associations au niveau local (villageois) sera d'une vigueur particulière dès le début des années 1990. On peut considérer que l'avènement des premières associations villageoises est d'abord le fait des jeunes instruits qui contribuent à amorcer la dynamique associative dans la dernière décennie du XXe siècle, notamment dans le cadre du Mouvement culturel berbère. Emblématique de la revendication identitaire, les premières associations villageoises seront d'abord culturelles. La dynamique associative qui monte en puissance au tournant des années 1990, retombe progressivement à partir de 1993-1994. En outre, plusieurs associations culturelles ont été dissoutes quelques années uniquement après leur création. L'ampleur de ce mouvement de dissolution des associations culturelles villageoises s'explique notamment par des luttes pour le monopole de l'influence politique entre le RCD et le FFS. L'étude de plusieurs cas d'associations culturelles dissoutes dans cette

région et les entretiens menés avec plusieurs acteurs du mouvement associatif durant les années 1990 et avec d'autres acteurs de ce mouvement entre 2008 et 2016 nous ont fourni beaucoup d'éléments qui confortent tout à fait ce constat. Les luttes politiques transférées dans le champ associatif ont neutralisé beaucoup d'associations. Outre le constat de la disparition d'associations, nous avons relevé dans les témoignages le poids de ces conflits. En outre, les rapports conflictuels entre les adhérents associatifs et les membres de *tajmâat* ou comité de village ont conduit à la dissolution de certaines associations. Cette réalité a amené plusieurs jeunes à activer au-delà du territoire villageois en créant des associations communales ou de wilaya. Cette délocalisation vise à sortir du cercle étroit du contrôle villageois.

Après la disparition de la majorité des associations culturelles villageoises qui ont été créées durant le début des années 1990, c'est dans le domaine des sports que la majorité des villageois ont choisi d'activer en créant une autre association villageoise dans ce domaine. Le dynamisme de la création d'associations sportives date généralement des années 2000. Contrairement aux associations culturelles, les associations sportives ont des activités continues. A côté des associations culturelles et sportives, d'autres associations apparaissent simultanément dans plusieurs domaines d'activités. Il s'agit principalement des associations religieuses, de parents d'élèves, de villages et de quartiers, touristiques et celles des chasseurs. L'on assiste aussi ces dernières années à une nouvelle dynamique de création de nouvelles associations culturelles dans les villages où celles créées durant les années 1990 ont été dissoutes ou dans ceux qui n'ont jamais eu une association culturelle.

En outre, l'on assiste ces dernières années à un mouvement associatif écologique sans précédent dans plusieurs communes et villages de la wilaya de Tizi-Ouzou. Parmi toutes ses communes, Bouzeguène est celle qui se dote du nombre le plus important d'association de l'environnement après la commune de Tizi-Ouzou (le chef-lieu de la wilaya). Ensuite, les deux communes Idjer et Illoula Oumalou (cinq associations dans chaque commune) occupent la quatrième position derrière la commune d'Azazga qui a sept associations environnementales.

Les associations de femmes est un autre secteur nouveau qui apparaît ces dernières années dans plusieurs villages de la région Ath Idjer qui est marquée par l'intensité des initiatives riches et diverses des femmes. Au-delà des villages, plusieurs femmes sont particulièrement actives dans d'autres associations communales ou même au niveau de la wilaya. Ainsi, par exemple l'association sociale solidarité et assistance (ASSA) du village Hourra a été créée le 27 juin 2013 grâce à la mobilisation de quatre femmes du village qui ont voulu étendre leurs

activités au niveau de toute la commune de Bouzeguène et ensuite à toute la wilaya de Tizi-Ouzou. L'association des handicapés et de leurs amis de Bouzeguène (AHLA) est aussi marquée par une présence remarquable des femmes. Au-delà du champ associatif, les femmes investissent ces dernières années le domaine politique. Le premier constat qui ressort de nos connaissances de terrain nous permet d'affirmer que les premières femmes élues dans la commune de Bouzeguène par exemple sont elles-mêmes des adhérentes ou des présidentes d'associations, donc des actrices associatives.

Enfin, nos données de terrain nous ont permis d'expliquer comment de nos jours les organisations communautaires et associatives participent pleinement au développement local et comment l'émigration (notamment en France) y contribue.

Tout d'abord, la présentation d'un état des lieux des projets initiés et réalisés par les instances de gestion villageoises traditionnelles (*tajmâat* ou comité de village) dans plusieurs villages de la région Ath Idjer durant ces vingt dernières années, d'une part, et l'étude de leur contribution dans deux projets clés, à savoir le projet d'eau potable et celui de la gestion des déchets ménagers, d'autre part, montrent que ces institutions villageoises traditionnelles ne sont pas en marge des dynamiques de développement en cours dans cette région. Leur vitalité s'explique, entre autres, par le fait qu'ils existent des besoins qui ne sont pas pris en compte par l'Etat et ses institutions.

La réflexion sur les fondements ou les motifs qui expliquent la réussite de ces projets de développement initiés et réalisés par *tajmâat* dans plusieurs villages d'Ath Idjer nous a permis de cerner trois raisons qui expliquent la réussite de ses projets, à savoir : la disponibilité des ressources financières et matérielles nombreuses ; le maintien et la force des solidarités communautaires traditionnelles et le caractère égalitaire de la société kabyle.

Enfin, la collaboration qui se développe entre les instances de gestion villageoises traditionnelles et les associations villageoises a donné lieu ces dernières années à plusieurs initiatives innovantes qui se traduisent par la multiplication des festivals à travers les villages de cette région dans l'objectif d'encourager les villageois à développer et à mettre en valeur les potentialités naturelles, économiques et culturelles de la région pour les préserver de la disparition, d'une part, et pour les faire connaître de l'extérieur, d'autre part. Il s'agit d'une nouvelle initiative des comités et des associations villageoises qui visent à redynamiser et à promouvoir les activités économiques dans la région. Ces fêtes qui reviennent chaque année entre juillet et août impulsent une véritable dynamique qui vise à compenser le déficit et l'incapacité de l'Etat dans ce domaine.

En outre, la région Ath Idjer a accueilli le festival international « Raconte-Art » deux fois, lors de sa sixième édition en 2009 au village Ath Wizgan (commune de Bouzeguène) et lors de la treizième édition en 2015 au village Igerssafen (commune Idjer). Ce festival multidisciplinaire qui croise les différents arts (le théâtre, la chanson, la poésie, la peinture, les arts de la rue, le cirque, le chant etc.) et qui attire chaque année des centaines d'artistes des différentes régions d'Algérie et étrangers (africains et européens, notamment) bénéficie de la prise en charge des citoyens et des organisations villageoises qui accueillent avec beaucoup d'enthousiasme et d'ardeur les artistes durant une semaine.

Le développement du tourisme devient alors une préoccupation des acteurs villageois qui multiplient les initiatives afin d'attirer de plus en plus d'étrangers dans la région. C'est notamment l'objectif de l'association touristique « le village du monde » du village Igerssafen et de l'association « Tiâawinine » du village Ath Wizgan. Cette dernière est bien pérenne, et ce fait tranche avec les caractéristiques relevées à propos de la majorité des autres associations culturelles de la région, de leur dynamisme parfois ponctuel et instable. Depuis sa création, cette association a centré ses activités sur l'organisation de plusieurs « cafés littéraires » en invitant, chaque semaine, un écrivain pour animer des conférences-débats avec les villageois autour de ses écrits suivi des ventes dédicaces d'ouvrages. Elle organise aussi chaque année « le festival du théâtre amateur » et des séances de « ciné-club ».

On assiste aussi ces dernières années, simultanément au dynamisme des organisations villageoises, à la création de plusieurs musées dans plusieurs villages de la région Ath Idjer. L'ouverture de ces musées est une autre initiative de la collaboration entre les associations culturelles villageoises et les comités de villages.

Dans l'objectif de renforcer l'action des comités de villages, ces derniers ont procédé à la création d'une Coordination des Comités de Villages de la Commune de Bouzeguène (CCVCB) à la fin de l'année 2011. Les objectifs sont pluriels, mais il s'agit essentiellement de collaborer avec les élus locaux pour trouver des solutions aux problèmes multiples et œuvrer au développement de la commune. Cette initiative vise aussi à faciliter et développer la médiation entre les habitants, les organisations communautaires, les associations et les collectivités locales afin de favoriser le partenariat et préparer les bases de la réussite des projets de développement.

Enfin, les résultats de la présente étude sur la région Ath Idjer offrent plusieurs autres perspectives de recherches pour l'avenir, notamment avec les changements exogènes et endogènes qui permettent d'accélérer les processus des changements dans les milieux

villageois étudiés. Les résultats de cette thèse nous incitent à envisager d'autres étapes d'exploration et de réflexion sur plusieurs thématiques en rapport avec les changements en cours actuellement et leurs prolongements dans l'organisation des communautés villageoises, d'une part, et dans le domaine des croyances religieuses, d'autre part.

La liste Bibliographique

Les ouvrages

1. ABELES, Marc. *Le lieu du politique*. – Paris, société d'ethnographie, 1983, 235p.
2. ABELES, Marc. *Jours tranquilles en 89 ; ethnologie politique d'un département français*. – Paris, éditions Odile Jacob, 1989, 349p.
3. ABELES, Marc. *Anthropologie de l'Etat*. – Paris, Armand-Colin, 1990, 184p.
4. ABELES, Marc. *Un ethnologue à l'Assemblée*. - Paris, éditions Odile Jacob, 2000, 349p.
5. ABELES, Marc. *Anthropologie de la globalisation*. - Paris, Payot, 2008, 277p.
6. ADDI, Lahouari. *Les mutations de la société algérienne, famille et lien social dans l'Algérie contemporaine*. - Paris, la découverte, 1999. 225 p.
7. ADDI, Lahouari. *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu. Le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques*. - Paris, la découverte, 2002.205p.
8. AGERON, Charles Robert. *Histoire de l'Algérie contemporaine*. - Paris, PUF, 1964. Collection, « que sais-je ». 128p.
9. AGERON, Charles-Robert. *De l'Algérie « française » à l'Algérie Algérienne*. -Paris, Bouchéne, 2005, 623p.
10. AGERON, Charles-Robert. *Histoire de l'Algérie contemporaine. La conquête et les débuts de la colonisation (1827-1871)*. – Paris, PUF, 1964, 632p.
11. AGERON, Charles-Robert. *Histoire de l'Algérie contemporaine. De l'insurrection de 1871 au déclenchement de la guerre de libération (1954)*. – Paris, PUF, 1979, 643p.
12. ALBAN, Bensa. *La fin de l'exotisme. Essai d'anthropologie critique*. - Toulouse, Anacharis éditions, 2006. 364p
13. ALBERA, Dionigi & TOZY, Mohamed. *La Méditerranée des anthropologies. Factures, filiations, contiguités*. - Paris, Maisonneuve, 2005. 385p.
14. ALIANE, Abdelekrim. Ahitos. Histoire du forgeron.
15. APPADDURAI, Arjun. *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. - Paris, Payot & Rivages, 2001 ; 2005, 334p.
16. ARBORIO, Anne-Marie & FOURNIER, Pierre. *L'enquête et ses méthodes, l'observation participante*. - Paris, Nathan, 1999. 128p.

17. AUGÉ, Marc. *Le rivage Alladian. Organisation et évolution des villages Alladian.* – Paris, Orstom, 1969, 264p.
18. AUGÉ, Marc. *Théorie des pouvoirs et idiologie, Etude de cas en cote d'Ivoire.* – Paris, Hermann, 1975, 433p.
19. AUGÉ, Marc. *Un ethnologue dans le métro.* – Paris Hachette, 1986, 225p.
20. AUGÉ, Marc. *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité.* – Paris, Seuil, 1992, 150p.
21. AUGÉ, Marc. *Le métier d'Anthropologue. Sens et liberté.* – Paris, Galilée, 2006, 66p.
22. AUGÉ, Marc. *Le métro revisité.* – Paris, Seuil, 2008, 110p.
23. AUGÉ, Marc. *Pour une anthropologie de la mobilité.* – Paris, Payot, 2009 et 2012, 108p.
24. AUGÉ, Marc. *La communauté Illusoire.* – Paris, Payot, 2010, 51p.
25. AUGÉ, Marc. *Carnet de route et de déroutés. Septembre 2008-juin 2009.* – Paris, éditions Galilée, 2010, 118p.
26. BASAGANA, Ramon & SAYAD Ali. *Habitat traditionnel et structures familiales en Kabylie.* – Alger, 1974, 155p.
27. BAJOIT, Guy. *Le changement social, approche sociologique des sociétés occidentales contemporaines.* – Paris, Arman Colin, 2003. 187p.
28. BALANDIER, George. *Anthropologie politique.* – Paris, PUF, 1967. 240p.
29. BALANDIER, George. *Anthropo-logiques.* – Paris, 1^{re} édition, PUF, 1974 et 2^e édition, Librairie générale de Française, 1985. 301p.
30. BALANDIER, George. *Le détour : pouvoir et modernité.* – Paris, Fayard, 1985.
31. BALANDIER, George. *Sens et puissance. Les dynamiques sociales.* – Paris, 3^{ème} édition, PUF, 1986. 336p.
32. BALANDIER, George. *Le dédale : pour en finir avec le XX^e siècle.* – Paris, Fayard, 1994. 236p.
33. BALANDIER, George. *Le grand dérangement.* – Paris, PUF, 2005. 119p.
34. BALANDIER, George, *Fenêtres sur un nouvel âge 2006/2007*, Paris, Fayard, 271p.
35. BEAUD, Michel. *L'art de la thèse.* – Paris, La Découverte, 1985 ; 1994 ; 2001 ; 2003, 202p.
36. BENGHEBRIT-REMAOUN, Nouria et HADDAB, Mustapha (dir). *Algérie 50 ans après, Etat des Savoirs en Sciences Sociales et Humaines, 1954-2004*, CRASC, 2008.
37. BENNOUNE, Mahfoud. *Un siècle d'histoire algérienne (1857-1957).* – Alger, OPUENAL, 1986.

