

République Algérienne Démocratique et Populaire
Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique

Université « ABDERRAHMANE MIRA » de Bejaia
Faculté des Lettres et Sciences Humaines
Ecole Doctorale d'Anthropologie

Mémoire de Magister en Anthropologie

Thème

**Modernisation, permanence et recomposition du lien
social. Cas de la commune de Bouzeguène**

Réalisé par :

M^{elle} Bessah Titem

Dirigé par :

M^{er} Mohamed Brahim SALHI

Année universitaire 2008/2009

République Algérienne Démocratique et Populaire
Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique

Ecole Doctorale en Anthropologie

Ecole
Doctorale
En
Anthropologie

EN PARTENARIAT AVEC

- L'Université d'Oran- Es-Senia (Univercité Habilitée)
- L'Université Abou-Bekr Belkaid/ TLEMCEN
- L'Université Abdelhamid Ibn Badis/ MOSTAGANEM
- L'Université Mouloud Mammeri/ TIZI OUZOU
- L'Université Abderrahman Mira/ BEJAIA
- L'Université Mentouri/ CONSTANTINE
- Centre National de Recherche En Anthropologie Sociale et Culturelle (CRASC)

Année Universitaire 2008/2009

Remerciement

Je m'adresse mes plus vifs remerciements à mon promoteur M^{er} Mohamed Brahim Salhi pour avoir accepté de me guider dans ce travail, et pour le temps précieux qu'il m'a consacré à chaque fois que cela était nécessaire.

Je tiens à remercier le président et les membres de jury pour avoir accepté d'examiner et de juger notre travail.

Je remercie également tous nos interlocuteurs sans lesquels ce travail n'aura pas lieu. Je remercie particulièrement le trésorier de la zawiya de Sidi [°]mar Walhadj et tous les membres des comités de villages et des adhérents associatifs qui ont mis à notre disposition les documents dont ils disposent.

Je remercie mon père, ma mère et mon frère qui m'ont offert tous ce qui m'est nécessaire pour la réalisation de ce travail.

Ma sincère gratitude s'adresse à tous ceux qui ont participé de près ou de loin à la finalisation de ce travail.

Dédicace

Je dédie ce modeste travail à :

La mémoire de mes grands pères.

Mes très chers parents.

Mon frère et mes soeurs.

A toute ma famille.

Mon fiancé et toute sa famille.

Mes amis.

Mes collègues.

Sommaire

Introduction générale.....	7
-----------------------------------	----------

Chapitre I

Le changement du lien social :

Problématique et approches.

Introduction.....	12
I. 1. Le changement du lien social à Bouzeguène.....	13
I. 2. L'objet de l'anthropologie : bref bilan historique.....	20
I. 3. Transformation des objets d'étude et mutations sociales.....	24
I. 4. Approches anthropologiques et changement social.....	30
I. 5. Le déroulement de l'enquête de terrain.....	35

Chapitre II

L'organisation sociale et religieuse en Kabylie :

Contextes et oeuvres.

Introduction.....	39
II. 1. L'ethnographie coloniale.....	39
II. 1 ₁ . Des terrains et des objets.....	39
II. 1 ₂ . L'usage des données ethnographiques.....	42
II. 2. L'organisation sociale en Kabylie.....	43
II. 2 ₁ . Avant l'occupation française de la Kabylie.....	43
II. 2 ₂ . Durant la période coloniale.....	45
II. 2 ₃ . A partir de l'indépendance de l'Algérie.....	46
II. 3. Le champ religieux en Kabylie.....	47
II. 3 ₁ . Le mode d'enracinement de l'Islam en Kabylie.....	48
I. 3 ₂ . Les faits religieux en Kabylie, à partir des années 1930.....	50
Conclusion.....	52

Chapitre III

Monographie de la commune de Bouzeguène.

Introduction.....	54
III. 1. Délimitation du terrain d'enquête.....	54
III. 1 ₁ . Délimitation géographique.....	55
III. 1 ₂ . Délimitation administrative.....	57
III. 2. Naissance et évolution du bourg de Bouzeguène.....	62

III. 3. Analyse de la situation sociale de la commune de Bouzeguène.....	66
III. 3 ₁ . Données générales sur la population.....	66
III. 3 ₂ . La scolarisation, une modalité par excellence de la modernisation.....	69
III. 3 ₃ . Culture, loisirs et santé.....	73
III. 4. Analyse de la situation économique de la commune de Bouzeguène.....	74
III. 4 ₁ . De maigres ressources agricoles et l'absence d'infrastructures industrielles.....	74
III. 4 ₂ . Le commerce et l'urbanisme : deux aspect de la modernisation.....	79
Conclusion.....	84

Chapitre IV

Les instances de gestion villageoise :

Entre permanence et changement.

Introduction.....	86
IV. 1. Des éléments pour un état des lieux.....	86
IV. 2. L'organisation du village Iyil Tziba.....	90
IV. 2 ₁ . Les composantes permanentes.....	93
IV. 2 ₂ . Les composantes occasionnelles.....	97
IV. 3. L'organisation du village Sahel.	101
Conclusion.....	105

Chapitre V

Le mouvement associatif:

Des éléments pour un état des lieux.

Introduction.....	108
V. 1. Présentation et analyse des données statistiques.....	108
V.2. Vitalité et dynamisme de l'espace associatif actuel dans la commune de Bouzeguène.....	113
V. 3. Tajmaet, les associations et les partis politiques.....	116
V. 4. Les relations entre associations et instances villageoises.....	119
Conclusion.....	122

Chapitre VI

Ressources et dépenses de tajmaet.

Introduction.....	124
V.1. Les ressources de tajmaet.....	124
V. 1 ₁ . Les cotisations.....	124
V. 1 ₂ . Les dons.....	136
V. 1 ₃ . Les amendes.....	138
V. 1 ₄ . Les subventions de l'Etat.....	149
V. 1 ₅ . Les autres ressources.....	150
V.2. Les dépenses de tajmaet.....	151
Conclusion.....	153

Chapitre VII

Les principes constitutifs de la sainteté :

Sidi °mar Walhadj comme exemple.

Introduction.....	155
VII. 1. Données générales sur le saint.....	155
VII. 1 ₁ . Sa généalogie.....	156
VII. 1 ₂ . L'avènement de Sidi °mar Walhadj.....	157
VII. 1 ₃ . Profil et vie de Sidi °mar Walhadj.....	160
VII. 1 _{3A} . Les récits légendaires.....	160
VII. 1 _{3B} . La poésie populaire.....	165
VII. 2. Le lignage de Sidi °mar Walhadj et le principe d'essaimage.....	169
VII. 3. Les At Sidi °mar sont ils des descendants directs du saint ?.....	173
VII. 4. La °cur comme moyen de vérification.....	175
VII. 4 ₁ . La °cur versé à la zawiya.....	175
VII. 4 ₂ . La °cur versé aux familles du lignage religieux.....	176
Conclusion.....	178

Chapitre VIII

La zawiya de Sidi [°]mar Walhadj:

La terre et les activités festives.

Introduction.....	181
VIII. 1. Les terres habus, un des termes de la sainteté.....	181
VIII. 2. Les liens de la population locale avec le saint Sidi [°] mar Walhadj.....	185
VIII. 2 ₁ . Les zuwars, un autre type d'agents à la zawiya.....	186
IV. 2 ₂ . Note du règlement intérieur concernant les zuwars.....	187
VIII. 2 ₃ . Quels zuwars, pour quelles occasions ?.....	188
VIII. 2 _{3A} . Le vendredi, une journée privilégiée.....	188
VIII. 2 _{3B} . Les fêtes religieuses, intérêt divergent.	190
IIIIV. 2 _{3c} . Fêtes de mariage et de circoncision.	192
VIII. 3. Les ziyaras au saint Sidi [°] mar Walhadj, entre la rupture et la continuité.....	196
Conclusion.....	200

Chapitre IX

L'enseignement à la zawiya de Sidi [°]mar Walhadj.

Introduction.....	202
IX. 1. Les disciplines et les méthodes d'enseignement.....	202
IX. 1 ₁ . L'enseignement du Coran et ses méthodes.....	203
IX. 1 ₂ . Les autres enseignements.....	207
IX. 2. Le personnel enseignant.....	208
IX. 2 ₁ . Aperçu général sur les <u>shuyukh</u> enseignants.....	208
IX. 2 ₂ . Les statuts du personnel enseignant à la lumière du règlement intérieur.....	213
IX. 3. Les tulba.....	216
IX. 3 ₁ . L'inscription des tulba.....	216
IX. 3 ₂ . Les tulba : profil et état statistique.....	218
IX.3 ₃ . L'emploi du temps des tulba.....	219
IX. 3 ₄ . Les droits et les obligations des tulba.....	221
IX. 3 ₅ . La participation des tulba à la gestion de la zawiya.	226
Conclusion.....	228

Chapitre X
Evolution du mode de gestion de la zawiya de
Sidi ʿmar Walhadj.

Introduction.....	230
X .1. Le contenu du règlement intérieur de la zawiya.....	230
X. 2. Evolution du mode de gestion.....	232
X. 2 ₁ . Le mode de gestion ancien.....	232
X .2 ₂ . Le mode de gestion aujourd’hui : une gestion associative.....	234
X. 2 _{2A} . La composition de l’association.....	234
X. 2 _{2B} . Le profil des responsables.....	229
IX. 2 _{2C} . Le fonctionnement de l’association.....	236

Chapitre XI :
Evolution de la zawiya de Sidi ʿmar Walhadj
entre le XVIIIe et le XXe siècle.

Introduction.....	243
XI. 1. <u>Shikh</u> As- Saʿid Al Yadjri, une des figures du réformisme.....	243
XI. 1 ₁ . La formation religieuse du <u>shikh</u> As- Saʿid Al-Yadjri.....	243
XI. 1 ₂ . L’exercice de la fonction enseignante.....	247
XI. 1 ₃ . Le rapport avec le réformisme.....	251
X. 2. Les principaux <u>shuyukh</u> de la tarika Rahmaniya qui ont enseignés à la zawiya de Sidi ʿmar Walhadj.....	252
XI. 2 ₁ . <u>Shikh</u> Muhand Walmokhtar.....	252
VI 2 ₂ . <u>Shikh</u> Muhand As- Saʿid U Sahnun.....	254
Conclusion.....	262
Conclusion générale.....	264

Introduction générale

Le monde entier est marqué par des modifications et des transformations continues qui rendent l'observation du changement social tout particulièrement passionnant. Ce contexte global est marqué par des mouvements de colonisation et d'indépendance, d'une part, et par l'ensemble des changements induits par la révolution industrielle, d'autre part. C'est à partir de ce contexte que naît tout un domaine de l'anthropologie. C'est dans ce domaine que s'inscrit notre objet, dans une discipline qui a, comme l'a noté C. L. Dujardin, « *le privilège de pouvoir étudier une société en mouvement, des groupes sociaux en pleine mutation* »¹.

L'anthropologie est donc une discipline qui dispose des méthodes et des approches qui lui permettent de mettre l'accent sur les changements et les dynamismes des groupes sociaux qu'elle étudie. Ce sont ces dynamismes et ces changements qui nous intéressent davantage dans la mesure où nous voulons étudier la thématique: « Modernisation, permanence et recomposition du lien social », en explorant le cas de la commune de Bouzeguène, et en s'intéressant particulièrement à l'étude des dimensions : religieuse, politique et sociale.

Le choix de ces dimensions nous a amené à travailler sur la seule institution d'enseignement coranique qui se situe à l'intérieur du territoire communal qui nous intéresse, à savoir, la zawiya de Sidi [°]mar Walhadj, d'une part, et à étudier les différentes instances de gestion villageoises, d'autre part. Et ce par un travail d'observations et d'enquêtes participantes.

L'objectif de cette recherche 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.

Plusieurs facteurs expliquent le choix de notre thématique et de notre terrain d'enquête. Tous ces facteurs vont être clairement explicités dans le premier chapitre du présent travail dans lequel nous avons résumé également notre problématique en exposant nos questionnements, les méthodes et les approches grâce auxquelles nous avons pu y apporter des réponses.

¹ Camille LACOSTE-DUJARDIN, Un village algérien, structures et évolution récente, Alger, Société Nationale d'Édition et de Diffusion, 1976. P. 5.

Nous savons que l'approche bibliographique est indispensable à toute recherche scientifique. Il est donc nécessaire de connaître l'essentiel de ce qui avait pu être déjà écrit, de consulter les productions bibliographiques les plus importantes sur le thème et le terrain d'enquête qui nous concernent. L'objectif de ces recherches est de décrire les contextes dans lesquels s'inscrit notre objet. Ainsi, il s'agit pour nous de reconstituer, dans la diachronie, les faits qui ont marqué l'histoire de l'organisation sociale et religieuse en Kabylie à travers les lectures faites sur ces thématiques. Ce qui a abouti au texte du deuxième chapitre du présent travail.

Pour contextualiser davantage notre travail et notre terrain, nous avons réalisé une monographie de la commune de Bouzeguène à travers laquelle nous avons analysé les contextes sociaux et économiques. Mais nous avons, en tout premier lieu, délimité géographiquement et administrativement notre terrain d'enquête et décrit la naissance et l'évolution du bourg de Bouzeguène. Le contenu de cette monographie est présenté dans le troisième chapitre.

Nous savons qu'avec la rupture que marque B. Malinowski à partir du début du XX^e siècle dans l'histoire de l'anthropologie par « l'invention du travail de terrain », toute recherche anthropologique est avant tout une exploration de terrain. L'intérêt que revêt cette invention pour l'évolution de cette discipline a fait que, comme nous pouvons d'ailleurs le lire dans tous les manuels d'anthropologie, cet auteur occupe une place privilégiée dans l'histoire de cette discipline.

Actuellement, l'expérience de terrain reste l'une des données essentielles pour tout travail anthropologique. Le contenu de notre mémoire est essentiellement nourri des données que nous avons pu recueillir durant notre enquête de terrain menée entre le mois de Juillet 2007 et le mois de décembre 2008.

Nous avons pu, à travers nos explorations de terrain, enregistrer et transcrire plusieurs entretiens, récits de vies, et des données de nos observations directes. De plus, nous avons fait le recueil de plusieurs documents qui concernent la zawiya et les multiples instances de gestion villageoises que nous étudions. Il s'agit de textes de règlements intérieurs qui nous ont permis de retracer le mode d'organisation et d'évolution des instances villageoises. De la même façon nous avons collecté des archives qui concernent la zawiya. On trouvera en annexes les principaux documents qui ont fait l'objet d'un dépouillement systématique dans le présent travail.

Des photographies anciennes et récentes ont fournies de précieux indices ethnographiques. Nous avons pu avoir des photos sur la construction ancienne de la zawiya, de certains de ses anciens shuyukh et tulba, ainsi que des célébrations qui nous ont permis de monter les usages de cet espace. Nous avons eu d'autres photos qui concernent le bourg de Bouzeguène au moment de sa création, à savoir le début des années 1950, en plus d'autres photos récentes prises par nous mêmes.

L'analyse des données recueillies sur la zawiya de Sidi ʿmar Walhadj a eu comme résultat la production de cinq chapitres : VII, VIII, IX, X et XI:

Le septième chapitre traite le saint qui a fondé cette zawiya. Cela était possible grâce à l'étude de sa généalogie, de son profil, le recueil et l'analyse de l'hagiographie et des poésies qui circulent toujours dans la région et l'étude de la relation de clientèle entre le lignage religieux et les lignages laïcs environnants en étudiant le versement de la^ccur.

Le huitième chapitre appréhende davantage les rapports entre le saint Sidi ʿmar Walhadj et la société locale en décrivant les pratiques des ziyaras qui se font de nos jours au tombeau du saint et à la zawiya, d'une part, et en étudiant la consistance et la provenance des terres habus (Waqf) de la zawiya, d'autre part.

Le neuvième chapitre concerne l'étude de la fonction pédagogique de la zawiya. Nous avons ainsi décrit le type et les méthodes d'enseignement qu'elle dispense, d'une part, le profil des shuyukh enseignants et des tulba et leurs droits et obligations, d'autre part.

Le dixième chapitre explore l'évolution du mode de gestion de la zawiya et son organisation actuelle en dressant le profil de ses responsables et le mode de fonctionnement de l'association gestionnaire.

Enfin, le dernier chapitre explore l'évolution de la zawiya du XVIIIe jusqu'au XXe siècle en étudiant ses rapports avec la tarika Rahmaniya d'une part, et avec le mouvement réformiste, d'autre part.

Bien que nous avons pu recueillir des données concernant les instances de gestion villageoise sur lesquels nous avons menées des enquêtes approfondies et continues sur une période de sept mois, ces données n'ont été que partiellement utilisées dans la présente recherche faute des exigences relatives au « facteur temps ». Ainsi, plusieurs textes de transcriptions d'entretiens et récits de vie et des documents recueillis sont mis de côté afin de les analyser dans notre prochaine recherche. Par ailleurs, l'analyse de quelques documents et données nous a permis de produire trois chapitres sur l'organisation villageoise : le chapitre IV, V et VI.

Le quatrième chapitre est une tentative de synthèse des aspects les plus saillants que nous avons pu retenir sur l'organisation villageoise dans la commune de Bouzeguène en dressant un état des lieux de *tajmaet*, d'une part, et en décrivant l'organisation villageoise dans deux villages dans lesquels les instances de gestion villageoises sont parmi les plus dynamiques de la commune, d'autre part.

Le cinquième chapitre dresse un état des lieux du mouvement associatif dans la commune de Bouzeguène à travers quatre sections. Il s'agit premièrement de la présentation des données statistiques sur ce mouvement. Deuxièmement, l'étude de la vitalité et du dynamisme de l'espace associatif actuel. Troisièmement l'analyse des rapports entre les associations, *tajmaet* et les partis politiques. Enfin l'étude des rapports entre le comité de village et les associations villageoises.

Le sixième chapitre résume les différentes formes de ressources de *tajmaet* du village. Il s'agit notamment de l'étude du système des cotisations et des amendes, des dons, des subventions de l'Etat et d'autres formes de ressources existantes. Nous avons par ailleurs résumé les principales dépenses de *tajmaet* dans différents villages en s'intéressant notamment aux projets qu'elle réalisait.

Chapitre I
Le changement du lien
social :
Problématique et approches

Introduction.

Durant longtemps, la Kabylie a été un terrain par excellence de l'ethnologie coloniale (19^e siècle) et de l'ethnologie académique avec Masqueray notamment. Après l'indépendance l'histoire particulière de l'anthropologie en Algérie¹ indique une place relativement peu importante réservée au milieu montagnoux.

Ainsi, l'espace montagnard a toujours été « le parent pauvre de la recherche universitaire », il fait l'objet d'un oubli qui rend la production des connaissances et des savoirs sur cet espace nécessaire, d'où l'intérêt à notre sens, de notre sujet intitulé : Modernisation, permanence et recomposition du lien social. Cas de la commune de Bouzeguène (Kabylie).

*« La montagne est certes un 'conservatoire' mais elle est avant tout un espace en perpétuel mouvement qui insuffle aux anciennes valeurs de nouvelles conditions à leurs pérennisations »*². De ce fait, l'étude, au même temps, des permanences et des changements dans la commune de Bouzeguène est une piste de recherche qui nous permettra d'apporter un plus au savoir sur les montagnes kabyles en général.

De plus, les communautés villageoises rassemblent des groupes sociaux dans des territoires aux frontières bien précises. Et c'est à l'intérieur de ses limites que des transformations importantes s'accomplissent. En ce sens, les enquêtes qui les concernent sont les plus chargées d'enseignement. C'est ainsi qu'elles constituent selon George Balandier *« les unités où s'appréhende le mieux la dynamique complexe entre tradition et modernité »*³.

La suite de ce chapitre sera consacrée à la présentation de notre thème de recherche, sa problématique, l'explication de nos choix, ainsi que la présentation des principales démarches du changement social et leurs pertinences par rapport à notre objet et notre travail.

¹ Traitée par Mohamed Brahim Salhi, Bilan critique de l'ethnologie en Algérie, cours de première année de l'Ecole Doctorale d'Anthropologie où il explique que l'anthropologie n'est qu'un champ de recherche en constitution en Algérie. Et pour un bilan des travaux sur la méditerranée, nous avons consulté : sous la direction de Michel Peraldi & Mohamed Tozy, La méditerranée des anthropologues, Paris, édition Maisonneuve, 2005. Principalement la première partie qui propose un tour d'horizon du développement de la recherche en méditerranée au sein des traditions nationales britannique, américaine et française, dans les décennies qui suivent la seconde guerre mondiale. Ce sondage se fonde sur un certain nombre d'itinéraire professionnels et intellectuels, et pour le cas de la Kabylie, il s'agit de l'itinéraire de Camille Lacoste Dujardin, une ethnologue en Kabylie : situation poste coloniale et culture traditionnelle. p-p. 55-82.

² Mohamed Brahim Salhi, Espace montagnard : mutations et permanences. Cas de la Kabylie du Djurdjura. Édition du CRASC, 2005. p. 9.

³ George Balandier, Anthropologie politique, Paris, PUF, 1967. P. 208-211.

I. 1. Le changement du lien social à Bouzeguène :

Notre recherche s'intéresse, comme il apparaît clairement suite à la lecture de notre thématique, à l'étude des dynamismes, des modifications et des changements des milieux villageois. Cela était possible en inscrivant notre objet dans l'un des domaines de l'anthropologie qui offre suffisamment de matériaux et d'approches qui le permettent, à savoir l'anthropologie dynamique ou l'anthropologie du changement social.

Notre terrain d'enquête renvoie à la zone qui correspond à la commune de Bouzeguène, située à soixante-sept Kms à l'extrême est du chef lieu de la wilaya de Tizi Ouzou et à vingt-cinq Kms d'Azazga. C'est une région du Sud-est de la Kabylie, mitoyenne d'ILLula Umalu, At Ziki et Iğger, elle est aussi frontalière des At Wağlis et de la région d'Aqbu. La commune qui nous intéresse est habitée par un groupe montagnard du haut Sébaou et juste au dessous des hauteurs de l'Akefadou. Elle occupe ainsi un emplacement géographique stratégique en Grande Kabylie et possède une vue magnifique sur une bonne partie de cette dernière, notamment ILLula et Ain El Hemmam¹.

Nos interrogations vont porter sur la nature du lien social à Bouzeguène : comment se lient les hommes et les femmes dans la commune de Bouzeguène? Quelles influences les actions de modernisation ont elles sur le lien social ? Autrement dit, quelles sont les modalités mises en œuvre pour capter et approprier les catégories de la modernisation ? Comment elles fonctionnent et quels rapports entretiennent ces modalités entre elles ?

Ainsi, la question sous jacente qui a dirigé notre recherche fut de savoir comment se présente le lien social dans un contexte marqué par une modernisation entraînant des modalités nouvelles, et comment ces dernières coexistent avec d'autres institutions ayant l'existence beaucoup plus ancienne ?

Le lien social désigne tout ce qui lie les hommes et les femmes en société. Il est ainsi présent dans tous les domaines de la vie sociale, ce qui fait qu'il est un objet transversal à tous les domaines de l'Anthropologie. C'est ce qu'explique Jean Copans dans son ouvrage « Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie ». Il montre clairement que « *le lien social reste au principe de toutes les sociétés* »². Il définit plusieurs domaines qui traitent du lien social, à savoir l'approche de l'anthropologie du genre, l'anthropologie de la

¹ Pour plus d'informations sur la description de notre terrain d'enquête, voir infra chapitre III. p-p. 54-84.

² Jean Copans, Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie, Paris, Nathan, 1996. p50.

parenté, l'anthropologie politique, l'anthropologie économique et l'anthropologie religieuse.

Il serait illusoire de prétendre, dans ce travail, interroger toutes ces dimensions, nous devons donc observer le lien social à travers un ou deux indicateurs. Des choix sont ainsi indispensables à faire. De là résulte l'objectif de cette étude qui est l'observation du lien social à travers les dimensions : religieuse, politique et sociale¹.

Le présent travail aura donc pour objet les dynamiques sociales à l'œuvre dans la commune de Bouzeguène en partant de l'espace de la collectivité et en mettant en avant le lien social dans sa triple dimensions : religieuse, politique et sociale. Il s'agit donc de reprendre une démarche différente de celle de Addi Lhouari². Ce que nous pouvons retenir cependant de son approche, c'est qu'elle interroge ces changements en s'intéressant aux pratiques sociales des individus dans les différents lieux où ils se lient et se rencontrent.

Cette approche va nous permettre, à travers ce travail, de comprendre les changements du lien social dans une commune qui a connu, pour des raisons que nous allons tenter d'élucider, une envergure très importante après une longue période d'hostilité et de pauvreté. En effet, la commune de Bouzeguène devient un « terrain laboratoire »³ où se disent les changements sociaux et économiques. Ça explique en partie le choix de ce terrain empirique pour notre recherche sur ce thème. Et puis cette étude va nous permettre, sans doute, de voir les traits particuliers et la spécificité de cette région par rapport à d'autres.

¹ Comme l'a noté Ernest Gellner, il y a plus d'un demi siècle, « *le pouvoir, la foi et la richesse sont des notions capitales pour étudier les sociétés humaines. Elles portent d'une part sur la manière dont une société contrôle ses membres, d'autre part sur celle par laquelle elle forme leurs pensées et par laquelle leurs pensées la perpétuent et enfin sur la manière par laquelle elle se maintient en vie et utilise ses ressources* »¹. Notre travail va traiter, en plus de la dimension religieuse et politique, des aspect relatifs à l'économie en s'intéressant notamment aux ressources des villages et de la zawiya. Voir Ernest Gellner, *Les saints de l'Atlas*, Paris, Bouchéne, 2003. p. 17.

² Lhouari Addi, *Les mutations de la société algérienne, famille et lien social dans l'Algérie contemporaine*, Paris, la découverte, 1999. L'auteur traite dans cet ouvrage, les dynamiques sociales à l'œuvre dans la société algérienne, en partant des structures familiales et en mettant en avant le lien social dans sa triple dimensions : culturelle, économique et politique. La différence réside premièrement dans la délimitation de notre objet (une commune), et celle tracée par l'auteur (la société globale : l'Algérie) et dans l'analyse, qui renvoie aux modalités mises en œuvre pour approprier les catégories de la modernisation, ainsi que les éléments de permanence, dans notre cas, et « *à la famille, son évolution, la diversité de ses formes, de ses contradictions et surtout de ses membres* » dans le travail de L. ADDI. Sans oublier la différence en terme de dimensions, à savoir l'intérêt particulier qui sera porté à la dimension religieuse dans notre travail, culturel et économique pour l'auteur.

³ Cette expression est utilisée par Pierre Bouvier sur les sociétés africaines dans son ouvrage : *Socio anthropologie du contemporain*, Paris, édition Galilée, 1995. p. 54.

Les individus produisent du lien social grâce à leur socialisation au sein d'institutions sociales et religieuses. En l'occurrence, on peut prendre l'exemple de la *tajmaet* et de la *zawiya*. Nous allons procéder d'une manière différente pour étudier ces deux institutions, en raison des spécificités de notre terrain d'enquête.

Ainsi, pour le cas de *tajmaet*, nous nous sommes limités aux données accessibles à travers les entretiens avec des acteurs. Pour plusieurs raisons¹, il est très difficile pour nous de faire une enquête sur les détails des conflits internes et ce de façon directe. Ces aspects sont rebelles à l'observation directe d'où le choix de les explorer par des voies indirectes et par déduction.

Nous avons par ailleurs tenté de combler ce déficit par la participation à plusieurs cérémonies villageoises (fêtes pour des occasions nationales, *Timecret*, fêtes d'associations villageoises, etc.), où nous avons pu observer des aspects qui n'apparaissent pas en plus dans ces entretiens. Par contre, pour la *zawiya*, nous pouvons observer directement les modes d'enseignement, les protocoles des *Ziyaras* et les rapports entre les différents agents de l'intérieur de la *zawiya*, car les lieux sont aussi accessibles aux femmes.

La *zawiya* de Sidi *‘mar Walhadj* est la seule grande institution religieuse dans la région que nous étudions. L'étude de cette institution va être menée de l'intérieur, en s'intéressant à son mode de fonctionnement et de gestion interne et à la description détaillée de l'espace sacré où nous mettons en perspective ses relations avec la société locale et ce en interrogeant l'impact du contexte extérieur sur cette dernière, car cette unité sociale n'est pas isolée du monde qui l'entoure.

Il s'agit plus exactement de voir historiquement : comment se déclinent les relations entre la *zawiya* et la société locale ? Et comment les changements qui affectent cette dernière se répercutent sur la *zawiya* ? Ces deux questions vont être traitées en s'intéressant à deux périodes importantes de l'histoire sociale de la société locale en générale et de celle de la *zawiya* en particulier, à savoir l'avènement de la *tarika Rahmaniya* et celui du Réformisme. Il faut donc noter et tenir compte de ce qu'a recommandé Clifford Geertz², à savoir qu'il ne faut pas isoler les faits religieux des autres faits sociaux, donc la *zawiya* de son contexte social.

¹ Cela s'explique principalement par le fait déjà décrit par Azedine Kenzi, *Tajmaet* du village Lqela des At Yemel : étude des structures et des fonctions, Mémoire de Magister, Tizi Ouzou, 1998. Qui renvoi au fait que *Tajmaet* est « *un espace des hommes* ». Voir principalement le chapitre IV, *Tajmaet : espace des hommes*, p-p. 182-221.

² Clifford Geertz, *Observer l'islam*, Paris, La découverte, 1992.

L'approche à suivre est donc celle qui permet d'observer des changements pouvant être endogènes ou exogènes, en procédant par approche à la fois synchronique et diachronique. Il s'agit donc de tenir compte de ce qu'a expliqué Mohamed Brahim Salhi, à savoir que « *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* »¹ et ce sur quoi a insisté George Balandier, à savoir que, « *l'histoire s'impose conjointement à la dynamique sociale* »². Ce travail espère dépasser une étude descriptive et monographique pour être en même temps problématisée et analytique.

Nos premières explorations du terrain et des références écrites le concernant ont relevés que les modalités de la modernisation se sont vite introduites dans la région qui nous intéresse. Ainsi, après l'implantation de la seule école française dans la région en 1898, c'est la pénétration réformiste qui, grâce au travail des comités locaux, a conduit à la création d'écoles dans différents villages, notamment à Ahriq et Takuct, successivement en 1947 et 1950³. Ces dernières ont été construites après la création de deux associations dans les mêmes villages, à savoir « l'association d'instruction et d'éducation du village Ahrik » en 1948 et l'association « attarbiya wa atta⁴lim » du village Takuct en 1954. L'ensemble de ce processus est très bien analysé par Mohamed Brahim Salhi, qui a conclu que « *le réformisme se présente comme un mouvement porteur de modernité et incite à l'adoption des vecteurs de modernisation* »⁴.

Ce qui nous a intéressé cependant c'est le fait que ce travail des comités réformistes est exactement intervenu dans la même période qui a marqué l'histoire de la zawiya qui nous intéresse, à savoir sa fermeture de 1940 à 1946 à cause d'un conflit. La première question qu'on a posé, vu nos lectures sur la période qui nous intéresse, consiste à savoir: est ce que ce conflit est lié au contexte de l'époque, à savoir l'implantation du mouvement réformiste algérien ?

Nos premières lectures et nos explorations du terrain ont mis en évidence le rapport entre la situation de la zawiya et le réformisme. Nos interrogations vont porter sur les processus de ces changements, les facteurs et les éléments ayant favorisés l'implantation du réformisme dans la région et à l'intérieur de la zawiya. Bien que des réponses ont été

¹ Mohamed Brahim Salhi, Production de l'opacité, oubli et productivité dans une enquête de terrain, in La socio anthropologie ou comment repenser la méthode? CRASC, Mars 1999.

² BALANDIER George, Sens et puissance, 3^{ème} édition, Paris, PUF, 1986, p. 6.

³ Mohamed Brahim Salhi, Société et religion, 1850/2000, Thèse de Doctorat d'Etat, université de Paris III, juin 2004, p-p. 437-441.

⁴ Ibid. p. 778.

déjà apportées par Mohamed Brahim Salhi, nous allons tenter d'apporter plus d'éléments explicatifs à travers la reconstitution de l'histoire de vie d'une personnalité religieuse locale, à savoir, « Shikh As- Sa^cid Al yadjri », originaire de la région et un des membres qui ont participé à la création de l'association des ulémas réformistes algériens « le 5 Mai 1931 »¹.

Avant l'époque du réformisme, la zawiya était acquise à la tarîka Rahmaniya. Cela apparaît évident en sachant que « *la Rahmaniya est l'un des deux vecteurs essentiels qui ont contribué à la divulgation massive et à l'enracinement du schéma islamique, à côté des lignages religieux* »², et que selon l'article « Al Balagh Al- Djaza'iri »³, « *la zawiya de Sidi ^cmar Walhadj fait l'apprentissage coranique et les principes des sciences islamiques en suivant la tarîka qui existe en Kabylie* ».