38. BENNOUNE, Mahfoud. *Esquisse d'une anthropologie politique de l'Algérie*. - Alger, éditions Marinoor, 1998.
39. BERGER, Laurent. *Les nouvelles ethnologies. Enjeux et perspectives*. - Paris, Nathan, 2004, et Armand Colin 2005. 128 p.
40. BERTEAUX, Daniel. *Les récits de vie*. - Paris, Nathan, 1997. 128p.
41. BERQUE, Jacques. *L'intérieur du Maghreb, XVe-XIXe siècle*. - Paris, Gallimard. 1978. 546p.
42. BESSETTE, Jean-Michel & PEQUIGNOT, Bruno (dir). *Comment peut-on être socio-anthropologue ?* –Paris, l'Harmattan, 2012, 205 p.
43. BESSIS, Raphael. *Dialogue avec Marc Auger, Autour d'une anthropologie de la mondialisation*. - Paris, l'Harmattan, 2004, 150p.
44. BLANCHET, Alain et GOTMAN, Anne. *L'enquête et ses méthodes : l'entretien*. - Paris, Armand Colin. 128p.
45. BOULIFA, Saïd. *Le Djurdjura à travers l'histoire, (depuis l'antiquité jusqu'en 1830)*. - Alger, 1925. 297p.
46. BOURDIEU, Pierre. *Sociologie de l'Algérie*. - Paris, PUF, 1958. 128p.
47. BOURDIEU, Pierre & SAYAD, Abdelmalek. *Le déracinement : la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*. – Paris, Minuit, 1964, 220p.
48. BOURDIEU, Pierre. *Le sens pratique*. - Paris, Minuit, 1980. 475p.
49. BOURDIEU, Pierre. *Questions de sociologie*. - Paris, Minuit, 1984. 268p.
50. BOUSQUET, George-Henri. *Justice française et coutumes kabyles* - Alger, Imprimerie nord Africaine, 1950, 134p.
51. BOUVIER, Pierre. *Socio anthropologie du contemporain*. - Paris, édition Galilée, 1995.
52. BRONISLAW, Malinowski, *Les Argonautes du Pacifique occidental*. - Paris, Gallimard, 1963 et 1989, 605p.
53. CARATINI, Sophie. *Les non-dits de l'anthropologie, suivie de dialogue avec Maurice Godelier*. – Paris, Thierry Marchaisse, 2012, 188p.
54. CARETTE (capitaine E.). *Etude sur la Kabylie proprement dite*. - Paris, imp. nationale, 1848, 493 p.
55. CARREY, Emile. *Récit de Kabylie ; Campagne de 1857*. – Alger, éditions Grand Alger Livres, 2007.

56. CHACHOUA Kamel. *L'Islam Kabyle. Religion, Etat et société en Algérie, suivi de l'Epître (Risâla) d'Ibnou Zekrî* (Alger, 1903), mufti de la grande mosquée d'Alger. – Paris, Maisonneuve & Larose, 2001.
57. CHACHOUA Kamel, *Clercs obscurs : deux ulemas kabyles dans l'Algérie coloniale : Cheikh M'hand Said Ibnou Zakri (1852-1914) et Cheikh Abou Yaala Zawawi 1866-1952).* – Alger, OPU, 2015, 255p.
58. COLONNA, Fanny. *Les versets de l'invincibilité, permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaines.* – Paris, PRNSP, 1995. 397p.
59. COLONNA, Fanny. *Instituteur algérien : 1883-1939.* - Alger, PFNS, 1975. 240p.
60. COPONS, Jean. *Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie.* - Paris, Nathan, 1996. 128p.
61. COPONS, Jean. *L'enquête ethnologique de terrain.* - Paris, Nathan, 128p.
62. COPPOLANI, Xavier & DEPONT, Octave. *Les confréries religieuses musulmanes.* - Paris, Maisonneuve, 1887.
63. DAUMAS, Eugène & FABAR, Paul Dieudonné. *La grande Kabylie, études historique,* Librairie de l'université royale de France, 1847.
64. DERMENGHEM, Emile. *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin.* - Paris, Gallimard, 1954.
65. DERRAS, Omar. *Le phénomène associatif en Algérie.* - Alger, Friedrich Ebert, 2007. 153p.
66. DESPARMET, Josef. *Coutumes, institutions, croyances des indigènes de l'Algérie.* - Paris, édition Carbonnel, p. 108.
67. DEVAUX, Claude. *Les Kebailes du Djurdjura, étude nouvelle sur les pays vulgairement appelés la grande Kabylie.* - Paris, Challamel, 1858.
68. DEVEAUX, Claude. *Djurdjura, études nouvelles sur la grande Kabylie.* -Paris, 1959. 468p.
69. DIBIE, Pascal. *Le village retrouvé, Essai d'ethnologie de l'intérieur,* éditions de l'Aube, 1995, 256p.
70. DIDIER, Fassin et ALBAN, Bensa. *Les politiques de l'enquête, épreuves ethnographiques.* - Paris, La découverte, 2008. 331p.
71. DIRECHE, Karima. *Histoire de l'émigration kabyle en France au 20^e siècle.* - Paris, l'Harmattan, 1997.
72. DIRECHE-SLIMANI, Karima. *Les chrétiens de Kabylie (1873-1954). Une action missionnaire dans l'Algérie coloniale.* - Paris, Bouchéne, 2004, 147p.

73. DOZON, Jean-Pierre, *Une anthropologie en mouvement. L'Afrique miroir du contemporain*. – Paris, éditions Quae, 2008, 265p.
74. DOZON, Jean-Pierre, *L'Afrique à Dieu et à Diable. Etats, ethnies et religions*. – Paris, Ellipses, 138p.
75. DURKHEIM, Emile. *De la division du travail social*. – Paris, Alcan, 1893.
76. DUVERGER, Maurice. *Méthodes des sciences sociales*. – Paris, PUF, 3^{ème} édition, 1963.
77. ELHADJ-SEDOK, Mohamed. *Milyana et son patron (waliyy), sayyid-i Ahmed B. Yusuf (monographie d'une ville moyenne d'Algérie)*. – Alger, OPU, 1964. 152p.
78. ENRIA, Roger. *Les chasseurs d'Akefadou, 1955-1962*, 1992, 222p.
79. E. E. Evans-Pritchard. *Les Nuer, Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilotique*, Paris, Gallimard, 1968 et 1994, 312p.
80. E. E. Evans-Pritchard. *Les anthropologues face à l'histoire et à la religion*. – Paris, PUF, 1974, 272p.
81. FAVRET-SAADA, Jeanne. *Essaie d'anthropologie politique*. – Paris, Bouchéne, 2005.
82. FERAOUN, Mouloud. *La terre et le sang*. – Bejaia, Talantikit, 2002, 236p.
83. FERAOUN, Mouloud. *Jours de Kabylie*. – Alger, ENAG, 2002, 127p.
84. GAHLOUZ, Mustapha. *Les qanuns Kabyles. Anthropologie juridique du groupement social villageois de Kabylie*. – Paris, L'Harmattan, 2011, 303 p.
85. GALLAND, Olivier. *Sociologie de la jeunesse*. – Paris, Armand Colin, 2007.
86. GEERTZ, Clifford. *Observer l'islam*. – Paris, La découverte, 1992. 150p.
87. GEERTZ, Clifford. *Savoir local, savoir global, les lieux du savoir*. – Paris, PUF, 1986, 349p.
88. GELNNER, Ernest. *Les saints de l'Atlas*. – Paris, Bouchéne, 2003.
89. GERMAINE, Tillion. *Il était une fois l'ethnologie*. – Paris, éditions du Seuil, 2000. 335p.
90. GENEVOIS, Henri. *Village de Kabylie, At Yanni et Taguemunt ezuz*. – Alger, ENAG éditions.
91. GERAUD, Marie-Odile, LESERVOISIER, Olivier et POTTIER Richard. *Les notions clés de l'ethnologie*. – Paris, ARMAN COLIN, 2000. 333p.
92. GODELIER, Maurice, *Communauté, Société, Culture, Trois clés pour comprendre les identités en conflits*. – Paris, CNRS éditions, 2009, 61p.

93. GODELIER, Maurice. *Suivre Jésus et faire du business. Une petite société tribale dans la mondialisation.* - Vincennes, Thierry Marchaisse, 2017, 170 p.
94. GOSSELIN, Gabriel. *Les nouveaux enjeux de l'anthropologie, autour de George BALANDIER.* - Paris, l'Harmattan, 1993. 302p.
95. HADIBI, Mohand Akli. *Wedris, une totale plénitude.* – Alger, Zériab éditions, 2002, 333p.
96. A. HANOTEAU ET LETOURNEUX. *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Paris, édition Bouchéne, 2003.
97. HUGH, Roberts. *Algérie-Kabylie. Etudes et interventions.* - Alger, Barzakh, 2014, 335p.
98. IBN KHALDOUN. *Histoire des berbères, traduction de Slane*, tome I.
99. IBN KHALDOUN. *Discours sur l'histoire universelle (al-Muqaddima), tradition nouvelle*, préface et notes par VINCENT MONTEIL, Tome II, 1968. 928p.
100. JAMOUS, Raymond. *Honneur et Baraka, les structures sociales traditionnelles dans le rif.* – Paris, maison des sciences de l'homme, 1981, 303p.
101. KILANI, Mondher. *Anthropologie. Du local au global.* – Paris, Armand Colin, 2009, 383p.
102. LACROIX, Thomas. *Les réseaux marocains du développement. Géographie du transnational et politique du territorial.* – Paris, Presses de sciences politiques, 2005, 245p.
103. LEVI-STRAUS, Claude. *L'anthropologie face aux problèmes du monde contemporain.* - Paris, Seuil, 2011, 146p.
104. LEVI-STRAUS, Claude. *La pensée sauvage.* – Paris, Plon, 1962.
105. MAROUF, Nadir & ADEL Faouzi & ADEL Khédidja (dir). *Actes du Colloque : Quel Avenir pour l'anthropologie en Algérie ?* Timimoum 22, 23,24 novembre 1999, CRASC, 2002.
106. POIRIER, Jean. *Histoire de l'ethnologie.* - Paris, 4^{ème} édition, PUF, février, 1991, que sais-je, 128p.
107. KHELLIL, Mohamed. *L'exil Kabyle. Essai d'analyse du vécu des migrants.* - Paris, l'Harmattan.
108. KILANI, Mondher. *Introduction à l'anthropologie.* – Paris, troisième édition, Payot Lausanne, 1992. 368p.

109. LACOSTE- DUJARDIN, Camille. *Un village algérien, structures et évolution récente*. - Alger, S.N.E.D - C.R.A.P.E. 1976, 168 P.
110. LACOSTE- DUJARDIN, Camille. *Opération oiseau bleu, des kabyles, des ethnologues et la guerre d'Algérie*. – Paris, la découverte, 1997. 320p.
111. LACOSTE- DUJARDIN, Camille. *Dictionnaire de la culture berbère en Kabylie*. - Paris, La découverte, 2005, 395p.
112. LACOSTE-DUJARDIN, Camille. *Bibliographie ethnologique de la grande Kabylie*, École Pratique des Hautes Etudes, Paris, 1962, 103p.
113. LE MASNE, Henri. *Le retour des émigrés algériens*. – Alger, OPU, 1982, 215p.
114. LUCAS, Philippe et VATIN, Jean-Claude. *L'Algérie des anthropologues*. - Paris, François Maspero, 1982. 295p.
115. LUC, Bernard. *Les droits kabyles*. - Paris, Augustin CHALLAMEL, 2^{ème} édition, 1917. 223p.
116. LUCCIONI, Joseph. *Les fondations pieuses « habous » au Maroc, depuis les origines jusqu'à 1956*. préface de BERQUE Jacques, 15 mai 1982.
117. LOMBARD, Jacques. *Introduction à l'ethnologie*. - Paris, Armand Colin, 1994, 1998, 2004. 192p.
118. MAHE, Alain. *Histoire de la grande Kabylie XIXe et XXe siècle. Anthropologie Historique du lien social dans les communautés villageoises*. - Paris, Bouchène, 2001. 650p.
119. MASQUERY, Emile. *Formation Des Cités chez les populations sédentaires de l'Algérie, Kabylie du Djurdjura, Chaouia de l'Aourâs, Beni Mezab*, EDISUD, 1983. 374 p.
120. MARCY, George. *Le droit coutumier Zemmour*. - Paris, Librairie Larose, tome XL, 1949.
121. MEAMERI, Mouloud. *Du bon usage de l'ethnologie (entretien avec Pierre Bourdieu) in culture savante, culture vécue, études 1938-1939*. - Alger, édition Tala, 1991.
122. MERAD, Ali et ZINE Radia. *Le Maghreb dans la recherche universitaire française (1979-1994)*. – Paris III, Université de la Sorbonne Nouvelle, juin 1995, 95p.

123. MAUNIER, René. *Mélange de sociologie Nord-Africaine*. - Paris, Alcan, 1930, 220p.
124. MOHAMMEDI, Sidi Mohammed (dir). *Abdelmalek Sayad, migration et mondialisation*, CRASC, 2014, 390p.
125. MORIZOT, Jean. *L'Algérie Kabylisée*. - Paris, Peytonnet, 1962. 163p.
126. MORIZOT, Jean. *Les kabyles : propos d'un témoin*. - Paris, l'Harmattan, 2001. 281p.
127. MOURALIS, Bernard. – *L'Illusion de l'altérité. Études de littérature africaine*. - Paris, Honoré Champion, 2007, 763 p.
128. NACIB, Youcef. *Cultures oasiennes, essai d'histoire sociale*. - Alger, 1986.
129. RINN, Louis. *Marabout et Khouan, étude sur l'islam algérien*. - Alger, Adolphe Joudan Librairie.
130. KERROU, Mohamed (dir). *L'autorité des saints*. - Paris, éditions recherches sur les civilisations, 1998.
131. OLIVIER de SARDAN, Jean Pierre. *Anthropologie et développement. Essai en socio anthropologie du changement social*. - Paris, Karthala, 1995.
132. REMAOUN, Hassan (dir), *L'Algérie aujourd'hui : Approche sur l'exercice de la citoyenneté*. - CRASC, 2012, 435p.
133. REYSOO, Fenneke. *Pèlerinages au Maroc, fête, politique et échange*. - Paris, édition de la maison des sciences de l'homme, 1991.
134. RIVIERE, Claude et PIETTE, Albert (dir). *Nouvelles idoles, nouveaux cultes. Dérives de sacralité*. - Paris, l'Harmattan, 1990, 241p.
135. RIVIERE, Claude. *Introduction à l'anthropologie*. - Paris, Hachette, 1995.
136. RIVIERE, Claude. *Socio-anthropologie des religions*. - Paris, Armand Colin, 1997 pour la 1ere édition, et 2003 pour la 2eme édition. 190p.
137. RIVIERE, Claude. *Anthropologie politique*. - Paris, Armand Colin, 2000, 192p.
138. SALHI, Mohamed Brahim. *La tarîqa Rahmaniya, De l'avènement à l'insurrection de 1871*. – Alger, Haut Commissariat de l'Amazighité, 2008. 129p.
139. SALHI, Mohamed Brahim. *Algérie citoyenneté et identité*. - Alger, Achab, 2010, 310p.
140. SALHI, Mohamed Brahim (Dir). *Reconstruire et produire du lien social dans la société civile algérienne du 21eme siècle : engagement citoyenne et mode de mobilisation des jeunes dans les organisations de la société civile*, Crasc, 2014, 332p.

141. SAYAD, Abdelmalek. *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité. 1. L'illusion du provisoire.* – Paris, Raisons d'agir, 2006.
142. SERVIER, Jean. *Tradition et civilisation berbères, Les portes de l'année.* – Monaco, éditions du Rocher, 1985, 510p.
143. SCHREKER, Cherry. *La communauté. histoire critique d'un concept dans la sociologie anglo-saxon.* - Paris, l'Harmattan, 2006, 283p.
144. TURIN, Yvonne. *Affrontements culturels dans l'Algérie coloniale, école, médecine, religion, 1830-1880.* – Paris, Maspero, 1971.
145. VATIN, Jean-Claude et autres. *Connaissances du Maghreb, sciences sociales et colonisation.* - Paris, CNRS, 1984.
146. WEBER, Marx. *Economie et société, tome I : les catégories de la sociologie,* édition Agora, 2003.
147. VIROLLE, Marie. *Attitude et pratiques face à la mort en grande Kabylie (Algérie).* – Paris, EHESS, 1980, 464p.
148. YACINE-TITOUH, Tassadit. *Tradition et modernité dans les sociétés berbères.* – Paris, édition AWAL, 1989.
149. YACINE-TITOUH, Tassadit. *Les voleurs de feu, éléments d'une anthropologie sociale et culturelle de l'Algérie.* - Paris, la découverte, 1993. 195p.

Les ouvrages en arabe

1. YADJRI, Muhamad Hasan. *Min Ad- dakira ila Ad- dakira*, 2000.
2. YADJRI, Muhamad Hasan wa 'Abd Ar- Rahman. *Shikh As- Sa'ïd al Yadjri, nisf karn min rahili*, 2001.

Thèses et mémoires

1. ABELES, Marc. *Itinéraire en anthropologie politique*, thèse pour le Doctorat d'Etat en Lettres et Sciences Humaines, -Paris, EHESS, 1989, 100p.
2. AIT SEDDIK, Nouara. *Genre et développement local, illustrés par le secteur de la confection traditionnelle de Bouzeguène*, mémoire de Master 2 en économie, Université Mouloud Mammeri de Tizi Ouzou, 2013.
3. AMROUCHE, Nacim. *Les arch en Kabylie : un présent de l'histoire : anthropologie d'une re(construction historique et politique)*, thèse de Doctorat en anthropologie, Aix-Marseille, 2013.
4. ANARIS, Mohand, *Stratégies matrimoniales et logiques lignagères : cas du groupe religieux « Ihnouchéne » (Azeffoun) ; 1990-2007*, Mémoire de Magistère en Anthropologie, université de Tizi-Ouzou, 2009.
5. ANARIS, Mohand, *Stratégies matrimoniales à l'épreuve de la modernisation. Cas de la Kabylie maritime (région de Tizi Ouzou) 2000-2011*, thèse de Doctorat en Anthropologie, Université de Tizi-Ouzou, 2016.
6. ASSAM, Malika, *Société tribale kabyle et (re) construction identitaire berbère. Les cas des Ath Zemmenzer (XIXe et XXe siècle)*, thèse de Doctorat en histoire, sociétés et civilisation, Paris, INALCO, 2014, 450p.
7. BELHIMER, Idir. *Approche anthropologique de l'engagement militant des acteurs du printemps berbère de 1980*, mémoire de Magistère en anthropologie, Université de Tizi Ouzou, 2012.
8. BEN HOUNET, Yazid. *L'Algérie des tribus : le fait tribal dans le haut sud-ouest algérien contemporain*, thèse de doctorat en anthropologie sociale, Paris, EHESS, 2016.
9. BESSAH, Titem, *Modernisation, permanence et recomposition du lien social. Cas de la commune de Bouzeguène (Kabylie)*, Mémoire de Magistère en Anthropologie, université de Bejaia, 2009.
10. BESSAH, Ouerdia & BELLABAS, Salim & HAMHOUM, Menad. *Les PME : Trajectoires et acteurs. Cas de la commune de Bouzeguène (Kabylie)*, mémoire de licence en Sociologie et Démographie, Université de Bejaia, 2011, 59p.
11. BOUDEFAOUA, Djamel & BOUACHE, Madjid. *L'action villageoise dans la protection du patrimoine environnemental, le cas des villages Igerssafen et Tarihant*,

- mémoire de master en anthropologie culturelle et du patrimoine Amazigh, université de Tizi Ouzou, 2016.
12. BOUKHNOUFA. *La mixité traditionnelle en Kabylie : le cas de Illoula Oumalou, Bouzgane et Imellahen*, mémoire de master en anthropologie du monde amazigh, Université de Tizi Ouzou, 2011.
 13. BRAI, Krim, *Etude descriptive et analytique d'un métier de la forge : Cas des Ihitousen chez les Ait-Idjer (Bouzeguène-Tizi-Ouzou)*, mémoire de master en anthropologie du monde Amazigh, université de Bejaia, 2010.
 14. CAMARASA, Marion. *Un voyage par delà la « Grande Eau » : des algériens au pays de l'érable ou la méditerranée sur les rives du saint Laurent : étude de cas : une histoire de l'émigration au Canada 1962-2002*, thèse de Doctorat en sociologie, Université Toulouse 2, 2007.
 15. DERRICHE, M'Nouar, *Scolarisation et développement local : cas de l'école primaire d'Ait Ikhlef dans la localité de Bouzeguène*, Mémoire de Master en sociologie de développement social, Université de Tizi-Ouzou, 2014.
 16. GUENOUN, Ali. *Une conflictualité interne au nationalisme algérien : la question berbère-kabyle, de la crise de 1949 à la lutte pour le pouvoir en 1962*, thèse de doctorat en histoire, Paris I (Panthéon, Sorbonne), 1999.
 17. HALIT, Mehenna & OUSSADI, Zahid, *L'engagement militant des acteurs dans le Mouvement citoyen de 2001 et dans la question identitaire : le cas des acteurs de la CADC (Tizi-Ouzou)*, Mémoire de Master, Anthropologie culturelle et du patrimoine Amazigh, Université de Tizi-Ouzou, 2016.
 18. HAMOUDI, Hamza et MAOUCHE, Saïd. *Les nouvelles modalités d'organisation inter-villageoises : cas de la coordination des comités de villages d'Acif El Hemmam. Structuration, fonctionnement et profil des acteurs*, mémoire de Master en anthropologie du monde Amazigh, université de Bejaia, 2017, 145p.
 19. HAMRANI, Samia. *Innovation social et développement social dans la wilaya de Tizi Ouzou : caractérisation à travers deux études monographiques des centres médicopédagogiques d'Ath Oumalou et de Bouzeguène*, mémoire de master en économie, université mouloud Mammeri de Tizi Ouzou, 2014, 176p.
 20. HIHAT, Yamina & TIFAOU, NASSIMA. *L'impact du mouvement associatif sur le développement et l'organisation sociale dans le milieu rural. Etude de cas des associations du village Igerssafen (Tizi Ouzou)*, mémoire de Master en sociologie, université de Bejaia, 2016, 101p.

21. IDIR, Zahoua, *Une communauté villageoise de montagne à l'épreuve des mutations globales*, mémoire de Magistère en Anthropologie, Université de Bejaia, 2011.
22. KHERK HOUR, Taous, *Une institution religieuse à l'épreuve des transformations de la société locale : Zawiya de Sidi Mansur (Timizart, Kabylie)*, mémoire de Magistère en Anthropologie, Université de Tizi Ouzou, 2010.
23. KINZI, Azeddine, *Tajmâat du village Lqela des at Yemel : étude des structures et des fonctions*, Mémoire de Magister, Tizi Ouzou, 1998.
24. KINZI, Azzedine, *Les acteurs locaux dans la gestion des affaires publiques villageoises : le cas des villages des At Yemel en Kabylie (1980-2006)*, Thèse de Doctorat en Sociologie, université de Provence (AIX-MARSEILLE II), 2007, 762p.
25. MESSAOUDANE, D & HADILAT, Y. *Les attentes des émigrés du village Igerssafen à travers leur participation à la réalisation du projet d'alimentation en eau potable*, mémoire de licence en anthropologie du monde Amazigh, université de Tizi Ouzou, 2008.
26. SAHARI, Samia, *Étude des pratiques et des conduites religieuses chez les convertis au Christianisme en Kabylie*, mémoire de Magistère en anthropologie, Université de Tizi Ouzou, 2012.
27. SAIDANI, Massinissa, *Approche socio-anthropologique du travail de la forge en Kabylie : Le cas d'Ihitoussen, village situé dans la tribu d'Ath Yedjer*, Mémoire de Magistère en civilisation Amazigh, université de Tizi Ouzou, 2016.
28. SALHI, Mohamed Brahim, *Etude d'une confrérie religieuse : la Rahmaniya, à la fin du 19eme siècle et dans la première moitié du XXe siècle. - Thèse de Doctorat de troisième cycle. - Paris, EHESS, 1979. 454p.*
29. SALHI, Mohamed Brahim, *Société et religion en Kabylie, 1850/2000*, thèse de Doctorat d'Etat Es Lettres et Sciences Humaines. Université de la Sorbonne-Nouvelle, Paris III, juin 2004.
30. SIDDOUS, Wahiba, *Stratégies matrimoniales et tactiques endogamiques à l'épreuve des mutations sociales : Cas d'une communauté villageoise de la région de Bejaia (Sillal) de 1960 à 2008*, mémoire de Magistère en Anthropologie, université de Bejaia, 2010.
31. YAHYIAOUI, Mariama, *Etude descriptive et analytique des pratiques socioculturelles autour du mausolée Yemma Gouraya*, mémoire de magistère en civilisation berbère, 2008-2009.

32. YAKOUBI, Chérif, *nouvelles modalités d'organisation sociale. Cas de l'aarch n'Ath Wizagan*, mémoire de master en anthropologie du monde Amazigh, Université de Bejaia, 2016.

Les articles.

1. ABDELMALEK, Sayad, « Aux origines de l'émigration kabyle ou montagnarde ». In: *Hommes et Migrations*, n°1179, septembre 1994, p. 6-11.
2. ABELES, Marc. « Anthropologie politique de la modernité ». In : *l'Homme*, 1992, tome 32 n°121, Anthropologie du proche. P. 15-30.
3. ABROUS, Dahbia. « Kabylie : Anthropologie sociale ». In : *Encyclopédie berbère*, 26/ Judaïsme- Kabylie, Aix-en-Provence, Edisud, 2004, p. 4027-4033.
4. ADDI, Lahouari. « L'anthropologie du Maghreb selon Berque, Bourdieu, Geertz et Gellner ». *Actes du colloque de Lyon*, 21-23 septembre 2001.
5. ALBERT, Jean-Pierre ; JAMOUS Raymond et MOLINIE Antoinette. « figures et substituts de saints », in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n°161, p. 165-173.
6. ANDESION, Sossie. « Sciences sociales et religion en Algérie. La production contemporaine depuis l'indépendance », in *Annuaire de l'Afrique du nord*, tome XXXII. - Paris, CNRS éditions, 1993. pp. 381-389.
7. ANDESIAN, Sossie. « Le lien avec les saints dans l'espace Tlemcénien », in *L'autorité des saints*. - Paris, éditions recherches sur les civilisations, 1998. pp. 163-181.
8. AUGER, Marc. « Retour sur les « non-lieux ». Les transformations du paysage urbain », *Communications* 2010/2 (n° 87), p. 171-178.
9. BARTET, Sylvain. « Aspect de la pacification en Grande-Kabylie (1955-1962). Les relations entre les sections administratives spécialisées (SAS) et les populations ». In: *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 85, n°319, 2e trimestre 1998, p. 3-32.
10. BEN BRAHIM, Mohamed. « Pratiques communautaires et développement local : cas du Moussem de Moulay Ali Ben Amer dans le pays Talssint (Oriental marocain) », in : *Asinag*, 7, 2012, p. 57-70.
1. BEN HOUNET, Yazid, « Quelques réflexions sur les événements récents de Kabylie : à propos de la question tribale en Algérie », *Awal*, n° 29, 2004, p. 33-42.

2. BENRAMDAN, Djamel. « Les associations algériennes, des acteurs émergents en quête de reconnaissance. Une enquête sur la valeur ajoutée socio-économique dans les organisations de la société civile algérienne et leur rôle dans le développement », Juin 2015. 88p.
3. BENZENINE, Belkacem. « Les femmes algériennes au parlement : la question des quotas à l'épreuve des réformes politiques », *Egypte/ monde arabe*, 3eme série, 10, 2013.
4. BESSAH, Titem. « Jeunesse, tajmâat et association en Kabylie aujourd'hui : Cas d'Ath Idjer », *Insaniyat* n°65-66, 2014, p. 281-299.
5. BESSAH, Titem. « Organisation communautaires, émigration et développement dans une région de Kabylie, Ath Idjer (Tizi Ouzou) », *Insaniyat* n° 69-70, juillet -décembre 2015, p. 63-82.
6. BOURDIEU, Pierre. « Genèse et structure de champ religieux », in *revue africaine de sociologie*, Vol. XII. n° 2. Avril, Juin 1971. pp. 295-334.
7. BOURDIEU, Pierre & MAMMERI Mouloud. « Du bon usage de l'ethnologie », Actes de la recherche en sciences sociales, 2003/5, n°150, p. 9-18.
8. CHAKER, Salem. « Une tradition de résistance et de lutte : la poésie berbère kabyle, un parcours poétique ». *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n°51, 198, p. 11-31.
9. COLONNA, Fanny. « Présence des ordres mystiques dans l'Aurès au XIXe et XXe siècle, Contribution à une histoire sociale des forces religieuses en Algérie », in *Les ordres mystiques dans l'Islam, Cheminements et situation actuelle*. -Paris, EHESS, pp. 245-261.
10. COLONNA, Fanny et BRAHIMI, Claude Haim, « Du bon usage de la science coloniale », in : *Savants Paysans : éléments d'histoire sociale sur l'Algérie rurale*, OPU, Alger, p. 221-241
11. COLLONA, Fanny, « Production scientifique et position dans le champ intellectuel et politique. Deux cas : Augustin Berque et Joseph Desparmet », in : *Le mal de voir. Ethnologie et orientalisme, politique et épistémologie, critique et autocritique...*, *Cahiers Jussieu* n° 2, université de Paris VII, p. 397-427.
12. COUEDEL, Richard. « Savoir émigrer : Projet d'études et projet migratoire des étudiants kabyles », in : *l'Année du Maghreb*, III, 2007, p. 585-600.