Les questions auxquelles nous voulons apporter des réponses dans ce cadre sont donc : Quels sont les principaux shuyukh de la Tarîka Rahmaniya qui ont enseigné à la zawiya ? Quand et quels sont leurs profils ? À l'époque actuelle, notre principal informateur a répondu sur une question qui a porté sur le même thème que « *la zawiya est une vraie institution d'apprentissage coranique et des sciences islamiques du fait qu'elle n'appartient à aucune tarîka* ». Ce point nécessite des analyses pour répondre à la question est ce que, quand, comment et pourquoi la zawiya s'est détachée de la tarîka Rahmaniya ? Ce point est-il lié à l'avènement du réformisme ?

L'autre objectif de notre étude sur la zawiya est de comprendre les détails de son mode d'organisation et de gestion. Ainsi, il s'agit de savoir comment elle fonctionne ? Cet objectif nous a amené à étudier sa fonction pédagogique, d'une part, et les différents agents de la zawiya, d'autre part. Ces recherches vont être menées à la fois dans la synchronie et la diachronie.

¹ Mohamed Brahim Salhi, 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.. p. 305.

² Mohamed Brahim Salhi, confréries religieuses, sainteté et religion en grande Kabylie, in bulletin de l'IRMC, nouvelle série n° 12-13, novembre, décembre, 1993. p. 5.

³ Le journal Hebdomadaire Al- balagh Al- djara'iri, N° 492, du vendredi 20/09/1940. Voir le contenu de cet article in annexe n° 16. Il convient de préciser que ce journal est fondé par la trika ^cAlawiya qui a entrepris un travail de promotion par l'instruction et le diffusion de ce journal face à la subversion réformiste. Voir Mohamed Brahim Salhi, Entre subversion et résistance...op. cit. p. 317.

La deuxième institution que nous avons déjà évoquée est celle de Tajmaet (assemblée du village). Globalement, notre intérêt va se porter sur les changements induits dans cette institution après l'apport de la modernisation récente. Par cette dernière nous désignons principalement dans notre travail deux modalités, à savoir l'implantation du mouvement associatif et des partis politiques dans les milieux villageois après l'ouverture politique qu'a connue l'Algérie à partir de 1989. De ce fait, l'objectif auquel nous aspirons dans cette perspective est de répondre à un ensemble de questions, à savoir:

Quels sont les changements induits dans les milieux villageois généralement et dans tajmaet principalement suite à l'apparition des associations et des partis politiques ? Comment peut-on qualifier les rapports entre ces deux nouvelles institutions et tajmaet ? Les associations et tajmaet ont-elles pu cohabiter dans ces villages ? Si c'est le cas, y a-t-il des conflits entre elles ? S'il y a eu des conflits, comment ont-ils été dépassés et quelles étaient leurs conséquences sur ces deux institutions ? Peut-on noter une supériorité de l'une par rapport à l'autre ? Enfin, quelle est l'influence des partis politiques sur le fonctionnement des associations et des comités de villages ?

Par ailleurs, nous allons nous intéresser également au mode structurel, organisationnel et au mode de fonctionnement interne de tajmaet¹ en étudiant sa composante, le mode de sa composition et de sa formation.

En essayant de répondre à l'ensemble de ces questions, à travers le travail de terrain, nous allons avant tout faire un état des lieux des comités de villages et des associations dans ces espaces villageois. En outre, le travail sur ces associations nécessite un rétrospectif historique de ce mouvement dans la région qui nous intéresse, suivi d'une étude de la vie associative actuelle des associations existantes et qui activent sur le terrain. Il sera aussi nécessaire de procéder à l'étude de cas des associations dissoutes, ce qui nous permettra, à notre sens, d'approfondir l'exploration des questions précédemment posées.

Après l'indépendance, «*le rapport village et Etat central a été intense*»², il s'exprime principalement par la présence des APC et Daïra en milieu villageois. Notre travail aura ainsi pour objectif d'étudier la nature des rapports entre les deux à travers l'étude des rapports de l'APC locale avec l'institution tajmaet.

¹ Un travail similaire est fait par Azeddine Kinzi, *Tajmaet du village Lqela des At Ymel : étude des structures et des fonctions...*op. cit.

² Ibid. p. 496.

Nous savons que l'émigration est l'un des faits majeurs qui caractérise les populations de la kabylie. Durant la période coloniale l'émigration en France est l'une des plus marquante. C'est ce qu'affirme C.L Dujardin en écrivant que « *l'émigration en France a très tôt séduit les hommes kabyles, qui ont poursuivi ainsi leurs déplacements traditionnels jusqu'en dehors du Maghreb...Très tôt, dès les années 1900-1910, des kabyles ont été cherché jusque au-delà de la mer, dans les usines marseillaises, parisiennes, ou dans celles des régions du nord ou de l'est de la France* »¹.

La commune de Bouzeguène est connue par l'importante communauté d'émigrés qu'elle possède en France. Nos interrogations concernent le rapport et l'apport de cette communauté pour leurs villages. Comment est ce que leurs appartenances à tadjmaet de leurs villages apparaissent ? Existe il, pour tous les villages, des comités représentant les émigrés ? Comment s'exprime la relation concrètement et quels sont leurs apports pour la vie associative dans leur région ?

Avant de terminer cette section, nous devons expliquer le choix de la délimitation du terrain. Nous devons ainsi répondre à la question : pourquoi une commune plutôt qu'une seule communauté villageoise ? Pourquoi nous avons choisi, pour répondre à ces questions, un territoire plus important qui est une commune de vingt-trois villages ?

Tout d'abord, pour répondre il faut noter que le terrain choisi renvoi à un découpage administratif, qui est en même temps un mode de gestion des populations locales et un vecteur de modernisation car Bouzeguène est le chef lieu de la commune et de la daïra. Les structures administratives modernes sont donc présentes et structurantes. C'est en ce sens que nous pensons qu'elles participent à un processus de modernisation.

De l'autre côté, penser notre problématique sur un seul village offre un champ d'analyse très limité, contrairement à l'étude de vingt-trois villages offrira, sans nul doute, un champ varié favorisant l'enrichissement des analyses. Autrement dit, la diversité de nos interrogations et les rapports multiples que nous voulons clarifier à travers notre travail nécessitent d'aller plus loin qu'un seul village.

¹Camille Lacoste- Dujardin, Grande Kabylie : du danger des traditions montagnardes, in HERODOTE, revue de géographie et géopolitique, 4^e trimestre 2002 n° 107, Géographie en montagnes, Paris, la découverte 2002.p. 125.

En tous cas, toutes les dimensions de notre recherche ne sont pas saisissables à travers l'étude d'un seul cas. De la même manière, la prise en compte d'un espace englobant toute la commune permet d'appréhender des réalités dont un seul observatoire villageois ne livre pas toute la vérité. C'est aussi cela qui nous a conduit à explorer plusieurs villages.

Nous avons présenté les facteurs qui ont intervenu dans le choix de notre terrain d'enquête. Il reste de justifier notre choix de notre thème de recherche du point de vue de notre discipline (l'anthropologie). C'est ce qu'on tentera d'expliquer dans la section suivante.

I. 2. L'objet de l'anthropologie : Bref bilan historique.

La première idée qui justifie une grande part du texte rédigée dans ce chapitre est la nécessité d'expliquer un choix théorique important. Il s'agit du choix d'un thème sur la modernité dans une discipline qui a, et durant longtemps, privilégié ou même limité ses objets de ce qui relève de la tradition. Nous avons choisi de commencer cette analyse par un extrait de George Balandier que nous retiendrons pour notre propos du fait qu'il résume de façon claire des points importants sur lesquels nous aimerons mettre l'accent dans la suite de nos propos :

« L'étude des phénomènes identifiés par le terme modernité ne résulte pas simplement d'une mode, elle à une nécessité immédiate. Toutes les sociétés présentes, et pour la première fois en même temps, ont à résoudre les problèmes qui naissent de véritables mutations ; le défi est donc pratique et il a l'aspect d'une épreuve globale ou totale, provoquant parfois des réponses «totalitaires». Et dans la mesure où l'anthropologie se veut saisie globale, différenciée des démarches plus analytiques, elle peut contribuer à une meilleure définition et à une connaissance en profondeur de la modernité »¹.

Pour mieux expliquer ce choix, il est nécessaire de retracer, au moins partiellement, le développement historique de la discipline et d'analyser ses rapports avec d'autres notamment sa discipline voisine, la sociologie. Tout cela pour atteindre l'objectif d'une présentation globale de l'objet anthropologique.

¹ George Balandier, *Anthropo-logiques*, 2^e édition, Paris, Librairie générale française, 1985. P. 289.

Bien que la définition de l'anthropologie par rapport à son objet soit l'une des questions les plus difficiles auxquelles on doit répondre, nous allons tenter à travers plusieurs manuels de cette discipline de la traiter autant que faire se peut.

La définition de l'anthropologie est le plus souvent associée à la science des « *sociétés traditionnelles* »¹. Ainsi, l'objet premier de cette dernière est historiquement connu par une suite de 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* »². Ces dernières ont été définies en opposition aux sociétés occidentales.

Avec l'ensemble des transformations qu'ont connus les sociétés précédemment décrites, l'objet de l'anthropologie a profondément changé et a suscité des ruptures qui ont marqué l'histoire de cette dernière. En effet, aujourd'hui cet « objet déterminé par une longue tradition historique » se révèle non pertinent pour définir la discipline. Ce changement de définition tient à un processus très long de l'évolution de cette dernière. Cette évolution est marquée par plusieurs ruptures à différents niveaux, mais qui ont toutes un impact sur sa définition et son objet.

Jean Copans³ est l'un des auteurs qui ont traité d'une manière très fine et complète ces interrogations. Il a posé une question très pertinente et centrale dans son ouvrage, qui est : est ce que cette remise en cause concerne une partie seulement de la discipline (c'est-à-dire, soit l'objet, la méthode ou la théorie), ou bien touche au cœur même de la discipline ? Sa réponse montre que les ruptures ont touché les trois points (l'objet, la méthode et la théorie). Ces ruptures présentent, sans nul doute, l'une des dimensions majeures de l'histoire de la discipline et s'appréhendent mieux en la traitant, mais il ne peut être question de parcourir ici dans sa totalité et en profondeur l'histoire de l'anthropologie⁴. En effet, notre propos aura pour principal objectif de situer la rupture de la discipline par rapport à son objet des moments fondateurs. Il est cependant trompeur de prétendre atteindre cet objectif sans tenir compte des autres ruptures.

¹ Marie-Odile Géraud, Olivier Leservoiesier et Richard Pottier, Les notions clés de l'ethnologie, Paris, ARMAN COLIN, 2000. pp. 50-56, traitent en profondeur les préjugés sur les sociétés traditionnelles.

² Ibid. p. 50.

³ Jean Copans, Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie, Paris, Nathan, 1996.

⁴ L'itinéraire de la discipline est traité depuis ses origines les plus lointaines par Jean Poirier, Histoire de l'ethnologie, Que sais je, quatrième édition, Paris, PUF, Février 1991. Voir aussi Bensa Alban, La fin de l'exotisme. Essai d'anthropologie critique, Toulouse, Anacharsis, 2006. pp. 23-72.

Les auteurs des notions clés de l'anthropologie¹ ont traité ce problème de définition de la discipline par rapport à son objet. Ils expliquent que la discipline est marquée par une rupture par rapport à son objet classique (la société traditionnelle), et qu'en effet, elle a le mérite de démontrer que le grand partage entre sociétés simples et complexes était faux, et que tous les phénomènes culturels sont intelligibles.

Tous les manuels d'anthropologie s'accordent sur le fait que la rupture concernant l'objet de l'anthropologie est visible par l'orientation récente des anthropologues à l'étude des sociétés urbaines et industrielles. Sachant que l'urbanisme et l'industrie n'est plus une caractéristiques propre des sociétés occidentales. Tous cela a induit la disparition des frontières géographiques et thématiques qui séparent ses objets des objets des autres sciences sociales. Ainsi, plusieurs de ces objets confirment que la méthode et la perspective anthropologique sont efficaces pour comprendre les sociétés occidentales.

Ce dernier point fait que l'ancienne dichotomie et partage des territoires scientifiques entre l'anthropologie (les sociétés traditionnelles) et la sociologie (les sociétés productrices de la modernité) est devenue, en utilisant une expression de Balandier, « tardive »². Et c'est pour toutes ces raisons que Jean Copans³ insiste sur la compréhension du caractère historique et conjectural de l'objet de l'anthropologie. Par ces deux caractères, l'auteur veut expliquer que le changement social caractérise toutes les sociétés, ainsi la reproduction n'est pas une vraie caractéristique des sociétés. Nous pouvons conclure que Copans partage les idées de Balandier.

C'est Laurent Berger⁴ qui, à travers deux parties de son ouvrage intitulé « les nouvelles ethnologies » a présenté des éléments important pour la compréhension de l'ethnologie actuelle. Dans sa première partie⁵, l'auteur a fait un diagnostic des thématiques à partir de 1970. Le choix de cette période renvoie à son contexte, à savoir: la nouvelle configuration de l'économie mondiale avec l'extension généralisée du système universitaire, et le déclin de l'emprise des grands courants classiques sur la définition des analyses théoriques et des approches méthodologiques. Il explique les renouvellements des thèmes traités dans plusieurs domaines de l'anthropologie, notamment politique et

¹ Marie-Odile Geraud, Olivier Leservoisier et Richard Pottier. Op. Cit. Notamment la première partie. pp. 11-111.

² George Balandier, *Anthropo-logique*. Op. cit. P. 5.

³ Jean Copans...op. cit.

⁴ Laurent Berger, *Les nouvelles ethnologies, Enjeux et perspectives*, 2^e édition, Paris, Arman Colin, 2005.

⁵ Ibid. p-p. 8-73.

religieux et l'apparition des différentes traditions nationales¹. L'auteur a aussi souligné la multiplication des thèmes nouveaux comme l'évolution des moyens de transport et de la communication, l'importance des activités commerciales et financières transnationales...

La frontière, ou les frontières entre sociologie et anthropologie est le deuxième point important par sa pertinence pour notre orientation théorique. Selon l'ancienne dichotomie, les deux disciplines s'affirment différentes par leurs champs de recherche, pour l'ethnologie, « *les sociétés relativement homogènes et de petites échelle, sans histoires connues, dites primitives, traditionnelles, sans écriture* »², pour la sociologie, « *les sociétés complexes hétérogènes, à forte profondeur historique, dites civilisées, industrialisées, lettrées et modernes* »³. En effet, cette dichotomie entre sociétés traditionnelles et sociétés modernes a toujours été un des éléments qui sépare l'anthropologie de la sociologie à côté des questions de méthodes⁴.

La rupture au sein de l'anthropologie, précédemment décrite, a totalement abolit ces frontières, ce qui a nécessité de reposer la question des rapports entre les deux disciplines. Nous allons prendre des exemples d'auteurs qui, de notre point de vue, ont initié ces ruptures. Principalement, deux auteurs retiennent notre attention : P. Bourdieu et G. Balandier.

Pierre Bourdieu est l'un des auteurs qui a abolit les frontières entre anthropologie et sociologie, y compris dans la méthodologie. Sa sociologie efface les différences entre les sociétés pour souligner la complexité et la richesse du rapport de l'homme à l'environnement social. Il analyse ainsi dans tous les cas les pratiques du point de vue de l'acteur et non du chercheur⁵.

George Balandier pour sa part a réconcilié à travers son ouvrage « Sens et puissance »⁶ la sociologie et l'anthropologie en articulant ses approches et en effaçant les frontières entre elles. Il insiste sur la rupture par rapport à l'ethnologie classique qui selon lui, cet objet classique trouve sa véritable critique dans une actualité et un ordre social

¹Laurent Bergers, op. cit. p-p .12-14.

² Claude Rivière, Introduction à l'anthropologie, Paris, Hachette, 1995. p. 15.

³ Ibid. p. 15.

⁴ La question des frontières entre les deux disciplines est très bien étudiée par Kilani Mondher, Introduction à l'anthropologie, 3^e édition, Payot Lausanne, 1992. 368p. Principalement p-p. 87-102.

⁵ Lahouari Addi, Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu, Le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques, Paris, la découverte, 2002.

⁶ George Balandier, Sens et puissance, 1^e édition, Paris, PUF, 1971.

marqué par des changements rapides et des transformations inédites dans un contexte marqué par une modernité de moins en moins maîtrisée.

C'est à travers l'ensemble du texte de ce chapitre que nous allons expliquer comment ces changements de perspectives se sont opérés ? Dans quel contexte ? Quels sont les principaux domaines du changement social qui vont nous intéresser ? Quelles sont les ruptures opérées à l'intérieur de ces derniers ? Comment l'anthropologie aborde ces nouveaux objets et le changement social ?

I. 3. Transformation des objets d'étude et mutations sociales :

La rupture concernant l'objet de l'anthropologie est advenue suite à des changements qui ont affecté les sociétés traditionnellement considérées comme des terrains privilégiés pour l'anthropologie. Parallèlement, ces changements ont affecté aussi les sociétés occidentales. Les mutations de la discipline se situent donc dans un contexte spécifique ; celui de la transformation des sociétés à l'échelle mondiale. On parle donc de l'universalité du changement social et la globalité de ses actions avec notamment les actions de colonisations.

Ainsi, le monde entier est marqué par les processus de la modernisation qui affecte toutes les facettes de la vie sociale. Cette modernisation « *s'applique chez les historiens et les sociologues à un ensemble de changements très complexes qui affectent toutes les sociétés humaines, bien que d'une manière très inégales et selon les mécanismes de diffusion très variés* ». ¹

En tenant compte du fait « *qu'on ne peut poser les théorèmes sans en situer l'élaboration et l'environnement* » ², notre propos dans cette section va concerner la description des facteurs les plus pertinents qui ont favorisés ces changements et ce que ces derniers ont induit dans le paysage social pour pouvoir introduire des interrogations sur les destinées de la discipline qui nous intéresse.

Dans ses ouvrages, George Balandier ³ montre que les transformations sont généralement rapportées à la colonisation et à la dépendance. Ainsi, concernant les sociétés objets de l'anthropologie, c'est à partir de la période coloniale que les mouvements

¹ Raymond Boudon et François Bourricaud, Dictionnaire critique de sociologie, Paris, PUF, 1980, p. 396.

² Pierre Bouvier, op. cit. P. 21.

³ Voir notamment : George Balandier, Anthropologie politique....op. cit.

nationalistes s'inspirent des modèles issus de la modernisation occidentale. Le cas de l'Algérie est dans ce cadre très pertinent. Dans le même cas et d'autres, « *les processus de modernisation vont être forcés, subis, puis revendiqués* »¹. C'est le cas notamment de la scolarisation étudié par Fanny Colonna², et du mouvement associatif et le parti politique, considéré comme le « *premier moyen de modernisation* »³ qui ont été étudiés par Mohamed Brahim Salhi⁴ à travers l'implantation réformiste en Kabylie avec ses associations et médersas et du parti nationaliste radicale PPA (partie du peuple algérien).

George Balandier insiste ainsi sur la généralisation du changement social. C'est aussi ce qu'exprime clairement Germaine Tillons en écrivant que : « *Dans les pays qui furent colonisés, on a pensé que le colonialisme avait cassé la tradition (et il accéléra bien évidemment certains effondrements, orientant également la direction des chutes), mais dans les pays colonisateurs nous observons exactement les mêmes types de dégâts, et les pays qui ne furent ni colonisés ni colonisateurs n'en sont pas indemnes* »⁵.

Pierre Bouvier⁶ pour sa part, explique le processus du changement social par le phénomène d'émigration. Il évoque l'inversion des flux migratoires d'un processus d'émigration du nord vers le sud durant les débuts des colonisations, vers un processus du sud vers le nord (de la périphérie vers le centre) durant les deux guerres mondiales et après les indépendances. Le premier processus renvoie à l'arrivée des colons vers le sud, le deuxième à la venue des « indigènes » vers le nord.

La deuxième forme d'émigration est visible premièrement par la présence dans le corps d'armée française de régiments recrutés en Afrique et en Asie. Puis ultérieurement, certains rejoindront les rangs des ouvriers de l'industrie. Après les indépendances, l'extrême pauvreté résultant de l'extinction des ressources endogènes pour les sociétés dominées aura comme effet qu'elles ne pourront plus subvenir aux attentes de leurs membres. De la résulte que le départ des colons s'accompagne de la venue, à leur suite, dans les ex métropoles des « indigènes »⁷. Il faut aussi noter que les besoins de ces derniers

¹ Mohamed Brahim Salhi, Bilan critique de l'ethnologie en Algérie, texte du cours de première année de l'Ecole Doctorale en Anthropologie. Année 2006-2007.

² Fanny Colonna, Instituteurs algériens : 1883-1939, Alger, Presse de la fondation nationale des sciences politiques, 1975. Elle explique que le décret de 1883 qui oblige l'ouverture d'écoles aux enfants européens et indigènes dans les communes mixtes, de plein exercice et indigènes a rencontré des résistances. Par la suite elle explique un revivement de la scolarisation.

³ C'est notamment George Balandier, Anthropologie politique, op. cit. p. 212.

⁴ Mohamed Brahim Salhi, Société et religion, 1850/2000, Thèse de Doctorat d'Etat, op. cit

⁵ Germaine Tillons, Il était une fois l'ethnologie, Paris, éditions du seuil, 2000. p. 307.

⁶ Pierre Bouvier, Socio anthropologie du contemporain, op. cit.

⁷ Ibid. pp. 51-57.

derniers ont totalement changé après le contact avec la civilisation occidentale qui a fait naître d'autres besoins. Pour ce qui est des nouvelles migrations, celles des années 60, elles sont étroitement associées à la demande de main d'œuvre suscitée par l'expansion économique des « trente glorieuses »¹.

A l'arrivée en Europe, les immigrés se sédentarisent tout en renforçant les supports relatifs que tissent les liens de parenté, les appartenances ethniques et tribales et les rapports entre villes et villages². C'est un facteur d'introduction des modalités de la modernisation dans les milieux villageois. De ce point de vue, les exemples dans le seul cas de l'Algérie sont multiples et l'école réformatrice d'Ahriq construite principalement par l'argent des émigrés est un des exemples les plus pertinents³. Ainsi, tout le processus de scolarisation, sa revendication après 1950 est aussi soutenue par le contact avec l'émigration. Sans oublier, l'introduction du salariat à grande échelle, les changements dans le cadre bâti etc.

D'un autre côté, les immigrés, et plus encore leurs enfants, expriment un métissage fait du croisement entre les valeurs occidentales et celles de leurs pays d'origine. C'est ainsi que « *des multi ethnismes se mettent en place* »⁴. Ce multiculturalisme qui se développe dès les années 80 en Europe va induire des difficultés à le penser d'abord et à le digérer ensuite⁵. Cela résulte des processus d'acculturation expliqués par Bastide par les deux causalités : interne et externe qui entrent en rapport dialectique dans tous les processus d'acculturations.

Nous constatons dans ce texte la répétition du terme modernité. Plusieurs auteurs ont notés des confusions dans son usage⁶. Ainsi, plusieurs définitions divergent, principalement sur la datation de son essor et les critères qui l'ont fait naître. Nous concluons à travers plusieurs de ces définitions que la modernité désigne, sans rentrer dans les débats qu'elle a soulevés, l'ensemble des changements induits en Europe puis dans d'autres régions du monde suite à la révolution industrielle et la naissance des sociétés industrielles modernes. Il faut noter cependant que cette révolution est un long processus historique qui a vu l'essor au XVIIIe siècle, mais dont les soubassements et l'origine

¹ Pierre Bouvier, Socio anthropologie du contemporain, op. cit., p. 55. C'est à dire les années 50 à 70.

² Ibid. p.55.

³ Mohamed Brahim Salhi, Société et religion, 1850/2000, Thèse de Doctorat d'Etat, op. cit. p. 439.

⁴ Ibid. p.56.

⁵ Mohamed Brahim Salhi, Bilan critique de l'anthropologie, op. cit.

⁶ Notamment George Balandier, Anthro-po-logique, op. cit. p. 283.

remontent à plusieurs autres événements du passé. L'industrialisation moderne est liée aux avancés de la science¹. Cette dernière a fait développer plusieurs inventions techniques qui ont favorisées le développement de l'industrialisation moderne. Il faut noter cependant que la modernité renvoie aussi à des révolutions politiques (française et américaine) qui mettent en place de nouvelles modalités de relations dans les sociétés. Sans oublier les nouvelles formes d'organisation et l'apparition de l'individu.

Balandier traite la confrontation des structures sociales traditionnelles face à l'économie moderne ainsi que les conséquences complexes qui en résultent. Il explique, d'un côté, les déséquilibres sociaux culturels causés par l'industrialisation, qui renvoie au fait que les complexes industrielles sont fait en fonction de modèles étrangers de telle sorte qu'ils sont faiblement reliés au système social et sont peu intégrés à la société globale. De l'autre côté, il montre que les incidences de l'urbanisation ne manque pas aussi de causer des déséquilibres sociaux. L'exode rural non contrôlé entraîne le chômage d'une part, et l'émergence de sociétés mal organisées, d'un autre côté².

Un autre point est aussi important, c'est que cette modernité change toujours de forme avec notamment les avancés de la science moderne et son triomphe incessant à partir du XIXe siècle ainsi que le développement continu des techniques qui en résulte. Ces changements se traduisent notamment par de multiples modalités de la modernité et les instruments qui la matérialisent. C'est tout ce processus qu'a expliqué George Balandier dans ses ouvrages les plus récents³. Ces derniers sont un prolongement d'une pensée qui a débuté et s'est déployée dès les années 60 à travers ses ouvrages classiques, notamment « anthropologie politique ». C'est en nous appuyant sur les outils développés par cet auteur que nous continuerons notre approche des mutations en œuvre, en particulier sur notre terrain d'étude.

¹ Pour ce qui concerne les sciences sociales, voir Maurice Duverger, *Méthodes des sciences sociales*, 8^e édition, Paris, PUF, 1963. p-p. 1-15.

² George Balandier, *Sens et puissance*, op. cit. Troisième partie, p-p. 217-299. Principalement chapitre III, p-p. 250-266.

³ Notamment, George Balandier, *Le grand dérangement*, Paris, PUF, 2005.

C'est dans « anthropologie politique »¹ que Balandier traduit une réflexion sur l'une des étapes cruciales qui ont provoqué des transformations profondes dans toutes les sociétés, plus particulièrement les sociétés dites « traditionnelles ». Il s'agit de la situation coloniale qui a, selon le même auteur, participé activement à la dénaturalisation des unités politiques traditionnelles en les détruisant ou en les réduisant à une existence conditionnelle, et cela en réduisant leur légitimité. L'autre événement, qui est « *une variante atténuée du premier* »², est celui des indépendances nationales. Ces dernières ont provoquées une nouvelle dynamique de la tradition, qui est sa réinterprétation. L'auteur analyse ainsi les composantes des partis uniques et l'idologie comme expression de la modernité.

Dans son ouvrage récent « le dédale », Balandier montre que « *la modernité de l'époque dépasse les seuls passages ou transitions pour être celle des abondances et des renoncements* »³. Il explique que la dynamique des indépendances des années 60 est un exemple pertinent des renoncements multiples qu'a connu le XXe siècle. Il montre que la dynamique actuelle est plus générale. Ainsi, la seule certitude qui reste est celle produite par la démocratie libérale, qui est la créativité du monde nouvel avec ses machines, marchandises, choses, services... Il note cependant que malgré que les évolutions en cours sont lourdes, elles restent très fragiles car « *l'œuvre des forces de transformation reste mal maîtrisables* »⁴. Ces forces sont celles des techno sciences et des désires qui deviennent égoïstes avec l'affaiblissement des normes et des valeurs. Il conclut alors que la société n'est pas un ensemble de forte cohésion interne car elle est constamment en voie de se faire.

Dans le même travail, l'auteur évoque les transformations profondes du lien social dues à l'évolution de l'invention des techniques de la communication, soit matérielles ou immatérielles qui rétrécissent l'espace pour des raisons multiples. Les techniques matérielles comme les multiples moyens de transport qui effacent la distance par la vitesse. Les techniques immatérielles, comme le téléphone et l'Internet qui font des transferts de paroles, de textes, d'images et de travail sans mouvement des personnes. L'ensemble de ces mouvements a contribué à relativiser les frontières réelles.

¹ George Balandier, *Anthropologie politique*, op. cit. Notamment, chapitre VI et VII, pp. 145-217.

² Ibid. p. 187.

³ George Balandier, *Le dédale, pour en finir avec le XX siècle*, édition Fayard, 1994.

⁴ Ibid. p. 21.

En outre, c'est dans son dernier ouvrage « le grand dérangement »¹ qu'il insiste sur le fait que « *le monde change toujours plus vite* »², ce qui fait que la modernité devient de plus en plus non maîtrisée. De ce fait, il explique que sa démarche sur l'étude de la modernité ressemble à celle utilisée par l'ethnologie classique pour étudier les sociétés exotiques. Cela renvoie au fait que le monde actuel est aussi non connu par ses agents car il pratique et vit les effets de la modernité sans être réellement connus, il aborde ainsi le présent dans « *la situation de l'étranger interrogatif* »³.

Pour finir, nous devons dire un mot sur la différence entre les deux termes, modernité et modernisation. Balandier montre que la différence est celle d'un état (ou ensemble de caractéristiques) et des moyens (ou processus) permettant de parvenir à celui-ci. Modernité est alors utilisée pour décrire les caractéristiques communes aux pays qui sont les plus avancés en matière de développement technologique, politique, économique et social ; et modernisation s'emploie pour décrire les processus par lesquels elle se trouve acquise⁴.

Dans notre introduction nous avons avancé l'idée que ces changements ont eu un impact important sur l'objet de l'anthropologie. Cet impact se résume souvent par une rupture d'un des trois éléments qui permet l'organisation des projets scientifiques et donc anthropologiques, qui est son objet. Nous avons vu ce qui rend cette rupture visible à l'intérieur de la discipline et aux yeux de ses chercheurs, ainsi que son impact sur les frontières qui séparent l'anthropologie de sa voisine la sociologie. Nous allons tenter maintenant de répondre à d'autres questions, à savoir : qu'elles sont les ruptures en terme d'approches théoriques et méthodologiques ? Quelles sont les principales approches de l'étude du changement social, et quelle est leur pertinence par rapport à notre problématique ?

¹ BALANDIER George, Le grand dérangement. Op. cit.

² Ibid. p. 99.

³ Ibid. p. 8.

⁴ BALANDIER George, Anthropo-logiques, op. cit. p. 283.

I. 4. Approches anthropologiques et changement social :

Notre propos ici n'est pas de faire un inventaire des approches du changement social car elles sont multiples. Notre entreprise sert par contre à résumer les principes de base des approches les plus importantes pour souligner dans les propos qui suivent leurs pertinences par rapport à notre travail. En outre, cela nous permet de saisir plus clairement l'intérêt de l'étude du changement social comme l'a affirmé Jean Pierre Olivier De Sardane en écrivant que « *l'anthropologie du changement social et du développement constitue un enjeu important pour l'anthropologie fondamentale, et même pour les sciences sociales en général* »¹.

L'approche 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. Plusieurs auteurs soulignent l'actualité de son œuvre et l'efficacité de son approche pour l'étude de la modernité de notre époque². C'est ce qui fait la pertinence de son approche et l'originalité de son anthropologie. C'est ce qui fait aussi que Balandier a marqué l'histoire de l'anthropologie moderne.

Le principal apport de George Balandier est d'avoir traité le changement social dans une approche dynamique soulignant notamment la part de la confrontation sociétés dominées - sociétés dominantes. Dans ce contexte, il met en perspective les mutations sociales qui sont aussi le fruit des dynamismes endogènes (ceux des sociétés dominés). Sa démarche exige principalement « *une représentation dynamique et non pas l'image d'un seul état de sociétés* ». Il hérite d'une tradition pour laquelle « *c'est dans le changement social que se lit le fonctionnement de la machine sociale* »³.

Dans ce contexte, George Balandier répond à une question incontournable à la survie de l'anthropologie, à savoir : comment il faut considérer les dynamiques sociales aujourd'hui, comment les acteurs participent à la définition de leurs sociétés, et comment ces dynamiques sont elles conçues ? George Gosselin propose un résumé des principales idées de Balandier. Il souligne ainsi l'importance que représente le rapport entre les pratiques sociales, les acteurs et les catégories nécessaires pour rendre compte de l'une, des autres et de leurs rapports⁴.

¹ Pierre Olivier De Sardane, Anthropologie et développement, Essai de socio anthropologie du changement social, Paris, éditions Karthala, 1995.

² C'est ce que souligne GOSSELIN Gabriel, L'anthropologie actuelle de George Balandier, op. Cit. p. 15.

³ Ibid. p.20. Il s'agit de l'héritage de Saint- Simon et G. Gurvitch.

⁴ Ibid. p. 20.