13. DAUM, Christophe. « Migration, retour, non-retour et changement social dans le pays d'origine », In : Petit V. (ed.) *Migrations internationales de retour et pays d'origine*, Nogent-sur- Marne, 2007, CEPED, p.157-169.
14. DEMEULENAERE, Pierre. « L'interprétation des terrains et le recours à des propositions théoriques », in *L'année sociologique*, 2012/1 (Vol. 62), p. 67-91.
15. DE SINGLY, F. « Penser autrement la jeunesse. Lien social et politiques »- *RIAC*, Editions ENSP, Rennes, n° 43, printemps, p. 9-15 (extrait), in Lagree, J.-Ch, Loncle, P., *Jeunes et citoyenneté, Problèmes politiques et sociaux, dossiers d'actualité mondiale* n° 862, 31 aout 2001.
16. DIRECHE-SLIMANI, Karima. « Kabylie : L'émigration kabyle. Entre tradition économique et histoire politique », in : Salem Chaker (dir.), *Judaïsme – Kabylie*, Aix-en-Provence, Edisud, n° 26, 2004, p. 4046-4050.
17. DIRECHE-SLIMANI, Karima. « Kabylie : chrétiens (de) », in : Salem Chaker (dir.), *Judaïsme – Kabylie*, Aix-en-Provence, Edisud, n° 26, 2004, p. 4050-4055.
18. DIRECHE, Karima. « Evangélisation en Algérie : débats sur la liberté du culte », in : *l'Année du Maghreb*, VI, 2009, p. 275-284.
19. EMMA, Tilleli, « Le mouvement citoyen de Kabylie », *Pouvoirs*, n°106, 2003/3, Paris, Le Seuil, p. 151-162.
20. FAVRET-SAADA, Jeanne. « La segmentarité au Maghreb », *L'Homme*, 1966, tome 6 n°2. pp. 105-111.
21. GAGNER, Natacha. « Théorisation et importance du terrain en anthropologie. Etude de la construction des notions d'identité et de mondialisation », *revue Anthropologie et Société*, n° 25/3, 2001, p. 103-122.
22. GAHLOUZ, Mustapha. « Le droit coutumier kabyle et les rapports entre le 'Arf et Chra' », *awal*, -Paris, la maison des sciences de l'homme, 2006, p. 93-115.
23. GALLISSOT, René. « Mouvements associatifs et mouvement social : le rapport Etat/société dans l'histoire maghrébine », *Insaniyat*, n°8, mai-aout 1999, p. 5-19.
24. GALLISSOT, René. « Mouvements associatifs, mouvements de droits », *Les cahiers du CRASC*, n°5-2002, p.17-27.
25. GELLNER, Ernest. « Système tribal et changement social en Afrique du nord », *Annales marocaines de sociologie*, 1969, p. 1-20.

26. GODELIER, Maurice. « Le concept de tribu, Crise d'un concept ou crise des fondements empiriques de l'anthropologie », in M. G., Horizon, Trajet marxiste en anthropologie. Paris, Maspero, 1973, p. 93-131.
27. GODELIER, Maurice. « Ethnie-tribu-nation chez les Baruya de Nouvelle-Guinée », *Journal de la Société des océanistes*, n°81, tome 41, 1985. p. 159-168.
28. GRANDGUILLAUME, Gilbert. « Mythe kabyle ? Exception kabyle ? » *Esprit* 2001-11, N°279, p. 20- 27.
29. GUERIN, Francis. « Le concept de communauté : une illustration exemplaire de la production des concepts en sciences sociales ». 13^{ème} conférence de l'AIMS, Normandie, Vallée de Seine 2, 3 et 4 juin 2004, 31p.
30. HADIBI, Mohand Akli. « Sainteté, autorité et rivalité. Le cas de Sidi Ahmed Wedris en Kabylie », in *autorité des saints, perspectives historiques et socio anthropologique en méditerranée occidentale*. -Paris, éditions recherches sur les civilisations, 1998. p. 273-303.
31. HADIBI, Mohand Akli, « Conquérir l'espace public par la force en Kabylie », in : Breviglieri, M. et Cicchelli, V., *Adolescence méditerranéennes, L'espace public à petits pas*, Paris, L'Harmattan, p. 187-201.
32. HARZOUNE, Mustapha, « notes sur les kabyles et la laïcité », In: *Hommes et Migrations*, n°1218, Mars-avril 1999, p. 22-27.
33. HARZOUNE, Mustapha. « Les kabyles de France privés d'espaces publics », in : *Hommes et migrations*, n° 1244, Juillet-août 2003, p. 27-38.
34. HENIA, Abdelhamid, « Mémoire lignagère et gestion du capital symbolique et matériel d'une zawiya », *les cahiers de Tunisie*, 159-160, 1992, p 71-88.
35. HUGH, Roberts, « Les systèmes politiques berbères : à propos de Gellner et de Masqueray, ou l'erreur de Durkheim », *Insaniyat*, n°27, Janvier-Mars, 2005, p. 29-54.
36. KHELLIL, Mohand. « Kabyles en France, un aperçu historique ». In: *Hommes et Migrations*, n°1179, septembre 1994, p. 12-18
37. KHELLIL, Mohand. « L'émigration algérienne en France au XX^e siècle. Un exil planifié », *Hommes et migrations*, 1295 | 2012, p. 12-25.
38. J.D. Luciani, « Chansons kabyles de Smail Azikiw », *revue africaine*, 43^e année, n° 233, 1^{er} trimestre 1899, p. 17-33.
39. J.D. Luciani, « Chansons kabyles de Smail Azikiw », *revue africaine*, 44^e année, n° 234, 1900, p. 44-59.

40. JOMIER, Jacques. « Contribution à l'étude de la pédagogie arabe », in *Ibla*, coup d'œil rapide sur les institutions d'enseignement suivi d'une étude sur la pédagogie à l'école coranique, 1994. pp. 319-347.
41. LANANE, Massika. « la migration féminine entre émergence et limite d'études », in : MOHAMMEDI, Sidi Mohamed (dir). *Abdelmalek Sayad, migrations et mondialisation*, éditions du CRASC, 2014, p. 263-272.
42. MADOU, Mohamed. « Enquête sur les petits entrepreneurs issus de l'immigration maghrébine », *Cahiers internationaux de sociologie*, 2007/2 (n° 123), p. 289-312.
43. MAZUIR, Françoise. « Le processus de rationalisation chez Maw Weber », In : *Sociétés*, 2004/4 (n°86), p. 119-124.
44. MEKKI, Ali. « Les maisons des migrants kabyles au cours des "trois âges l'émigration" », *Hommes et migrations*, 1298 | 2012, p. 42-53.
45. KATEB, Kamel. « Bilan et perspectives des migrations algériennes », in *Hommes et migrations*, n°1298, 2012, p. 6-21.
46. KINZI, Azzedine. « La jeunesse en milieu rural kabyle et ses rapports conflictuels avec les institutions villageoises », in Breviglieri, M., Cicchelli, V. *Adolescence méditerranéennes, L'espace public à petits pas*, Paris, l'Harmattan, 2007, p. 263-276.
47. KINZI, Azzedine, « De l'assemblée villageoise à l'association : les jeunes villageois en quête d'affirmation », in *Insaniyat*, Oran, n° 55-56, 2012, p. 63-77.
48. KHELLIL, Mohand, « Kabyles en France, un aperçu historique ». In: *Hommes et Migrations*, n°1179, septembre 1994. Les Kabyles. De l'Algérie à la France. p. 12-18.
49. KHELLIL, Mohand, « L'émigration algérienne en France au XXe siècle », *Hommes et migrations*, 1295 | 2012, mis en ligne le 31 décembre 2014.
50. LACOSTE-DUJARDIN, Camille. « Opération « oiseau bleu » 1956, « Géostratégie et ethnopolitique en montagne kabyle ». In : *Revue de l'occident musulman et de la méditerranée*, n°41-42, 1986. *Désert et montagne au Maghreb*. P 167-193.
51. LACOSTE-DUJARDIN, Camille. « Femmes kabyles : de la rigueur patriarcale à l'innovation ». In : *Hommes et migration*, n° 1179, 1994, p. 19-24.
52. LACOSTE-DUJARDIN, Camille. « Démocratie kabyle, Les kabyles: une chance pour la démocratie en Kabylie », in *Hérodote*, revue de géographie et de géopolitique, 2000. pp. 63-74.
53. LACOSTE-DUJARDIN, Camille, « Géographie culturelle et géopolitique en Kabylie, La révolte de la jeunesse pour une Algérie démocratique », in *Hérodote*, revue de

- géographie et de géopolitique, 4^e trimestre 2001 n° 103, géographie en montagnes, Paris, La découverte. 2001. p. 57-91.
54. LACOSTE-DUJARDIN, Camille, « Grande Kabylie : du danger des traditions montagnardes », in *Herodote*, revue de géographie et de géopolitique, 4^e trimestre 2002 n° 107, géographie en montagnes, Paris, La découverte. 2002. p. 119-144.
 55. LACOSTE-DUJARDIN, Camille. « Un effet du « postcolonial » : le renouveau de la culture kabyle. De la mise à profit de contradictions coloniales », in : *Hérodote*, n° 120, 2006/1, p. 96-117.
 56. LACROIX, Thomas. « Transnationalisme villageois et développement : Kabyles algériens, Chleuhs marocains en France et Panjabis indiens en Grande-Bretagne », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 28 - n°1 | 2012, p. 71-84.
 57. LEZE, Samuel. SCHREKER, Cherry. « La communauté. histoire critique d'un concept dans la sociologie anglo-saxon », In : *l'Homme*, n° 187-188, 2008, p. 482-483.
 58. LOMBARD, Jacques. « Tribalisme et intégration nationale en Afrique noire », *L'Homme et la société*, N° 12, Sociologie et tiers-monde, 1969, p. 69-86.
 59. MAHE, Alain. « La révolte des anciens et des modernes. De la tribu à la commune dans la Kabylie contemporaine », in Hosman Dawod, *Tribus et pouvoirs en terre d'Islam*. -Paris, Armand Colin.
 60. MAHE, Alain. « Les assemblées villageoises dans la Kabylie contemporaine, traditionnalisme par excès de modernité ou modernisme par excès de tradition ? », in *Etudes rurales*, 155-156/ 179-212, 2000.
 61. MAHE, Alain. « Jacques Berque et l'anthropologie juridique du Maghreb », in : *Opera Minora*, Jacques Berque, Saint-Denis, Bouchène, I-XXII, 2001.
 62. MEYNIER, Pierrette & MEYNIER Gilbert. « L'immigration algérienne en France : histoire et actualité », *Confluences Méditerranée*, n° 77, 2011/2, p. 219-234
 63. MINARD, Philippe et autres, « Histoire et anthropologie, nouvelles convergences ? », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, 2002/5, n° 49, p. 81-121.
 64. OUSSALEN, Mohand-Ouamar. « Entrepreneuriat privé et développement local. Eléments d'analyse à partir du cas de Tizi Ouzou », in *Insaniyat*, n° 16, 2002, p. 135-162.
 65. OUSSALEN, Mohand-Ouamar. « Kabylie, économie contemporaine (artisanat et industrie », in *Encyclopédie Berbère*, 2004, p. 4042-4046.

66. PATEZ, Fabrice. « Les relations communautaires ethniques selon Max Weber », in : *les cahiers du Cériem*, 1997, p. 53-61.
67. PERETTE, Cécile & ABIKA, Belaid. « Les systèmes de Gouvernance traditionnels en Kabylie à la lumière du concept de capital social », in *Mondes en Développement*, n° 166, 2014/2, p. 131-144.
68. PLARIER, Antonin. « Banditisme et dépossession foncière en Algérie », In : *Propriété et société en Algérie contemporaine. Quelles approches ?* Aix-en-Provence : Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman, 2017, 13p.
69. RHANI, Zakaria. « Le chérif et la possédée. Sainteté, rituel et pouvoir au Maroc », in *l'Homme*, n°190, 2009/2, p. 27-50.
70. REMOND, Martial. « L'élargissement des droits politiques des indigènes, ses conséquences en Kabylie », *Revue africaine*, n° 08, 1927, p. 213-253.
71. SAHUT, Jean-Louis. « Un jeune enseignant français en grande Kabylie, 1958-1973 », Juillet 2007, 20p.
72. SALHI, Mohamed Brahim. « Histoire économique, sociale et politique de la Grande Kabylie (Wilaya de Tizi-Ouzou) ».-CREAD, Alger, 1988, Vol I de « monographie de la Wilaya de Tizi-Ouzou. 60p.
73. SALHI, Mohamed Brahim. « Confréries religieuses, sainteté et religion en Grande Kabylie. Elément de Bilan d'une recherche sur un siècle (1850-1950). » – *Correspondances, bulletin scientifiques de l'IRMC*, n°12-13, Novembre, décembre 1993, pp. 3-7.
74. SALHI Mohamed Brahim. « Confréries religieuses en Grande Kabylie, au milieu du 20eme siècle ». – *Annuaire de l'Afrique du nord*, CNRS, vol. XXXIII, 1994, pp. 253-269.
75. SALHI, Mohamed Brahim. « Lignages religieux, confrérie et sainteté en Grande Kabylie ». –*IBLA*, 58ème année, n° 175, 1995/1, pp 15-30.
76. SALHI, Mohamed Brahim. « Entre subversion et résistance : L'autorité des saints dans l'Algérie du milieu du XXe siècle », in *L'autorité des saints, perspectives historiques et socio anthropologique en méditerranée occidentale*, Paris, éditions recherches sur les civilisations, 1998. pp. 307-324.
77. SALHI, Mohamed Brahim. « Eléments pour une réflexion sur les styles religieux dans l'Algérie d'aujourd'hui. » – in *Insaniyat*, n° 11, mai, août 2000, pp 43-63.