Plusieurs anthropologues anglo-saxons ont montrés avant Balandier la nécessité de considérer ensemble la double dynamiques, à savoir celle du dedans et celle du dehors, et de maître ainsi en évidence la liaison existante entre agents internes et agents externes. Il s'agit respectivement de Leach et M. Gluckman¹. Les dynamiques du dedans sont celles qui sont produites de l'intérieur même des sociétés, et celles du dehors sont celles qui sont pratiquement imposées de l'extérieur (cas de la colonisation).

C'est donc l'anthropologie dynamique qui a rendu compte de la causalité externe qui agit comme agent de transformation. L'apport de Balandier dans ce cadre est qu'il a insisté sur la distinction entre les deux dynamiques, interne et externe. Il dégage la conclusion qui consiste à dire que « *la dynamique du dehors peut infléchir et modifier celle du dedans* ». Il importe ainsi de mettre en évidence la continuité et les interrelations entre dynamique du dehors (intra sociétal) et celle du dedans (inter sociétal). Le plus important encore est qu'il a montré que la dynamique sociale doit être considérée sous l'aspect des « *dynamismes inhérents aux systèmes de différences constitutifs des sociétés* ». Cela veut dire que ce sont les facteurs internes qui sont primordiaux même si le changement social ne peut se produire qu'avec la présence de facteurs externes. Autrement dit, la société est aussi l'objet de mouvements du dedans tel que « *l'interprétation, la manipulation et l'orientation individuelle ou collective* » qui peuvent influencer ceux du dehors tel que « *la pression, la domination et la contamination* ». Il y a donc une dynamique du dedans qui reprend celle du dehors, car les sociétés ont les moyens d'investir et les acteurs sociaux ont des compétences à produire des réalités sociales du moment où ils évoluent au même titre que les sociétés. Cependant, tous cela a pour principale conséquence la certitude qu'aucune société ne peut être définie ou déterminée par ses seuls caractéristiques internes, mais doit être saisie par le biais de l'imbrication des ces dernières avec les facteurs exogènes réappropriés².

¹ Marie-Odile Géraud, Olivier Leservoisié et Richard Pottier, Les notions clés de l'ethnologie, op. cit. pp. 156-177.

² George Balandier, Sens et puissance, op. cit. pp. 13-147.

C'est notamment ce qu'explique Mohamed Brahim Salhi dans son approche du changement de la société kabyle. Il explique qu'il faut tenir compte du fait que les catégories de la modernisation sont retraduites et réappropriées par les sociétés locales. Autrement dit, il insiste sur le fait que les communautés villageoises « *retraduisent les éléments de changement et les ajustent de sorte à ne pas ébranler l'ordre social. La tradition joue ici une fonction de code sémantique pour déchiffrer et donner sens dans la logique du groupe aux valeurs nouvelles* »¹. Ainsi, le changement social n'est pas exclusif de la tradition et se fait aussi par des éléments de la modernisation. C'est ainsi que l'auteur parle de « *modernisation et d'invention de la tradition* »². Il convient ainsi de comprendre qu'une société dominée, comme la notre, utilise ses propres catégories et valeurs pour se saisir les changements et les réinterpréter.

George Balandier récuse l'opposition tradition/modernité. En ce sens, pour lui 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. 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 Balandier que l'on doit la fin de l'opposition tradition/modernité³.

Selon Balandier, les conflits et les dysfonctionnements sont inhérents à tout système social, et c'est ce qui va gérer le changement⁴. Et en ce sens, Balandier fait une rupture par rapport au fonctionnalisme et au structuralisme, d'une part, et par rapport à l'un des pères fondateurs de la sociologie (Durkheim)⁵, d'autre part.

Certains éléments de l'anthropologie interprétative élaborée au cours des années 1970 par l'anthropologue Américain Clifford Geertz nous importe aussi dans notre travail. C'est notamment le cas de sa démarche du changement religieux présentée dans son ouvrage « observer l'Islam »⁶. Il montre que ce qui importe pour l'anthropologie ne

¹ Mohamed Brahim Salhi, Modernisation et retraditionnalisation à travers le champ associatif et politique...op. cit. p.29.

² Ibid. p. 31.

³ George Balandier, Anthropologie politique, op. cit. pp. 187-217.

⁴ George Balandier, Sens et puissance, op. cit. pp

⁵ Les courants : fonctionnaliste et structuraliste ont porté l'attention sur ce qui fonctionne et ce qui est stable, sans prendre en compte les dysfonctionnements, et Durkheim a produit suite à son idée concernant le concept d'anomie, toute une tradition selon laquelle les sociétés qui présentent des symboles de fraction et de conflits interne conduisant à des changements rapides, sont soupçonnées d'anomie et de décadence pathologiques. Voir <http://socio.Univ-Lyon2.fr/IM6/PDF/texte-Balandier.pdf>.

⁶ Clifford Geertz, Observer l'Islam. Op. cit.

consiste pas uniquement de savoir comment les gens se comportent, mais aussi comment ils voyaient les choses. Ils s'intéressent ainsi aux sens que les gens donnent aux choses et à comprendre comment ces derniers agissent de telle façon plutôt que d'autres.

Geertz exprime ainsi sa conception du changement culturel en écrivant que: *«ce qu'il faut rechercher, c'est par quels mécanismes et à partir de quelles causes les transformations aussi extraordinaires se sont produites. Et pour y parvenir, il faut être attentif aux processus et à la manière dont les choses ont cessés d'être ce qu'elles sont pour devenir autre chose»*¹. Ainsi, il insiste d'adopter une approche qui n'interdise pas de *« quelle manière la culture réceptrice contribue au processus de changement »*².

Mohamed Brahim Salhi explique clairement l'approche du changement religieux chez Geertz, et met en évidence son importance pour l'étude du fait religieux en Algérie. L'auteur montre que l'une des grandes idées qu'il faut retenir de Geertz est *« l'approche qu'il appelle miniaturiste, et qui consiste à répondre à des questions sur les conduites religieuses et le champ religieux à partir de ces concrets, c'est-à-dire à partir d'un sol empirique »*³.

La deuxième partie de l'ouvrage de Laurent Bergers⁴ concerne la méthodologie de recherche. Elle confirme les propos de Copans selon lesquels les ruptures concernent aussi la théorie et la méthode, en exposant des renouvellements des approches méthodologiques. Laurent Berger défend une idée selon laquelle *« c'est dans l'articulation d'une problématique générale à un dispositif d'enquête singulier, que se jouent véritablement l'apport spécifique et la particularité de la tâche propre à l'ethnologie »*⁵ pour insister sur l'intérêt du travail de terrain pour tout travail anthropologique, et ainsi la maîtrise des différentes méthodes d'enquête. C'est dans cette perspective anthropologique que se situe notre approche.

C'est aussi ce sur quoi a insisté Fanny Colonna qui a placé sa problématique (la religion) dans le locale, en étudiant la religion quotidienne villageoise avec laquelle les gens interprètent le monde. Elle montre clairement que c'est la complexité de ce locale qui

¹ Clifford Geertz, Observer l'Islam. op. cit. p. 10.

² Ibid. p. 74.

³ Mohamed Brahim Salhi, L'approche du sacré et du changement religieux chez Geertz, Quelle pertinence pour le cas algérien, in sous la direction de Lahouari Addi, L'anthropologie du maghreb selon Berque, Bourdieu, Geertz et Gellner, Actes du colloque de Lyon, 21-23 septembre 2001. p. 114.

⁴ Laurent Bergers, op. cit. p-p 74-113.

⁵ Ibid. 71.

permet, à partir d'une approche diachronique, de s'introduire au cœur de la culture religieuse maghrébine¹. Elle montre donc l'intérêt du local pour la compréhension des enjeux de la société globale.

L'intérêt de la démarche de Fanny Colonna s'explique plus par les deux axes sur lesquels porte sa recherche, à savoir premièrement que la religion est observée comme étant un univers de représentations historiquement constituées, en montrant clairement que la religion change. Cette idée est déjà présentée par Clifford Geertz qui refuse d'observer le monde musulman comme un bloc homogène, réfractaire à l'histoire.

Le deuxième axe de sa recherche est le fait de relire cette histoire séculaire au présent. Elle montre que l'importance de la période du début du XXe siècle en Algérie se révèle du fait qu'elle pèse si lourdement sur le présent. Elle construit la recherche d'un paradigme nouveau qui permet de lire un passé qui n'a pas seulement une visée historique, mais fortement actuelle². Cette idée est soulignée et confirmée par Mohamed Brahim Salhi en écrivant que : « *cette lutte au sein du champ religieux dans la société algérienne du milieu du siècle est demeurée d'une pertinence certaine pour la compréhension des enjeux actuels* »³.

Il est important de conclure que toutes les démarches présentées ci-dessus insistent sur l'intérêt du terrain pour tout travail anthropologique. C'est le cas de notre étude qui essaye de puiser des réponses aux interrogations dans le terrain déjà délimité. C'est à travers notre travail d'enquête que nous allons tenter de tenir compte de l'intérêt porté aux pratiques sociales des enquêtés et aux interprétations données par ces derniers aux faits étudiés.

L'autre point de convergence est que ces approches portent un intérêt particulier à l'étude du changement social en insistant sur l'aspect historique et en procédant par approche, à la fois, diachronique et synchronique. Par changement nous ne désignons pas seulement l'introduction de modalités nouvelles dans la société, mais aussi l'analyse des conflits, dysfonctionnements et tensions.

¹ Fanny Colonna, Les versets de l'invincibilité, Permanence et changements dans l'Algérie contemporaine, Paris, édition presse de la fondation nationale des sciences politiques, 1995, 397p-p 19- 20.

² Ibid. p. 24.

³ Mohamed Brahim Salhi, Entre subversion et résistance, L'autorité des saints dans l'Algérie du milieu du XXe siècle, op. cit. p. 305.

Dans notre travail nous allons, autant que faire se peut, tenir compte des facteurs endogènes qui ont un intérêt pour la compréhension correcte des processus du changement social. Point évoqué par George Balandier¹ en expliquant que les facteurs internes influencent les processus du changement, par Mohamed Brahim Salhi en insistant sur la réappropriation des modalités de la modernisation par la « réactivation de la tradition », par Pierre Bourdieu en montrant que les individus ont une marge de manœuvre offert par leurs habitus², et par Fanny Colonna qui a insisté sur l'influence des élaborations endogènes dans les changement religieux³.

Il est aussi important de tenir compte du fait qu'on peut comprendre des changements profonds à travers des récits de personnes qui ont marqué des ruptures dans l'histoire sociale. C'est une méthode utilisée par Clifford Geertz et Fanny Colonna et qui nous apparaît importante pour notre travail, notamment pour l'époque du réformisme à travers le récit de vie de shikh As- Sa'id El yadjri.

I. 5. Le déroulement de l'enquête de terrain:

Nous avons procédé, durant notre enquête de terrain, par l'approche qualitative nourrie d'entretiens, de récits de vies et d'observations directs de terrain⁴, qui nous ont permis d'entamer en profondeur notre sujet. En outre, pour étudier convenablement la dimension religieuse de notre recherche (la zawiya locale), nous avons fait recours à la mémoire collective et aux sources orales afin de recueillir l'hagiographie et les poésies sur le saint locale. Par ailleurs, nous avons fait recours aux données d'archives qui nous ont été accessibles, ainsi qu'aux photographies anciennes et récentes.

¹ Il a écrit dans son dernier ouvrage : Le grand dérangement, op. cit. p. 22. Que « face à une mondialisation uniformiste, les cultures deviennent des bases défensives et offensives en donnant forme à une affirmation identitaire concrète ravivé ».

² Sur ce concept, voir Pierre Bourdieu, Le sens pratique, Paris, Minuit, 1980. 87-109.

³ Le même point est aussi ressortit par Kilani MONDHER, op. cit, en insistant sur « l'importance des facteurs socioculturels endogènes dans l'ajustement des sociétés traditionnelles à la modernité ambiante ».

⁴ Sur ces techniques d'enquête de terrain, quatre ouvrages nous ont aidé : Jean Copans, L'enquête ethnographique de terrain, Nathan. Alain Blanchet et Anne Gotman, L'enquête et ses méthodes, L'entretien, Armand Colin. Anne-Marie Arborio et Pierre Fournier, l'enquête et ses méthodes : L'observation directe, Nathan. Daniel Bertaux, Les récits de vie, Nathan.

Nos recherches sur la zawiya nous ont été accessibles grâce à notre informateur privilégié qui est l'un des membres de l'association religieuse de la zawiya qui s'occupe de sa gestion. Ce dernier a mis à notre disposition les archives disponibles sur la zawiya, et nous a aidé en nous orientant vers d'autres informateurs qui ont côtoyé cette institution.

Nos recherches sur la zawiya ont commencé au début de l'été de 2007, dans l'objectif d'élaborer notre avant projet de recherche. Des visites hebdomadaires (chaque vendredi) ont eu lieu durant les mois de juillet, août et septembre de la même année, au cours de lesquelles nous avons recueilli l'essentiel des archives et des documents écrits que nous avons utilisé dans ce travail. Ces recherches ont été approfondies par d'autres entretiens, récits de vies et des observations menées du mois de mai jusqu'au mois de décembre 2008.

Concernant nos recherches sur les instances de gestion villageoises, ce sont nos réseaux de relation qui nous ont permis d'enquêter sur plusieurs villages durant une période de temps un peu restreinte par rapport à ce que nous avons prévu au début de notre enquête. Ce qui montre déjà que ce point est un aspect méthodologique aussi important qui mérite d'être mentionné.

En dehors des contacts qui nous ont été faciles en usant de ces réseaux, il est aussi clair que cela a une grande influence sur la qualité des renseignements et des entretiens produits. C'est-à-dire que la méfiance envers un étranger au village fut rétrécie grâce à cette initiative, surtout quand il s'agit d'un thème aussi sensible comme celui de la gestion villageoise.

Nos recherches sur l'organisation villageoise ont eu lieu du mois de mai jusqu'au mois de décembre 2008. Pour ce faire, nous avons procédé par l'élaboration d'un guide d'entretien qui a été utilisé dans nos recherches sur tous les villages étudiés. Suite aux premiers entretiens exploratoires, qui avaient pour objectif l'élaboration d'un état des lieux de *tajmaet* dans tous les villages qu'inclut le territoire communal, nous avons approfondi nos recherches sur certains villages, notamment ceux pour lesquels les instances de gestion villageoises sont parmi les plus dynamiques, et ceux qui sont marqués par l'absence de cette instance de gestion communautaire.

En outre, nos recherches sur le mouvement associatif nous ont incité à participer aux activités réalisées par les associations les plus dynamiques, et à enquêter auprès de ses membres les plus actifs. Ainsi, nous avons procédé par l'élaboration d'un guide d'entretien et des guides pour des récits de vies.

Au cours de nos recherches sur toutes ces dimensions, nous avons réalisé deux types d'entretien. Il s'agit premièrement des entretiens individuels qui ont été réalisés en présence d'un seul informateur. Plusieurs d'autres entretiens ont été collectifs, menés soit avec plusieurs membres du comité de village, avec des adhérents associatifs en présence des comités de villages, et avec plusieurs interlocuteurs au cours de nos visites à la zawiya.

Ces entretiens collectifs nous ont aidés, notamment sur la question des rapports entre les différents agents (adhérents associatifs et membres du comité de villages, entre les personnes âgées et les jeunes, ...). Ainsi, des observations systématiques ont eu lieu au cours de ces entretiens afin de comprendre les sens latents ou cachés derrière les mots.

Chapitre II
L'organisation sociale et
religieuse en Kabylie :
Contextes et oeuvres

Introduction.

Notre travail s'intéresse, comme c'est déjà dit dans la présentation de notre sujet, à l'étude du lien social à travers l'étude des deux dimensions : religieuse, politique et sociale. Nous allons présenter, à travers la deuxième et la troisième section de ce chapitre, le contexte religieux d'une part, et l'organisation sociale en Kabylie, d'autre part.

Il est important de faire une présentation critique de nos sources, en particulier celles qui proviennent du stock ethnographique du 19^{ème} siècle. Cela est une précaution pour en délimiter l'usage.

II. 1. L'ethnographie coloniale :

Cette section est divisée en deux parties. La première partie traite l'intérêt particulier qu'a porté l'ethnographie coloniale sur la Kabylie. La deuxième partie prévoit un usage contrôlé de ces savoirs.

II. 1.1. Des terrains et des objets :

Les recherches bibliographiques sur les productions de l'ethnologie coloniale montrent que la Kabylie a longtemps été l'un des terrains privilégiés des ethnographes militaires. Cela tient aux spécificités de cette région notamment, une vigueur remarquable de son organisation sociale qui apparaît comme un vecteur de résistance.

Plusieurs auteurs ont déjà relevé les spécificités de cette région sous plusieurs plans, notamment du point de vue de sa géographie, de son histoire, et de ses structures sociales. Elle se définit toujours par ces trois critères qui l'ont singularisée par rapports aux autres régions d'Algérie¹.

¹ Sur ce point voir :

- Saïd Boulifa, *Le Djurdjura à travers l'histoire (depuis l'antiquité jusqu'en 1830)*, Alger, J. Bringau, 1925. Il avait pour but de préciser, à travers ses recherches, les luttes et les principaux faits historiques relatifs à l'indépendance kabyle. Cet objectif l'a mené inévitablement à traiter des particularités de cette région.

- Camille Lacoste Dujardin, *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. pp. 57-91. L'auteur montre que c'est à partir de ces spécificités qu'il faut chercher de comprendre les représentations qu'ont les Kabyles de leur région et de leur place dans la société algérienne.

- Camille Lacoste Dujardin, *Grande Kabylie : du danger des traditions montagnardes ...* pp. 119-144.

Géographiquement, la Kabylie est connue pour être une région de montagne et à relief très difficile, ce qui explique déjà son inaccessibilité et rendait difficile toute pénétration extérieure. Mais la spécificité de son relief n'a pas empêché une densité très importante de la population. Cette forte densité a nourri très tôt une recherche de ressources extérieures¹.

Les spécificités relatives à son histoire renvoient essentiellement à la préservation de son indépendance jusqu'à la conquête française grâce aux résistances de ses populations aux différentes tentatives de conquêtes². C'est ce que résume S. Boulifa en écrivant que même si « *de l'est comme de l'ouest, des tentatives de conquête ont été, certes maintes fois exercées contre le Djurdjura, la résistance opiniâtre de ses habitants empêcha l'étranger envahisseur d'y prendre pied et d'y imposer ses volontés et ses lois. Jusqu'à 1857, ce Djurdjura a vécu libre et indépendant* »³.

Ces traits particuliers de l'histoire de la Kabylie sont intimement liés aux spécificités de ses structures sociales. Ces dernières tiennent à l'existence dans chaque village de l'instance de *tajmaet* qui le gère, d'une part, et de la tribu qui intervient pour les levées d'armes ou pour les conflits inter villageois, d'autre part⁴. Ces structures traditionnelles ont contribué au maintien permanent de la cohésion sociale du groupe.

Dès les premières années de la conquête militaire française, la Kabylie attire l'attention et ce en particulier par les faits de résistance de ses populations. C'est dans ce sens que les auteurs de « L'Algérie des anthropologues » reposent une des principales questions qui ont été posées par les ethnologues coloniaux, à savoir : « *Qui sont ces montagnards kabyles peu enclin à subir un pouvoir extérieur* »⁵. Des recherches se sont ainsi imposées pour comprendre l'organisation de la société kabyle.

¹ Mohamed Brahim Salhi, Histoire sociale, économique et politique...op. cit. p. 3. L'auteur note que « *peu d'étrangers à la région y circulent. Ce sont les colporteurs dans un premier temps et les commerçants itinérants ensuite* ».

² Camille Lacoste Dujardin, Géographie culturelle et géopolitique en Kabylie, La révolte de la jeunesse pour une Algérie démocratique...op. cit. pp. 62-63. Parle d'un patrimoine historique qui nourrit la fierté identitaire. Ce patrimoine est lié à leurs résistances à travers l'histoire.

³ Saïd Boulifa, Le Djurdjura à travers l'histoire. Op. cit p. 2.

⁴ Mohamed Brahim Salhi, Histoire sociale, économique et politique...op. cit. p. 5.

⁵ Philippe Lucas et Jean-Claude Vatin, L'Algérie des anthropologues, Paris, François Maspero, 1982..p. 16.

Le but attendu était de dévoiler les ressorts de cette société pour s'en assurer la domination¹. Pour ce faire ils s'interrogent principalement sur la nature de l'organisation sociale et religieuse. Il convient d'expliquer davantage pourquoi ce sont ces deux dimensions de la vie sociale qui les ont intéressés?

Deux raisons expliquent cette orientation : la capacité de mobilisation des personnalités et des structures religieuses (la résistance de 1857 et l'insurrection de 1871 dirigées par les leaders de la tarika Rahmaniya) et la mobilisation autour des tribus². Ce qui explique sa focalisation sur l'étude de ces deux dimensions primordiales de la vie sociale des milieux villageois en kabylie.

Pour ces militaires qui observent la Kabylie, « *chaque secteur de résistance fait l'objet d'une série d'étude* »³.

Autrement dit, l'étude des différentes structures sociales et religieuses va dans le sens de « *les disséquer, révéler leurs structures, mettre à jour leurs relations internes et externes* »⁴ dans le but de les recomposer et de les ébranler. Cela va induire une forte production ethnographique.

Voici présenté de façon sommaire les grandes lignes qui expliquent la naissance de cette ethnographie.

¹ Mohamed Brahim Salhi, Bilan critique de l'ethnologie en Algérie..., op. cit.

C'est aussi ce qu'expliquent Philippe Lucas et Jean-Claude Vatin, l'Algérie des anthropologues... op. cit. p. 11, en écrivant : « *l'armée coloniale a besoin de savoir qui elle combat et, pour se faire, s'attaque à une connaissance intime des îlots de force pugnacité. Une ethnographie militaire se développe alors, elle est stratégie* ». Ils écrivent plus loin à la page 18 : « *la tâche des militaires à l'origine avait consisté à repérer l'adversaire pour situer l'affrontement. Puis une fois l'ennemi fixé, attaqué et réduit, à en dresser le portrait* ».

² Mohamed Brahim Salhi, Bilan critique de l'ethnologie...op. cit. p. 10.

C'est aussi ce qu'a expliqué Fanny Colonna, Savants et paysans, éléments d'histoire sociale sur l'Algérie, Alger, OPU, 1987. pp. 241-255. Elle note explicitement « *l'ethnologie militaire affronte des problèmes brûlants et actuels, parce qu'ils gênent les progrès de la colonisation (ainsi la tribu, les confréries)* ». P. 244.

³ Philippe Lucas et Jean-Claude Vatin, l'Algérie des anthropologues... op. cit. p. 95.

⁴ Ibid. p. 95.

II. 12. L'usage des données ethnographiques :

S'il y a eu une production ethnographique dans un contexte de domination, il n'est pas possible de ne pas recourir aux matériaux produits en délimitant les conditions d'utilisations¹.

Sur ce point beaucoup d'auteurs ont exprimé des recommandations pour un usage contrôlé de ce savoir.

IL est possible de retenir un certain nombre de précautions par une réflexion très poussée sur les conditions de sa production et les motivations de ses producteurs. De plus il faut aussi cerner leurs profils et les univers intellectuels.

Il faut en effet comprendre autour de quoi ces militaires ont fait des reconstructions à partir des matériaux empiriques qu'ils ont pu recueillir. On peut ainsi constater qu'ils décodent les réalités qu'ils découvrent « *à la lumière de ce que leur formation et leur univers intellectuel leur offre comme outils* »².

Il s'agit donc de « *faire la part entre les faits qui témoignent d'une situation et les représentations* »³. C'est-à-dire maîtriser ce qui renvoie à des données exactes de terrains et ce qui exprime une conception, un point de vue ou un préjugé. C'est ce qui exige une déconstruction du savoir déjà produit pour « *retrouver en creux les réalités vivantes et occultées par les principes des approches* »⁴.

Il s'agit en bref de détecter ce qui relève de la subjectivité du producteur du savoir qui est inspirée de son profil et de ses univers. Mais il faut surtout éviter de les reprendre consciemment ou inconsciemment. C'est le danger majeur que doit éviter tout anthropologue qui aspire à produire un savoir non biaisé.

En effet, il convient de retenir que la finalité de ces recherches bibliographiques ne doit pas se situer seulement dans la collecte des matériaux, mais il s'agit aussi d'établir des rapports entre le texte produit et le contexte de production, et de faire « *une réflexion plus critique et plus savante* »⁵.

¹ Mohamed Brahim Salhi, Anthropologie et sciences sociale en Algérie : les enjeux scientifiques et épistémologiques, Cours d'introduction au bilan critique d'anthropologie, première années de l'Ecole Doctorale d'Anthropologie. 3 avril 2007. pp. 1-6.

² Mohamed Brahim Salhi, Bilan critique de l'ethnologie en Algérie..., op. cit. pp.14.

³ Ibid. p. 17.

⁴ Ibid. p. 21.

⁵ Mouloud Mammeri, Du bon usage de l'ethnologie (entretien avec Pierre Bourdieu) in culture savante, culture vécue, études 1938-1939, Alger, édition Tala, 1991. p. 175.

Concernant la recension bibliographique des principaux travaux sur les deux dimensions religieuse et politique, plusieurs bilans ont été déjà fait sur ces questions et nous ont fait gagné beaucoup de temps¹.

II. 2. L'organisation sociale en Kabylie :

Cette section a pour objet de retracer les principaux changements relatifs à l'organisation sociale en Kabylie en partant de l'espace de la collectivité et en s'intéressant à trois périodes, à savoir : avant l'occupation française de la Kabylie, durant la période coloniale, et enfin à partir de l'indépendance de l'Algérie.

II. 2₁. Avant l'occupation française de la Kabylie :

«Ce qui frappe particulièrement dans la société kabyle, quant on entre en contact avec elle, c'est la forme et la vigueur de ses institutions politiques »², c'est ce qu'a écrit C. Devaux dès les premières pages de son travail sur la grande kabylie.

Historiquement, les cadres où se déroulent la vie sociale et politique en Kabylie sont : *«Axxam (cellule sociale élémentaire), Taxerrubt (plusieurs familles liées par une descendance commune) Adrum (plusieurs Ikharban), Thaddert (village, plusieurs Iderma), Arch (tribu : plusieurs villages), Taqbilt (confédération de tribus) »³.*

En dehors des cadres de la famille, Takharubt et Adrum, c'est l'organisation villageoise qui était constante grâce au travail permanent de l'instance de tajmaet. Cette dernière organise des réunions périodiques et régulières à lesquelles participent obligatoirement tous les hommes du village. C'est dans ces réunions que tous les villageois

Dans les faits, cette réflexion n'est pas uniquement exigée quant aux productions de l'ethnologie coloniale, mais elle devait se faire pour les autres références car il est possible qu'il y aurait une part de subjectivité dans tous les savoirs. C'est notamment ce qu'explique Fanny Colonna, savants et paysans, ...op. cit. pp. 242-255. Et Tassadit Yacine-titouh, Les voleurs de feu, éléments d'une anthropologie sociale et culturelle de l'Algérie, Paris, la découverte, 1993. pp. 17-47, qui a expliqué les rapports de détermination qui lient un travail et ses conditions sociales de production en étudiant l'exemple de Adolphe Hanoteau et Saïd Boulifa.

¹ Il s'agit notamment de :

Sur le religieux : Fanny Colonna, Les versets de l'invincibilité...op. cit. pp. 19-24, qui fait une recension des principaux travaux faits au Maghreb sur le religieux, notamment durant l'époque coloniale. Et Sossie Andezian, Sciences sociales et religion en Algérie, La production contemporaine depuis l'indépendance, in Annuaire de l'Afrique du Nord, Tome XXXII, CNRS Editions, 1993, qui fait une recension des principaux travaux faits sur le religieux en Algérie depuis l'indépendance.

Sur l'organisation sociale : il s'agit du troisième chapitre du travail de Azedine Kenzy, ...op. cit. pp. 82-126. Intitulé « Tajmaet dans l'ethnologie coloniale ». L'auteur fait une recension des principaux travaux qui ont été fait par les ethnologues militaires, les administrateurs et les ethnologues académiques.

² Claude Dévaux, djurdjura, études nouvelles sur la grande Kabylie, Paris, 1959. p. 2.

³ Mohamed Brahim Salhi, Histoire sociale, économique et politique...op. cit. p. 5.

se mettent d'accord sur les lois du village, sanctionnent les manquements à ces lois, et gère les affaires courantes (l'entretien des terres, chemins, bâtiments communs et fontaines). C'est aussi tajmaet qui gère les violences entre les segments constitutifs du village¹.

Les positions d'autorité au sein de tajmaet renvoient, d'une part à l'amin du village (le chef du village), et d'autre part, à l'agent religieux (lignages religieux). L'amin du village est choisi en assemblée par les hommes adultes selon plusieurs critères (une personne douée de la sagesse et de tamusni...) afin de présider les débats au sein des assemblées générales, tandis que les lignages religieux ont un rôle d'arbitres durant ces assemblées. En outre, les sages du village (Imusmawen) sont fortement influents, grâce notamment à leur âge avancé. Mais le pouvoir de décision reste l'une des prérogatives de l'assemblée (le consensus villageois). Il convient de préciser que tajmaet du village est d'abord une représentation des familles. On désigne ainsi un membre de chaque famille qu'on appelle le plus souvent tamen pour la représenter au sein de tajmaet².

Contrairement à tajmaet du village, la tribu et la confédération tribale n'interviennent que conjonctuellement en cas des conflits inter-villageois ou en cas de guerre avec un ennemi (c'est le cas des insurrections de 1857 et celle de 1871 contre l'armée française). Mais leurs noms restent des références pour l'identification des groupes³.

Le fait que la tribu est une organisation relativement occasionnelle et temporaire, elle était le plus souvent dépourvue d'instance constante de concertation, comme elle n'avait pas de chefs permanents. Les tribus ne tenaient des réunions qu'occasionnellement dans les cas déjà relevés. A ces réunions participaient des représentants de chaque village et les décisions étaient prises au consensus. Ainsi, les compétences et la composition des tribus pouvaient varier dans le temps⁴.

Une autre caractéristique fondamentale des tribus et des confédérations tribales doit être retenue ici. Il s'agit de la fluidité des découpages en tribu d'une part et l'instabilité des regroupements de tribus elles mêmes en confédérations, d'autre part. L'instabilité de ces structures confirme le peu de fiabilité des formes « tribu » et « confédération »⁵.

¹ Mohamed Brahim Salhi, Histoire sociale, économique et politique...op. cit. p. 5. Et Camille Lacoste Dujardin, Grande Kabylie : du danger des traditions montagnardes...op. cit. p. 130.

² Mohamed Brahim Salhi, Histoire sociale, économique et politique...op. cit. p. 5.

³ Ibid.

⁴ Camille Lacoste Dujardin, Grande Kabylie : du danger des traditions montagnardes...op. cit. pp. 134-135.

⁵ Ibid. pp.135-141. Pour plus de détails voir aussi le travail de Azeddine Kenzi...op. cit. pp. 89-101, où il décrit la tajmaet telle que décrite dans l'ouvrage A. Hanoteau et A. Letourneux. La Kabylie et les coutumes kabyles, Paris, Bouchéne, tome I, seconde édition, 2003.

L'organisation sociale que nous décrivons est restée intacte jusqu'à la pénétration française de la Kabylie¹. Cette dernière apportera des changements plus ou moins sensibles et profonds.

II. 2. Durant la période coloniale :

Après la répression de l'insurrection de 1871 le régime d'administration civile se met en place ; Ce régime institue des communes de plein exercice gérées par des citoyens français, et des communes mixtes gérées par administrateur. A l'intérieur de ces communes mixtes, le territoire était divisé en Douars ou « communes indigènes »². A la tête de chaque douar on nommait un homme, parmi les familles les plus influentes du douar, pour occuper le poste d'un agent administratif indigène qui s'appelle le caïd. Son rôle consiste à coordonner le travail des amins des villages environnants et être un intermédiaire avec le chef de la commune mixte à laquelle appartient le douar³.

Au cours des années 1870 et 1880 les autorités françaises mettent sur pied un programme d'implantation d'écoles. Les premières écoles ont été implantées en Kabylie, dès 1873 à Tamazirt, près de Larbaâ n'Ait Iraten (fort-National), et en 1881 aux Ait Yanni ; en 1889, on compte trente sept écoles en Kabylie, la moitié de toutes celles créées en Algérie⁴. Ainsi, la scolarisation moderne est l'un des principaux facteurs qui ont contribué à avancer le processus d'acculturation.

Cet effort de scolarisation contribue plus tard à faciliter le recrutement de migrants aptes à s'insérer dans l'économie métropolitaine. Ainsi, à partir de 1905, il fut accordé l'autorisation aux kabyles de voyager sans permis spécial, plusieurs élèves sortants des écoles « pour indigènes » ont pris le chemin de la France⁵. Par la suite, ces émigrés instruits seront les artisans du mouvement national. C'est le cas du premier mouvement

¹ Mohamed Brahim Salhi, Histoire sociale, économique et politique...op. cit. p. 5.

² Alain Mahé, 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. p. 221.

³ Azedinne Kenzy, ...op. cit. p. 234. Pour plus de détails sur le fonctionnement de tajmaet durant la période coloniale, voir pp. 234- 266.

⁴ Camille Lacoste Dujardin, Géographie culturelle et géopolitique en Kabylie, La révolte de la jeunesse kabyle pour une Algérie démocratique...op. cit. p. 73. Sur la même question voir aussi Yvonne. TURIN, Affrontements culturels dans l'Algérie coloniale, école, médecine, religion, 1830-1880. Paris, Maspero, 1971.

⁵ Sur l'émigration kabyle en France, voir entre autres :

Jean Morisot, l'Algérie kabylisée, Paris, édition Peyronnet, 1962. pp. 107-114.

Mohamedd Khellil, L'exil Kabyle, Essai d'analyse du vécu des migrants, Paris, l'Harmattan.

Karima Direche, Histoire de l'émigration kabyle en France au 20^e siècle, Paris, l'Harmattan, 1997.

Camille Lacoste Dujardin, Un village Algérien, Structures et évolutions récentes, ...op. cit. pp. 83-88.

algérien anticolonialiste qui se cristallise autour de l'Étoile Nord Africaine en 1926. Il faut aussi relever la formation d'un certain nombre d'instituteurs¹ dont le retour au village a eu des influences².

Malgré cette pénétration culturelle et les échos qu'elle a pu trouver dans la société kabyle les structures sociales, notamment la *tajmaet*, conservent une vigueur³.

Enfin à partir du début des années 1930 le courant nationaliste radical s'implante avec force et ses militants seront ensuite amenés à rejoindre l'appel du FLN en 1954⁴.

II. 2.3. Après l'indépendance de l'Algérie :

Avec la mise en place des institutions de l'Etat national et son organisation centralisatrice, les particularités locales sont niées. Les instances villageoises ne sont pas reconnues et sont contraintes de vivre quasi clandestinement ou de façon informelle⁵.

Cependant des compromis peuvent exister dans le sens où les autorités locales se réfèrent aux représentants des villages sur des questions d'intérêt général ou pour les besoins d'un projet quelconque⁶.

C'est la contestation identitaire de 1980 qui permet aux instances villageoises de prendre de la visibilité. Durant cette période, plusieurs comités de villages se sont mobilisés afin de remettre en vigueur les vieux textes de *qanuns* et se doter de nouveaux textes de règlements adoptés par consensus aux assemblées villageoises⁷.

Avec les événements du mois d'Octobre 1988 qui ont entraîné l'ouverture du champ politique en Algérie, plusieurs associations tous statuts confondus, se créent à l'intérieur des territoires villageois. Ainsi, certains comités de villages prends la forme d'associations agréées, d'autres se contentent de cohabiter avec les associations villageoises.

¹ Sur cette question voir Fanny Colonna, *Instituteurs algériens : 1883-1939*, Alger, Presse de la formation sociale en sciences politiques, 1975.

² Camille Lacoste Dujardin, *Géographie culturelle et géopolitique en Kabylie, La révolte de la jeunesse kabyle pour une Algérie démocratique...* op. cit. pp. 73-75.

³ Mohamed Brahim Salhi, *Histoire sociale, économique et politique* ...op. cit. pp. 6-9.

⁴ Mohamed Brahim Salhi, *Modernisation et retraditionnalisation à travers le champ associatif et politique...* op. cit. pp. 24-26.

⁵ Ibid. pp. 31-32.

⁶ Ibid. pp. 31-32.

⁷ Ibid. pp. 33-34.

Dans ce mouvement de création des associations, ce sont principalement les associations culturelles et villageoises qui occupent une part remarquable. Ainsi, dans l'ensemble tous les villages kabyles se dotent d'associations culturelles villageoises.

Il convient de retenir qu'à partir de 1989, le Mouvement Culturel Berbère (MCB) encourage les collectifs culturels de se constituer en association. De plus les deux partis politiques influents dans la région (RCD et FFS)¹ ont inspiré la création d'associations. Ainsi, il est très difficile au tissu associatif (dont les comités de villages) de marquer ses frontières avec le politique². Notre étude abordera sur des cas précis la nature des relations entre association et comité de village. Mais notons déjà que les analyses de Mohamed Brahim Salhi indiquent un « *rapport de subordination* »³.

II. 3. Le champ⁴ religieux en Kabylie :

L'une des plus importantes contributions à l'étude du fait religieux en Kabylie est fournie par les travaux de thèses⁵, ouvrage⁶ et articles⁷ de Mohamed Brahim Salhi qui explorent le rapport société/religion d'une part, et le rapport politique/société, d'autre part. C'est à partir de la lecture attentive de la majorité de ces travaux que nous avons pu élaborer un résumé descriptif du contexte religieux en Kabylie.

¹ Sur ce point voir aussi: Camille Lacoste Dujardin, Démocratie kabyle, Les kabyles: une chance pour la démocratie en Kabylie, in Hérodote..pp. 63-74.

² Mohamed Brahim Salhi, Modernisation et retraditionnalisation à travers le champs associatif et politique...op.cit. pp. 40-42. Sur ces questions voir le cas précis de la commune de Bouzeguène, infra chapitre V. pp. 108-122.

³ Ibid.

⁴ Pour le sens du terme champ religieux, voir Pierre Bourdieu, Genèse et structure de champ religieux, in revue africaine de sociologie, Vol. XII. N° 2. Avril-Juin 1971. 295-334.

⁵ Mohamed Brahim Salhi. Etude d'une confrérie religieuse algérienne : la Rahmaniya, à la fin du 19^e siècle et dans la première moitié du 20^e siècle. – Thèse de Doctorat de 3^e cycle, Paris, EHESS, 1979.

Mohamed Brahim Salhi. Société et religion en kabylie. 1850-2000...op. cit.

⁶ Mohamed Brahim Salhi. La tarîqa Rahmaniya, De l'avènement à l'insurrection de 1871, Haut Commissariat de l'Amazighité, 2008.

⁷ Mohamed Brahim Salhi. Confréries religieuses, sainteté et religion en Grande Kabylie...op. cit. pp. 3-7.

Mohamed Brahim Salhi. Lignages religieux, confrérie et sainteté en Grande-Kabylie. –IBLA, 58^eme année, n° 175, 1995/1, pp 15-30.

Mohamed Brahim Salhi. Entre subversion et résistance...op. cit pp 307-324.

Mohamed Brahim Salhi. Eléments pour une réflexion sur les styles religieux dans l'Algérie d'aujourd'hui. – in Insaniyat, n° 11, mai, août 2000, pp 43-63.

Mohamed Brahim Salhi. 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.

Mohamed Brahim Salhi, Les usages sociaux de la religion en Kabylie, De la spécificité à l'universalité, in Awal n° 33.

Nous avons fixé dès le départ l'objectif de faire un résumé des éléments les plus importants dans la diachronie (l'histoire), au même temps que dans la synchronie (le contemporain) des faits religieux en Kabylie. Ainsi, nous évoquerons respectivement le mode d'enracinement de l'Islam en Kabylie, puis ses évolutions à partir de la fin du XIXe siècle.

II. 3₁. Le mode d'enracinement de l'Islam en Kabylie :

L'enracinement de l'Islam en Grande Kabylie ne s'est pas effectué sur un mode violent. Ce sont des agents religieux (les lignages religieux et les agents de la tarika Rahmaniya) et une institution religieuse (la zawiya) qui ont participé à cet enracinement¹. C'est de cette institution et de ces deux types d'agents dont il sera principalement question dans cette section. Ainsi, le contexte religieux en Kabylie va être décrit historiquement à partir de l'arrivée de ces lignages religieux dans cette région.

Les lignages religieux sont arrivés en Kabylie sur deux vagues. La première vague date du XIIe-XIIIe siècle. La deuxième vague est plus importante, elle date du XVIe-XVIIe siècle. Ces lignages religieux n'interviennent dans la vie sociale et politique en Kabylie que vers le XVIe siècle et, très précisément, dans la période qui marque le déclin du royaume de Kuku. C'est suite à l'installation de ces lignages religieux que des réseaux de zawiya relativement denses s'implantent dans cette région vers le XVe et le XVIe siècle².

Une zawiya³ est un lieu de culte qui prend souvent le nom du saint qui l'a créée. Elle est souvent le lieu de prière et d'invocation de Dieu. Sa fonction principale est l'enseignement du Coran, mais elle peut être aussi le siège d'une tarika.

¹ Mohamed Brahim Salhi. Lignages religieux, confrérie et sainteté en Grande-Kabylie. Op. cit. p. 15. L'auteur précise que pour la période antérieure aux XIe, XIVe siècle, il est, faute de renseignement bibliographique, impossible de préciser le moment du contact de la Kabylie avec l'Islam et l'agent qui a rendu ce contact possible.

² Mohamed Brahim Salhi. Lignages religieux, confrérie et sainteté en Grande-Kabylie... Op. cit. p. 22-26. Voir l'exemple de l'arrivée du saint Sidi 'amr Walhadj qui nous intéresse dans ce travail infra chapitre VII. pp. 155-179.

³ Pour la définition du terme zawiya voir P. J. Berman, TH. Blanquis, et autres, Encyclopédie de l'Islam, LEIDEN BRILL, tome XI, 2005. pp. 505-511.

En Kabylie, la seule tarika qui connaît une grande envergure est la tarika Rahmaniya qui a émergé vers la fin du XVIIIe siècle grâce à son fondateur Mhamad Ban^c Abdarrahan originaire des Ath^c Sma^c il (Bunuh, région de Bughni), et qui a délivré la première ijaza (ou diplôme) en 1777. Et depuis cette date, l'expansion de cette tarika était rapide et va au-delà du cadre géographique kabyle jusqu'à l'Est et le Sud-est de l'Algérie. Cette tarika s'enracine en Kabylie grâce aux réseaux des zawiyas¹.

Avec l'implantation des zawiyas en Kabylie apparaît un type d'agent religieux qui est le taleb. Ce dernier est connu par la transmission d'un savoir de type scripturaire grâce à la récitation et à l'écriture du livre sacré (le Coran). Avec l'enracinement de la tarika Rahmaniya apparaît dans la même institution un autre type d'agent qui est le khawni. Ce dernier n'a pas de compétences scripturaires, mais il dispense un savoir mystique et pratique le Dikr grâce auquel il propose une lecture particulière du Coran².

L'observation de ces deux types d'agents et des deux types de savoirs qu'ils circulent dans ces zawiyas permet de parler d'une « *différenciation dans l'efficacité sociale* »³ de ces deux agents dans la popularisation de l'Islam dans la société kabyle. Le khawni est beaucoup plus efficace que le taleb dans la mesure où il utilise le dialecte berbère qui permet une familiarisation du message qu'il véhicule et des interprétations qu'il fait pour le livre sacré : « *l'agent confrérique paraît être beaucoup plus efficace que les lignages saints* »⁴.

C'est ce même schéma qui explique l'acception des lignages religieux dans les espaces villageois qui, tout en introduisant les données de la nouvelle religion, ont laissé une place à l'intégration des pratiques antérieures. Autrement dit, quant il s'agit de l'introduction d'une donnée nouvelle dans une société, cette dernière « *ne fonctionne pas comme un simple réceptacle vouée à une extrême passivité. Les négociations entre culture locale et dogmes ouverts sur le monde indiquent que cette rencontre donne naissance à des*

¹ Mohamed Brahim Salhi, Confrérie religieuse et champ religieux en Kabylie...op. cit. p. 254. Précisant que selon le même auteur, La Rahmaniya est la seule tarika qui a connu une influence quasi exclusive en Kabylie, même si une autre tarika (Amariya) a connu une expansion dans la région de Tasaft (At Wasif). C'est la seule région de la Kabylie dans laquelle une autre Tarika côtoie la Rahmaniya. Sur ces questions voir Mohamed Brahim Salhi, Etude d'une confrérie religieuse...op. cit.

² Mohamed Brahim Salhi. Lignages religieux, confrérie et sainteté en Grande-Kabylie. Op. cit. pp. 15-16.

³ Ibid. p. 16.

⁴ Ibid.

élaborations qui, tout en instituant les valeurs de l'Islam, laissent aussi une place aux expressions locales »¹.

Même si le Khawni est plus efficace dans l'enracinement de l'Islam, le statut du taleb était le plus privilégié dans la société kabyle du XIXe et du XXe siècle. C'est ce dernier qui occupe le sommet de la hiérarchie des agents religieux pour cette période parce qu'il possède « *la référence à une généalogie sacrée d'une part, et la possession de la compétence scripturaire d'autre part ... Ainsi, le taleb a un statut dominant par rapport au khawni »².*

Dans la première moitié du XXe siècle apparaît un autre agent religieux (réformiste) qui prétend concurrencer les deux agents traditionnels (les lignages religieux et les agents confrériques). C'est l'évolution du champ religieux en Kabylie à partir de cet avènement dont il sera question dans la section suivante.

II. 3₂. Le fait religieux en Kabylie, à partir des années 1930:

C'est au cours des années 1930/1940 qu'apparaît un nouveau profil d'agent religieux qui rassemble les « *agents religieux réformistes représentés par l'Association des ulémas réformistes d'Algérie créée de 5 mai 1931 »³. Le mouvement entamé par ces nouveaux agents religieux tend à troubler et à renverser l'ordre religieux déjà établi en délégitimant les agents religieux traditionnels, à savoir, les lignages religieux et les agents confrériques. Ainsi, « *la démarche réformiste correspond très précisément à ce que J.P. Charmey nomme une 'remise en ordre rationnelle de la religion' »⁴.**

Ces nouveaux agents ont fait l'irruption dans le champ religieux avec la volonté de réformer (moraliser et rationaliser) les conduites religieuses en faisant retour au Coran et à la Sunna. Ces derniers procèdent de façon concurrente en utilisant deux méthodes. La première méthode tend vers l'annexion des autres agents concurrents (les agents traditionnels), notamment quant il s'agit des cas de zawiyas qui offrent des enseignements relativement élaborés. La deuxième méthode consiste à les délégitimer sur le plan religieux en faisant recours à « *une violente contestation symbolique »⁵, plus particulièrement quant*

¹ Mohamed Brahim Salhi, Les usages sociaux de la religion en Kabylie...op. cit. P. 3. Voir l'exemple du saint Sidi ^émar Walhadj qui explique certains faits relatifs à cette logique in infra chapitre VII. pp. 155-163.

² Ibid. p. 7.

³ Mohamed Brahim Salhi, Entre subversion et résistance...op. cit. p. 305.

⁴ Ibid. p. 306.

⁵ Ibid. p. 305.

il s'agit des cas des zawayas et des écoles coraniques qui dispensent un enseignement rudimentaire dans son contenu et les méthodes pédagogiques.

Les nouveaux agents expriment explicitement qu'ils considèrent le mouvement des saints et des confréries comme « *innovations blâmables (bid'a) ou plus lourdement encore l'hérésie, l'associationnisme (shirk) voire même de polythéisme* »¹.

C'est par la même voie (la concurrence) que les agents réformistes font face à l'œuvre intellectuelle et culturelle de la colonisation (la création d'écoles laïques) en prolongeant leur réflexion pratiquement par une vigoureuse promotion intellectuelle. C'est comme cela qu'il faut comprendre la création d'écoles réformistes². De plus comme l'explique Mohamed Brahim Salhi les savoirs vont connaître une hiérarchisation³.

Toutefois malgré l'action réformiste, les lignages religieux et les confréries vont développer une « *stratégie conservatoire* » qui est basée « *sur le maintien en fonction de l'activité rituels des « ziyara-s, wa'da-s hadra-s et cycle de pèlerinage* », à côté, bien entendu, de la reproduction du savoir coranique élémentaire. Cette dernière est la « *modalité la plus généralisée et la plus efficace* » qui manifestent une « *continuité dans le temps et l'espace* »⁴.

Dans les observations que nous avons faites nous retrouvons en effet les traces de cette période et des stratégies dont parle Mohamed Brahim Salhi.

Vers le début des années 1980, certaines zawayas tissent des rapports avec les services officiels du culte pour qu'elles forment à leurs profils des cadres religieux. C'est l'initiative de certaines zawayas (comme celle de Sidi Mansur à Timizar région d'Azeffun) qui ont l'objectif de conserver leur statut. En résumé, même si le secteur d'enseignement religieux traditionnel n'a pas connu durant cette période l'apogée qu'il a connu vers le milieu du XXe siècle, ce dernier ne disparaît pas⁵.

¹ Mohamed Brahim salhi, *Entre subversion et résistance...* op. cit. p. 309. Voir aussi pour le cas de l'Aurès: Fanny Colonna, *Les versets de l'invincibilité...* op. cit, et Fanny Colonna, *Présence des ordres mystiques dans l'Aurès aux 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.

² Mohamed Brahim salhi, *Entre subversion et résistance...* op. cit. p. 309.

³ Ibid. p. 308.

⁴ Ibid. pp. 312-313.

⁵ Mohamed Brahim Salhi, *Eléments pour une réflexion sur les styles religieux dans l'Algérie aujourd'hui...* op. cit. pp. 54-55. Voir aussi Mohamed Brahim Salhi, *L'approche du sacré et du changement religieux chez Geertz...* op. cit.

A partir de 1989, 1990 s'opère « *un basculement profond dans le champ religieux et social* » en Algérie avec l'irruption d'un nouveau type d'agent religieux avec le mouvement islamiste. C'est avec ce dernier qu'une « *imbrication entre politique, religion et violence est attesté* », ce qui a induit des conséquences tragiques suite au « *passage d'une frange importante de la mouvance islamiste à l'action militaire* »¹.

Conclusion.

Cette description du champ religieux et de l'organisation sociale en Kabylie nous a permis de contextualiser davantage notre recherche, mais aussi d'avoir un angle qui nous a aidé à étudier convenablement ces deux contextes dans le cas particulier de notre terrain d'enquête (un terrain en miniature), tout en accumulant des connaissances préalables de l'histoire des faits étudiés.

¹ Mohamed Brahim Salhi, *Eléments pour une réflexion sur les styles religieux dans l'Algérie aujourd'hui...*op. cit. pp. 43-44.

Chapitre III
Monographie de la commune
de Bouzeguène

Introduction.

Le présent chapitre a pour principal objectif la mise en perspective des aspects fondamentaux des contextes : social et économique dans la commune de Bouezguéne. Ce qui va nous permettre de souligner les dynamismes en cours dans cette région. Cela est rendu possible grâce à une somme de données que nous avons retenue suite à des recherches de terrain menées auprès des multiples services de l'APC* locale, de la DRAG*, et approfondie par les données de nos propres observations directes de terrain. Nous avons aussi eu recours aux données présentées dans certains bilans¹, ainsi qu'aux résultats des différents recensements des populations et de l'habitat².

Nous avons procédé premièrement à la délimitation de notre terrain d'enquête et à la description de la naissance et l'évolution du bourg de Bouezguéne. Ainsi, nous avons structuré les données de ce chapitre en quatre sections. La première section délimite notre terrain d'enquête, la deuxième section décrit la naissance et l'évolution du bourg de Bouezguéne, la troisième et la quatrième section analysent les situations sociale et économique dans cette commune.

III. 1. Délimitation du terrain d'enquête :

Cette section est divisée en deux parties. La première partie va permettre de délimiter géographiquement notre terrain d'enquête, tandis que la deuxième va le délimiter administrativement à travers différentes périodes, à savoir : avant l'occupation française de l'Algérie, durant l'occupation française, et à partir de l'indépendance de l'Algérie jusqu'à aujourd'hui. Cela va nous permettre de situer avec précision notre champ d'investigation de terrain.

* Assemblée Populaire Communal.

* Direction de la Réglementation et des Affaires Générales.

¹ Les entraves au développement local dans la wilaya de Tizi Ouzou, rapport final concernant le territoire d'Azazga, Université de Tizi Ouzou, Février 1993.

Direction de la planification et de l'aménagement du territoire, Annuaire statistique de la wilaya de Tizi Ouzou, 2004, Edition n° 20, Juin 2005.

² Il s'agit des données des recensements généraux des populations et de l'habitat de 1998 et celui de 2008.

III. 1. Délimitation géographique :

La commune de Bouzeguène se situe au Sud-est du chef lieu de la wilaya de Tizi Ouzou¹. Elle s'étend sur une superficie totale de 6690 hectares. C'est une commune centrée sur une petite agglomération urbaine de petite taille à 26 kilomètres au Sud-est d'Azazga.

Le Nord de la commune de Bouzeguène est composé par la dense forêt d'Akefadu qui se prolonge sur la commune d'Idjer, et qui la limite de ce côté (Nord). Elle est limitée du côté Nord-ouest par la commune d'Ifigha, du côté Sud-ouest par Illoula Oumalou et du côté Sud-est par Ait Ziki. C'est sur son côté Est qu'elle est limitrophe de la wilaya de Bejaia, avec At Wağlis, Aqbu et Chemini, et avec lesquelles elle entretenait des relations historiquement très denses.

La commune de Bouzeguène fait partie de la chaîne des villages de la région d'At Yeğer à 800 mètres d'altitude environ. Son relief est nettement montagneux « 250 à 1500 mètres ». Les montagnes constituent donc la majeure partie du territoire de cette région par rapport aux collines et aux plaines, ce qui représentent respectivement : 87,5%, 10,5% et 2%. D'ailleurs, les villages en Kabylie sont connus pour être des régions à relief très difficile.

La seule zone de plaine dont elle dispose est la zone d'Azayar à proximité du village agricole de Bubhir et de l'Oued Sebaou. Les zones de collines sont celles des villages situés sur le versant Ouest et Sud-ouest de la commune, à savoir, principalement les villages : Iyil Tziba, Ibuyisfen, At Wizgan, At Sidi Smar, Sahel et Tawrirt. Les autres villages sont plus à proximité des zones des montagnes d'Akefadu. C'est principalement le cas des villages : At Salah, Ahriq, Hurra, At Yexlef, At Lqarn, At Yiken et Ibekaren.

C'est une commune constituée de vingt-trois villages dont la superficie varie entre 50,21 et 10,04 hectares. Certains villages sont marqués par l'importance de leurs superficies par rapport aux autres. C'est principalement le cas des villages Sahel, Bouzeguène, Ibuyisfen et Hurra avec, successivement des superficies de 50,21 ha, 45,70 ha, 45,49 ha et 38,17 ha. Contrairement à At Semlal, At Mizar et Tizuyin qui ont des superficies qui varient entre 10,09 et 10,15 ha, ce qui représente 20% de la superficie des villages précédemment cités.

¹ Voir les cartes géographiques n° 1 et 2.

Les villages de la commune de Bouzeguène se situent dans sept grandes directions. Ces dernières sont reconstituées par rapport aux lignes d'accès (chemins carrossables) et non pas par rapport aux situations géographiques des villages. Ainsi, nous pouvons situer en deux groupes différents des villages qui sont géographiquement très proches, parce que les voies de leurs accès les rendent plus distants¹.

Le premier groupe de villages renvoie à la zone de colline qu'on trouve après six kilomètres de l'intersection entre la commune de Bouzeguène et celle d'Idjer en traversant le chemin menant d'Azazga vers Bouzeguène. C'est dans cette zone que sont implantés le seul technicum de la commune et l'une des petites unités industrielles privées. Elle est constituée de trois villages limitrophes l'un de l'autre. Il s'agit successivement de Iyil Tziba, Tazrut et Ikussa.

A un kilomètre et demi du premier groupe, et en suivant le même chemin menant d'Azazga se trouve la deuxième ligne qui renvoie à l'ancienne tribu d'At Hendya. Elle regroupe quatre villages limitrophes et reliés par une seule piste carrossable. Ils s'agit successivement des villages: Ibuyisfen, At Seïd, Ibekaren et At Yiken. La sortie de cette ligne est le début du territoire du chef lieu de la commune et de la daïra de Bouzeguène.

A l'extrême Est du chef lieu se trouve un autre groupe de villages rassemblant les trois petits villages: Tizuyine, At Yeclef et At Lqarn. Les deux villages At Mizart et Ihatussene sont limitrophes de ces derniers, mais la voie d'accès est différente, elle va à l'Est du chef lieu.

Au Sud-est du chef lieu et au dessous d'Akefadu se trouve le groupe qui rassemble le plus grand nombre de villages, ils sont : At Fareac, At Semlal, At Σazuwan, Ahriq, At Salah et Hurra. Ces trois derniers villages sont limitrophes des forêts d'Akefadu et de la commune d' At Ziki.

Le village le plus proche du chef lieu est l'un des grands villages de la commune de Bouzeguène et qui porte le même nom. Il s'agit du village de Wizgan. À ses frontières Sud-ouest, et à environ cinquante mètres du chef lieu se trouve le village d'At Sidi Σmar dans lequel se trouve la seule zawiya de la commune.

¹ Voir la carte n° 3.

Au Sud et Sud-ouest du chef lieu de la commune de Bouzeguène se trouve le dernier groupe qui rassemble les villages les plus limitrophes d'At Waylis, à savoir les trois villages Takuct, Sahel et Tawrirt. Ce dernier s'étend sur une colline au Sud du chef lieu. Le village Sahel est traversé par l'Oued Sahel, afflué de Oued Sébaou, et le village Takuct est connu par une importante source d'eau : la source d'Ayenjur, qui est l'une des plus importantes richesses du village.

III- 1₂- Délimitation administrative:

La commune de Bouzeguène est une région connue historiquement sous le nom d'At Yeđer. Cette tribu est attestée dès le début du XIV^e siècle par Ibn Khaldoun dans son ouvrage consacré à l'histoire des berbères en écrivant ceci: « *De nos jours, les tribus zouaviennes les plus marquantes sont : les Beni Idjer, les Beni Manguellat, les Bni Itroum, les Bni Yenni...* »¹.

Les délimitations de l'espace en différentes parties ou régions ont été premièrement déterminées par le relief qui dessine des ensembles géographiques diversifié. Au moment de l'occupation française de l'Algérie, les communautés kabyles étaient localisées dans cette configuration. Ainsi, les At Yeđer était l'une des cinq confédérations tribales du Haut Sebaou qui regroupait aussi les deux confédérations : At Wagenun et At ğennad et les trois tribus : At yubri, At ziki et Illula Umalu².

La confédération tribal At Yeđer regroupait, à la même époque et selon les mêmes sources, les tribus suivantes : Imesdurar, Elđer Alemams, At Hendiya et Tifrit At Umalek³.

Durant la colonisation française, plusieurs découpages administratifs à l'échelon local ont été effectués. Le premier découpage concerne la période qui s'étend de 1863 à 1865, il est effectué en douars. Le deuxième découpage va jusqu'à 1958, il est effectué respectivement en communes mixtes et en communes de plein exercice. Suite au premier découpage, la confédération des At Yeđer est divisée en deux douars, à savoir celui d'Iđer et celui d'Akefadu. Le premier Douar correspond à la tribu de Tifrit At U Malek qui renvoie actuellement à la commune d'Idjer. Le deuxième douar rassemble les trois tribus :

¹ IBN KHALDOUN, histoire des berbères, traduction de Slane, tome I, P. 256.

² Alain Mahé, Histoire de la grande Kabylie XIXe et XXe siècle, Anthropologie Historique du lien social dans les communautés villageoises, Saints Denis, Bouchéne, 2001. p. 75.

³ Ibid. p. 75.

Imesdurar, Elğer Alemas et At Handia qui renvoient à la commune de Bouzeguène actuellement¹.

La commune mixte du Haut Sébaou regroupe ces deux Douar (Iğer et Akefadu) et les tribus de At Ziki, Illula Umalu, At ɣubri et At Σadas. Cette commune mixte a été créée le 25 août 1880. Elle regroupe en 1891 une population totale de 41045 sur une superficie totale de 51423ha. En 1950, elle est d'une densité démographique de 69146 habitants soit 123 habitants en kilomètre carré².

Après l'indépendance, le premier découpage administratif de 1963 rassemble les douars d' Idjer, Akefadu, At Ziki et Illula en une seule commune : la commune de Bouzeguène, qui a fait partie de la daïra d'Azazga. Après les premières élections municipales de 1967, Illula s'est érigée en commune faisant partie de la daïra d'Azazga. Et avec le grand découpage de 1984, la commune de Bouzeguène a été partagée en trois communes: Idjer, Ait Ziki et Bouzeguène, et qui renvoient exactement au Douar d'Akefadu.

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, Ait Ziki et Illoula Oumalou. Ce qui fait que le chef lieu de la commune qui nous intéresse est devenu, à partir de cette date, aussi chef lieu de Daïra.

On peut donc conclure qu'en 1963, la commune de Bouzeguène englobe toutes les communes constitutives de l'actuelle Daïra. L'ancienne confédération d'At Yeğer regroupe actuellement deux communes : Idjer et Bouzeguène. D'ailleurs, on dit souvent : « *At Yeğer tjemæd tudar d izgan di Mhaga Alama d Hura* », ce qui veut dire que « *At Yeğer rassemble tous les villages compris entre Mhaga et Hura* ». Ces villages englobent tous les villages des deux communes actuelles : Idjer et Bouzeguène.

¹ Alain Mahé, Histoire de la grande Kabylie... op. cit. p. 234.

² A. Hanoteau et A. Letourneux. La Kabylie et les coutumes kabyles, Paris, Bouchéne, tome I, seconde édition, 2003. p. 302.

III. 2. Naissance et évolution du bourg de Bouzeguène:

Cette section a pour principal objectif la description de la naissance et l'évolution du bourg de Bouzeguène à partir de l'époque coloniale.

Bouzeguène centre, appelé aussi actuellement « le camp », a comme appellation originale « Iyil Bwamas ». C'est un plateau situé à mi distance de l'Oued Sahel, affluent du Sébaou, et la forêt de l'Akefadu. Cette appellation se composant de « Iyil » ; coteau, et « Ammas » ; le centre. Elle répond avec exactitude à la position géographique du lieu dit, qui se trouve à égale distance de la plaine et de la montagne¹.

« Iyil Bwamas » était un lieu dit délimité à l'Est par la rivière de Tlata (ancien marché hebdomadaire d'At Yeđer). À l'Ouest par la route menant vers At Yexlef jusqu'au niveau de l'endroit appelé « Tindra ». Au Nord par la courbe délimitant l'endroit appelé « Timedwin », ceci jusqu'au repère dénommé « Azru Buzrem » au niveau de l'actuel C.E.M. Akli Amar. Au Sud par la route menant vers Tabuda (Illula) via « Sahel »².

En somme, il s'agit d'un périmètre de quelques dizaines hectares environ. « Iyil Bwamas » de la fin des années 1940 était le rendez vous des petits bergers des villages voisins avec leurs petits troupeaux (ceux qui avaient des troupeaux plus ou moins importants avaient pour pacage la plaine ou la montagne avec leurs vastes prairies ou clairières) ; des tanneuses qui venaient extraire des racines de chênes maigres et rabougris l'écorce nécessaire à l'usage ; des chercheuses de bois d'allumage qui venait ramasser le ciste particulièrement maigre en cet endroit³.

Les français ont appelé le même endroit « At Mégère », place forte de l'armée française implantée durant la guerre de libération « en plein cœur de la montagne kabyle », comme il avait été rapporté à l'époque à la une des journaux. C'est aussi un lieu de services et d'exécution sommaire. « At Mégère » est la dénomination du camp érigé par l'armée française au début de la guerre, vers la fin de l'année 1955. Ce nom hybride composé du berbère « At », et « Mégère » : commune de la Haute Savoie en France, est du probablement à la similitude du relief entre les Alpes et l'Akefadu ; au génie de certains officiers rêveurs au fait que la majeure partie des effectifs du camp sont originaires de cette

¹ Mohand Oukaci Akkou, ECHOS BOUZEGUENE, Publication du centre culturel Igelfan de Bouzeguène, N6, Juillet 2006. pp. 7-8.

² Ibid.

³ Ibid.

région de France ; ou tout simplement au fait que le contingent qui est installé relève du 27^{ème} B.C.A (Bataillon de chasseurs Alpains)⁴.

Le premier officier S.A.S. (Section Administrative Spécialisée) ayant commandé la place s'appelait le capitaine Chaudran. Les travaux de construction du camp ont été réalisés sous sa direction vers la fin de l'année 1955. A l'emplacement du triangle actuel de la forteresse se trouvaient les ruines d'un gros village kabyle (il se dit remonter à l'époque médiévale), au tracé des maisons et des cours dallées bien en évidence attestant que l'endroit a vécu dans le temps une animation qui sied aux cités. Le gros des ruines s'étendait sur la superficie du triangle de la forteresse⁵.

Au mois de Juin 1956, une annexe du camp « At Mégère » est créée au village Hurra. Et vers le mois d'octobre 1956 une autre annexe du même camp est créée au village At Yexlef.

L'observation du profil des premiers commerçants à prendre pied sur le plateau central⁶ de la commune permet de conclure que ce sont principalement les commerçants de la région qui ont alimenté les rangs de l'ALN ou son soutien avec la naissance du bourg de Bouzeguène à partir de cette date. Ce qui permet de penser que c'est grâce à leurs contacts commerciaux qu'ils établissent des réseaux servant la guerre de libération⁷. Ce point offre d'ailleurs une perspective intéressante de recherche pour l'avenir.