78. SALHI, Mohamed Brahim. « Réflexion froide sur des questions chaudes. Quelle anthropologie du religieux en Algérie ? »- in *Actes du Colloque : « Quelle avenir pour l'anthropologie en Algérie ? »* Oran, Ed. Crasc, 2002, pp 87-94.
79. SALHI, Mohamed Brahim. « Espace montagnard : mutations et permanences. Cas de la Kabylie du Djurdjura », *PNR*, Editions du CRASC, 2005.
80. SALHI, Mohamed Brahim. « Production de l'opacité, oubli et productivité dans une enquête de terrain », in *La socio anthropologie ou comment repenser la méthode*, CRASC, Mars 2009.
81. SALHI, Mohamed Brahim. « L'approche du sacré et du changement religieux cher Geertz, Quelle pertinence pour le cas algérien », in Lahouari Addi (dir), *L'anthropologie du Maghreb selon Berque, Bourdieu, Geertz et Gellner*, Actes du colloque de Lyon, 21-23 septembre 2001.
82. SALHI, Mohamed Brahim. « Modernisation et retraditionnalisation dans le champ associatif et politique », in *Insaniyat*, n°8. Mai, Août 1999. pp. 21-42.
83. SERVIER, Jean. « Un exemple d'organisation politique traditionnelle : une tribu kabyle, les Iflissen-Lebhar ». In: *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n°2, 1966, p. 169-187.
84. TEMIME, Emile. « Des kabyles à Marseille. Une migration précoce et durable », *Confluences Méditerranée*, n°39, 2001/4, p. 119-128.
85. THIEUX, Laurence. « Rapport sur le Mouvement Associatif et la Femme dans le Milieu Rural en Algérie », CERAI éditions, sans année, 88p.
86. ZORELI, Mohamed-Amokrane. « Le mouvement associatif et l'économie solidaire en Kabylie : Entre l'opportunisme néantisant et le génie collectif possibilisant », Intervention au colloque international « *économie sociale et solidaire dans un contexte de multi-culturalité, diversité et développement territorial* » tenu à Mendoza en argentine les 15,16 et 17 avril 2015. http://base.socioeco.org/docs/zoreli_.pdf
87. ECHOS DE BOUZEGUENE, publication de centre culturel Igouelfan de Bouzeguene, n°6, Juillet 2006.
88. « Les entraves au développement local dans la wilaya de Tizi Ouzou, rapport final concernant le territoire d'Azazga », Université de Tizi Ouzou, Février 1993.
89. Direction de la planification et de l'aménagement du territoire, « Annuaire statistique de la wilaya de Tizi Ouzou », 2004, Edition n° 20, Juin 2005.

90. L'article de l'office national des statistiques (www.ons.dz) intitulé « armature urbaine RGPH 2008, les principaux résultats de l'exploitation exhaustive », Alger, O.N.S, 2011, 214p.
91. Le quotidien El Wathan du 04/11/2016 : « Ces villages autogérés de Kabylie ».
92. Le quotidien El Wathan du 11/08/2015, « Bouzeguène : des citoyens bloquent l'agence ADE ».
93. Le quotidien El Wathan du l'article du 10/08/2016, « Bouzeguène : les villageois ferment l'agence ADE ».
94. Le quotidien El Wathan du 19/09/2016, « Bouzeguène ; rassemblement des citoyens devant l'ADE ».
95. Le quotidien El Wathan du 04/06/2015, « Bouzeguène : Tawrirt initie le tri sélectif des déchets ».
96. Le quotidien Liberté du 01/08/2016, « l'agence ADE fermée par les villageois d'Ath Wizgan ».
97. Le quotidien le soir d'Algérie du 27/08/2005 : « Fête grandiose au village de Mohand Oulhadj ».
98. Le quotidien El Watan du 7 février 2015 : « la citoyenneté se réinvente en Kabylie. Leçon de gouvernance à Igerssafen ».
99. LE quotidien El Wathan du 18 juillet 2016 : « Initiatives citoyennes : les habitants d'Igerssafen ont aménagé un centre de tri au village », p. 9.
100. Le quotidien El Khabar : « عالم "تاجماعت" أقدم نظام اجتماعي في الجزائر ».
101. Le quotidien El Wathan 31 août 2013, « Festival de la figue e barbarie à Chellata (Bejaia) : les vertus ignorées d'akarmous ».
102. Voir l'article du quotidien El Watan du 26 avril 2009 intitulée : « Bouzeguène : Iguelfan, une association très active ».
103. Le quotidien le soir d'Algérie du 18/08/2008 : « inauguration d'un musée à Takoucht ».
104. Le quotidien Liberté du 04/11/2012 et du 09/03/2013.
105. Le quotidien Le Soir d'Algérie du 16/04/2007.
106. Le quotidien El Wathan du 20/04/2015, « Larch Ath Idjer en France ».

Dictionnaires et encyclopédies

1. BOUDON, Raymond et autres. *Dictionnaire de Sociologie*, Paris Larousse, 1998.
2. BOUDON, Raymond et BOURRICAUD, François, *Dictionnaire critique de sociologie*, Paris, PUF, 1982.
3. CAZENEUVE, Jean. *Encyclopédie Larousse de poche. L'ethnologie. Paris, Larousse.* 1967. 383p.
4. P. J. Berman, TH. Blanquis, et autres, *Encyclopédie de l'Islam*, LEIDEN BRILL, tome XI, 2005.

Annexe n°1 : Les mouvements migratoires entre les villages de la commune de Bouzeguène et les autres communes de la même daïra

Villages et nombres d'habitants	Provenance s ou Destinations	Entrées à Bouzeguene de			Sorties de Bouzeguène vers			Total		
		M	F	T	M	F	T	M	F	M+F
Ihatoussen	Idjer	0	2	2	0	5	5	0	7	7
	Ath Ziki	0	5	5	0	2	2	0	7	7
	Illoula	0	2	2	0	1	1	0	3	3
	Total	0	9	9	0	8	8	0	17	17
Ikoussa	Idjer	0	8	8	0	4	4	0	12	12
	Ath Ziki	0	2	2	0	1	1	0	3	3
	Illoula	0	3	3	0	2	2	0	5	5
	Total	0	13	13	0	7	7	0	20	20
Hourra	Idjer	0	5	5	0	10	10	0	15	15
	Ath Ziki	0	16	16	0	12	12	0	28	28
	Illoula	0	7	7	0	5	5	0	12	12
	Total	0	28	28	0	27	27	0	55	55
Ath Feraache	Idjer	1 ¹	3	4	0	2	2	1	5	6
	Ath Ziki	0	3	3	0	4	4	0	7	7
	Illoula	0	5	5	0	3	3	0	8	8
	Total	1	11	12	0	9	9	1	20	21
Takoucht	Idjer	0	12	12	0	7	7	0	19	19
	Ath Ziki	0	7	7	0	4	4	0	11	11
	Illoula	0	6	6	0	6	6	0	12	12
	Total	0	25	25	0	17	17	0	42	42
Sahel	Idjer	0	5	5	0	11	11	0	16	16
	Ath Ziki	0	6	6	0	1	1	0	7	7
	Illoula	4	18	22	3	23	26	7	41	48
	Total	4	29	33	3	35	38	7	64	71
Ibouyisfen	Idjer	4	11	15	0	7	7	4	18	22
	Ath Ziki	0	0	0	1	1	2	1	1	2
	Illoula	0	3	3	0	5	5	0	8	8
	Total	4	14	18	1	13	14	5	27	32
Ath Salah	Idjer	0	15	15	0	5	5	0	20	20
	Ath Ziki	1	14	15	0	3	3	1	17	18
	Illoula	0	4	4	1	7	8	1	11	12
	Total	1	33	34	1	15	16	2	48	50
Ighil Tziba	Idjer	1	5	6	0	5	5	1	10	11
	Ath Ziki	2	7	9	0	5	5	2	12	14
	Illoula	1	0	1	0	2	2	1	2	3
	Total	4	12	16	0	12	12	4	24	28
Ath Semlal	Idjer	0	5	5	0	1	1	0	6	6
	Ath Ziki	0	3	3	0	1	1	0	4	4
	Illoula	0	0	0	0	1	1	0	1	1

¹ D'origine du village Igerssafen.

	Total	0	8	8	0	3	3	0	11	11
Ath Mizer	Idjer	0	4	4	0	2	2	0	6	6
	Ath Ziki	0	0	0	0	1	1	0	1	1
	Illoula	0	1	1	0	3	3	0	4	4
	Total	0	5	5	0	6	6	0	11	11
Ath El Qarn	Idjer	0	1	1	0	1	1	0	2	2
	Ath Ziki	0	1	1	0	0	0	0	1	1
	Illoula	0	0	0	0	2	2	0	2	2
	Total	0	2	2	0	3	3	0	5	5
Tazrout	Idjer	0	6	6	0	12	12	0	18	18
	Ath Ziki	0	3	3	0	4	4	0	7	7
	Illoula	0	2	2	0	1	1	0	3	3
	Total	0	11	11	0	17	17	0	28	28
Ath Yekhlef	Idjer	0	1	1	1	3	4	1	4	5
	Ath Ziki	1	4	5	0	1	1	1	5	6
	Illoula	0	2	2	0	3	3	0	5	5
	Total	1	7	8	1	7	8	2	14	16
Tawrirt	Idjer	0	7	7	0	3	3	0	10	10
	Ath Ziki	1	3	4	1	2	3	2	5	7
	Illoula	0	6	6	0	3	3	0	9	9
	Total	1	16	17	1	8	9	2	24	26
Ath Saïd	Idjer	0	8	8	0	4	4	0	12	12
	Atj ziki	0	0	0	0	2	2	0	2	2
	Illoula	0	1	1	0	1	1	0	2	2
	Total	0	9	9	0	7	7	0	16	16
Ahrik	Idjer	0	6	6	0	2	2	0	8	8
	Atj ziki	0	13	13	0	4	4	0	17	17
	Illoula	0	6	6	0	2	2	0	8	8
	Total	0	25	25	0	8	8	0	33	33
Ath Wizgan	Idjer	0	11	11	0	5	5	0	16	16
	Ath Ziki	1	9	10	1	3	4	2	12	14
	Illoula	0	3	3	0	5	5	0	8	8
	Total	1	23	24	1	13	14	2	36	38
Bouzeguene centre	Idjer	3	6	9	2	9	11	5	15	20
	Ath Ziki	0	7	7	1	4	5	1	11	12
	Illoula	5	10	15	0	4	4	5	14	19
	Total	8	23	31	3	17	20	11	40	51
Ath Yiken	Idjer	0	1	1	0	2	2	0	3	3
	Ath Ziki	0	1	1	0	1	1	0	2	2
	Illoula	0	1	1	0	0	0	0	1	1
	Total	0	3	3	0	3	3	0	6	6
Ath Sidi Amar	Idjer	0	0	0	0	1	1	0	1	1
	Ath Ziki	0	0	0	0	0	0	0	0	0
	Illoula	0	0	0	0	0	0	0	0	0
	Total	0	0	0	0	1	1	0	1	1
Tizouyine	Idjer	0	2	2	0	1	1	0	3	3
	Ath Ziki	0	0	0	0	0	0	0	0	0
	Illoula	0	1	1	0	1	1	0	2	2

	Total	0	3	3	0	2	2	0	5	5
Ibekaren	Idjer	0	12	12	0	7	7	0	19	19
	Ath Ziki	0	3	3	0	5	5	0	8	8
	Illoula	0	4	4	0	6	6	0	10	10
	Total	0	19	19	0	18	18	0	37	37
Total										

Annexes n° 2 : Les mouvements migratoires entre les villages de la commune de Bouzeguène et les autres communes de la wilaya de Tizi Ouzou (en dehors de la daïra)

Villages et nombres d'habitants	Provenance s ou Destinations	Entrées à Bouzeguene de			Sorties de Bouzeguéne vers			Total		
		M	F	T	M	F	T	M	F	M+ F
Ihatoussen	Azazga	2	7	9	0	17	17	2	24	26
	Freha	3	1	4	0	3	3	3	4	7
	Ifigha	0	1	1	0	2	2	0	3	3
	Autres communes (Tizi Ghenif, Ain El Hemam, Ath Irathen, Makouda, Aghrib, Azefoun, Draa Ben Khedda et Imesouhal)	6	13	19	1	16	17	7	29	36
	Total	11	22	33	1	38	39	12	60	72
	Ikoussa	Azazga	0	3	3	1	12	13	1	15
Freha		0	1	1	0	3	3	0	4	4
Ifigha		0	1	1	0	2	2	0	3	3
Autres (Bni Douala, Tigzirt, Makouda, tadmait, Ath Oumalou)		5	10	15	3	20	23	8	30	38
Total		5	15	20	4	38	42	9	53	62
Hourra		Azazga	4	4	8	2	5	7	6	9
	Freha	0	0	0	2	2	4	2	2	4
	Ifigha	0	4	4	0	2	2	0	6	6
	Autres	3	18	21	5	39	44	8	57	65
	Total	7	26	33	9	48	57	16	74	90
Ath Feraache	Azazga	1	5	6	2	2	4	3	7	10
	Freha	0	0	0	1	4	5	1	4	5
	Ifigha	0	2	2	0	4	4	0	6	6
	Autres (Draa b Khedda, Beni Douala, Ath Khellili, Iflissen, Waguénoun, Iferhounen, Mekla, Bougheni, Tirmidin)	2	12	14	3	9	12	5	21	26
	Total	3	19	22	6	19	24	9	38	47
	Takoucht	Azazga	1	5	6	1	2	3	2	7
Freha		0	1	1	2	2	4	2	3	5
Ifigha		0	3	3	0	1	1	0	4	4
Autres (Tizi ouzou, Ain el Hemam, Iwadhiyen, Tizi Ghenif, Timizar, Waguénun, Illilten,		1	15	16	2	25	27	3	40	43
Total		1	19	26	3	34	35	7	54	62

	Bordj Menail, DBK, Wacif Mekla, Abi Yucef, Yakouren, Aghrib, Azefoun, Ath Yahia, Irdjen)									
	Total	2	24	26	5	30	35	7	54	61
Sahel	Azazga	0	0	0	2	5	7	2	5	7
	Freha	0	2	2	0	0	0	0	2	2
	Ifigha	0	6	6	0	1	1	0	7	7
	To	1	4	5	8	8	16	9	12	21
	Autres (Ath Yahia, Ath Iraten, Ain el Hemam, Iwadhiyen, Swamaa, Yetafen, Waguenun, Mekla, Boghni, Azzefoun, Tamda, Zekri, Illilten, Waguenoun, Boghni, Iflissen, , Wacif Mekla, Abi Yucef, Yakouren, Aghrib, Ifferhounen, Timizar, Mechtras, Beni Douala, Bounouh)	2	13	15	2	29	31	4	42	46
	Total	3	25	28	12	43	55	15	68	83
Ibouyisfen	Azazga	0	3	3	2	3	5	2	6	8
	Freha	1	0	1	0	3	3	1	3	4
	Ifigha	1	4	5	0	1	1	1	5	6
	To	0	0	0	1	4	5	1	4	5
	Autres (Imessouhal, Beni douala, Ath Iraten, Makouda, Yakouren, Ain el Hemam, Tigzirt, Ath Yahia, Irdjen, Timizar, Tizi Rached, Akbil, Maatka, Zekri, Chemlal)	2	6	8	0	13	13	2	19	21
	Total	4	13	17	3	24	27	7	37	44
Ath Salah	Azazga	1	8	9	1	5	6	2	13	15
	Freha	2	5	7	0	1	1	2	6	8
	Ifigha	2	6	8	0	3	3	2	9	11
	To	1	1	2	3	2	5	4	3	7
	Autres (Draa Ben Khedda, Beni Douala, Yakouren, Azefoun, Ain El Hemmam, Wauenoun, Bouhni, Talahma, Makouda, Tadmait, Boujyima,	1	20	21	2	18	20	3	38	41

	Mekla, Tizi Rached)									
	Total	7	40	47	6	29	35	13	69	82
Ighil Tziba	Azazga	1	8	9	1	5	6	2	13	15
	Freha	2	5	7	0	1	1	2	6	8
	Ifigha	2	6	8	0	3	3	2	9	11
	To	1	1	2	3	2	5	4	3	7
	Autres (Azefoun, Mizghana, Swamaa, Beni Douala, Maatka, Waguenun, Abi yucef, Ain el Hemam, Draa el Mizan, Tizi Ghenif, Ath Yahia, Akbil, Makouda, Aghrib, Draa Ben Khedda, Yakouren et Ath Khlili)	6	15	21	0	17	17	6	32	38
	Total	12	35	47	4	28	32	16	63	79
Ath Semlal	Azazga	2	1	3	2	4	6	4	5	9
	Freha	0	0	0	0	0	0	0	0	0
	Ifigha	0	1	1	0	0	0	0	1	1
	To	1	0	1	1	1	2	2	1	3
	Autres (imsouhal, Iwadhiyen, Mekla, Tigzirt et Mezghana)	0	0	0	0	4	4	0	4	4
	Total	3	2	5	3	9	12	6	11	17
Ath Mizer	Azazga	0	0	0	1	6	7	1	6	7
	Freha	0	1	1	0	0	0	0	1	1
	Ifigha	0	0	0	0	2	2	0	2	2
	To	1	1	2	0	0	0	1	1	2
	Autres (Mekla, Boghni, Draa Ben Kedda, Abi Youcef, Imsouhal et Tigzirt)	1	5	6	2	6	8	3	11	14
	Total	2	7	9	3	14	17	5	21	26
Ath Lqern	Azazga	0	1	1	0	1	1	0	2	2
	Freha	0	0	0	0	0	0	0	0	0
	Ifigha	0	0	0	0	0	0	0	0	0
	To	0	0	0	0	3	3	0	3	3
	Autres (Iferhounén, Mekla, Azefoun et Tizi Rachad)	0	1	1	0	3	3	0	4	4
	Total	0	2	2	0	7	7	0	9	9
Ath Yiken	Azazga	0	0	0	0	3	3	0	3	3
	Freha	0	0	0	1	3	4	1	3	4
	Ifigha	0	0	0	0	1	1	0	1	1
	To	0	0	0	0	2	2	0	2	2
	Autres (Ath Yahia et Bojyima)	0	0	0	0	2	2	0	2	2

	Total	0	0	0	1	11	12	1	11	12
Tazrout	Azazga	2	4	6	4	9	13	6	13	19
	Freha	0	0	0	0	1	1	0	1	1
	Ifigha	0	3	3	0	7	7	0	10	10
	To	0	0	0	5	9	14	5	9	14
	Autres (Swamaa, Ahrib, Tizi Rached, Wadhia, Iferhounen, Draa Ben Kedda, Souk Tnine, Wauenoun, Tirmitine, Iboudraren, Ath Irathen, Ath Wacif, Mekla, Ain El Hemmam)	0	8	8	0	20	20	0	28	28
	Total	2	15	17	9	46	55	11	61	72
Ath Yekhlef	Azazga	0	2	2	1	6	7	1	8	9
	Freha	0	0	0	0	0	0	0	0	0
	Ifigha	0	0	0	0	1	1	0	1	1
	To	1	0	1	2	3	5	3	3	6
	Total	1	2	3	3	10	13	4	12	16
Tawrirt	Azazga	0	0	0	5	3	8	5	3	8
	Freha	0	1	1	0	0	0	0	1	1
	Ifigha	0	0	0	0	2	2	0	2	2
	To	0	0	0	4	4	8	4	4	8
	Autres (Ain Elhemmam, Imesouhal, Ath Irathen, Waguénoun, Zekri, Mekla, Ain Zawiya, Tizi Rached, Aghbalou, Matka, Ath Yanni, Swamaa, Bou Klifa, Tizi Guénif)	2	14	16	3	9	12	5	23	28
	Total	2	15	17	12	18	30	14	33	47
Ath Saïd	Azazga	1	2	3	1	5	6	2	7	9
	Freha	0	1	1	0	0	0	0	1	1
	Ifigha	0	3	3	0	1	1	0	4	4
	To	1	2	3	3	7	10	4	9	13
	Autres (Beni douala, Draa el Mizan, Waguénoun, Tadmait, tidzirt, Tizi Ghennif, Mekla, Abi Yucef, Timizar, Ath Yahia)	2	3	5	0	8	8	2	11	13
	Total	4	11	15	4	21	25	8	32	40
Ahriq	Azazga	4	6	10	8	15	23	12	21	33
	Freha	0	0	0	1	6	7	1	6	7
	Ifigha	0	1	1	0	2	2	0	3	3

	To	0	4	4	8	4	12	8	8	16
	Autres (Ain El Hemam, Mekla, Tizi Rached, Azefoun, Ath Iraten, Tigzirt, Wagenun, Imsouhal, Swamaa, Draa El Mizan, Boughni, DBK, Iflissen, Ath Aissa Mimoun, Beni Aissa, Boujyima, Yakouren, Iatafen)	7	22	29	6	20	26	13	42	55
	Total	11	33	44	23	47	70	34	80	114
Ath Wizgan	Azazga	0	1	1	1	1	2	1	2	3
	Freha	0	1	1	1	1	2	1	2	3
	Ifigha	0	3	3	0	2	2	0	5	5
	Tizi Ouzou	4	1	5	5	8	13	9	9	18
	Autres (Imsouhal, Ath Yahia, Tadmait, Ath Iraten, Draa Ben Khedda, Yakouren, Tigzirt, Tizi henif, Iflissen, Azefoun, Draa el Mizan, Ath Yahia, Beni Zmenzer, Iferrhounen, Bouhni, et Ath Wacif)	6	25	31	0	13	13	6	38	44
	Total	10	31	41	7	25	32	17	56	73
Bouzeguene centre	Azazga	1	4	5	4	5	9	5	9	14
	Freha	0	4	4	0	0	0	0	4	4
	Ifigha	2	3	5	1	1	2	3	4	7
	Tizi Ouzou	2	2	4	3	4	7	5	6	11
	Autres (Boujyima, Tizi Rached, Ain El Hemam, Aghrib, Mekla, Ath Iraten, Tajnant, Azefoun, Ath Wacif, Waguenoun, Tajnant, Boughni et Ath Mizer)	5	8	13	4	22	26	9	30	39
	Total	10	21	31	12	32	44	22	53	75
Ath Sidi Amar	Azazga	0	0	0	2	3	5	2	3	5
	Freha	0	0	0	0	1	1	0	1	1
	Ifigha	0	0	0	0	0	0	0	0	0
	Tizi Ouzou	0	0	0	1	1	2	1	1	2
	Autres (Draa Ben Khedda)	0	0	0	0	2	2	0	2	2
	Total	0	0	0	3	7	10	3	7	10

Annexe n°3 : Les mouvements migratoires entre les villages de la commune de Bouzeguène et les autres wilayas du pays.

Villages	Provenance s ou Destinations	Entrées à Bouzeguene de			Sorties de Bouzeguène vers			Total		
		M	F	T	M	F	T	M	F	M +F
Ihatoussen	Alger	1	4	5	3	7	10	4	11	15
	Bejaia	4	4	8	9	11	20	13	15	28
	Boumerdas	3	1	4	5	9	14	8	10	18
	Bouira	0	3	3	3	0	3	3	3	6
	Blida	1	0	1	1	1	2	2	1	3
	Sétif	6	8	14	3	11	14	9	19	28
	Bordj Bouareridj	11	4	15	1	6	7	12	10	22
	Msila	5	7	12	2	3	5	7	10	17
	Mila	3	3	6	0	3	3	3	6	9
	Media	2	1	3	0	0	0	2	1	3
	Djelfa	3	1	4	0	0	0	3	1	4
	Jijel	0	0	0	0	1	1	0	1	1
	Galma	1	1	2	0	1	1	1	2	3
	Oum Lebwiki	7	2	9	1	2	3	8	4	12
	Ain Defla	0	1	1	0	1	1	0	2	2
	Khenchla	0	0	0	2	1	3	2	1	3
	Oran	0	0	0	3	0	3	3	0	3
	Mostaganem	0	0	0	0	1	1	0	1	1
	Total	47	40	87	33	59	92	80	99	179
Ikoussa	Alger	0	1	1	2	3	5	2	4	6
	Bejaia	0	0	0	1	3	4	1	3	4
	Setif	0	0	0	0	1	1	0	1	1
	Naama	0	0	0	1	0	1	1	0	1
	Ghilizan	0	0	0	0	1	1	0	1	1
	Total	0	1	1	4	8	12	4	9	13
Hourra	Alger	1	2	3	6	6	12	7	8	15
	Bejaia	5	4	9	4	12	16	9	16	25
	Boumerdas	1	1	2	1	4	5	2	5	7
	Tlemsan	1	0	1	0	0	0	1	0	1
	Blida	0	1	1	0	0	0	0	1	1
	Oran	0	0	0	0	1	1	0	1	1
	Sidi Belabas	1	0	1	0	0	0	1	0	1
	Ghilizan	0	0	0	0	1	1	0	1	1
	Msila	1	0	1	0	0	0	1	0	1
	Naama	0	0	0	0	1	1	0	1	1
	Hassi Messaoud	0	0	0	1	0	1	1	0	1
	Souk Ahras	0	0	0	1	0	1	1	0	1
	Total	10	8	16	13	25	38	23	33	56
Ath Feraache	Alger	2	1	3	1	3	4	3	4	7
	Bejaia (Sidi Aich,	2	12	14	3	8	11	5	20	25

	Tazmalt, Seddouk et Awzellaguen)									
	Boumerdas	1	0	1	2	3	5	3	3	6
	Oran	1	0	1	0	1	1	1	1	2
	Blida	1	0	1	0	0	0	1	0	1
	Khenchla	0	0	0	0	1	1	0	1	1
	Total	7	13	20	6	16	22	13	29	42
Takoucht	Alger	1	2	3	6	4	10			13
	Bejaia (Aouzellagen, Ighzer amokran,, Chemini et Akbou)	1	3	4	0	9	9			13
	Boumerdes	1	0	1	2	0	2			3
	Bouira	0	1	1	0	0	0			1
	Sétif	2	1	3	2	2	4			7
	Batna	2	0	2	1	1	2			4
	Oran	0	0	0	1	1	2			2
	Skikda	0	1	1	0	0	0			1
	Tebessa	1	0	1	0	0	0			1
	Jijel	0	0	0	1	1	2			2
	Tipaza	1	0	1	0	0	0			1
	Galma	0	0	0	0	1	1			1
	Chlef	0	0	0	0	1	1			1
	Haci Rmel	0	0	0	1	0	1			1
	Total	9	8	17	14	20	34	23	28	51
Sahel	Alger	2	2	4	7	3	10	9	5	14
	Bejaia (Aouzellagen, Ighzer amokran,, Chemini, Akbou et Amizour)	1	2	3	5	3	8	6	5	11
	Boumerdes	0	0	0	3	3	6	3	3	6
	Bouira	0	0	0	0	1	1	0	1	1
	Sétif	1	0	1	1	2	3	2	2	4
	Naama	3	0	3	6	1	7	9	1	10
	Oran	1	0	1	4	1	5	5	1	6
	BBA	1	0	1	0	0	0	1	0	1
	Adrar	1	0	1	5	2	7	6	2	8
	Tlemsan	0	0	0	2	0	2	2	0	2
	Tindouf	0	0	0	6	0	6	6	0	6
	Ilizi	0	0	0	2	1	3	2	1	3
	Tipaza	0	0	0	3	0	3	3	0	3
	Haci Messaoud	1	0	1	0	0	0	1	0	1
	Msila	0	0	0	0	1	1	0	1	1
	Sidi Bellabas	0	0	0	0	1	1	0	1	1
	Total	11	4	15	44	19	63	55	23	78
Ibouyisfen	Alger	5	2	7	5	13	18			25
	Bejaia (Akbou, Leksar, Beni Maouche, Adekar)	2	0	2	1	2	3			5
	Sétif	1	1	2	0	0	0	1	1	2