Après l'accession de l'Algérie à son indépendance à partir de 1962, et la constitution des instances de gestion héritées des Etats modernes, un siège d'APC locale de la commune de Bouzeguène s'est construit à la même place où s'est installé le camp militaire « At Mégère » en 1955. À partir de 1990, la commune va être érigée en chef lieu de daïra.

Cela ne manquera pas d'opérer des changements dans l'organisation sociale, économique et politique des villages kabyles, dans la mesure où à partir de là les villages seront gérés, non seulement par les instances villageoises (tajmaet), mais aussi par les différents services de l'APC locale, daïra (instances de gestion étatiques). A partir de 1989, on assiste à la création de plusieurs associations villageoises qui vont aussi prendre part dans l'organisation sociale villageoise⁸.

⁴ Mohand Oukaci Akkou, ECHOS BOUZEGUENE . op. cit.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.

⁷ Sur ces questions, voir Mohamed Brahim Salhi, Société et religion...op. cit. et Modernisation et reterritorialisation à travers les champs associatifs et politiques...op. cit.

⁸ Voir infra chapitre V. pp. 108-122.



Photos n°1 : Le camp d'At Mégère, installé en 1955 à Bouzeguène.



Photo n°2: La place du chef lieu de la commune de Bouzeguène tel qu'elle était durant la période coloniale.



Photo n°3: Le chef lieu de la commune de Bouzeguène actuellement.

III. 3. Analyse de la situation sociale de la commune de Bouzeguène:

Cette section a pour principal objectif l'étude de la population, l'éducation, la structure de l'emploi, les loisirs et la santé dans notre terrain d'enquête. Cela va nous permettre de dresser un tableau descriptif général de la situation sociale dans cette commune.

III. 3.1. Données générales sur la population :

Le territoire de la commune de Bouzeguène abritait une population totale de 24148 habitants en 2008, soit 360,95 habitants en Km². Concernant l'évolution démographique, les données relevées des différents recensements généraux des populations et de l'habitat, principalement ceux de 1987, 1998 et celui de 2008, montrent que la population de la commune de Bouzeguène a connu une évolution très lente de 1987 à 1998, et en régression de 1998 jusqu'à 2008.

Ainsi, de 1987 jusqu'à 1998, on note une progression de 2726 habitants, à savoir le passage de 23442 à 26168 habitants. Or les estimations pour 1992 sont de 27041, donc supérieure de 873 habitants par rapport à la population réellement recensée six ans après 1992. Les estimations de 2004 sont au même ordre : 28621, donc inférieur de 4473 habitants par rapport à la population recensée en 2008. Il y a donc une réelle décroissance démographique.

Cela étant on ne peut pas dire non plus que le territoire de la commune de Bouzeguène est sous peuplé, car malgré cette régression, la densité de la population reste très importante. Elle est de 360,95 habitants par Km² en 2008. C'est-à-dire, plus que le double de la densité du territoire d'Azazga pour l'année 1992¹ qui est de 168 Habitants au Km².

Il nous semble que l'analyse démographique des différents villages peut nous offrir, grâce à leurs comparaisons, d'autres éléments utiles pour une meilleure compréhension de ce phénomène. On peut donc se demander d'abord quelles sont les spécificités qui apparaissent pour chacun de ces villages ?

Il est tout à fait remarquable que certains villages possèdent une population beaucoup plus nombreuse par rapport aux autres. C'est le cas des trois villages: Hurra, At Salah et Sahel pour lesquels la population soit la plus importante que tous les autres

¹ Centre national d'études et d'analyses pour la planification... op. cit. p. 123.

villages de la commune. Elle est, selon le recensement de 1998, respectivement de 2931, 2448 et 2441 habitants. Cela peut s'expliquer par la superficie qui est aussi plus importante pour ces villages. Mais, elle n'est pas le seul facteur explicatif. D'autres causes essentielles, particulières à certains villages, paraissent devoir expliquer mieux ces différences. C'est ce que nous allons tenter de résumer ci-dessous en décrivant le cas de certains villages.

Le village Wizgan occupe une superficie très importante, à savoir 45,70 ha, mais la population résidente au village en 1998 était moins importante que celles des villages précédemment cités, elle était de 1911 habitants. Mais il convient de tenir compte du fait que la majorité des habitants du chef lieu de la commune sont originaire de ce village. Ainsi, les 1353 habitants recensés en 1998 pour le chef lieu sont majoritairement originaires du village de Wizgan. Sa population est ainsi beaucoup plus importante que le nombre d'habitants recensés en 1998. Ceux qui habitent actuellement le chef lieu ont quitté leur village suite à la construction de nouvelles habitations. Ces déplacements ont vu un afflux considérable à partir du début des années 1990.

Le village Ithusen ne compte que 847 habitants en 1998. Mais il faut signaler que ce village a la réputation d'être le plus touché par l'émigration interne. Le dynamisme des départs date d'avant la guerre de libération nationale et s'est poursuivi durant la guerre et juste après l'indépendance. Comme l'indique le nom de ce village, ses citoyens sont historiquement connus par l'exercice de la forge. Ils possèdent des ateliers dans différentes villes d'Algérie, principalement celles de l'Est, à savoir Sétif, Bordj Bouarerdj, Kherata, Tazmalt... Ces villageois, ont pu, grâce à leur réussite en tant que forgerons, acheter des parcelles de terres, construire des habitations et s'installer dans ces villes avec leurs familles. C'est uniquement durant l'été que le village se repeuple lors des retours momentanés.

Les trois villages : At Fareac, At Semlal et At ezazuwan, présentent un autre cas particulier dans la région. Ils sont avant 1990 regroupés en un seul village dit At Fareac, s'étendant sur une superficie totale de 29,50 ha. En 1990 At Semlal s'est détaché d'At Fareac, et s'étale sur une superficie totale de 10,09 ha. Plus récemment At ezazuwan (une des grandes familles du village At Fareac) s'est complètement séparé des autres villages. Ce processus a produit trois petits villages dont la population en 1998 était respectivement de 685, 410 et 454 habitants.

Certains villages abritent une population moins importante que tous ces villages que nous venons de présenter. Ils sont connus pour être les villages les plus petits de la commune de Bouzeguène. C'est principalement le cas des trois villages : At Elqarn, Ikussa et Tizuyin avec une population totale résidente de 124, 260 et 296 habitants en 1998.

Nous avons comparé ci-dessus la population des différents villages en se référant au recensement général des populations et de l'habitat de 1998. Qu'en est-il des évolutions de la population dans ces différents villages ? Ces évolutions, présentent-elles des divergences ? Y a-t-il des cas particuliers ? C'est à ces questions que nous avons voulu répondre en nous référant aux résultats du recensement général de 2008. Malheureusement, il ne nous a pas été possible d'accéder à ces données car ce dernier recensement s'est limité à la présentation des données concernant toute la commune.

Nous avons pu accéder aux estimations de la population dans ces différents villages pour l'année 2005¹. La comparaison de ces données avec celle que nous présentent les résultats du recensement général de 1998 montre que la population a évolué dans tous ces villages avec un taux de croissance assez faible. Par ailleurs, nous avons pu avoir, grâce au recensement réalisé à l'occasion de Timecret, la population résidente au village At Yiken pour l'an 2007 qui était de 220 personnes. Si ce chiffre est confirmé par le recensement général de la population et de l'habitat de 2008. Cela signifie que la croissance démographique est d'une faiblesse problématique.

En plus des données statistiques, des éléments de connaissances directs et qualitatives du terrain peuvent apporter d'autres possibilités de compréhension. Il y a une dizaine d'années, deux établissements primaires ont été fermés suite à la forte baisse du nombre d'enfants à l'âge de scolarisation. Nous voyons ainsi, dans certains cas, des enfants de plusieurs villages s'inscrire dans un seul établissement scolaire.

Ce que nous venons de souligner permet de faire deux hypothèses. La première suggère que la baisse de la natalité est une raison principale de la régression de la population. Nous avons essayé d'avoir le nombre des naissances de plusieurs années pour pouvoir conforter notre hypothèse, mais nous n'avons pu avoir que les naissances de deux années : celles de 2004 : 127 personnes, et celles de 2008 : 86 personnes. Et nous voyons que le décalage entre ces deux années est déjà visible : le nombre des naissances en 2008 a régressé de 32,29% par rapport au nombre des naissances en 2004. Une autre hypothèse est

¹ Ces données nous proviennent de la DRAG.

aussi plausible, à savoir l'existence d'un dépeuplement des régions montagneuses au profit des villes.

III. 3₂. La scolarisation, une modalité par excellence de la modernisation

Depuis longtemps, l'instruction est considérée comme « *le plus puissant moyen de civilisation* »¹ et la base de la prospérité et de la richesse. Elle est ainsi parmi « *les bouleversements les plus importants apportés en Algérie par la colonisation* »² et qui a profondément modifié « *le paysage social algérien* ».

Dans la région qui nous intéresse, l'ouverture de la première école française³ date de 1898 au village At Yexlef, près des hauteurs d'Akefadu. Elle était une école de deux classes qui recevaient une soixantaine d'élèves environ. Tous les autres villages restaient, à la même période, dépourvus d'écoles. C'est en 1958 qu'une autre école française fut ouverte au chef lieu, à savoir « l'école de la rivière »⁴.

Ainsi, avant 1898, le niveau de la scolarisation dans la région était nul. Le seul savoir accessible était celui qui est dispensé par les zawiyas locales : celle de Sidi [°]mar Walhadj, et les autres zawiyas mitoyennes : Sidi Ahmad Wadris, Sidi [°]Abd Ar- Rrahman, Sidi Ahmad U Malak et Cerfa n Bahlul.

Ce que nous venons de dire est un indice pertinent du fait que cette région « *était nettement plus pauvre, moins scolarisée, et plus enclavée* ». En 1947, elle est l'une des régions assez pauvres dans le Sud-est de la grande Kabylie, à côté d'Illula Umalu, At Ziki, At γ ubri, Tamgut et Buceayeb⁵.

Après les années 1940, et dans le sillon du travail réformiste qui « *se présente comme un mouvement porteur de modernité* »⁶, en utilisant « *l'instruction moderne* »⁷ comme « *instrument par excellence* »⁸, plusieurs écoles furent ouvertes dans cette région. Les deux institutions les plus importantes sont celles des deux villages : Ahriq qui accueille

¹ Yvonne Turin, *Affrontements culturels dans l'Algérie coloniale...* op. cit. p.39

² Ibid. p. 197.

Il faut noter dans ce cadre que l'an 1883 marque une date dans l'histoire de l'époque coloniale et de la colonisation en Algérie avec le décret du 13 février de la même année qui oblige l'ouverture d'écoles aux enfants européens et indigènes dans les communes mixtes, de plein exercice et indigène.

³ Sur la scolarisation des kabyles dans les écoles françaises, voir aussi Camille Lacoste-Dujardin, *Géographie culturelle et géopolitique en Kabylie...* op. cit. pp. 72. 75.

⁴ Cette école est nommée ainsi par rapport à son emplacement géographique à proximité d'une rivière (Iyzer).

⁵ Mohamed Brahim Salhi, *Société et religion en Kabylie, ...* op. cit. p. 479.

⁶ Mohamed Brahim Salhi, *Société et religion en Kabylie...*, op. cit. p. 778.

⁷ Ibid.

⁸ Ibid.

une centaine d'élèves de six à quatorze ans dont cinquante filles, et celle de Takuct qui scolarisait environ une centaine d'élèves. Par la suite d'autres petites écoles ont été initiées aux villages : Hurra, At Salah et Tazrut¹.

Après l'indépendance, nous pouvons distinguer trois phases de l'évolution des infrastructures scolaires dans cette commune :

1. La première phase date de 1962 jusqu'à 1974. Durant toute cette période, on ne compte dans la région que quatre à cinq écoles primaires, sans qu'il y ait d'enseignement moyen.
2. La deuxième phase date de 1974 avec la réalisation d'un programme important d'ouverture d'écoles. En effet, 80% des villages ont bénéficié d'écoles primaires et d'un CEM communal en 1978.
3. La dernière phase date de 1987, au cours de laquelle le nombre de classes qui couvrent les besoins des populations locales est atteint.

Actuellement, la présence des infrastructures scolaires est l'un des signes d'une bonne captation de cette modernisation. La commune dispose de 17 établissements primaires de 107 classes, dont deux établissements fermés, de quatre CEM avec 57 classes, un lycée et un technicum de 42 classes.

Un lycée et deux CEM se situent au niveau du chef lieu et le technicum à Iyil Tziba. Un autre CEM est localisé au village Sahel et accueille les élèves des trois villages : Sahel, Tawrirt et Takuct, et l'autre se trouve au village Hurra, et accueille les élèves des villages : Hurra, At Salah, Ahriq, At Ferεac, At Semlal et At Σazuwan.

Le taux de la scolarisation en 2004 pour la tranche 6 à 15 ans était de 84,43%. Le taux de réussite au 6^{ème} était de 78,61%, au BEF il était de 70,04%. Le taux de réussite au BAC était de 52,68%.

A l'enseignement primaire le taux des filles était de 47.7%, à l'enseignement moyen il a augmenté à 49.06% pour atteindre 60.62% au secondaire. Ce fait s'explique par le fait que le taux de la réussite des filles est plus important que celui des garçons.

¹ Mohamed Brahim Salhi, Société et religion en Kabylie..., op. cit. p. 436- 482.

Une autre école pour les inadaptés mentaux fut ouverte au mois de Novembre 2008, au village At Sidi Σmar grâce au dynamisme de « l'association des handicapés et de leurs amis » de la daïra de Bouzeguène, et grâce à l'aide de l'Union européenne qui a financé le projet. Cette école accueille plus de 40 enfants, tous originaires de la région.

Depuis la fin de l'année 2003, plusieurs crèches, pour la garde et l'éducation des enfants âgés moins de cinq ans, sont ouvertes grâce à certaines initiatives privées, sur le territoire du chef lieu de la commune de Bouzeguène. Ces crèches avaient depuis l'objectif, en plus de la garde des enfants, de les préparer en vue de les mettre en adéquation pour leur prochaine scolarisation. Chacune des crèches emploie six à dix personnes au minimum et reçoit plus d'une dizaine d'enfants.

Parallèlement à ces différents établissements, une seule annexe de centre de formation professionnelle est fonctionnelle au niveau du chef lieu, occupant l'ancienne « école de la rivière ». Sa capacité totale est de 100 stagiaires. Un nouveau centre est en cours de construction à Iyil Tziba pour transférer les stagiaires de l'actuel centre qui ne répond pas à tous leurs besoins.

Aucun autre centre de formation (professionnel ou autres) n'existe au niveau de la région, ce qui fait que plusieurs jeunes se trouvaient devant la contrainte des déplacements, notamment à Azazga et au chef lieu de la wilaya, afin de bénéficier de tout genre de formation, mêmes les plus élémentaires.



Photo n°4: L'école Française qui a été ouverte en 1898 au village At Yexlef.



Photo n°5: L'école de la rivière au niveau du chef lieu de la commune telle qu'elle était durant la période coloniale.



Photo n°6: L'école de la rivière au niveau du chef lieu de la commune telle qu'elle est actuellement.

III. 3. Culture, loisirs et santé:

Dans le domaine de la culture et des loisirs, c'est en 1971 que la commune de Bouzeguène a bénéficié d'un foyer d'animation de jeune (FAJ) pour la pratique du sport, des activités culturelles et du théâtre. Durant les années 1980, certains stages de formation en menuiserie et soudures furent dispensés dans ce foyer à plusieurs jeunes de la région. Il a été érigé, il y a plusieurs années, en une maison de jeunes, les travaux de reconstruction son actuellement en cours.

En 1986, un centre culturel fut ouvert au chef lieu de la commune, au dessous du siège de l'APC locale. Ce centre a dispensé, durant les premières années qui ont suivi sa réouverture, des formations en couture à plusieurs filles de la région (plus de 200 inscrites en une seule année) et d'autres cours en langue Amaziɣ par une association culturelle de la région, mais qui est actuellement dissoute.

Au début de l'an 2005, une bibliothèque fut ouverte à l'intérieur du centre culturel par son responsable. Elle est, jusqu'à aujourd'hui, la seule structure fonctionnelle du genre au niveau du chef lieu de la commune. Ce qui explique le grand intérêt que lui portent les habitants.

La région est récemment dotée d'une bibliothèque communale à proximité de l'ancienne école d'At Yexlef, les travaux de constructions sont en cours. Certains comités de villages ont pu ouvrir des bibliothèques à l'intérieur du territoire villageoi. C'est le cas du village Ahriq qui, grâce aux activités du comité et de l'association culturelle du village, a pu ouvrir une bibliothèque au niveau de l'ancienne école du village, à coté du siège du comité et de l'association villageoise¹.

En résumé, les infrastructures culturelles sont loin de pouvoir satisfaire tous les besoins de la population, notamment les jeunes. Ainsi, ce sont les associations sportives villageoises qui ont contribué à répondre à certains besoins de ces jeunes dans ce domaine.

Concernant les infrastructures sanitaires, dans le domaine public, la commune de Bouzeguène est dotée d'un seul centre de santé et d'une pharmacie à Iyil Tziba, ainsi que d'une polyclinique au chef lieu.

¹ Il faut noter que la vie culturelle dans la région est aussi animée par plusieurs associations culturelles sur lesquelles nous allons parler profondément in infra chapitre V. pp. 108-122.

Dans le secteur privé, la commune dispose de neuf cabinets médicaux généralistes et de deux spécialistes, neuf cabinets dentaires, cinq pharmacies et un seul laboratoire d'analyse médicale récemment ouvert. Mais aucune clinique spécialisée n'est disponible au niveau de son territoire.

Concernant le personnel médical, le secteur public dispose de six médecins généralistes et trente-trois agents paramédicaux. Le secteur privé dispose pour sa part, en plus de ceux que nous avons précédemment cité, d'un agent paramédical.

III. 4. Analyse de la situation économique de la commune de Bouzeguène:

Cette section présente une analyse du contexte économique de la commune de Bouzeguène en étudiant l'agriculture, l'artisanat et l'industrie, le commerce et les infrastructures.

III. 4.1. De maigres ressources agricoles et l'absence d'infrastructures industrielles :

Comme l'a noté, il y a plusieurs siècle, Ibn Khaldun, « *L'agriculture est la plus ancienne occupation de l'homme : c'est elle qui fournit l'indispensable nourriture, irremplaçable source de vie* »¹. Ainsi, l'agriculture est non seulement l'activité la plus ancienne pour l'homme, mais aussi l'activité la plus importante pour sa survie.

La superficie agricole utile (SAU) est de 626,4² hectares, soit 9,36% de la superficie totale de la commune. Ainsi, 70% de la superficie totale sont des forêts et parcours. La seule possibilité d'extension de la surface utile, telle qu'envisagée par les agriculteurs, renvoie à deux retenus collinaires à Azayar et l'étude d'une autre à Akefadu. En effet, même si la SAU a connu de petites extensions par rapport à ce qu'elle était en 1992³, d'autres possibilités d'extension sont très réduites. Ce qui montre que cette commune est face à une contrainte de manque de terre. Le taux de la SAU explique l'absence de très grandes exploitations agricoles. En fait, 74.96% des 2001 exploitations privées existantes s'étendent sur moins d'un hectare, 39.98% varie de un à trois hectares, 6% de cinq à dix hectares et 0.55% seulement peuvent atteindre les quinze hectares.

¹ IBN KHALDOUN, Discours sur l'histoire universelle (al-Muqaddima), tradition nouvelle, préface et notes par VINCENT MONTEIL, Tome II, 1968. p. 826.

² Il faut préciser que l'ensemble des données statistiques que nous présenterons à propos des différentes productions agricoles ou autres concernent l'année 2006-2007, et nous proviennent du service de l'agriculture de l'APC locale.

³ La SAU en 1992 est de 540 hectares, soit 8% de la superficie de la commune. Centre national d'études et d'analyses pour la planification Op. cit. p. 53.

Le secteur de l'agriculture est principalement constitué par l'arboriculture. De cette arboriculture, l'oléiculture est la spéculation la plus dominante car de nombreux terrains étaient consacrés aux oliviers¹. La commune dispose de trois huileries modernes dont deux discontinues et de trois huileries traditionnelles qui sont fonctionnelles.

L'autosuffisance en l'huile d'olive est atteinte avec un excédant destiné à la vente. Cela diffère selon l'importance des récoltes qui varie d'une année à l'autre. Il reste que l'huile d'olive est l'une des richesses de la région, et l'olivieraie constitue ainsi la majeure partie des ressources agraires. Il faut cependant noter l'inégalité du rendement entre les différents villages de la commune. Par exemple les villages les plus montagneux et que nous avons déjà cités sont marqués par la précarité de la production en l'huile d'olive (c'est notamment le cas du village At Salah), contrairement aux autres villages les plus proches des plaines.

À part l'olivier, le rendement des autres plantations (le figuier, le pommier, le poirier, l'abricotier, cerisier, prunier et les vignes) représente une faible productivité. Il s'agit essentiellement de la production autoconsommée.

La culture maraîchère est aussi très modeste, elle est pratiquée beaucoup plus dans les hautes montagnes de l'Akefadu et la vallée (Azayar) où les ressources en eau sont plus importantes. En outre, le maraîchage sur les petites parcelles est aussi pratiqué par des familles produisant des légumes de saison, mais qui répondent généralement aux seuls besoins de la famille. 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. Il s'agit généralement d'une agriculture familiale, surtout pratiquée par des femmes, et dont la production est destinée en gros à l'autoconsommation.

Le village At Salah est le plus connu par l'agriculture et la pratique de l'élevage. Cela est dû, en grande partie, à une disponibilité en eau. Mais le manque des moyens matériels et l'accès difficile aux terrains à cultiver réduit cette activité. Les rares actions de réhabilitations réalisées ou en cours de réalisation dans le cadre du programme PPDR² ne permettent pas toutes les réhabilitations nécessaires. Ces actions se limitent au captage de trois sources d'eau, l'offre des canaux d'amenée d'eau à mille mètres, l'ouverture d'une piste agricole de trois kilomètres et l'offre de cinq bassins d'abreuvement. Un projet très

¹ Elle occupe une superficie de 226,57 hectares dont 210 hectares en rapport (en production) pour la campagne 2006-2007. À partir du mois de juillet 2007, la superficie en rapport a diminué de 90 hectares à cause des incendies.

² Programme Pour le Développement Rural.

important et qui concerne l'aménagement d'une piste de cinq kilomètres reliant le village At Salah et Akefadu, prit en charge par le service des forêts, n'est pas encore achevé. D'autre part, l'étude de l'électrification qui est aussi indispensable n'est pas encore réalisée dans cette zone. Il faut globalement noter la modestie des projets d'ouverture des pistes agricoles non seulement pour le village At Salah, mais aussi pour les autres villages, ce qui précarisait davantage les activités de l'agriculture.

L'activité d'élevage est aussi pratiquée¹. On constate que l'élevage bovin est pratiqué en extensif et le nombre d'éleveurs agrée reste faible (dix-sept éleveurs). L'élevage apparaît très favorable de fait que les pacages et parcours s'étendent sur une superficie de 2008,96 hectares soit 30,03% de la superficie totale de la commune. Cette activité apparaît en extension par rapport à la production enregistrée en 1993².

Il faut remarquer que la culture des céréales est totalement absente. Il y avait eu certaines tentatives durant les années 80 dans les parcelles de plaines qui s'épandent au bas des hauteurs des montagnes, notamment à Azayar, mais qui n'ont pas eu les possibilités de subsistance.

Enfin, l'agriculture est le parent faible de tous les autres domaines d'activité dans la mesure où il n'occupe que 1,5% de la population totale active³.

En conclusion, comme la majorité des régions de Kabylie, connues pour être des zones de montagnes, la SAU est très limitée et loin d'être étendue. Le désintérêt envers ce domaine a fait que les tentatives d'extensions restent insatisfaisantes. Ce qui explique une continuité de la rareté des terres cultivables.

Bien que les capacités hydrauliques de la commune soient importantes, la faible exploitation limite cet avantage. Nous verrons que les efforts de captage de ces sources sont l'initiative des comités de villages. Mais qui prennent, en raison de la lourdeur des travaux et l'importance des sommes qu'ils exigent, un temps considérable.

¹ 4150 têtes d'ovins, 2972 têtes de bovins et 1070 de caprins en 2008.

² Il y avait 1700 têtes d'ovins, 1200 têtes de bovins et 450 têtes de caprins. Voir Centre national d'étude et d'analyse pour la planification, op. cit. p. 54.

³ 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.

Les ressources forestières sont l'une des potentialités naturelles de la région (forêts d'Akefadu). Mais elles restent non exploitées par les populations locales qui négligent cette ressource.

Nous pouvons ainsi conclure qu'en plus de la précarité des potentialités agricoles, le grand désintérêt pour cette activité fait qu'elle ne représente qu'une part modeste de la main d'œuvre. C'est ce que nous avons d'ailleurs relevé dans la présentation de la structure de l'emploi dans la commune de Bouzeguène.

Historiquement, le potentiel économique le plus important de la région fut la possession des outils de métiers traditionnels comme la forge d'Ihatussen dont les armes ont servi lors des insurrections de 1871¹. Leurs productions ont servi aussi l'agriculture de la région en mettant à la disposition des villageois tous les outils traditionnels nécessaires (des pioches, les faucilles...).

La fausse monnaie est un autre genre d'industrie qui a aussi existé à Bouzeguène. C'est en 1908 que les forgerons frappaient de la fausse monnaie. « *Plusieurs d'entre eux périssaient dans les geôles de Lambèse, Bujemæa at Aemiruc et Bujemæa At Alearbi sont deux exemples réels* »².

Les populations locales sont aussi connues par la fabrication des tuiles. Il y avait, selon la mémoire collective des populations locales, trois fours établis aux villages : Takuct, Sahel et 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 et qui existent jusqu'à nos jours, sont couvertes par la tuile rouge produite par ces dernières. La production de ces tuileries a répondu aux besoins de leurs villages avec un excès exporté aux villages environnants³. De nos jours, le comité du village Takuct pense à un projet réhabilitation de leur tuilerie.

A Hanoteau et A. Letourneux⁴ note que la confédération At Yeğer est connue par la production des cuirs, et que cette dernière et ses voisins sont en même temps tanneurs et cordonniers qui confectionnent les divers genres de chaussure en usage chez les Kabyle. Ils notent que le lin est cultivé aussi.

¹ Abdelkrim Aliane, Ahitos: Histoire du forgeron, 2^e partie. 2006. p. 22.

² Ibid.

³ Carette... op. cit. n'a pas cité la tribu d'Ait Idjer quant elle a parlé de cette industrie à la page. 298-299.

⁴ A. Hanoteau et A. Letourneux...op. cit. 417-432..

Actuellement, aucune unité industrielle de grande importance n'existant dans la commune de Bouzeguène. Certaines tentatives d'investissements privés existent, mais qui sont très réduites. Il s'agit de :

1. Une petite unité agro alimentaire familiale à Iyil Tziba pour la production de la margarine.
2. Une autre unité de transformation de viande au village Tawrirt.

Il ne faut pas oublier l'existence de certains ateliers de transformation du bois et du ferres (quatre menuiseries et six forgerons au niveau du chef lieu de la commune).

Selon la structure d'emploi en 1987¹, 10,58% de la main d'œuvre active dans l'industrie. Il faut préciser que ce pourcentage ne représente pas uniquement les travailleurs à l'intérieur de la commune, parce que Bouzeguène fournit un salariat à l'ensemble de la wilaya : Freha (ENEL), (ENIEM, administration), Tizi Rached (ENATB), Azazga (secteur sanitaire, administration, services...). Il y a aussi ceux qui travaillent à Alger et dans d'autres villes d'Algérie, principalement au Sud.

La commune de Bouzeguène dispose actuellement d'un secteur de la confection des robes kabyles assez florissant. La production répond à des besoins locaux avec une exportation assez importante. Nos enquêtes permettent d'établir qu'en 2008 le nombre d'ateliers de confection dépasse une dizaine au niveau du chef lieu. Dans chaque ateliers travaillent au moins deux femmes, et dans beaucoup d'autres, le nombre peut atteindre jusqu'à une dizaine. Elles rentrent, majoritairement, dans le cadre du travail informel.

Dans plusieurs foyers, les femmes tissent pour leurs propres besoins, mais aussi dans l'objectif de la commercialisation de ses produits. Il s'agit ici du travail à domicile dont les cas sont aussi multiples. Il faut remarquer que ce même genre de tissage est remarquablement florissant à At Yesseed, commune d'Ifigha, mitoyenne de la commune de Bouzeguène. En outre, plusieurs autres femmes possèdent la qualification de tisser des ceintures 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 ceintures.

On remarque dans plusieurs boutiques du textile, l'abondance du produit du travail de ces femmes. Les vendeurs dans ces boutiques affirment la réussite de la commercialisation de ces produits, principalement durant l'été avec le retour des émigrés

¹ Centre National d'Etude et d'Analyse pour la Planification. Op. cit. p. 57.

qui en achètent assez. Ainsi, les revenus tirés par la vente de ces produits constituent un appoint important pour un grand nombre de familles.

Il y a aussi une production de tapi et des burnous, mais qui commence à disparaître peu à peu. Deux raisons peuvent expliquer cela. Il s'agit premièrement du fait que ce métier est presque exclusivement pratiqué par les femmes âgées, les qualifications nécessaires disparaissent ainsi peu à peu vu la non transmission de ces savoir faire aux nouvelles générations. Deuxièmement, la demande de ces produits est de plus en plus réduite.

L'artisanat traditionnel, marquée par de nombreux savoir faire, disparaît complètement. C'est notamment le cas de la poterie durant longtemps pratiquée à At Farache, qui est, actuellement, sans importance considérable par rapport à ce qu'elle était.

III. 4). Le commerce et l'urbanisme : deux aspect de la modernisation.

Dans le domaine de l'économie, les actions de modernisation apparaissent dans le secteur du commerce d'une part, et dans celui de l'urbanisme, d'autre part. Ce dernier apparaît tant avec la modernisation de l'habitat qu'avec l'aménagement des différentes infrastructures, notamment les routes, l'électrification et l'assainissement. L'étude des changements qui apparaissent dans ces différents secteurs est l'objet principal de la présente section.

Nous savons qu'historiquement, les marchés hebdomadaires occupent une grande place dans la vie des kabyles. At Yeđer, comme la majorité des autres tribus, avait un marché hebdomadaire qui se renouvelle chaque mardi. Il est ouvert en 1866 sur le territoire du village At Yexlef, à la même place où s'est implantée la première école française de la région en 1898.

Le choix de cet emplacement n'a pas été fait au hasard, il est certainement réfléchi. Sachant que, d'une part, il se tenait exactement à la place où se trouve la grande fontaine de Sidi 'Abd Al- Wahad, connue par la particularité de son eau qui guérissent toutes les maladies de la peau, et qui attire ainsi des personnes en dehors même d'At Yeđer. D'autre part, il se situ au dessous d'une cité en ruine nommée Al- Kal^ca, située au dessous d'une des crêtes de l'Akefadu¹.

¹ L'emplacement du marché qui nous intéresse dans ce travail présente les critères retenus par C. DEVAUX, La grande Kabylie, Paris, 1859, p. 145, dans le choix de l'emplacement des marchés en écrivant ceci : « *On a*

Ce marché fut nommé Ssuq n Tlata, et la place dans laquelle il se tient traditionnellement au village At Yeğlef est nommée jusqu'aujourd'hui du même nom. C'est à dire que ce marché et la place dans laquelle il s'est tenu sont nommés par le jour de la semaine dans lequel il se tient.

Actuellement ce marché hebdomadaire se tient aussi le mardi dans une zone agglomérée à la sortie du chef lieu de la commune. Son importance a régressé. Il n'a plus la clientèle qu'il a connue dans le passé sur son emplacement traditionnel.

De nos jours, le commerce est une activité qui procure des ressources à plusieurs habitants de la commune de Bouzeguène, ce qui apparaît notamment en examinant le nombre des commerçants qui activent à l'intérieur de son territoire. En 2004 le nombre des commerçants est de 732 dont vingt-huit grossistes et dix boulangeries. Sans oublier les quatre supérettes et un supermarché avec une superficie de 1400 m².

Par ailleurs, la structure de l'emploi en 1987 montre que 75,87% de la population active travaillent dans le domaine des services. Il faut remarquer en outre que le commerce occupe une grande place dans ce domaine¹.

En ce qui concerne le transport des marchandises, la commune dispose, en 2004, d'un seul véhicule du secteur public et 151 véhicules du secteur privé avec une capacité totale de 1551 tonnes. Il faut aussi noter l'évolution des moyens du secteur privé de 2004 à nos jours avec la possession d'autres véhicules, sans pouvoir préciser ceci par des chiffres.

Il est clair que l'observation de l'habitat explique l'état économique d'une région ou d'un pays². Nous allons essayer de soulever certains indices qui expliquent la modernisation de l'habitat dans notre terrain d'enquête.

L'observation attentive de notre terrain témoigne d'une transformation continue du cadre bâti avec le grand dynamisme de l'auto construction. C'est ce qu'ont confirmé nos calculs à partir des registres des demandes des permis de construction au niveau du service technique de l'APC locale qui relèvent que 1680 permis de construire ont été déposés entre

eu soin de choisir, pour leur emplacement, 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'en se livre aux douceurs de la conversation ». Cela tient nécessairement aux rôles de ces marchés dépasse les seuls intérêts économique. Il est aussi le centre où se discute les affaires de la politique, où se règle les conflits entre villages et tribus....c'est ce rôle qu'à Expliqué le même auteur, Ibid, p-p. 145-152.

¹ Sans oublier les postes d'emploi fournis par les administrations (notamment l'APC, le siège de la daïra et de la poste) et les institutions scolaires publiques.

² C'est aussi bien ce qu'a noté Carette en écrivant que « *Le luxe de l'habitat représente assez exactement la valeur relative des fortunes* ». Voir Carette. Exploration ..., op. cit. p. 306.

1988 jusqu'à 1999. Ce fait continu avec le même dynamisme puisque 1130 d'autres permis de construire ont été déposés entre 1999 et 2008. Et en tenant compte du fait que beaucoup de personnes procèdent à l'auto construction avant même de faire une demande du permis de construire, nous pouvons supposer que le nombre des auto construction entamées pour cette période est plus important que ce que représente ces chiffres.

Ce dynamisme de l'auto construction dans les villages a fait que tous leurs règlements intérieurs, ou du moins ceux sur lesquels nous disposons d'un exemplaire, traitent l'objet de ces nouvelles constructions des villageois dans une rubrique réservée à la réglementation de l'urbanisme¹.

Ces constructions nouvelles ont profondément modifié les espaces villageois. Mais nous avons observé des différences entre certains villages. Nous allons décrire, à titre d'exemple, deux villages qui représentent nettement ces divergences :

1. Dans le village At Yiken, la reconstruction des anciennes habitations est le mode le plus répondu, ainsi, le village est actuellement marqué par l'abondance des villas luxueuses et l'absence presque totale du type d'habitat traditionnel qui était le plus souvent rénové. D'autre part, la majorité de ces habitations sont occupées occasionnellement durant l'été avec le retour de ses propriétaires (les émigrés)².
2. Au village Sahel, nous pouvons facilement distinguer entre une partie du village pleine d'habitations nouvellement construites, et une deuxième partie marquée par l'abondance des habitations traditionnelles non rénovées (elles sont occupées en partie). D'ailleurs, on nomme ces deux parties successivement par le nouveau et l'ancien village³.

Selon la structure de l'emploi de 1987, 12,03% de la population active occupe dans le BTP (bâtiment et travaux publics). Cela s'explique notamment par le nombre important de micros entreprises de bâtiment qui s'exercent au niveau de la commune. Le service technique de l'APC locale a recensé quarante-trois micros entreprises privées dans ce domaine, chacune recrute cinq à dix personnes au minimum.

¹ Voir à titre d'exemple les annexes n° 4, 5, 6, et 7.

² Il convient de noter que ce village est parmi les villages les plus connus par l'importance de la communauté d'émigrés qu'il possède en France. Ainsi, nous disons la modernisation du cadre bâtie dans ces villages est aussi liée à l'émigration. Sur cette question voir infra chapitre VI. pp. 124-153.

³ Voir les deux annexes n° 6 et 7.

Nous avons parlé dans la section précédente des infrastructures éducatives et des loisirs, nous allons parler dans la présente section des autres infrastructures liées au contexte économique comme les routes et voies de communication, l'électrification et l'assainissement qui sont aussi parmi les principaux aspects de la modernisation.

Le seul réseau routier qui a été, durant des dizaines d'années, accessible est celui menant au chef lieu de la wilaya, en traversant l'axe Assif Osardun. Il a été construit par les français durant les années 1950. Mais son tracé et ce long détour par Azazga fait que la durée du trajet ne dépasse pas deux heures du chef lieu de la commune jusqu'au chef lieu de la wilaya.

Certaines actions de la modernisation des routes qui sont en cours ne nous permettent pas de parler d'un réel désenclavement de la région. Le projet le plus important est celui qui concerne la réalisation d'une route en direction du pont Fréha en passant par Azayar, reliant ainsi Bouzeguène à la sortie Sud du village agricole de Bubhir. Ce projet est achevé et la route est, il y a quelques mois, fonctionnelle.

La route menant vers la commune d'Iloula est d'un axe très difficile, même si elle est fonctionnelle. L'importance de cette route relève du fait qu'elle permet des liaisons faciles pour toutes les communes de la Daira (Bouzeguène, Idjeur, Ait Zikki et Iloula). Elle permet aussi l'ouverture de la région vers la wilaya de Bejaia, particulièrement sa zone limitrophe (At Waylis).

Le désenclavement par plusieurs autres axes routiers est également nécessaire pour parler réellement d'une modernisation des voies de communication. C'est le cas, par exemple, de la route reliant At Ziki et Akbu qui permet d'autres liaisons rapides entre la région et la wilaya de Bejaia.

Concernant les moyens de transports, la commune de Bouzeguène est bien équipée par rapport aux autres communes de la Daira. Le transport est assuré dans sa totalité par des entreprises privées. Quatre grandes entreprises privées sont les plus connues, à savoir celles de : Sayagh, Achiche, Bouhas et Hanouti.

En effet, pour l'année 2004, vingt-huit bus et mini bus d'une capacité de 1310 sièges, trente-huit fourgons de douze places et plus avec une capacité totale de 472 sièges, cinquante-cinq fourgons de neuf places avec une capacité de 440 sièges et vingt-six services taxi de 156 sièges permettent une mobilité aisée de la population.

Généralement, les bus et mini bus sont utilisés pour transporter les populations au chef lieu de la wilaya et à Alger à savoir l'axe Azazgua-Tizi-Ouzou-Alger. Le départ des bus va de cinq heures jusqu'à onze heures du matin. Le retour débute généralement l'après midi. Deux bus font la ligne Azaga-Tizi-Ouzou-Azaga-Bejaia par Iakuren.

La disponibilité de ces moyens de transport permet, en effet, de répondre aux besoins de la population, notamment, des étudiants des universités de Tizi Ouzou, Bejaia et Alger, et des travailleurs qui se déplacent ailleurs, du fait du manque d'emploi dans la commune.

Plusieurs fourgons assurent, toute la journée, le transport des populations du chef lieu de la commune jusqu'à Azazga. Ce qui a permis de combler le déficit en bus et le déplacement des populations en dehors même des horaires précisés de ces bus.

Plusieurs autres fourgons sont chargés de rapprocher tous les villages du chef lieu en assurant constamment (un peu moins le vendredi) le transport entre les villages et les trois autres communes de la daïra. Sachant cependant que tous les villages sont reliés au chef lieu de la commune, la distance varie entre un et dix kilomètres. Ces liaisons entre les villages et le chef lieu contribuent à une très grande intégration entre les populations des différents villages.

En dehors des moyens de transports, et toujours dans le cadre de la communication, la commune de Bouzeguène dispose de deux bureaux de poste, le premier est de plein exercice installé au niveau du chef lieu, un autre pour les seules recettes de distributions au village Hurra.

La commune possède aussi un central téléphonique avec une capacité de 512 lignes et avec 507 abonnés. Sans oublier vingt-six kiosques multi services (KMS), avec une capacité totale de 104 lignes.

Tous les villages sont électrifiés, mais les extensions de villages ne sont pas encore reliées au réseau. C'est principalement le problème du village Tawrirt, ce qui fait que le taux d'électrification en 2007 était de 98,69%.

L'électrification des villages de la commune de Bouzeguène n'a pas été réalisée en une seule tranche. Ce projet a duré de 1970 jusqu'à 1984. Le premier village qui a bénéficié est le village Iyil Tziba entre 1970 et 1973, le dernier village bénéficiaire est le village d'Ihatussen en 1984.

Dans tous les villages de la commune de Bouzeguène il y a des zones ou quartier non assainies. En 1993, seul le village Sahel est assaini dans sa totalité, les travaux sont en cours à Hurra et non lancés à At Seid et au chef lieu de la commune¹. Actuellement, les problèmes d'assainissement n'ont pas manqué de poser de sérieux obstacles à plusieurs villages², d'ailleurs, l'assainissement est en tête des projets de plusieurs comités de villages.

Conclusion.

Nous avons souligné, à travers les différentes sections de cette monographie, que les changements affectent tous les domaines de la vie sociale. Plusieurs d'autres éléments de changements vont être analysé dans la suite de ce travail dans chacun de ces trois domaines. Notons que ces derniers sont, dans plusieurs contextes, imbriqués, ainsi, nous ne pouvons pas parler de l'un sans évoquer l'autre.

¹ Centre National et d'Analyse pour la planification, ...op. cit. p. 56.

² C'est particulièrement le cas du village At Seid qui reçoit les déchets de ses deux villages voisin, à savoir Ibekaren et At Yiken. Ces déchets traversent une rivière qui passe par l'école primaire et le complexe sportif du village. Ce n'est qu'en 2007 que ce village a reçu une subvention pour la réalisation de ces projets.

Chapitre IV
Les instances de gestion
villageoise:
Entre permanence et
changement

Introduction.

Ce chapitre s'intéresse à l'étude de l'instance de gestion villageoise tajmaet. Pour ce faire, nous allons premièrement présenter un état des lieux de cette instance dans les villages qu'inclus le territoire communal qui nous intéresse. Ensuite, nous allons décrire l'organisation villageoise dans les deux villages: Iyil Tziba et Sahel. Ce chapitre va nous permettre ainsi de dresser un tableau descriptif de l'organisation villageoise dans cette commune

IV. 1. Des éléments pour un état des lieux :

Cette section a pour principal objectif la présentation de certains éléments permettant de faire un état des lieux de tajmaet dans la commune de Bouzeguène. Mais, il faut tout d'abord définir le terme tajmaet et déterminer l'usage qu'on lui fait dans notre travail. Il suffit ainsi de préciser que ce terme est employé pour désigner la structuration des personnes qui prend en charge les affaires relatives à la gestion du village. En ce sens, nous désignons exactement ce que A. Kenzy appelle par « *la structure restreinte de Tajmaet* »¹.

Dans la présente section, il s'agit de présenter les aspects les plus saillants que nous avons pu retenir sur l'état de tajmaet dans les vingt-trois villages faisant partie de notre terrain d'enquête. Il faut préciser cependant que nous ne prétendons pas ici proposer les résultats d'une étude approfondie sur chacun de ces villages, mais de résumer les critères retenus de tajmaet à partir d'une observation générale de notre terrain d'enquête.

Ces villages présentent une variété des situations. Autrement dit, des différences de vitalité, de prérogatives, de fonctionnement, de dynamisme et de composition apparaissent entre ces différentes instances villageoises. Nous allons traiter, à travers le présent chapitre et le suivant, certaines divergences à partir de l'étude des cas de deux villages dans lesquels les instances de gestion villageoise sont parmi les plus dynamiques dans cette commune.

¹ Azedinne Kenzi...op. cit. pp. 222-233. Il convient de préciser que l'auteur distingue deux types de structures de tajmaet. La première structure est horizontale et inclut les structures sociales suivantes : Adrum (lignage), Taddart (le village), Iæerc (la tribu), et Taqbilt (la confédération). La deuxième structure est verticale, elle inclut deux structures, à savoir la structure restreinte (les personnes choisies par consentement social conformément au système de valeur de cette communauté villageoise afin de gérer le village), et la structure large (le cadre social et institutionnel du village dans lequel s'insèrent tous les hommes ayant l'âge de la majorité et où les droits et les devoirs de chacun sont reconnus et définis).

Il faut aussi préciser que ce ne sont pas tous les villages de la commune de Bouzeguène qui se dotent d'une instance de gestion villageoise (comité de village), au moment où nous faisons notre travail de terrain¹. Mais cela ne veut pas dire que l'étude de ces villages n'a pas d'importance pour notre travail, bien au contraire, ils peuvent donner lieu aux remarques les plus curieuses, et peuvent aider à répondre à certaines de nos questions.

Bien qu'il ne soit pas question d'étudier, dans le cadre du présent travail, tous les contextes relatifs à cette absence du comité pour tous ces villages, il nous semble utile de préciser, au moins, que notre travail de terrain, sur certains cas, nous a permis de conclure que cette absence du comité est due à des tensions et conflits qui se sont installées dans ces villages, c'est à dire à ce que G. Balandier désigne par « *le relâchement de la cohésion* »² dans ces villages. Les raisons de ce « *relâchement* » sont diversifiées, et il serait long de les traiter en détail dans le présent travail³.

Mais il est possible de constater que dans certains villages, les citoyens se mobilisent afin de trouver les moyens permettant de redresser l'ordre. Ainsi, certains villages recherchent les moyens de s'organiser pour résoudre ce problème⁴.

¹ C'est notamment le cas des villages : At Yexlef, At Sidi Hend Waëli, At Fereac et Ikussa.

² George Balandier, *Anthropologie politique...* op. cit. p164.

³ Il nous semble utile de donner les exemples de certains villages sur lesquels nous avons pu enquêter :
- Au village At Yexlef, les conflits induisent une neutralisation de *tajmaet* depuis 1993. À partir de cette date, un litige foncier a éclaté autour des terres *Mecmel* (propriété collective) du village. Certaines familles réclament le droit de propriété de ces terres sous le prétexte qu'elles sont les seules originaires du village, et que toutes les autres se sont installées après elles sur leur territoire. Ces dernières s'opposent en réclamant les mêmes origines ainsi que les mêmes droits. Depuis cet événement, la désunion s'installe entre ces familles. Nos interlocuteurs décrivent la situation dans laquelle vit leur village en disant : « *ce conflit a déchiré notre cher village* ». Nous pouvons supposer, à partir de ce que nous venons de dire, la gravité de la situation dans laquelle vit ce village depuis cet événement, dans la mesure où ce village est menacé d'un relâchement du lien qui rassemble ces familles.

- Le village At Fereac a connu, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, ce que G. Balandier appelle « *une segmentation territoriale* », ou une « *réduction de son ressort géographique* » après la division de ce village en trois entités indépendantes l'une de l'autre, à savoir At Fereac (abrite ce qui reste du village d'origine), At Semlal (une grande famille qui s'est détachée du village At Fereac vers les années 1980) et At Szazuwan (une autre famille qui s'est détachée d'At Fereac vers 1990). Il nous semble que l'instabilité dans laquelle vit actuellement ce village est intimement liée à ce fait.

⁴ C'est le cas du village At Yexlef dans lequel, 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* ». Cette commission se compose de douze membres instruits âgés entre 23 et 65 ans. Ces membres ont été désignés par un vieux du village, et avec le consentement de tous les villageois. L'assemblée générale a confié aux membres de la même commission les tâches relatives à la gestion du village en attendant de trouver une solution à cette situation. Cette commission a été dissoute au cours de l'été 2008 avant d'atteindre l'objectif attendu. Ainsi, le vide perdure toujours dans ce village.

Certains villages qui sont actuellement gérés par les comités les moins actifs sont connus dans le passé pour leur dynamisme exceptionnel, d'ailleurs vivace dans la mémoire collective de la société locale. D'autres villages par contre ont connu ces dernières années des mouvements de modernisation particuliers et dynamiques quant au mode de gestion qu'ils pratiquent et aux multiples procédures qu'ils mettent en place¹. Parmi ces villages, il y a ceux qui ont connu ces évolutions après des périodes de vide (absence d'une instance de gestion villageoise). Certains citoyens d'autres villages expriment une fierté du fait que leurs instances de gestion villageoise n'ont jamais connu ces périodes de vide².

Ce ne sont pas tous les comités de villages qui se sont organisés en associations agréés : dix villages sur vingt-trois (41,67% des villages). Certains comités de villages agréés sont parmi les comités les plus dynamiques de la commune de Bouzeguène : c'est le cas des villages Hurra et At Seïd. D'autres, par contre, sont parmi les comités les moins actifs : c'est le cas des villages : At Semlal et Ihatussen. Plusieurs comités de villages très actifs ne sont pas encore agréés, c'est le cas des villages : Iyil Tziba, Sahel et Ibuyisfen.

Par ailleurs, les comités de villages les plus dynamiques possèdent un compte en banque. Ce qui est indispensable si on tient compte de l'importance des ressources monétaires qu'ils reçoivent, et celle des projets qu'ils financent³.

Tous les comités de village auprès desquels nous avons pu enquêter tiennent des registres sur lesquels ils notent toutes les recettes des dépenses et des ressources du village, l'enregistrement des correspondances, et de toutes les affaires et projets étudiés par tajmaet. Ils possèdent aussi des dispositions de règlements intérieurs consignées par écrit, et dans la majorité des cas, saisies et enregistrées sur des micro-ordinateurs.

Nous avons pu collecter, durant notre travail de terrain, huit textes de règlements intérieurs qui concernent les six villages suivants : Iyil Tziba, Sahel, Tawrirt, Wizgan, Ahriq et Tazrut. Pour les villages Iyil Tziba, Sahel, nous avons consulté les textes de règlements intérieurs datant respectivement de 1987 et 2004, et de 1980 et 2007 pour le village Sahel. Nous avons pu avoir un aperçu de la réglementation du village At Yiken grâce à nos entretiens avec un ancien membre du comité du même village qui nous a dicté

¹ C'est le cas des villages Iyil Tziba, Sahel, Hurra, At Seïd, Ibuyisfen, Tawrirt et Takuct.

² C'est le cas des trois villages At Seïd, Ibuyisfen et Tawrirt, à propos desquels les responsables notent en témoignage que « malgré certaines divergences quant à l'organisation et au dynamisme du comité de notre village d'une période à l'autre, on n'a jamais resté sans comité ».

³ Voir infra chapitre VI. pp. 124-153.

l'essentiel des articles de leur règlement intérieur. Ce qui fait que nous disposons au total de neuf textes de règlements intérieurs.

Mais il n'est pas possible d'étudier, dans le cadre du présent travail, tous ces textes. Des choix ont été indispensables pour nous, et se sont portés sur les textes de règlements de deux villages Sahel et Iyil Tziba. Une seule raison explique ces choix. Elle renvoie au fait que l'étude des quatre textes de règlements qui concernent ces deux villages peut donner lieu à deux perspectives d'analyse comparative :

1. La première perspective nous permet de faire une comparaison entre deux instances villageoises différentes, mais qui ont en commun d'être parmi les comités de villages les plus dynamiques de la commune de Bouzeguène.
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 deux villages à partir de textes écrits à des intervalles de temps qui dépassent une vingtaine d'années. Cette deuxième perspective va nous permettre d'évaluer les effets des changements endogènes et exogènes sur les réglementations de ces deux villages.

Il convient aussi de noter que ce ne sont pas tous les comités de villages qui disposent d'archives organisées, faute de non disponibilité d'un local propre au comité de village, dans certains cas¹, ou de l'instabilité des membres du comité, dans d'autres. Ce qui fait que les archives se trouvaient chez certains citoyens du village². Mais il y a par contre d'autres cas dans lesquels les membres du comité gardent toutes les archives du village avec un classement organisé à l'intérieur du bureau du comité ou dans une pièce à part³.

¹ C'est le cas du village At Seid qui ne dispose pas d'un bureau propre au comité du village. Son président a noté qu'il garde chez lui quelques archives du village, et que d'autres archives sont chez les autres citoyens. Mais leur récupération et leur classement sont l'un des projets du comité.

² C'est notamment le cas du village At Yexlef et du village Bouzeguène. Sur ce dernier par exemple, nous avons pu récupérer un exemplaire du dernier règlement intérieur du village qui date de 2001 chez l'un des citoyens du village, et nous avons consulté l'un des derniers registres du comité chez un autre citoyen. Au village At Yexlef, notre informateur privilégié note qu'il ne dispose d'aucune archive du village, mais qu'il est possible de les récupérer chez d'autres citoyens.

³ C'est particulièrement le cas des deux villages Sahel et Hurra qui possèdent des locaux fonctionnels et équipés.

C'est principalement du point de vue de la composition et du mode de formation de *tajmaet* que les villages que nous étudions présentaient des variétés de situations. C'est ce que va conforter et expliciter l'étude des deux villages: Iyil Tziba et Sahel.

IV. 2. L'organisation du village Iyil Tziba:

Durant longtemps, aucune règle consignée dans un règlement intérieur ne régit la composition et le mode de formation de *tajmaet* du village Iyil Tziba¹. Ainsi, le mode qui s'est pratiqué durant toute cette période consiste à ce qu'un groupe de citoyens du village s'entendent volontairement à le gérer. Les membres de ce groupe désignent, parmi eux, un président. Enfin, ces derniers doivent être désignés par l'assemblée générale du village.

En 2004, ce mode d'organisation a prouvé, suite à un vide de *tajmaet* 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 *tajmaet* de leur village.

Ces quatre citoyens ont composé une « commission de réflexion » qui a travaillé durant un mois pour la réalisation de 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 la nécessité de changer son mode d'organisation et de fonctionnement. De plus, tous ces membres ont occupé plusieurs fois des postes dans *tajmaet*, 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.

Vers la fin du mois d'août 2004, cette commission a réussi sa mission par la production d'une « *charte du village* »² qui décrit un mode inédit de composition et de formation de *tajmaet*. Tous les articles de cette charte ont été acceptés en assemblée générale du village au début du mois de septembre de la même année.

¹ Voir le contenu du règlement intérieur de ce village tel qu'il est consigné dans l'annexe n° 4 pp. 1-5. Sachant que son contenu revient à une date antérieure à 1988, certains articles ont été modifiés, d'autres sont éliminés à cette date.

² Voir un exemplaire de cette charte dans l'annexe n°5.

Nous pouvons déduire de tout cela que, d'une part, la vocation essentielle et la finalité de la charte produite par cette « *commission de réflexion* » était de réorganiser le village de manière à lui retrouver un nouvel ordre, et que, d'autre part, ce n'est pas directement la *tajmaet* du village qui a édicté le contenu de cette charte, alors que traditionnellement « *la compétence de tajmaet concernait l'élaboration et l'application de qanun n taddart (droit coutumier du village)...* »¹. Ces deux idées indiquent déjà l'importance des changements qu'a subi *tajmaet* dans ce village.

Les innovations instituées par cette commission présentent des configurations particulièrement originales puisque son travail a favorisé l'émergence d'une nouvelle forme d'organisation villageoise adaptée aux nouveaux besoins.

D'une part, la lecture attentive du contenu de la charte permet de cerner les modalités d'organisation et de fonctionnement de *tajmaet* dans ce village parce qu'elle permet de comprendre les caractères généraux de cette organisation villageoise et la diversité de ses réalisations concrètes. D'autre part, l'analyse des témoignages recueillis auprès de deux membres du comité durant l'été de 2008, et ceux du président de la « *commission de réflexion* » au mois de décembre de la même année, nous ont permis de conforter le contenu de ces règles et de les clarifier davantage.

Ce nouvel ordre a institué plusieurs composantes dans l'organisation du village Iyil Tziba. Certaines composantes sont permanentes, d'autres elles sont occasionnelles.

1. Les composantes permanentes du village sont:

- Le comité de village.
- Les deux *temmans*.
- Les salariés du village.

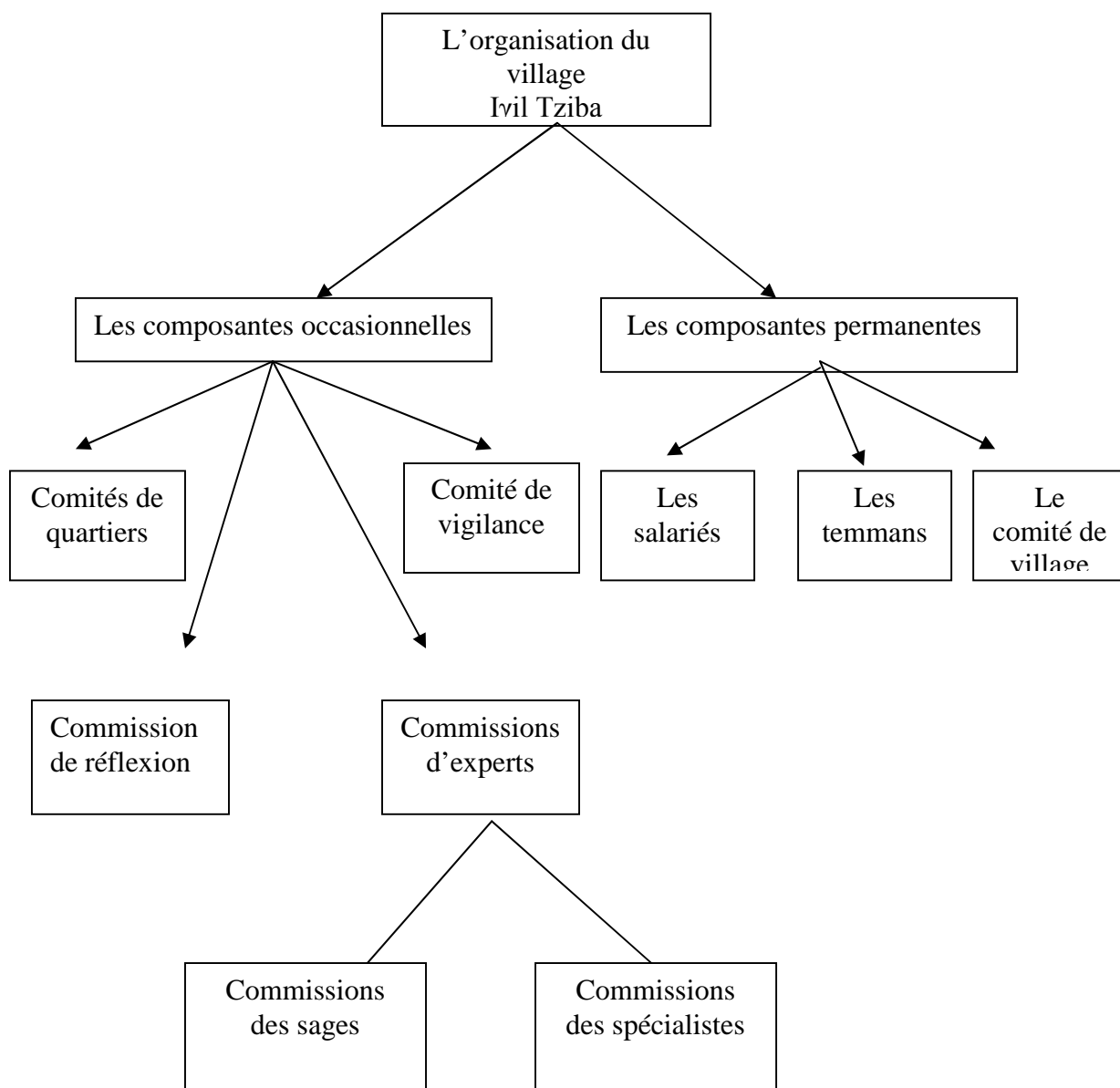
2. Les composantes non permanentes (occasionnelles) du village sont:

- Les comités de quartiers.
- Le comité de vigilance.
- Les commissions d'experts : elles se répartissent en deux types: les commissions de spécialistes et les commissions des sages.
- La commission de réflexion.

¹ Camille Lacoste Dujardin, Dictionnaire de la culture berbère en Kabylie, Paris, La découverte, 2005. p. 44.

Nous pouvons résumer ce mode d'organisation dans le schéma ci-dessous.

Figure n°1 : L'organisation du village Iyil Tziba.



IV. 2₁. Les composantes permanentes:

Parmi les composantes permanentes du village Iyil tziba il y a le comité de village. Ce dernier se compose de six membres, chacun est désigné dans l'une des six familles qui le compose. Ces membres sont désignés pour un mandat d'une année non renouvelable. Les six familles qui composent le village Iyil Tziba sont : At Σmar, At Muhand, At Waerab, At Bubeker, At Wecrif et Icaelalen.

Le président du comité est appelé le « délégué » du village¹. Il doit être âgé entre 30 et 65 ans. Le délégué est le premier membre du comité qui doit être choisi dans l'une des six familles qui composent le village. Pour les cinq premières années qui ont suivi l'élaboration de la charte (c'est-à-dire de septembre 2004 jusqu'à septembre 2008), la famille dans laquelle le délégué est choisi a été choisie est désignée par tirage au sort. A chaque fois qu'un délégué est déjà choisi dans une famille, cette dernière ne participera pas au tirage au sort concernant la désignation du délégué pour le prochain mandat. Après les six ans (après 2009), c'est le tour de rôle organisé selon les résultats des différents tirages au sort. C'est-à-dire que le délégué ne sera choisi une autre fois dans une même famille qu'après six ans. Une fois la famille dans laquelle le délégué devait être choisi est connue, c'est à l'assemblée générale du village de désigner cinq personnes pour la délégation dans la famille, desquels les membres de la même famille choisiront le délégué du village.

La lecture des obligations du délégué telles qu'elles sont résumées dans la charte du village² montre qu'elles sont les mêmes obligations du poste de l'amin du village dans le passé. Ces obligations sont :

- Il est le porte parole du village, et c'est lui qui doit le représenter avec les membres du comité qu'il doit choisir pour toute mission à l'extérieur du village.
- Il préside les réunions du comité de village et les assemblées générales.
- Il accorde la parole aux membres du comité et aux citoyens du village au cours des réunions et des assemblées générales.
- Chaque nouveau délégué est tenu d'achever les projets initiés par celui qui l'a précédé afin d'assurer la continuité des projets du village.

¹ Il s'agit de l'ancien amin.

² Voir annexe n°5.

- Désigner deux membres du comité pour mener une mission bien précise dans le temps et dans l'espace.
- Il ne doit pas faire de politique partisane à l'intérieur du village.

Les droits du délégué du village sont :

- Le délégué a le droit d'initier des projets après approbation en assemblée générale, et aucun citoyen ne peut s'opposer à un projet approuvé par le comité.
- Le délégué a le droit de démissionner si une famille lui fait bloque et les autres ne le soutiennent pas.
- Le délégué a aussi le droit de constituer un projet de lois pour un temps déterminé et un projet bien précis.

Le délégué peut être démis de ses fonctions par l'assemblée générale en cas de manquement grave avéré à son travail envers le village.

C'est le délégué qui choisira les cinq autres membres du comité, chacun dans une famille, et que celle-ci doit approuver. Si une famille n'accepte pas le membre du comité choisi par le délégué, c'est à elle de proposer trois autres membres, jugés compétents, desquels le délégué choisira à son tour. Tous les membres du comité doivent être âgés au moins de 25 ans.

Il convient de conclure que, d'une part, la composition du comité de village que nous présentons recouvre un schéma traditionnel en désignant un représentant dans chaque famille, et que d'autre part, on assiste à des innovations dans les modalités de désignation de ses membres. Ces innovations concernent aussi, comme nous allons le conforter tout au long de ce travail, son mode de fonctionnement qui est davantage inspiré de la modernité. C'est dans ce sens que Mohamed Brahim Salhi parle d'un « *mode d'organisation mixte* »¹.

Le principe selon lequel, c'est le délégué élu qui choisira les cinq autres membres du comité et les deux temmans avec lesquels il devait travailler durant son mandat, s'explique par des précautions de réussite du travail de groupe. Autrement dit, c'est au délégué du village de choisir des membres qu'il juge adéquat pour la réussite de sa mission de président du comité de village et avec lesquels il peut s'entendre. Cette initiative a pour objectif d'éviter les démissions de certains membres du comité parce qu'elles déstabilisent le comité de village.

¹ Mohamed Brahim Salhi, Modernisation et retraditionnalisation à travers les champs associatif et politique. Op. cit. p. 40.

En plus des droits et obligations des membres du comité, la charte du village prévoit qu'en cas d'urgence, un plan orsec est déclenché, tous les membres sont responsables (décès, feux, eaux et autres urgences).

Le rôle du comité de village est donc consultatif et décisionnel. C'est ce que note explicitement la charte du village.

La deuxième composante permanente du village Iyil Tziba se compose de deux temmans. Dans l'organisation villageoise traditionnelle, le tamen est le délégué d'une famille, choisit en assemblée générale du village et qui seconde l'amin du village. Un tamen est un homme « garant »¹. Actuellement, avec la structure que nous présentons, ces derniers doivent être choisis par le délégué du village dans deux familles comme suite :

1. At Σmar, et At Muhand.
2. At Waerab, et At Bubeker.
3. At Wecrif, et Icaelalen.

Quand une famille refuse le tamen choisi par le délégué du village, c'est à cette famille de proposer trois membres jugés compétents, parmi lesquels le délégué choisit un (c'est la même procédure lors de l'élection des autres membres du comité).

Les rôles des deux temmans tels qu'énoncés dans la charte sont :

1. Appeler à la Nedha².
2. Afficher les réunions et les groupes de travail.
3. Distribuer les convocations.
4. Etre présent aux réunions du comité.
5. Etre présent sur les chantiers.
6. Veiller au respect du règlement.