	Tipaza	2	1	3	0	0	0	2	1	3
	Boumerdas	1	0	1	0	0	0	1	0	1
	Tlemsan	0	0	0	0	1	1	0	1	1
	Mila	2	1	3	0	0	0	2	1	3
	Blida	0	0	0	1	0	1	1	0	1
	Souk Ahras	0	0	0	1	0	1	1	0	1
	Bouira	0	0	0	0	1	1	0	1	1
	Total	13	5	18	8	17	25	21	22	43
Ath Salah	Alger	6	3	9	12	13	25	18	16	34
	Bejaia (Sidi Aich, Akbou, Chemini, Adekar et Leksar)	1	7	8	4	8	12	5	15	20
	Bouira	2	0	2	1	3	4	3	3	6
	Boumerdas	0	3	3	2	4	6	2	7	9
	Sétif	1	0	1	0	1	1	1	1	2
	Bordj Bou Aréridj	2	0	2	1	2	3	3	2	5
	Blida	0	1	1	0	1	1	0	2	2
	Tindouf	1	0	1	1	0	1	2	0	2
	Tamgout	0	0	0	1	0	1	1	0	1
	Chlef	0	0	0	1	0	1	1	0	1
	Skikda	0	0	0	1	0	1	1	0	1
	Wargla	0	0	0	0	1	1	0	1	1
	Tebessa	0	0	0	0	1	1	0	1	1
	Msila	0	0	0	0	1	1	0	1	1
	Souk Ahras	0	0	0	0	1	1	0	1	1
	Total	13	14	27	24	36	60	37	50	87
Ighil Tziba	Alger	3	4	7	5	9	14	8	13	21
	Bejaia (Aouzelaguen, Akbou, Amizour, Ighil Ali)	3	6	9	2	5	7	5	11	16
	Boumerdas	1	1	2	0	0	0	1	1	2
	Tipaza	2	2	4	0	0	0	2	2	4
	Oran	0	1	1	0	0	0	0	1	1
	Ghilizan	0	1	1	0	1	1	0	2	2
	Msila	1	0	1	0	1	2	1	1	2
	Sétif	1	2	3	0	0	0	1	2	3
	Bordj Bou Areridj	0	0	0	1	1	2	1	1	2
	Ain Defla	0	0	0	1	0	1	1	0	1
	Chlef	0	0	0	1	0	1	1	0	1
	Total	11	17	28	11	16	27	22	33	55
Ath Semlal	Alger	2	2	4	0	1	1	2	3	5
	Bejaia (Akbou, Chemini, Sidi Aich, Akefadou, Sedouk et Mliha)	1	2	3	0	1	1	1	3	4
	Bouira	0	1	1	0	0	0	0	1	1
	Blida	0	1	1	0	0	0	0	1	1
	Msila	0	1	1	0	0	0	0	1	1
	Boumerdas	0	2	2	0	0	0	0	2	2

	Sétif	0	0	0	0	1	1	0	1	1
	Total	3	9	12	2	8	10	5	17	22
Ath Mizer	Alger	0	1	1	4	1	5	4	2	6
	Bejaia (Barbacha)	0	0	0	0	1	1	0	1	1
	Boumerdas	0	0	0	1	1	2	1	1	2
	Total	0	1	1	5	3	8	5	4	9
Ath Lqern	Bejaia (Akbou)	0	0	0	0	1	1	0	1	1
	Total	0	0	0	0	1	1	0	1	1
Ath Yiken	Alger	1	0	1	0	0	0	1	0	1
	Bejaia (Lekser)	0	3	3	0	1	1	0	4	4
	Total	1	3	4	0	1	1	1	4	5
Tazrout	Alger	3	1	4	6	5	11	9	6	15
	Bouira	0	2	2	0	1	1	0	3	3
	Bejaia	2	0	2	1	2	3	3	2	5
	Boumerdas	0	1	1	0	2	2	0	3	3
	Blida	0	0	0	1	1	2	1	1	2
	Naama	0	0	0	0	1	1	0	1	1
	Tindouf	0	0	0	1	0	1	1	0	1
	Oran	0	1	1	0	0	0	0	1	1
	Wargla	10	1	11	2	1	3	12	2	14
	Bordj Bou Arréridj	1	0	1	1	0	1	2	0	2
	Total	16	6	22	12	13	25	28	19	47
Ath Yekhlef	Alger	2	2	4	15	6	21	17	8	25
	Bejaia	0	1	1	1	1	2	1	2	3
	Boumerdas	1	0	1	0	1	1	1	1	2
	Sétif	0	1	1	0	1	1	0	2	2
	Mila	0	0	0	0	1	1	0	1	1
	Msila	1	1	2	0	0	0	1	1	2
	Tiyaret	0	1	1	0	0	0	0	1	1
	Djelfa	1	0	1	0	0	0	1	0	1
	Total	5	6	11	16	10	26	21	16	37
Tawrirt	Alger	0	2	2	0	1	1	0	3	3
	Bejaia (Awzelaguen, Sidi Aich et Ighzer Amokran)	1	1	2	1	1	2	2	2	4
	Bouira	2	1	3	1	1	2	3	2	5
	Blida	0	0	0	0	1	1	0	1	1
	Oran	0	0	0	0	1	1	0	1	1
	Bordj bou Arreridj	0	0	0	0	1	1	0	1	1
	Boumerdas	0	1	1	0	1	1	0	1	2
	Total	2	5	7	2	7	9	4	12	16
Ath Said	Alger	6	0	6	8	6	14	14	6	20
	Bejaia (Boujelil, Tazmalt, Akbou, Leksar, Aoukas)	5	5	10	0	5	5	5	10	15
	Boumerdas	2	1	3	2	1	3	4	2	6
	Sétif	0	0	0	0	1	1	0	1	1
	Msila	0	0	0	0	1	1	0	1	1
	Khenchla	0	0	0	0	1	1	0	1	1

	Wargla	7	4	11	0	0	0	7	4	11
	Total	20	10	30	10	16	26	30	26	56
Ahrik	Alger	2	2	4	10	5	15	12	7	19
	Bejaia (Akbou, Aouzellagen, Chemini)	1	5	6	4	5	9	5	10	15
	Bouira	0	2	2	0	1	1	0	3	3
	Sétif	0	1	1	0	0	0	0	1	1
	Blida	0	1	1	1	0	1	1	1	2
	Sidi Belabas	1	1	2	0	0	0	1	1	2
	Tlemsan	0	1	1	0	1	1	0	2	2
	Boumerdas	0	1	1	0	2	2	0	3	3
	Oran	0	0	0	0	1	1	0	1	1
	Beskra	0	0	0	0	1	1	0	1	1
	Total	4	14	18	15	16	31	19	30	49
Ath Wizgan	Alger	4	11	15	11	16	27	15	27	42
	Bejaia	1	5	6	0	8	8	1	13	14
	Boumerdas	1	1	2	0	1	1	1	2	3
	Bouira	0	2	2	0	0	0	0	2	2
	Sétif	0	1	1	0	3	3	0	4	4
	Msila	0	1	1	0	0	0	0	1	1
	Aghouat	1	0	1	0	0	0	1	0	1
	Naama	0	0	0	1	0	1	1	0	1
	Tebessa	0	1	1	0	0	0	0	1	1
	Tlemsan	0	0	0	0	1	1	0	1	1
	Ain Mlila	0	0	0	0	1	1	0	1	1
	Oran	0	0	0	0	2	2	0	2	2
	Ain Défla	0	0	0	0	1	1	0	1	1
	Total	7	22	29	12	33	45	19	55	74
Bouzeguene Centre	Alger	3	1	4	9	7	16	12	8	20
	Bejaia	4	0	4	3	7	10	7	7	14
	Sétif	2	0	2	0	0	0	2	0	2
	BBA	1	3	4	0	1	1	1	4	5
	Boumerdas	0	0	0	2	5	7	2	5	7
	Oran	0	0	0	1	0	1	1	0	1
	Chlef	0	0	0	0	1	1	0	1	1
	Skikda	0	0	0	0	1	1	0	1	1
	Media	0	0	0	1	0	1	1	0	1
	Sidi Belabas	0	1	1	0	0	0	0	1	1
	Oum Lebouaki	1	1	2	0	0	0	1	1	2
	Djelfa	1	0	1	0	0	0	1	0	1
	Mila	0	1	1	0	0	0	0	1	1
	Total	12	17	29	16	22	38	28	39	67
Ath Sidi Amar	Alger	0	0	0	2	0	2	2	0	2
	Bejaia	1	0	1	1	0	1	2	0	2
	Boumerdas	0	0	0	0	1	1	0	1	1
	Total	1	0	1	3	1	4	4	1	5
Tizouyine	Alger	1	2	3	3	9	12	4	11	15
	Bejaia	1	0	1	1	1	2	2	1	3

Table des matières

Introduction : Pour un cadre méthodologique de la thèse

I-Le changement social : objet récent de l'anthropologie	1
I-1- L'anthropologie et la sociologie : histoire d'une dichotomie.....	2
I-2-De la dichotomie à la convergence	4
I-3-Vers une anthropologie dynamique	6
I-3 ₁ -L'approche historique en anthropologie.....	8
I-3 ₂ -Les conflits dans la dynamique sociale	9
I-3 ₃ -La dialectique entre tradition et modernité	9
I-3 ₄ -Le local et le global et/ou dedans et dehors	13
II-Cadre méthodologique de la thèse	15
II-1- Problématique et hypothèses.....	15
II-2- Méthodes et approches.....	22
II-2 ₁ - Une approche par le terrain.....	22
II-2 ₂ - L'approche théorique.....	27
II-3- Présentation des parties de la thèse	29

Partie I : Monographie de la région Ath Idjer: Le territoire, les habitants

et leurs ressources	31
Introduction de la partie	32

Chapitre I : Premiers survols de la région et de ses environs :

Le territoire et les habitants	33
Introduction	33
I-1-La région Ath Idjer : Localisation et description	33
I-1 ₁ -Ath Idjer : un territoire de montagnes.....	35

I-1 ₂ -Ath Idjer à travers les différents découpages administratifs	37
I-1 _{2A} -Durant la période coloniale	37
I-1 _{2B} -Durant la période postindépendance	43
I-1 ₃ -Ath Idjer : une communauté, deux communes	44
I-1 _{3A} -La commune d'Idjer : Sept villages	50
I-1 _{3B} -La commune de Bouzeguène : vingt-trois villages	55
I-2-L'émergence de nouveaux bourgs.....	58
I-2 ₁ -Le bourg de Bouzeguene	58
I-2 _{1-A} - Une histoire liée à la colonisation	59
I-2 _{1-B} -Développement du bourg depuis l'indépendance	63
I-2 ₂ -Le bourg de LoudhaGighil.....	67
I-2 ₃ -Le nouveau bourg d'Ath Yekhlef	71
I-3-La toponymie villageoise	73
I-4-Une région ouverte dans un territoire enclavé	77
I-4 ₁ -Un réseau routier relativement dense mais très accidenté	77
I-4 ₂ - Des différences significatives entre les communes	82
Conclusion : Le bourg de Bouzeguène est « le centre névralgique » de la daïra.....	87
Chapitre II : Les ressources et les activités économiques.....	88
Introduction	88
II-1-Les activités paysannes : rupture ou continuité ?.....	88
II-2- Le déclin de l'artisanat traditionnel ou la renaissance des métiers perdus ?.....	91
II-3-L'absence d'infrastructure industrielle publique et la floraison des PME privées	96
II-4- De la pluriactivité à la prédominance du secteur commercial	98
Conclusion : La mobilité importante des villageois répond à une nécessité économique	99
Chapitre III : Emigration : un fait sociologie de la région des Ath Idjer..	100

Introduction	100
III-1- Mais par quelles sources y procéder ?	101
III-2-Bref historique de l'émigration kabyle	104
III-3- L'émigration des Ath Idjer en France.....	108
III-3 ₁ - Une émigration massive	108
III-3 ₂ - Une forte concentration géographique à Paris et à Marseille.....	114
III-3 ₃ - De plus en plus de femmes dans l'émigration.....	116
III-3 ₄ - L'évolution de l'émigration chez la population villageoise des Ath Idjer	118
III-4- L'émigration au Canada	121
III-5- Les migrations internes.....	124
III-5 ₁ -Des hommes en migration	125
III-5 _{1A} -Une émigration de travail tournée vers l'extérieur	125
III-5 _{1B} -Les mouvements migratoires à l'intérieur de la wilaya et dans le reste du pays	126
III-5 ₂ - Des femmes en migration.....	128
III-5 _{2A} -A propos des stratégies matrimoniales	128
III-5 _{2B} -Des rapports d'échange privilégiés entre les deux communes des Ath Idjer : le poids de « l'endogamie de tribu » ?	130
III-5 _{2C} -Les rapports d'échange avec les communes voisines.....	133
III-5 _{2D} -Le poids de la proximité géographique	133
III-5 _{2E} -Le poids de l'histoire	134
III-6-Les migrations de retour à Ath Idjer.....	136
III-6 ₁ -Un regard quantitatif sur les retours dans la commune de Bouzeguène en provenance de la France	137
III-6 ₂ -Les migrations de retour à Ath Idjer en provenance de l'intérieur du pays	140
Conclusion : Ath Idjer est une région de départ.....	142

Conclusion de la partie	144
Partie II : Les institutions villageoise à l'épreuve des mutations de la société locale.....	145
Introduction de la partie	146
Chapitre IV : Sainteté et zawaya : Le cas de Sidi 'marWalhadj	147
Introduction	147
IV-1-Les principes constitutifs de la sainteté	149
IV-1 ₁ - Un saint de la première vague	150
IV-1 ₂ -Une légitimité généalogique	153
IV-1 ₃ -Dons miraculeux et éthique puritaine	155
IV-1 ₄ -Un saint aux deux lieux	158
IV-1 ₅ -Le principe d'essaimage du lignage religieux.....	159
IV-1 ₆ -La ^c ur et la terre : richesse économique et valeur symbolique	163
IV-1 ₇ -Les activités festives : une expression du maintien du rapport au saint	166
IV-2-La zawiya dans le temps : mode de gestion, l'enseignement et ses acteurs	172
IV-2 ₁ -D'une gestion « communautaire » à une gestion « associative ».....	172
IV-2 ₂ -L'évolution de la zawiya sur le plan pédagogique.....	175
IV-2 ₃ -Les <u>shuyukh</u> : Maitres de la zawiya (1859-2015)	178
IV-2 ₄ -Les <u>shuyukh</u> de la Rahmaniya: <u>shikh</u> Mohand Welmokhtar et <u>shikh</u> Mohand Saïd Oussahnoun	181
IV-2 ₅ - <u>Shikh</u> Saïd Ayedjar (1873-1952)	184
IV-2 _{5A} -Le fils du <u>shikh</u>	184
IV-2 _{5B} - <u>Shikh</u> Saïd à la zawiya de sidi Abdarahman (1888-1895)	185
IV-2 _{5C} -Le statut d'un "taleb <u>shikh</u> ": une explication légendaire	187
IV-2 _{5D} -Les pérégrinations de <u>shikh</u> Saïd à travers les zawaya (1899-1951)	188