Les membres de ces deux composantes villageoises (comité de village et temmans) sont élus pour un mandat d'une année non renouvelable pour chacun de ses membres.

¹ Voir Camille Lacoste Dujardin, Dictionnaire de la culture Berbère en Kabylie, Paris. Op. cit. p. 44.

² Nedha vient du verbe yendah, c'est-à-dire appeler aux réunions ou aux travaux du village.

Il nous semble que l'inclusion de la composante des deux temmans s'explique par une volonté des membres de « la commission de réflexion » de maintenir cette nomination pour exprimer leur attachement à la tradition tout en initiant une nouvelle forme d'organisation villageoise¹.

Il nous importe aussi de déduire que la définition selon laquelle la tajmaet « se compose d'un amin (président) secondé par un ukil et par autant de tamen-s (à la fois représentants et répondants) »² ne semble pas opérante pour tous les cas que nous étudions: nous n'avons trouvé aucun village qui se structure exactement ainsi. C'est ce que va conforter la suite de la présente section.

La troisième composante permanente du village Iyil Tziba est celle des salariés du village. C'est le comité de village qui recrute les salariés suivants :

1. Un secrétaire du village, à temps partiel.
2. Deux autres salariés à temps plein.

Les deux salariés à temps plein ont les obligations suivantes:

- Il doivent collecter les taxes des compteurs d'eau une fois par mois.
- Ils doivent surveiller le réseau d'eau du robinet jusqu'à la source (Adrar).
- Ils doivent faire la distribution du courrier à domicile.
- Ils doivent organiser une campagne d'entretien une fois par semestre sur le château d'eau dans le cas où le comité ne l'a pas fait.
- Assurer une permanence pendant la période de crise d'eau, notamment en été.

Le secrétaire du village s'occupe des tâches suivantes :

- L'organisation du bureau du comité et le classement des archives du village.
- La saisie des demandes, textes de règlement, et autres, rédigés par tajmaet du village.
- La saisie des textes des affiches (ex : appels aux travaux ou aux réunions du village, l'ordre du jour des réunions...).

Ces tâches, comme nous pouvons facilement le constater, n'exige pas un temps important, c'est ainsi que le village fait recours au recrutement d'un salarié à temps partiel.

¹ Le cas du village At Seïd est très significatif dans ce sens parce qu'après la création d'un comité de village agréé en 2005, les deux temmans qui ont géré historiquement ce village, sont toujours présents dans la composition de tajmaet du village.

² Alain Mahé, Les assemblées villageoises dans la Kabylie contemporaine, traditionnalisme par excès de modernité ou modernisme par excès de tradition, in Etudes rurales, juillet- décembre 2000, 155-156 : 179-212. p. 181.

Tous les salariés du village doivent être minutieusement choisis par le comité au regard de plusieurs critères susceptibles de favoriser la réussite de leurs tâches. Le règlement précise notamment qu'ils doivent être instruits. Ces salariés sont libres de démissionner, mais après un préavis d'un mois au minimum.

L'observation et l'analyse des composantes permanentes montrent que les rôles et les tâches sont nettement définis.

IV. 2. Les composantes occasionnelles:

La charte du village Iyil Tziba autorise tous les citoyens du village à constituer en comités de quartiers. Trois conditions sont requises pour avoir l'autorisation de la part du comité de village, à savoir :

- Le comité de quartier doit avoir pour objectif la réalisation des projets communs à tous les citoyens du quartier.
- Les projets initiés par ces comités de quartiers 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.

Une fois le comité de quartier créé, le comité de village peut l'aider ou pas dans la réalisation de ses projets. Et en cas du refus d'aide du comité de village au comité de quartiers, ses membres ne doivent pas pour autant faire une désobéissance au comité et au règlement du village.

Cette initiative qui autorise la constitution des comités de quartiers a comme objectif de minimiser les charges du comité de village en permettant à ces derniers d'initier et de réaliser des projets à intérêts collectif des résidents des différents quartiers, ce qui minimisera les projets que doit initier et réaliser le comité de village.

La création d'une ou de plusieurs commissions d'experts est l'initiative du délégué du village. Nous pouvons distinguer deux types de commissions selon les deux types d'objectifs retracés :

- Les commissions de spécialistes : Les membres de ces commissions sont des spécialistes dans les domaines variés où s'inscrivent les différents projets du village. Elles ont deux principaux objectifs, à savoir :

- Aider dans la réalisation des projets du village.
- Faire face aux obstacles qui entravent l'avancement de ces projets.

Ex : la commission technique, la commission hydraulique, la commission d'urbanisme...

- Les commissions des sages : Elles ont pour principal objectif de régler les litiges entre les citoyens du village. C'est notamment le cas des litiges fonciers où les arbitres doivent être choisis parmi les personnes âgées du village, par les parties en cause, et avec le consentement du délégué du village. Le comité peut aussi suggérer une liste d'autres personnes qui vont faire partie de ces commissions.

Les membres du comité de vigilance doivent être obligatoirement désignés par le comité de village avant la tenue des fêtes dans la place public durant la nuit. Ces fêtes sont : les fêtes de mariage, de circoncision ou les fêtes du village. Les membres du comité de vigilance sont toujours désignés parmi les jeunes du village. Ils ont les obligations suivantes :

- 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'invitations quant il s'agit des personnes étrangères au village.
- Interdire le passage des personnes en état d'ivresse.
- Contrôler les tapages nocturnes.
- Assurer la sécurité des participants à la fête, principalement les femmes.

Le contenu de la charte que nous présentons aux annexes *« n'est pas définitif et reste ouvert pour des enrichissements »*. Ainsi, les membres de la *« commission de réflexion »* 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. Ainsi, cette nouvelle 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 les innovations instituées par cette commission nous importent et nous paraissent inédites.

Les membres de cette commission doivent être choisis en assemblée générale du village parmi les anciens membres du comité de village 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.

Le texte de la charte dont nous disposons d'un exemplaire comprend 117 dispositions de lois. 91 dispositions sont inédites, elles sont produites en 2004 par la « commission de réflexion », tandis que les 26 autres dispositions ont été reprises et actualisées à partir de l'ancien texte de règlement¹. Les modifications concernent principalement la discipline, la gestion des nouvelles constructions et les fêtes villageoises.

Nous pouvons déduire, à la lumière de ce que nous avons déjà présenté, que 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, d'une part, le délégué a aussi le droit de proposer un règlement pour un temps déterminé et pour un projet bien précis, et d'autre part, cette tâche dépend directement des membres du comité du village du moment où la commission doit travailler en coopération avec ce dernier. Et dans ce sens, le comité de village continu, comme par le passé, d'assumer une grande part dans la formation des réglementations du village.

En tenant compte du fait que c'est à l'assemblée générale que revient la décision d'accepter ou de refuser ces réglementations, nous pouvons aussi déduire que l'élaboration des règlements est, dans le présent cas, purement consensuelle, et que l'assemblée générale est un « conseil consultatif » du village. L'ensemble de ses autres attributions permet de déduire que l'assemblée générale est la structure par excellence qui participe à la prise des décisions au sein du village.

Nous pouvons aussi parler de certaines hiérarchies au sein de l'organisation villageoise que nous avons décrit. Ces hiérarchies sont clairement apparentes entre certaines de ses structures, et dans un seul cas entre les agents appartenant à la même structure. Pour en résumer cette hiérarchisation, il suffit de déduire que, d'une part, la structure du comité de village occupe le sommet, et que, d'autre part, le statut du délégué est aussi beaucoup plus privilégié par rapports à celui de tous les autres membres de la même structure et des

¹ Voir les annexes n°4 et 5.

membres des autres structures, ses prérogatives le confirme. Ex : il a le droit d'élire la majorité des autres membres de tajmaet et ceux des autres composantes du village, notamment, les membres des commissions d'experts.

A chaque fois qu'un changement est apporté au texte du règlement du village par la « commission de réflexion » et approuvé en assemblée générale, tous les citoyens du village doivent prêter serment pour le respect de ces règles lors de l'assemblée. C'est ce qu'on appelle au village Iyil Tziba par le terme Ccada¹. C'est de même quant un citoyen est désigné pour occuper un poste au sein de tajmaet du village.

Nous savons que les femmes n'ont aucune représentation dans les instances de gestion villageoise et ne participent pas en plus à la prise de décision. Ainsi, nous disons que comme jadis, la femme kabyle reste en marge de la vie publique villageoise réservée aux hommes.

Cependant, elles ont toujours réalisé des tâches au profit de la collectivité. Par exemple, au village Iyil Tziba, au cours de l'année 2008, les femmes du village se sont réunies pour organiser un projet de cotisation dans l'objectif de faire l'achat des tapis, matelas, oreillers et tissus pour le village. Elles ont procédé par la désignation, en assemblée de femmes, celle qui recevra les cotisations, un groupe de femmes qui feront les achats et un autre groupe qui s'occupera du tissage des matelas et des oreillers en les couvrant par les tissus qui ont été achetés.

Après la finalisation de ce projet, les femmes ont mi à la disposition de tajmaet du village tous ces effets dans l'objectif d'en contrôler l'usage. C'est-à-dire que tous les citoyens du villages ont droit de les prêter gratuitement en cas de besoin : avoir un défunt ou une fête de mariage, et c'est aux membres du comité de noter les quantités prises afin de les récupérer.

En résumé, l'organisation et le mode de fonctionnement du village que nous venons de présenter dans cette section permettent déjà largement de souligner l'importance des changements structurels et organisationnels qu'elle a subi. La présentation d'un deuxième cas va certainement nous aider à mieux situer l'importance de ces transformations.

¹ C'est le serment que tous les citoyens du village doivent prêter pour le respect des règlements du village.

IV. 3. L'organisation du village Sahel :

Pour mieux illustrer le point relatif à la formation des réglementations, nous décrivons une autre organisation villageoise. Il s'agit du village Sahel.

Vers le début des années 1980, ce village a connu un vide organisationnel du comité qui a perduré le village pendant plusieurs mois. Ainsi, l'assemblée générale a choisi une personne instruite âgée entre 40 et 45 ans pour présider le comité de leur village. Ce dernier a accepté à condition qu'il choisisse lui-même les autres membres avec lesquels il devait travailler. Ce qui fut accepté par l'assemblée générale du village. A partir de cette date, cette assemblée a approuvé les articles du premier règlement que nous citons en annexe¹. Ce texte, tel que nous le présentons, est transcrit sur des fiches cartonnées en arabe avec une traduction en français par le président du comité qui a été désigné.

Le premier chapitre du même règlement inclut cinq articles qui résument les principes électoraux qui sont en vigueur à partir du début des années 1980 jusqu'au début de ce siècle, à savoir :

Article 1 : Le comité du village est arrêté à 15 personnes y compris le président.

Article 2 : Ne peuvent être chef du village que les hommes âgés de 30 ans révolus minimum et de 60 ans maximum.

Article 3 : Le chef du village ne peut être élu qu'en assemblée générale au 2/3 des voix (75%).

Article 4 : Le chef du village choisit lui-même ses membres et doit prêter serment dès son installation.

Article 5 : Ne sont membres électeurs que les hommes âgés de 18 ans révolus minimum.

Ainsi, l'assemblée générale procède à l'élection du chef du village, et ce dernier à la cooptation des autres membres du comité de village. C'est ce mode de désignation des membres du comité de village qui était en vigueur jusqu'au début des années 2000.

Le même règlement a prévu que tous les membres du comité (dont le président) ayant accompli une année de service de la gestion du village et qui démissionnent de leur propre gré ou dans le cadre des règles du village seront dispensés du travail collectif du village et des cotisations l'année suivante. Dans tous les autres textes de règlement que nous avons pu lire, aucune disposition pareille n'a été énoncée. Cette initiative est-elle liée à la

¹ Voir annexe n° 6.

difficulté de trouver des membres pour s'occuper de la gestion du village ? A t'elle comme objectif de motiver les gens à participer et à prendre part? Ou est t'elle une sorte de rémunération de ces membres pour le travail accompli ?

Il nous semble que la raison principale est d'éviter de traverser une autre période de crise, d'autant plus que ce règlement ne prévoit pas un mode de gestion à lequel devait faire part tous les villageois, comme c'est le cas du village précédemment décrit.

Au cours des dernières années 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 l'alcool et drogue et l'anarchie totale* ».

En 2007, un groupe de jeunes instruits¹ 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* »², ainsi qu'un programme à court et à moyen terme.

Ce projet de règlement prévoit simplement un mode d'organisation du village sans évoquer l'élection/ ou la désignation d'un comité.

Ainsi, à partir de cette date, les membres du comité de village travaillent dans deux commissions principales, à savoir :

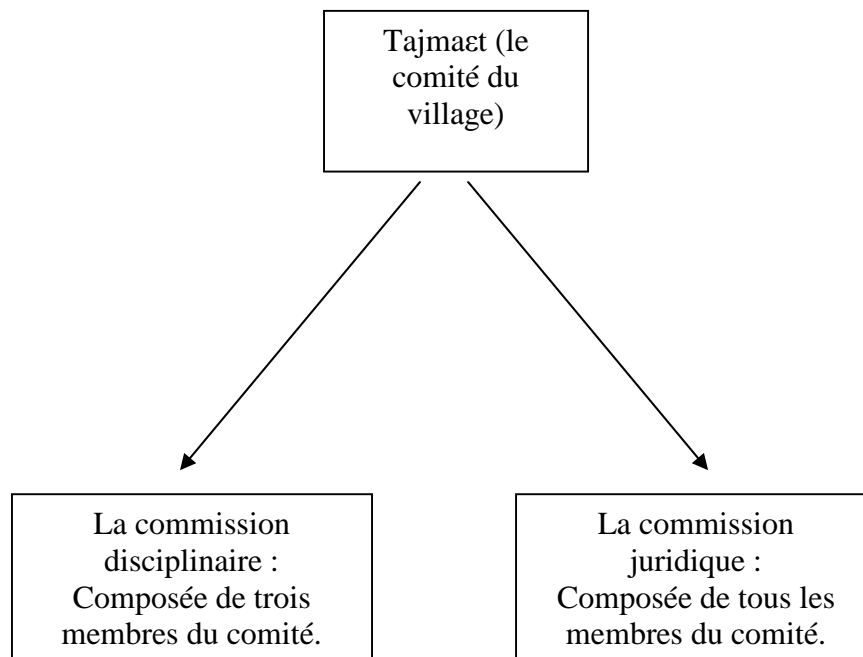
- La commission juridique : Elle doit être composée de tous les membres du comité. Elle a pour mission le contentieux (litiges fonciers, dépôt de plaintes...).
- La commission disciplinaire : Elle doit être composée de trois membres du comité. Elle a pour mission de veiller au respect du règlement intérieur du village.

Nous pouvons schématiser l'organisation du village Sahel ci-dessous :

¹ 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.

² Voir annexe n° 7.

Figures n°2 : L'organisation du village Sahel.



En plus des obligations des membres du comité de village dans le cadre des deux commissions déjà décrites, ils se sont fixés d'autres obligations qui concernent la réalisation de plusieurs projets du village. Ils ont ainsi retracé un programme de travail à court terme et un autre à moyen terme. Ces projets concernent tous les aspects relatifs à l'hygiène du village et à l'adduction d'eau. Ce comité est d'un dynamisme attesté par une continuité dans son travail.

Pour réussir ces projets, les membres du comité ont prévu, dans ce nouveau règlement, quelques conditions de travail, à savoir:

1. Le respect des membres du comité par tous les citoyens du village. Ainsi, tout dépassement ou diffamation non fondée vis-à-vis de ses membres entraînera des sanctions disciplinaires allant d'une simple amende à une poursuite judiciaire.
2. Amnistie générale par le paiement des amendes et des cotisations.
3. La charte du village sera remise à tous les citoyens plus un engagement à signer pour le respect de celle ci¹.

¹ Voir un exemplaire du formulaire du serment in annexe n° 8.

Il est possible de constater une démarche d'adaptation à la conjoncture par une modernisation du fonctionnement villageois. L'influence des partis politiques notamment le RCD paraît être un stimulant important. Certains membres du comité sont aussi militants politiques.

Le recours à la justice, dans le cas de litiges entre villageois, devient aussi plus fréquent. Cela indique un changement par rapport au passé où la *tajmaet* recommandait le non recours à la justice.

Au plan de méthode de travail et de la gestion des affaires, le comité a adapté des techniques modernes en matière de communication (traitement de l'information) et de la tenue des documents (registres de recensement de la population, documents comptables ect...).

Nous pouvons constater, suite à la présentation des changements relatifs à l'organisation villageoises au sein des deux villages Sahel et Iyil Tziba, que ce sont les périodes de crises qui ont créé des ruptures dans la mesure où c'est après des périodes de vide du comité que certains citoyens assoient un nouveau mode de gestion différent du précédent en l'adaptant aux nouvelles exigences du village.

Mais il convient aussi de remarquer l'importance des divergences entre ces deux villages en terme de :

- La diversité des structures : le village Iyil Tziba dispose beaucoup plus de structures au sein des composantes de l'organisation villageoise par rapports au village Sahel.
- La division des tâches au sein de *tajmaet* : c'est le village Iyil Tziba qui se caractérise par une répartition exclusive des tâches entre les différents membres de *tajmaet*.
- La planification pour l'avenir des deux instances de gestion villageoise : le mode d'organisation institué au village Iyil tziba est à long terme dans la mesure où il a prévu un mode de désignation durable, même si certains changements peuvent être institués pour assurer les adaptations nécessaires. Par ailleurs, le projet de règlement élaboré par les membres du comité du village Sahel n'a pas prévu un mode d'organisation permettant d'assurer la pérennité de *tajmaet* au sein de leur village. Il faut ainsi conclure que le village Iyil Tziba a passé d'un texte de règlement intérieur qui ne prévoit aucune règle relative à l'élection des membres de

tajmaet à un règlement qui réserve plusieurs articles qui y sont relatives. Contrairement au village Sahel qui a passé d'un texte de règlement qui inclut des procédures relatives à l'élection des membres du comité à un texte qui n'évoque plus ce thème.

Conclusion.

Nous pouvons conclure, à la lumière de notre étude des deux villages Iyil Tziba et Sahel, qu'ils sont marqués par une intervention massive des jeunes dans la gestion villageoise. Cette catégorie participe tant à prendre des décisions qu'à produire des textes de règlements du village. Cet état est intimement lié à la scolarisation moderne qui leur a permis d'acquérir les connaissances et les compétences nécessaires, notamment pour la gestion des rapports du village avec l'extérieur : les correspondances avec les émigrés en usant des moyens modernes (notamment le téléphone et l'Internet), et avec les instances de l'Etat.

Autrement dit, le retour des jeunes diplômés aux villages après la période de scolarisation et leur présence dans ces milieux ont permis un rapprochement de plus en plus important de ces jeunes aux affaires du village. Ce qui a permis d'adapter les modalités tenant de la bureaucratie moderne à cette organisation. Le fait d'instituer des commissions de spécialistes pour la réalisation des projets du village et de tenir des registres multiples en sont une preuve. En revanche, dans ces deux villages, l'intervention des plus âgés n'est pas exclue, au contraire, elle apparaît davantage dans l'étude des conflits et des litiges fonciers (ex : les commissions d'experts au village Iyil Tziba), mais aussi dans la prise des décisions.

En résumé, la scolarisation est une des forces de la modernisation des instances de gestion villageoise, et les jeunes est l'un de ses principaux agents. Mais il faut préciser que même si l'intervention de ces jeunes ne date pas uniquement de ces dernières années, leur intervention apparaît davantage avec les deux ruptures récentes qu'ont connues ces deux villages.

Nos recherches de terrain sur plusieurs instances villageoises ont permis de découvrir, au-delà de l'homogénéité apparente, l'épaisseur des divergences, notamment en ce qui concerne la composition et le mode de formation des membres de tajmaet et des autres composantes de l'organisation villageoise.

En résumé, le rapprochement et l'étude de l'organisation villageoise dans plusieurs cas dévoilent d'immenses variations locales. Ces variations apparaissent avec netteté dans la composition et le mode de formation de tajaet des deux villages Sahel et Iyil Tziba.

A partir de 1989, plusieurs initiatives de création d'associations villageoises se mettent en place au niveau de la majorité des villages qui nous intéressent. Cette dernière considération préliminaire nous permet d'enchaîner directement sur le point que le chapitre suivant voudrait mettre en exergue.

Chapitre V
Le mouvement associatif :
Des éléments pour un état
des lieux.

Introduction.

Notre objectif, dans le présent chapitre, est de dresser un état des lieux du mouvement associatif dans la commune de Bouzeguène. Cela nous a amené à présenter les données statistiques qui le concernent, suivies de l'analyse pour relever les traits qui le décrit et le spécifie.

En plus de ces données statistiques, nous allons décrire le dynamisme réel de ces associations en étudiant la vitalité de ce mouvement dans cette région. Cela nous a amené à nous rapprocher de certaines associations, et à mener des enquêtes auprès de ses membres les plus actifs¹.

L'étude des rapports entre tajmaet et les associations villageoises d'une part, et ces dernières avec les partis politiques d'autre part, nous ont amené à enquêter sur certaines associations qui sont actuellement dissoutes. Sur ce point, nos recherches sur tajmaet nous ont beaucoup aidés.

V. 1. Présentation et analyse des données statistiques :

Les données statistiques que nous avons pu avoir auprès des services de la DRAG et ceux de l'APC locale restent partielles et non exhaustives. Nous avons voulu reconstituer l'évolution de la création des association suivant l'objet et les années de leur création, ce que n'ont pas permis ces données. Cependant, nous avons pu avoir d'autres informations à partir de nos recherches de terrain auprès de plusieurs associations.

Nous avons pu avoir le nombre total d'associations de la commune de Bouzeguène réparties selon l'objet, d'une part, et une liste nominative et la date de la création de la majorité des associations culturelles de la commune, d'autre part. Ce sont essentiellement les données de ces deux tableaux que nous allons essayer d'analyser en premier lieu.

¹ Voir les guides de nos recherches de terrain sur ces associations aux annexes n° 2 et 3.

Tableau n° 1 : Le nombre d'associations créées dans la commune de Bouzeguène, et réparties en fonction de leur objet¹.

Nature de l'association	Nombre	Pourcentage
Professionnelle	01	0,96%
Religieuse	<u>25</u>	24,04%
Sportive	<u>18</u>	17,30%
Culturelle	<u>25</u>	24,04%
Parents d'élèves	<u>20</u>	19,23%
Village et quartier	10	9,62%
Environnement	01	0,96%
Sociale humanitaire	01	0,96%
Jeunes et enfants	03	2,88%
Totale	104	100%

Le premier constat que nous pouvons tirer de la lecture de ce tableau est le nombre important d'associations créées sur le territoire de la commune de Bouzeguène (104 associations, tous statuts confondus, à la fin de 2008). Ce chiffre nous apparaît très significatif pour une population totale de 24 148 habitants pour la même année.

Lorsque nous examinons les données du même tableau, nous constatons la prédominance des associations culturelles et religieuses qui totalisent à elles seules 48,08% à proportion égale, c'est-à-dire 24,04% pour chacun de ces deux types. Viennent ensuite les associations des parents d'élèves avec une proportion de 19,23%, les associations sportives (17,30%), et les associations de villages et de quartiers (sont les comités de villages agréés) qui sont au nombre de dix .

Ce qui ressort aussi des données de ce tableau c'est l'absence totale d'associations scientifiques, touristiques, de santé, d'étudiants...et le nombre restreint des associations de jeunes et enfants (2,88%), sociales et humanitaires et des associations professionnelles (une seule association pour chacun de ces deux types). Ces caractéristiques ne sont pas

¹ Ces données proviennent du service des associations de la wilaya de Tizi Ouzou pour le mois de décembre 2008.

spécifiques à la commune de Bouzeguène, mais marquent tous le territoire de la wilaya de Tizi Ouzou¹.

Les types d'associations qui apparaissent avec force à partir de 1989 sont les associations culturelles et villageoises². C'est notamment ce que confirme le tableau ci-dessous qui présente une liste nominative, l'origine villageoise et la date de la création de dix-sept associations culturelles villageoises dans la commune de Bouzeguène.

Tableau n° 2 : La liste nominative des associations culturelles villageoises de la commune de Bouzeguène, créées entre 1990 et 1997³.

Dénomination de l'association.	Siège Social de l'association	La date d'agrément.
Association culturelle Sliman At Ueëbbas	Village Ahrik	04.07.1990.
Association culturelle Taftilt village Sahel	Village Sahel.	09.02.1991.
Association culturelle Tazerut At Yeđer	Village Tazrut	20.02.1991.
Association culturelle Tawrirt 1871.	Village Tawrirt	30.06.1991.
Association culturelle Ayenjur	Village Takuct	25.09.1991.
Association culturelle Muhand Welhağ	Village Wizgan	16.11.1991
Association culturelle du village Ikussa	Village Ikussa	31.12.1991.
Association culturelle Tagmat	Village At Salah	01.02.1991.
Association culturelle 28.09.1958, village Ibekaren	Village Ibekaren	26.04.1992.
Association culturelle Tiȳri N 1957 At Ferεac.	Village Ait Ferεac.	17.05.1992.
Association culturelle ASWFEL village Ibuyisfen.	Village Ibuyisfen.	16.06.1992.
Association culturelle CHIASMAZAGH At Sidi Σmar.	Village At Sidi Σmar	20.06.1992.
Association culturelle At Semlal.	Village At Semlal.	16.09.1992.
Association culturelle 07 Enclures S. Zavari.	Village Ihatussen.	12.10.1992.
Association culturelle Tidaz, village At Seid.	Village At Seid.	16.12.1992.
Association culturelle Yaekubi dit Ferhat Learbi	Village Hurra	20.04.1994.
Association culturelle at ΣAzuwān Thirahine	At Σazuwan	18.04.1997.

¹ Voir Mohamed Brahim Salhi, Modernisation et retraditionnalisation à travers les champs associatif et politique : le cas de la Kabylie...op. cit. pp. 35-42.

² Ibid. p. 36.

³ Ces données proviennent du secrétariat de l'APC local de la commune de Bouzeguène durant l'été de 2008.

Plusieurs remarques peuvent être faites à partir de ce tableau. Il est important de constater que 82,35% des associations citées dans ce tableau ont eu leurs agréments entre le début de l'année 1991 et la fin de l'année 1992. Une seule association a été créée durant l'année 1990, et deux autres associations entre la fin de l'année 1992 et le début de l'année 1997.

Donc la moitié des villages de la commune (58,33%) ont créé une association culturelle villageoise entre 1991 et 1992. Il faut conclure que le dynamisme de la création d'associations culturelles villageoises est retombé à partir de la fin de l'année 1992 jusqu'à 1997.

De 1997 jusqu'au début de l'année 2006, aucune autre association culturelle villageoise n'a été créée. A partir de 2006, on assiste à la création de certaines associations de ce type, mais le dynamisme n'est pas important par rapport à la période qui va de 1991 à 1992. Cela nous permet de parler de la faiblesse des taux de création d'associations culturelles à partir de la fin de l'année 1992 jusqu'à 2008. Trois associations culturelles villageoises seulement ont été créées à partir de 2006.

Il convient de remarquer que les deux villages Ibuyisfen et Tawrirt ont créé, pour la deuxième fois, une association culturelle villageoise. Cela est dû au fait que les deux premières associations sont dissoutes dans ces deux villages. Concernant le village At Yexlef, c'est pour la première fois qu'il créé une association culturelle. Les seuls villages de la commune qui n'ont jamais vu la création d'une association villageoise (culturelle et autres) sont les trois petits villages limitrophes Tizuyin, At Lqarn et At Yiken.

A côté des associations culturelles villageoises, certaines associations du même type ont été créées au niveau communal, il s'agit :

- Une association culturelle d'enseignement de la langue Amaziy créée durant le début des années 1990.
- L'association culturelle Igelfan, créée en 2004.

Le nombre d'associations sportives est aussi important. Certaines associations sont communales, d'autres villageoises, mais le nombre de ces dernières est plus significatif. Nos recherches de terrain relèvent que la majorité de ces associations ont été créées entre l'année 2000 et 2006.

Les associations religieuses sont aussi nombreuses. Ce type rassemble les associations qui se créent autour des mosquées¹ villageoises, de la mosquée du chef lieu de la commune et de la daïra de Bouzeguène², et de la seule zawiya locale (la zawiya de Sidi ^cmar Walhadj)³.

L'observation du nombre d'associations religieuses qui sont créées sur le territoire communal (25 associations) en rapport avec le nombre de villages qui font partie de cette commune (23 villages), laisse penser à ce qu'une seule association religieuse est créée sur le territoire de chaque village. Mais l'observation attentive de notre terrain d'enquête montre qu'il y a des villages dans lesquels plusieurs associations religieuses ont été créées, et d'autres par contre dans lesquels aucune association de ce type n'a été créée. Ex : - le village Hurra possède trois, et le village At Saleh deux associations du même type, tandis qu'aux villages Ibuyisfen, At Yiken, At Lqarn et Tizuyin, aucune association religieuse n'a été créée.

La seule association sociale recensée dans la même commune est villageoise. Elle a été créée en 1999 au village At Mizar. Elle activait occasionnellement : elle a réalisé l'éclairage public du village, elle organisait des fêtes pour les élèves chaque fin de l'année scolaire, et elle occupait la place du comité de village en son absence.

Une autre association du même type a eu son agrément il y a quelques mois (durant l'été de 2008) au village Tawrirt : « Association Solidarité Tawrirt ». L'objectif de sa création est d'aider les démunis, organiser des opérations de solidarité au niveau du village, orienter les jeunes et organiser des conférences débats.

La seule association de l'environnement est communale. Elle a un siège au niveau du centre culturel du chef lieu de la commune. Elle active occasionnellement en organisant des journées d'entretiens et de nettoyage de l'espace communal.

L'association professionnelle a été créée vers la fin des années 1990. Il s'agit de « l'association des commerçants de la commune de Bouzeguène » qui a disparu avant même d'avoir sérieusement activée.

¹ Il nous paraît intéressant de reprendre le passage suivant : « *l'association religieuse permet de disposer d'une couverture légale pour recevoir des dons et les gérer sans compter la possibilité de capter quelques subventions de la part de l'Etat* ». Mohamed Brahim Salhi, Modernisation et retraditionnalisation à travers les champs associatif et politique : le cas de la Kabylie...op. cit. p. 34.

² Il convient de noter que cette mosquée célèbre le nom du savant religieux local shikh As- Sa'id Al Yadjri.

³ Sur cette association voir infra chapitre X. pp. 230-241.

V. 2. Vitalité et dynamisme de l'espace associatif actuel dans la commune de Bouzeguène :

Les données statistiques ne présentent pas la réalité de ce mouvement dans la région. Car contrairement à ce que laissent penser ces données, nous ne pouvons pas parler d'un dynamisme réel de ce mouvement associatif dans la région, malgré certaines rares exceptions.

La vitalité et le dynamisme actuel des associations culturelles villageoises résument parfaitement ce paradoxe. Ainsi, dans dix-sept associations culturelles villageoises, une seule association continue ses activités sans jamais arrêter depuis sa création jusqu'à nos jours. Il s'agit de « l'association culturelle Aÿenjur du village Takuct », très connue dans la région par sa troupe de théâtre grâce à laquelle elle a réussi à avoir plusieurs titres à l'échelle nationale.

Parmi les seize autres associations, la majorité ont disparu, et certaines d'entre elles continuent d'activer occasionnellement¹.

C'est aussi le cas des trois autres associations récemment créées. Parmi ces dernières, c'est seulement l'association culturelle du village At Yexlef qui a activé durant l'été de 2008 en organisant deux fêtes villageoises².

Au niveau communal, c'est l'association culturelle Igelfan qui est la seule connue par un dynamisme exceptionnel et permanent depuis sa création en juin 2003. Elle a un siège provisoire au niveau du centre culturel de la commune. Elle se particularise par trois projets qu'elle réalise à l'intérieur du territoire villageois, à savoir :

- Les mois littéraires : l'association invite des écrivains qui exposent leurs travaux, suivis des débats avec les assistants.
- Les projections du ciné-club : il s'agit de la projection des films au niveau du centre culturel du chef lieu de la commune, suivie des débats entre assistants. De 2004 jusqu'à Mai 2008 l'association a fait la projection de 25 films.
- Des ateliers cinématographiques : l'objectif est l'initiation des jeunes au regard cinématographique. L'association procède par l'invitation des spécialistes dans le domaine, mais aussi par l'envoi des stagiaires pour se former ailleurs. Ceci était

¹ Il s'agit de : « l'association culturelle 28.09.1958 » du village Ibekaren, « l'association culturelle Yaekubi dit Ferhat Læarbi » du village Hurra, et l'association culturelle « Sliman At Uebbas » du village Ahriq. Mais leurs activités s'inscrivent toujours à l'intérieur du territoire villageois.

² La première fête était organisée par cette association en collaboration avec la maison des droits de l'homme de Tizi Ouzou, à l'occasion du double événement de la journée mondiale de l'enfance et de l'environnement, le 05 juin. L'autre fête était organisée à l'occasion du 20 Août.

possible grâce aux relations que ses adhérents lient avec les autres associations qui activent dans ce domaine, notamment avec : « l'association cinéma et mémoire de Bejaia ».