IV-2 _{SE} - <u>Shikh</u> Saïd et le réformisme	189
IV-2 ₆ - Les tulba : profils, droits et obligations	191
Conclusion	195
Chapitre V : <i>Tajmâat</i> : modernisation et retraditionnalisation.....	196
Introduction	196
V-1-Le village et <i>tajmâat</i> : Retour sur l’usage de ces notions en anthropologie et dans les études sur la Kabylie	197
V-1 ₁ - Le village dans les études anthropologiques	197
V-1 _{1A} -Les deux perspectives : territoriale et lignagère	198
V-1 _{1B} - Le village est un « lieu Anthropologique »	201
V-1 ₂ - Bref aperçu de <i>tajmâat</i> entre le XIXe et le XXe siècle	203
V-1 _{2A} - <i>Tajmâat</i> à la veille de l’occupation française	204
V-1 _{2B} - La domination française et la déstabilisation de <i>tajmâat</i>	207
V-1 _{2C} - De la domination coloniale à l’Indépendance	210
V-1 ₃ - <i>Tajmâat</i> durant les événements de 2001 en Kabylie	212
V-2- Le maintien et le dynamisme actuel de <i>tajmâat</i>	217
V-3-Les relations entre les jeunes et les aînés	225
V-4-Des jeunes attachés aux valeurs de leurs aînés	234
V-5-Les modes d’organisation et de fonctionnement de <i>tajmâat</i>	238
V-5 ₁ - La dialectique entre la tradition et la modernité	238
V-5 ₁ -Les villages IghilTziba et Sahel comme exemples	241
V-6-« La dynamique du droit coutumier » : une clé pour comprendre en profondeur les mutations de <i>tajmâat</i>	249
Conclusion	256

Chapitre VI : Les cimetières de village : entre maintien de l'unité du groupe et dynamiques religieuses nouvelles des milieux villageois 257

Introduction	257
VI-1-L'organisation des cimetières et des enterrements.....	259
VI-2-Les nouveaux groupes religieux	267
VI-3-Diversité religieuse et unité villageoise	272
VI-3 ₁ -Le village Sahel : un cimetière pour musulmans et chrétiens	272
VI-3 ₂ -Le village IghilTziba : un village, deux cimetières	277
VI-3 _{2A} -L'Imam à la mosquée du village	277
VI-3 _{2B} -Un cimetière pour les chrétiens	282
Conclusion : conflits et cohésion sociale	285

Chapitre VII : Le champ associatif : essor, diversification et rapport au politique 289

Introduction	289
VII-1-Aperçu historique	290
VII -2- Les associations culturelles et le Mouvement culturel berbère.....	292
VII -3-Le domaine du sport : une alternative pour les jeunes	298
VII -4-La diversité des domaines d'activités	300
VII -5-L'environnement : un secteur nouveau	301
VII -5 ₁ -Des problèmes environnementaux récurrents.....	305
VII -5 ₂ -Le concours « Rabah Aissat » du village le plus propre de la wilaya de Tizi Ouzou.....	306
VII -5 ₃ -L'apport d'un profil particulier dans ce domaine	308
VII -5 _{3A} -Changer le paradigme dominant dans le domaine des déchets.....	308
VII -5 _{3B} -Adopter une démarche participative par le bas (le village)	310

VII -6-Les femmes dans le mouvement associatif	311
VII -6 ₁ - Les femmes actives dans plusieurs domaines	312
VII -6 ₂ -Les associations de femmes	315
VII -6 _{2A} -« Tidukla n Tlawin du village Sahel » : une association pionnière	315
VII -6 _{2B} -D'autres associations de femmes	318
VII -6 _{2C} -De présidentes d'associations à des femmes élues APC (Assemblée Populaire Communale).....	219
VII -7-Associations et <i>tajmâat</i> : entre subordination et collaboration	320
VII -8- Associations et partis politiques.....	323
Conclusion	326
Conclusion de la partie	327

Partie III : Organisation communautaires et associatives, émigration et

développement

Introduction de la partie	329
---------------------------------	-----

Chapitre VIII : Organisation communautaires et développement local... 330

Introduction	330
--------------------	-----

VIII -1- Projet de <i>tajmâat</i> : état des lieux	330
--	-----

VIII -11- Igerssafen : « un village modèle »	331
--	-----

VIII -12- d'autres exemples de villages	333
---	-----

I-2-Eau potable et gestion des déchets ménagers : une réponse villageoise à l'échec de l'Etat	335
---	-----

VIII -2 ₁ -La mise en place d'un réseau d'adduction à l'eau potable	335
--	-----

VIII -2 ₂ -Décharges publiques et ramassage des déchets ménagers	338
---	-----

VIII -3-Les motifs de la réussite des projets de développement.....	342
---	-----

VIII -3 ₁ -Des ressources financières et matérielles nombreuses	342
VIII -3 _{1A} -Les cotisations : principal mode d'alimentation de la caisse de <i>tajmâat</i>	343
VIII -3 _{1B} -Les dons des villageois : principal appui pour la caisse de <i>tajmâat</i>	344
VIII -3 _{1C} -Des projets générateurs de revenus	345
VIII -3 _{1D} -La location et l'exploitation des biens collectifs du village	347
VIII -3 _{1D} - L'amende toujours en vigueur.....	349
VIII -3 _{1E} -D'autres ressources non permanentes.....	350
VIII -3 _{1F} -Les recettes du village Igerssafen	352
VIII -3 ₂ -La transparence dans la gestion des ressources de <i>tajmâat</i>	355
VIII -3 ₃ - <i>Tajmâat</i> et projets de développement: des manifestations de la solidarité communautaire	357
VIII -3 ₄ -Des solidarités villageoises et le caractère égalitaire de la société kabyle.....	360
Conclusion	363
Chapitre IX : Organisation communautaire et associative et dynamique de développement local	364
Introduction	364
IX-1-Collaboration entre associations et comités de villages: Vers une redynamisation des activités économiques	364
IX-1 ₁ -De la « figue de barbarie » à Sahel au « miel de l'abeille » à Ahrik : des festivals pour promouvoir les produits du terroir	365
IX-1 ₂ -De la forge à Ihitoussen au burnous à Hourra : des festivals pour redynamiser l'artisanat traditionnel	370
IX-1 ₃ - « Raconte-Art » : un festival itinérant visant à redynamiser <i>tajmâat</i>	374

IX-2- Le tourisme : une priorité pour les acteurs villageois	376
IX-2 ₁ -Igerssafen : « le village du monde »	377
IX-2 ₂ -L'association culturelle « Tiâwinin » à Ath Wizgan	380
IX-2 _{2A} -Des « cafés littéraires » au « festival du théâtre amateur »	380
IX-2 _{2B} -Un ciné-club et une chaîne de radio	381
IX-2 ₃ -Des musées dans les villages	384
IX-2 _{3A} -Un musée d'art traditionnel à Takoucht.....	384
IX-2 _{3B} -Un musée de la forge à Ihitoussen	387
IX-2 _{3C} -Un musée des chouhadas au village des 99 martyrs à Igerssafen	389
IX-2 _{3E} -Un musée mixte à Sahel	392
IX-2 _{3F} -Un musée itinérant à Ath Wizgan.....	394
IX-3-Du village à la dimension inter-villageoise	395
IX-3 ₁ - La coordination des comités de villages de la commune de Bouzeguène	395
IX-3 _{1A} -Une pénurie récurrente de l'eau potable	396
IX-3 _{1B} -Une Décharge publique « sauvage » à Azaghar.....	398
IX-3 _{1C} -Implanter un hôpital dans la commune de Bouzeguène.....	399
IX-3 ₂ -« Ayla n tmurt » : Une convention intercommunale pour le développement local	403
IX-4-Les associations inter-villageoises. L'AHLA et Kabylie-évasion : deux associations pionnières	404
IX-4 ₁ -Deux initiatives individuelles.....	404
IX-4 ₂ -Réalisation de plusieurs projets innovants	406
Conclusion	409

Chapitre X : Emigration en France et dynamique de développement local

.....	410
Introduction	410

X- 1-Les transferts de fonds des émigrés : principale source de financement des projets de développement	410
X-1 ₁ -Quelques éléments pour un état des lieux	411
X-1 ₂ -Les transferts de fonds des émigrés pour <i>tajmâat</i>	412
X-1 _{2A} -Les transferts réguliers	412
X-1 _{2B} -Les transferts irréguliers	416
X-1 _{2C} -Les dons	417
X-1 ₃ -Les transferts de fonds des émigrés pour <i>tajmâat</i> dépassent l'aide publique au développement ?.....	417
X-1 ₄ -L'émigration villageoise : une donnée économique essentielle	418
X-2-Emigrés et monde associatif : une autre chance pour le développement local.....	421
X-3-Les fondements du maintien des liens entre émigrés et villages d'origine	426
X-3 ₁ -Retour sur « les trois âges de l'émigration »	427
X-3 ₂ -La traduction spatiale des trois âges de l'émigration	428
III-3 ₃ -Le modèle de « la chaîne migratoire »	429
X-3 ₄ -La reproduction du modèle de <i>tajmâat</i> en France : « <i>tajmâat lâarch</i> » à Marseille et à Paris.....	430
X-3 ₅ -Un attachement à la culture et la langue kabyle	434
X-3 ₆ -L'apport important des nouveaux moyens de communication	434
X-3 ₇ -L'implication dans les projets de développement conforte-t-elle l'appartenance à la communauté villageoise ?	435
Conclusion.....	437
Conclusion de la partie	438
Conclusion générale	439
Liste bibliographique	451

La liste des tableaux

Tableau n°1 : Le solde migratoire de la commune de Bouzeguène (2000-2016), p. 124.

Tableau n°2 : Le solde migratoire de la commune Idjer (2007-2016), p.124.

Tableau n° 3 : Les mouvements migratoires intra-wilaya et dans le reste du pays dans la commune Bouzeguène entre 2000 et 2016, p. 125.

Tableau n°4 : Les mouvements migratoires extra-wilaya, p. 127

Tableau n°5 : Les mouvements migratoire à l'intérieur du territoire de la daïra, p. 130.

Tableau n°6 : Les zones de migration des personnes qui ont quitté la commune Idjer au cours de l'année 2014, p. 131.

Tableau n°7 : Les hommes et les femmes émigrés en France qui sont retournées dans leurs villages d'origine entre 2010 et 2016, p. 138.

Tableau n°8 : La répartition des associations de l'environnement à travers les communes de la wilaya de Tizi Ouzou, p. 302.

Tableau n°9 : La répartition des associations par domaines d'activités dans les deux communes de la région Ath Idjer, p. 304.

Tableau n° 10 : Les origines des ressources de *tajmâat* du village Igerssafen entre septembre 2010 et septembre 2012, p. 352.

Tableau n°11 : Dépenses budgétaires du comité de village Igerssafen entre Septembre 2010 et septembre 2012, p. 353.

Tableau n° 12 : Les cotisations au village Igerssafen, p. 412.

Tableau n°13 : Evaluation des ressources de l'émigration en France durant une année grâce aux cotisations dans sept villages de la région Ath Idjer, p. 413.

Liste des photos

Photo n°1 : Le bourg de Bouzeguène durant la fin des années 1950, p. 66.

Photo n°2 : Le bourg de Bouzeguène en 2015, p. 66

Photo n°3 : Le bourg de Loudha Guighil, p. 70.

Photo n°4 : Le bourg de Loudha Guighil, p. 70.

Photos n°5 : Une visite des femmes du village Ath Wizgan au sanctuaire du saint Sidi ʿmar Walhadj à l’occasion d’une fête de mariage (été 2015), p. 169.

Photo n°6 : Le cimetière du village Sahel à l’intérieur, p. 260.

Photo n°7 : L’entrée et la clôture du cimetière du village Sahel, p. 260.

Photo n°8 : L’ancien cimetière du village Ighil Tziba, p. 261.

Photo n°9 : Le nouveau cimetière du village Ighil Tziba, p. 261.

Photos n°10 : L’immeuble en haut du cimetière du village Ighil Tziba, p. 263.

Photo n°11 : L’une des pièces de l’immeuble du cimetière du village Sahel, p. 363.

Photo n°12 : L’église du village Sahel, p. 271.

Photo n°12 : L’autre façade de l’église du village Sahel, p. 271.

Photos n°14 : Les travaux collectifs au village Sahel (2016), p. 359.

Photo n°15 : Les femmes du village Sahel à la veille du festival de la figue de barbarie, p. 367.

Photo n°16 : Les femmes du village Sahel à la fin de la cueillette des figues de barbarie, p. 367.

Photos n°17 : L’ouverture de la première édition du festival de la forge (2015), p. 372.

Photos n°18 : Le musée d’art traditionnel du village Takoucht, p. 386.

Photos n°19 : Le musée de la forge du village Ihitoussen, p. 388.

Photo n°20 : Le village Igersafen en 1962, p. 390.

Photo n°21 : Le village Igersafen en 2012, p. 390.

Photos n°22 : Le cimetière et la stèle des chauhada du village Igersafen, p. 391.

Photo n°23 : l'entrée du musée du village Igersafen, p. 391.

Photos n°24 : Le musée du village Sahel, au niveau du sous-sol de la stèle du village, p. 393.

Cartographies

Carte n°1 : Découpage administratif et limites de la daïra de Bouzeguène, p. 34.

Carte n°2 : Situation des communes des Ath Idjer dans la wilaya de Tizi Ouzou, p. 45.

Carte n°3 : Les limites, les altitudes, les oueds et les villages de la commune Idjer, p. 54.

Carte n°4 : Les limites et les villages de la commune de Bouzeguène, p. 56.