Cette association se particularise aussi par la publication de neuf numéros de sa revue : « ECHOS DE BOUZEGUENE ». Cette revue traite plusieurs objets, notamment : les activités des associations, 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 la publication des articles traitant les sujets d'actualité tel que le tabagisme, la jeunesse, l'émigration, le sport, la religion ...

Cette association reçoit des subventions de la part du ministère de la culture, la direction de la culture, Haut Commissariat de l'Amazighité, l'APW, l'APC, mais aussi des donations privées.

En résumé, nous pouvons dire que deux associations culturelles sont particulièrement actives dans la région. Il s'agit premièrement de « l'association culturelle Ayenjur du village Takuct », et de « l'association culturelle Igelfan » qui est communale.

Après la disparition de la majorité des associations culturelles villageoises, c'est dans le domaine des sports que la majorité des villages ont choisi de créer une autre association villageoise. Le dynamisme de la création d'associations sportives date généralement des années 2000.

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 activent actuellement dans 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 volet bull, d'athlétisme, tinsse de table, et jeu d'échec. Certaines d'entre elles ont réussi d'avoir des pris 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 motivations relatives à la création des associations sportives villageoises sont multiples. Mais les motifs les plus importants sont relatifs à l'échec des associations culturelles, d'une part, et à l'apparition des fléaux sociaux¹ tel que le tabagisme, l'alcoolisme et la délinquance qui touchent de plus en plus de jeunes aux villages, d'autre part. En outre, il faut souligner que l'absence des moyens de loisirs et des infrastructures permettant d'occuper le temps libre de ces jeunes (notamment lors des vacances scolaires) a favorisé l'expansion de plus en plus rapide de ces fléaux.

C'est le constat des membres créateurs de l'association sportive du village Iyil 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 car 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 (compétition)* ».

Certains villages ont bénéficié, grâce aux dynamismes de ces associations, des projets d'aménagement de terrains combinés à l'intérieur des territoires villageois, ce qui réduira, selon les adhérents de ces associations, la propagation de ces fléaux dans ces milieux.

C'est au niveau de la daïra de Bouzeguène qu'active une autre association du même type. Il s'agit de « Association Kabylie évasion » qui a innové en 2006 en organisant du 13 au 26 mai la 2^{ème} rencontre parapente et paramoteur algéro-française à Bouzeguène. Cette association activait depuis en organisant d'autres journées pour la pratique de ces sports. Son projet pour cette année est d'accueillir du 20 au 25 juin, le festival national des sports de montagne à Bouzeguène.

Les associations des parents d'élèves ont un dynamisme différencié. Certaines associations très actives et dynamiques ont réussi à tisser des liens et mobiliser des ressources extérieures².

¹ Voir Mohamed Brahim Salhi, Modernisation et retraditionnalisation à travers les champs associatif et politique : le cas de la Kabylie...op. cit.

² C'est le cas de l'association des parents d'élèves de l'école primaire du village Sahel qui a entretenue des relations avec une association en France par l'intermédiaire des émigrés du village. L'association a bénéficiée d'une aide d'une dizaine de micro-ordinateurs durant l'été de 2008. C'est aussi le cas des associations villageoises du village Hurra qui a reçu une somme 150 000 dinars pour l'achat des micro-

Au plan social et humanitaire, une association active depuis sa création avec la mobilisation de ressources humaines qualifiées et des aides au niveau international¹.

Enfin, il faut relever une initiative de coordination des associations de la région de Bouzeguène (dix-sept associations) qui ont mis en place un programme de travail. De plus la localité de Bouzeguène, grâce au travail associatif, aspire à être un espace d'expression actuel ouvert sur l'environnement national et international².

V. 3. Tajmaët, les associations et les 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 Iyil Tziba a connu la création d'une association culturelle à partir du début de l'année 1990. Elle a activé durant deux ans en organisant des activités culturelles, sportives et sociales à l'intérieur du village. Cette association, comme c'est le cas de la majorité des autres associations du même type, a cessé toutes ses activités.

L'un des adhérents note ceci : *« 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 d'autres du FFS. Chacun dit que c'est moi qui va l'emporter l'autre »*. Un autre adhérent de la même association note ceci : *« On a fait le constat que les associations culturelles sont attachées à la politique. Les associations culturelles signent leurs actes de décès le jour même où elles se créent »*.

Depuis que cette association culturelle a disparu, aucune autre association du même type n'a été créée sur le territoire du village Iyil Tziba. Nos interlocuteurs nous expliquent qu'ils ont choisi plutôt d'activer dans le domaine du sport pour éviter de revivre les mêmes entraves. L'un de nos interlocuteurs explique : *« avec le sport, c'est uniquement ceux qui le connaissent qui peuvent dire comment faire les choses, aucun ne pourra te dire qu'il*

ordinateurs pour le village et la même somme pour aider les handicapés du village de la part de « l'association argument » qui active en France.

¹ Il s'agit de l'association des handicapés et de leurs amis de Bouzeguène qui a réalisé un projet d'ouverture d'une école pour les inadaptés mentaux grâce à l'aide de l'Union Européenne au cours de l'année 2008, et qui prépare un autre projet pour cette été qui porte sur le thème de l'éducation inclusive en coopération avec un organisme étranger « handicap International ».

² La commune de Bouzeguène accueillera cette été « le festival International Raconte Art », où des écrivains, musiciens et cinématographes animeront les activités culturelles sous le thème « Kabylie aux portes de l'Afrique ».

faut faire autrement, tandis que dans le domaine culturel il y a des points de vue différents ».

Ainsi, les créateurs de l'association sportive ont procédé par une sélection des adhérents. L'un d'eux notent : « *quand on a créé l'association sportive, on s'est directement dirigé vers des personnes bien précises pour être apolitique* ». Nous concluons que pour assurer la pérennité de leur association, ses créateurs ont procédé d'une manière à éviter toute inspiration d'ordre politique, en évitant des adhérents qui sont liés à des partis politiques.

Vers le début des années 1990 il y avait une association culturelle qui activait au niveau communal en dispensant l'enseignement de la langue Amaziɣ au centre culturel du chef lieu. Cette dernière n'a pas pu continuer ses activités parce qu'elle n'a bénéficié d'aucune subvention de la part de l'APC local, qui a pourtant subventionné les autres associations de la région.

La raison avancée par l'un des membres du bureau de cette association pour expliquer cette absence de subvention est qu'il n'est pas militant du parti du président de l'APC local qui était pourtant originaire de son village. Il note ceci : « *c'est vrai que je ne suis pas militant dans son parti, mais il aurait du comprendre aussi que je ne suis pas militant dans d'autres partis* ». Ces propos sont significatifs et appellent à tirer certaines conclusions. On constate tous d'abord la possibilité d'existence des jeux d'intérêt entre des acteurs politiques et les acteurs associatifs.

Il apparaît aussi que les adhérents associatifs maîtrisent ces jeux d'influence, ce qui se traduit notamment du fait que notre interlocuteur suggère que si le maire comprenait qu'il n'était pas militant dans d'autres partis, il aurait pu le subventionner. Un président d'une autre association évoque ce sujet et prononce une phrase qui a attiré notre attention pour l'importance de ses significations. Il note ceci : « *pour que le maire te donne une œuf, il faut que tu lui donne une poule* ». Autrement dit, pour que le maire te subventionne il faut que tu le soutiens politiquement.

Généralement, ce sont les associations sportives, en raison de la nature de leurs activités, qui attirent de plus en plus de personnes. Au total, rares sont les associations qui arrivent à échapper aux enjeux politiques, y compris parmi les plus dynamiques¹.

¹ C'est le cas de l'association culturelle Igelfan qui n'a pas pu réaliser plusieurs projets dans le centre culturel du chef lieu de la commune qui dépend de l'APC locale à cause du refus de l'exécutif communal. L'origine de ces refus tenait à des luttes politiques entre les responsables de l'APC locale et les adhérents de cette association.

Les comités de village n'ont pas échappé à l'influence des partis politiques :

Au village Sahel, un groupe de jeunes ont intervenu durant l'année 2007 pour gérer leur village suite à une longue période de crise. Ces jeunes étaient des militants du RCD. Après leur intervention, certains villageois qui militaient dans d'autres partis ont remis en cause leur intervention sous prétexte que leur objectif était de mener une campagne pour leur parti, d'autant plus que leur intervention se succède avec les préparatifs pour des élections municipales de la même année.

En effet, ces jeunes ont rédigé un nouveau règlement du village. Ils y énoncent explicitement dans l'un de ses articles que « *le comité de village est une organisation apolitique* ». Mais ils précisent plus loin que « *toutes les activités politiques et associatives sont autorisées au sein du village* ». Ce passage du règlement interdit la politisation du comité de village sans interdire l'expression politique libre au sein des villages.

Mais les opinions ne sont pas partagées, ainsi comme le souligne un autre interlocuteur : « *normalement la politique dans le village ne se fait pas. Au dehors on est libre d'être dans des partis, mais à l'intérieur du village nous devons être un seul parti qui travail pour le bien commun du village, nous ne devons pas parler de politique* ». Il s'agit d'une position qui consiste à ne pas permettre une expression politique dans le comité et le village.

V. 4. Les relations entre associations et instances villageoises :

Afin de comprendre les relations entre les associations et les instances villageoises, nous allons exposer concrètement certaines situations.

Le village de Bouzeguène a vu la création d'une association culturelle vers la fin de l'année 1991. Cette association était très active durant les quelques années qui ont suivi sa création. L'un de ses membres les plus actifs nous a reconstitué toutes les entraves relatives la disparition de l'association et le processus qui a mené ses membres à geler toutes ses activités.

Quelques mois après sa création, l'association culturelle a bénéficié de deux subventions d'une somme totale de 650 000 dinars de la part de l'APC locale et de l'APW. C'est de cela que les problèmes ont commencé entre les membres du comité de village, qui ont réclamé le droit de contrôle des ressources de l'association, et les membres de cette dernière qui ont refusé de mettre l'argent de l'association entre les mains du comité de village.

A propos de la gestion des ressources de l'association, un membre explique : *«il n'est pas possible 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».*

Cela veut dire que l'association ne reconnaît pas l'autorité des membres du comité sur l'association en exigeant le contrôle de ses ressources. *« Pour atteindre leur objectif, ajoute notre interlocuteur, le comité du 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. Je leur 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 reconnaissance du comité de village et une autorisation de l'association.

Un conflit entre jeunes et anciens est lisible dans le témoignage suivant : *« 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 parce que c'était ça le vrai problème ».

Nous comprenons qu'en réalité le problème entre les deux parties en conflit n'était pas le contrôle des ressources, mais l'objectif même de l'association et l'objet de ses activités. C'est ainsi que les membres du comité ont proposé aux membres de l'association un plan de travail. Notre interlocuteur ajoute : *« pour eux (les membres du comité), l'association Colonel Mouhand Welhadj, c'est uniquement la révolution, la guerre. Nous leur avons donné la dénomination, mais on a voulu continuer le chemin ».*

Il convient de déduire l'existence d'un conflit de génération entre les vieux du village qui occupaient toujours les postes dans le *tajmaet* et les jeunes qui activaient dans l'association villageoise. Ces derniers voulaient participer, à travers les activités de leur association, au mouvement culturel berbère, tandis que les vieux étaient contre et voulaient se limiter à la mémorisation de la guerre de libération et à la célébration de ses personnalités. Actuellement la majorité des jeunes du village n'assistent pas aux assemblées générales, et ne reconnaissent pas l'autorité du comité de village.

L'association a pu survivre pour quelques années malgré ces conflits, mais par la suite les membres de l'association n'ont pas pu continuer, notre interlocuteur note : *« finalement c'est toujours le comité qui domine les associations. Normalement c'est à l'association de coiffer le comité de village pour réussir. Nous n'avons pas pu résister plus, ils nous mettent toujours des bâtons dans la roue ».*

Un autre interlocuteur du même village et qui active actuellement dans une association au niveau de la *daïra* de Bouzeguène, 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 ».* L'autorité des comités de villages est donc pour certains adhérents associatifs un obstacle majeur à la pérennisation des associations villageoises.

Au village Hurra, c'est une situation inverse qui se présente. Les jeunes ont réussi à s'imposer au sein de *tajmaet* grâce à l'association culturelle du village qui a réussi à coiffer le comité. Ce dernier est aussi parmi les comités les plus actifs au niveau de la commune. Son président explique :

«L'un des changements apporté 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 un des changements qui m'ont fait plaisir car je suis l'un de ceux qui ont lutté pour cela. C'est le moment où l'intervention des jeunes est nécessaires parce que l'Etat est entrée aux villages, il faut que ces jeunes tissent des rapports avec l'extérieur afin d'avoir des projets. Mais l'intervention des vieux est aussi nécessaire à l'intérieur du village dans le cadre de taɛarfth ».

Les propos de notre interlocuteur sont aussi significatifs. Il évoque un point intéressant qui concerne l'ouverture inévitable du village vers l'extérieur afin de bénéficier des subventions, mais il note d'autre part, l'intervention incontournable des vieux à l'intérieur du village, notamment pour régler les litiges... il s'agit la d'une division des tâches relatives à la gestion du village entre ces deux catégories. Notant que ce village est le seul qui a bénéficié d'importants projets de la part de l'Etat.

Ce que nous avons déjà décrit nous permet de dire que pour pouvoir pérenniser l'association villageoise, cette dernière doit reconnaître l'autorité du comité. D'ailleurs c'est ce que note explicitement l'un des articles du règlement intérieur du village Sahel, à savoir : *«Le comité de village est l'autorité suprême, toute initiative visant a créer une association culturelle, religieuse, sportive et sociale sera obligatoirement sous l'autorité du comité de village »*¹.

C'est aussi ce que nous avons déduit d'un entretien collectif avec certains membres de l'association culturelle du village Takuct en présence de certains autres membres du comité du même village. En les interrogeant sur leurs activités et leurs ressources, les membres de l'association culturelle ouvrent à chaque fois une parenthèse pour rappeler et reconnaître la supériorité du comité de village, notamment quand il s'agit de parler de la prise de décision et l'organisation des projets à l'intérieur du territoire villageois. C'est à notre sens le secret de sa pérennité pendant près de 20 ans.

¹ Annexe n°7.

Ce que nous venons de relever est aussi confirmé durant nos entretiens avec deux membres de l'association sportive du village Iyil Tziba. Nous reprenons certains éléments parce qu'il nous informe davantage sur ces rapports, et explique que le type de rapports que nous avons décrit ne concerne pas uniquement les associations culturelles, mais tous les types d'associations villageoises. Notre interlocuteur dit ceci :

« 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 du village et si il nous demande les bilans on doit les présenter...du point de vue de taɛarfit 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 aurait 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. Si le comité ne nous a pas accordé ce terrain, on n'aurait pas pu réaliser ce projet. Je veut dire qu'on travail toujours en collaboration avec le comité de village ».

Ces propos témoignent de l'acceptation d'un promis de la part de l'association pour pouvoir durer. Bien plus l'un des membres va jusqu'à nous dire : *« si le comité nous demande d'arrêter nos activités nous ne pouvons pas dire non »*. Il est ainsi possible de dire, à la suite de Mohamed Brahim Salhi, que généralement les relations associations-comités de villages sont des relations de *« subordinations »*¹.

Conclusion.

Il est vrai qu'après l'ouverture politique de 1989, plusieurs associations villageoises ont été créées, mais cela ne nous permet pas de parler d'un dynamisme réel du mouvement associatif dans la région. Car la majorité des associations ont disparu peu de temps après leur création. Les enjeux politiques expliquent cette situation.

Par ailleurs, ce sont les associations sportives villageoises qui apparaissent avec force ces dernières années dans les milieux villageois. L'activité sportive semble être mieux accepté au niveau communal (localité).

L'une des entraves à l'expansion du mouvement associatif tient à la nature des relations avec les instances villageoises.

¹ Voir Mohamed Brahim Salhi, Modernisation et retraditionnalisation à travers le champ associatif et politique...op. cit. p. 40.

Chapitre VI

Les ressources et les dépenses de tajmaεt

Introduction.

Le village, en tant qu'unité sociale dynamique qui dispose d'une instance de gestion villageoise (tajmaet), initie des projets et s'investit pour le bien collectif de ses habitants. Pour ce faire, il se dote des dispositifs afin de procurer les moyens et les ressources qui lui sont nécessaires. C'est ce processus que nous allons expliciter dans le présent chapitre à travers l'étude des ressources de tajmaet.

V.1. Les ressources de tajmaet :

Historiquement, les provenances des ressources de tajmaet sont les cotisations, les dons et les amendes que versent les citoyens du village. Notre terrain d'enquête montre qu'en dehors de ces trois sources primordiales, d'autres sources procurent de l'argent pour tajmaet, c'est notamment le cas de la location des propriétés collectives du village et du paiement des taxes d'eau (quand l'eau est capté par le village) par les citoyens au compte de tajmaet, à coté des subventions de l'état. Nous allons étudier, dans le présent chapitre, chacune de ces sources.

V.1.1. Les cotisations :

Les espaces villageois des montagnes kabyles sont connus pour leur précarité économique. Ce fait a conduit ses populations à toujours chercher un complément de ressources hors de leurs territoires. Cela était possible soit en allant travailler dans les autres villes d'Algérie ou de Tunisie¹, ou à partir en France. L'émigration est ainsi l'une des modalités que l'on ne peut pas passer sous silence.

Les déplacements des kabyles pour travailler au dehors dans les autres villes algériennes ou pour pratiquer le colportage sont déjà connus avant l'occupation française. Après 1850, plusieurs saisonniers kabyles sont engagés dans les domaines coloniaux. Et à partir du début du 20^e siècle, les travailleurs et colporteurs kabyles se déplacent en France. Depuis les années 1950, l'émigration s'enracine comme donnée fondamentale de l'économie de la grande Kabylie².

¹ Voir Camille Lacoste Dujardin, Grande Kabylie: du danger des traditions montagnardes, op. cit. p125.

² Mohamed Brahim Salhi, Histoire économique, sociale et politique de la wilaya de Tizi Ouzou ... op. cit. p.2.

C'est la dimension économique de cette émigration qui nous intéresse davantage dans ce travail, dans la mesure où notre objectif est d'appréhender l'importance des ressources provenant de celle-ci pour la réalisation des projets du village. Cela était possible grâce à l'étude de certains villages de la commune de Bouzeguène.

Cette commune, comme c'est le cas de toutes les autres régions de la Kabylie, est connue par l'importance de la communauté d'émigrés qu'elle possède en France, et par voie de conséquence, la circulation d'importantes sommes de devise étrangère sur son territoire. Mais il faut préciser que notre intérêt ne va pas se porter sur les ressources procurées par les mandats envoyés aux familles¹, mais aux sommes envoyées aux comités de villages.

Selon les estimations du responsable de la comptabilité au niveau des services de l'APC locale, la commune de Bouzeguène dispose de 3600 émigrés en activité et d'environ 1200 retraités, sans oublier les veuves de retraités. Mais, dès que l'on tente d'établir le nombre exact de ces émigrés, on obtient des estimations vagues et des approximations plus au moins fiables. Aucune source ne nous permet d'établir une évaluation statistique exacte de l'ensemble de la communauté d'émigrés de cette région en France.

Nos recherches de terrain, menées auprès des membres des comités de plusieurs villages, nous ont permis d'avoir des statistiques concernant le nombre des cotisants. Cela était possible grâce aux notes que les membres des comités de villages tiennent sur des registres. C'est l'une des sources les plus importantes que nous avons pu utiliser pour le traitement rigoureux des ressources de *tajmaet*.

Ainsi, concernant les émigrés qui sont en France, nous allons nous intéresser au nombre des cotisants, les critères retenus pour définir ces cotisations et les sommes parvenues de chacun, ainsi que de l'ensemble de ces cotisants.

Il nous importe de préciser que les cotisations renvoient aux sommes que certains citoyens versent obligatoirement aux comptes de leurs villages. Généralement tous les villages qui disposent d'une instance de gestion villageoise (*tajmaet*) plus ou moins dynamique recourent à ces cotisations, bien que les systèmes des cotisations diffèrent d'un village à l'autre.

¹ Sur cette question voir : Jean Morisot, *L'Algérie kabylisée...* op. cit. pp. 107-114. et Mohad Khellil, *L'exil Kabyle...* op. cit.

Le principe général qui explique la tenue de ces cotisations relève du fait que les émigrés ne participent pas aux travaux collectifs du village, parce qu'ils ne sont pas toujours présents. Ces derniers s'acquittent, mensuellement ou annuellement, d'une somme d'argent au lieu du travail qu'ils auraient dû accomplir.

Dans les faits, il y a des villages dans lesquels c'est seulement les émigrés (interne et externe) qui cotisent. Dans d'autres, par contre, tous les citoyens du village sont obligés de cotiser, bien que les sommes que cotisent les émigrés sont plus importantes que celles que cotisent les résidents du village.

Nous étudions ici le système des cotisations des six villages suivants : Tawrirt, Sahel, Iyil Tziba, Hurra, Ibuyisfen et At Yiken. Le choix de ces villages s'explique par deux points essentiels. Premièrement, leurs comités de villages sont parmi les comités les plus dynamiques de la commune. Deuxièmement, c'est de la part de ces derniers que nous avons pu avoir des données statistiques fiables sur les systèmes des cotisations (le nombre d'émigrés cotisants, et la somme que chacun d'eux cotise durant un mois ou durant une année).

Nous allons nous intéresser donc, en premier lieu, à l'étude de la cotisation des émigrés en France. Il convient ainsi de préciser les critères retenus pour l'adhésion à ces cotisations dans chacun des six villages étudiés. C'est ce que résume le tableau suivant.

Tableau n° 3 : Les critères de définition des cotisations.

Nom du village	Les critères de cotisation.
Tawrirt	- Etre du sexe masculin. - Avoir 18 ans et plus. - Avoir du travail. - Les étudiants sont exclus, même s'ils travaillent.
Sahel	- Etre du sexe masculin - Avoir 18 ans et plus
Iyil Tziba	- Etre du sexe masculin - Avoir 16 ans et plus
Hurra	- Etre du sexe masculin - Avoir 18 ans et plus
At Yiken	- Etre du sexe masculin - Avoir 18 ans et plus
Ibuyisfen	- Etre du sexe masculin - Avoir 18 ans et plus

Le tableau ci-dessus montre que deux critères sont retenus, par tous ces villages, pour l'adhésion aux cotisations. Ils sont les mêmes critères retenus pour le droit d'adhésion aux assemblés de tajmaet. Il s'agit du critère du sexe et de l'âge. Certaines divergences sont observables quant à la délimitation de l'âge¹. Par exemple au village Iyil tziba l'âge retenu est de 16 ans, contrairement à tous les autres villages cités au tableau (18ans)². En plus, le village Tawrirt tient compte des deux facteurs : le travail et les études.

Nous avons voulu évaluer le taux de ces cotisants par rapport aux populations résidentes aux villages, mais nous n'avons pas pu avoir ces données pour l'année qui nous intéresse, nous avons ainsi fait recours aux résultats du recensement de la population de 1998. Nous avons eu comme résultat les données du tableau suivant.

Il faut préciser que malgré les marges d'erreurs que pouvait comporter ce calcul, il reste fiable quant à la comparaison entre les différents villages, dans la mesure où nous avons fait ces calculs sur la base de la population résidente de ces villages pour la même période (l'année 1998).

Tableau n° 4 : Evaluation du taux des cotisants en France par rapport aux populations résidentes aux villages.

Noms des villages	La population résidente (en 1998)	Nombre des cotisants installés en France (durant l'été de 2008)	Pourcentage des cotisants
Tawrirt	985	333	33,81%
Sahel	2414	337	13,96%
Iyil Tziba	1187	350	29,48%
Hura	2931	320	10,92%
Ibuyisfen	1042	86	8,25%
total	8469	1426	16,84%

¹ Sur la question d'âge d'adhésion à tajmaet, voir aussi l'analyse de Azeddine Kenzi ...op. cit. pp. 229-232.

² Au village Wizgan, l'âge retenu pour l'adhésion à tajmaet est de 19 ans, au village Ibuyisfen, c'est 20 ans.

Le tableau présenté ci-dessus montre clairement l'importance de la communauté d'émigrés qui offre des ressources à travers le paiement des cotisations pour leurs villages (16,84% par rapport à la population total résidente des six villages). Les données du même tableau montre qu'il y a des différences énormes entre certains villages. C'est ce qui ressort de la comparaison entre le cas des deux villages Tawrirt (33,81%) et Iyil Tziba (29,48%) d'une part, et le village Ibuyisfen (8,25), d'autre part. Ce dernier est, parmi les cinq villages étudiés au tableau, celui qui dispose de moins d'émigrés cotisants en France.

Au regard de notre démonstration, notamment pour ce qui concerne les écarts du taux de cotisants d'un village à l'autre, notre tableau est significatif dans la mesure où nous pouvons évaluer l'importance du taux de la population totale émigrés en France. Malheureusement, nous ne disposons pas de sources statistiques précises qui permettaient d'étayer notre analyse pour tous ces villages.

Cependant, nous avons pu avoir les données statistiques exactes sur la population résidente à l'intérieur du village, en France et dans d'autres villes d'Algérie pour le village At Yiken. Cela était possible grâce au dénombrement de la population qui a été réalisé en 2007 pour les besoins de Timechret¹. Nous avons choisi, pour plus de clarté, de présenter ces données dans le tableau suivant.

Tableau n° 5 : Répartition de la population du village At Yiken selon le lieu de résidence pour l'an 2007.

Le nom du village	Le nombre d'émigrés en France		Le nombre d'émigrés internes (Alger et Sétif)		Population résidente au village		Population totale	
	Nombre	%	Nombre	%	Nombre	%	Nombre	%
At Yiken	174	42,54%	15	3,67%	220	53,79%	409	100%

¹ Nous savons que cet événement est aussi l'occasion d'un recensement le plus exacte possible de la population du village, et que toute personne originaire du village est recensée, même les émigrés. C'est ce qui était fait au village Hurra durant l'été 2008.

Comme il apparaît très clairement dans ce tableau, le nombre d'émigrés en France est très important (42,54%), et par voie de conséquence, le nombre de résidents au village ne dépasse pas de beaucoup le nombre de ces émigrés (53,79%). Par contre l'émigration interne est très réduite dans ce village (3,67%) : une famille habite à Alger et une autre à Sétif.

Le dynamisme des départs de ces villageois en France ne s'est pas arrêté, la preuve est que notre informateur privilégié est parti en France quelques jours après notre enquête.

Il est important de noter que le village At Yiken, avec celui de Tawrirt et de Tizuyine¹ sont les trois villages de la commune de Bouzeguène dont la population émigrée en France est la plus importante.

Nous n'avons pas pu avoir le nombre exact de cotisant au village At Yiken, mais nous avons eu des données sur leur système de cotisation qui est comme suit:

- Tous les citoyens résidents à l'intérieur du village cotisent chaque mois 20DA par personne.
- Les émigrés à l'intérieur du pays (comme c'est le cas des commerçants et des fonctionnaires) cotisent 300 DA chaque trimestre.
- Les hommes émigrés en France, âgés de 18 ans et plus cotisent 100€ par an.
- Les retraités de France cotisent 30€ par an, qu'ils habitent au village ou ailleurs.

En tenant compte de ces données et de celles que nous avons présenté dans le tableau précédent (tableau n°5), nous pouvons suggérer la mesure des ressources que les émigrés en France transferts pour leur village dans le cadre des cotisations, par rapport aux sommes qu'offrent les émigrés internes et les résidents au village dans le même cadre (les cotisations).

Nous allons présenter les sommes exactes provenant des cotisations des émigrés durant une années pour les cinq autres villages que nous étudions. Mais il convient de préciser que les sommes totales cotisées que nous présentons sont le résultat de nos propres calculs à partir des données de terrains (le nombre de cotisants et la somme cotisée par un seul membre durant un mois ou une année).

¹ On désigne le plus souvent ce village par « la petite Paris », parce que la majorité des villageois ont émigré à Paris, mais aussi parce que le transfert de l'argent de l'émigration a fait du paysage de ce village un ensemble de villas luxueuses et remarquables, entourés des espaces vers au dessous d'une des montagne d'Akefadu.

Nous avons converti les sommes en euro en dinar pour montrer clairement l'importance des sommes transférées par ces émigrés. Pour ce faire, nous avons retenu les données du 13/03/2009 selon lesquels : 1€ = 92,46 DA.

Tableau n° 6 : Evaluation des ressources provenant de l'émigration en France durant une année dans cinq villages :

Nom du village	Nombre de cotisants	Somme cotisée par une personne/une année		Sommes totales cotisées/une année	
		En €	En DA	En €	En DA
Sahel	337	480€	–	161760€	14.985.446DA
Tawrirt	333	1080€P/600€M	–	334800€	31.015.872DA
Iil Tziba	350	–	3600DA	–	1.260.000DA
Hurra	320	–	25200DA	–	8.064.000DA
Ibuyisfen	86	100€	–	8600€	795.156DA
Total	1426	–	–	–	56.120.474DA

Le premier constat que l'on peut faire est l'importance des sommes que reçoivent les comités de ces villages de la part de ses émigrés qui sont en France. Nos propres calculs donnent que l'ensemble des cinq villages reçoivent, de ces cotisations, près de six milliards de centimes durant une année. Ce constat conforte nos hypothèses précédentes sur l'ampleur de cette émigration et sa réussite particulière en terme de revenus pour les instances villageoises dans cette région. Le constat exceptionnel qui ressort de la lecture du même tableau renvoie au fait que la comparaison entre les sommes relève des écarts considérables entre ces villages. C'est ce qui va apparaître clairement dans le tableau suivant:

Tableau n° 7 : Comparaison entre les sommes provenant de l'émigration en France durant une année entre les cinq villages.

Nom du village.	Somme totale cotisée en une année.	% par rapport au total des cotisations.
Sahel	14985446DA	26,70%
Tawrirt	31015872DA	55,27%
Iyil Tziba	1260000DA	2,25%
Hurra	8064000DA	14,37%
Ibuyisfen	795156DA	1,42%
Total	56120474DA	100%

Comme il apparaît au tableau ci-dessus, le village Tawrirt reçoit plus de la moitié de la somme total cotisée par les cinq villages durant une année. Cela tient à l'importance de la communauté d'émigrés qu'il possède en France, d'une part, et à celle des sommes qu'ils cotisent, d'autre part. Par la suite, c'est le village Sahel qui bénéficie d'une somme équivalente à 26,70% du total. Le village qui bénéficie de moins de ressources parmi ces cinq villages est le village Ibuyisfen. Cela s'explique, en partie, par les données déjà présentées dans le quatrième tableau selon lequel le village Ibuyisfen est celui qui dispose de moins d'émigrés cotisants en France. Il faut aussi remarquer que l'écart entre les sommes que cotisent chacun des cotisants divergent sensiblement entre certains villages. C'est ce qui va apparaître clairement en expliquant davantage le système des cotisations pour chaque village.

Nous allons premièrement expliquer le système des cotisations des deux villages : Tawrirt et Sahel, parce que nous allons souligner, à travers ces deux cas, la concentration de ses émigrés entre les villes de France : Paris et Marseille.

1. Au village Sahel, durant longtemps, tous les hommes résidents au pays et âgés de 18ans et plus, cotisent une somme de 50DA par mois. A partir de 2007 ça a changé : ce sont tous les villageois (dont les femmes et les enfants) qui cotisent chaque mois 20Da par personne. Le paiement de ces cotisations se fait sur 12 ou 6 mois¹.

Ce qui n'a pas changé en 2007 c'est le fait que les émigrés (les hommes âgés de 18 ans et plus) cotisent 40€ par mois, ce qui fait 480€ par an pour chaque cotisant et 161760€ pour l'ensemble des cotisants. Le transfert en dinar envoie 14985446 dinars.

2. Au village Tawrirt, les émigrés qui sont à Paris cotisent 90€ par mois, et ceux qui sont à Marseille 50€ pour la même période. Cette différence s'explique par le fait que les émigrés qui sont à Marseille cotisent, en même temps, 40€ par mois pour « Tajmaet Llearc »².

Il convient d'expliquer comment nous avons eu les résultats du tableau précédent pour le village Tawrirt. Pour ce faire, il est indispensable de préciser le nombre de cotisants dans chacune de ces deux villes de France. C'est ce qu'explique le tableau suivant.

¹ Voir annexe n° 5. p. 3.

² C'est un assemblée qui regroupe plusieurs villages d'At Yeđer, il est créé dès le début des années 1930. Les émigrés cotisent pour que cet assemblée s'occupe de l'envoi des défunts à leurs villages d'origines. Dernièrement plusieurs villages se sont retirés et s'occupent eux-mêmes de cette tâche, et ce n'est pas le cas du village Tawrirt.

Tableau n° 8 : Evaluation du nombre de cotisants entre Paris et Marseille pour les deux villages Sahel et Tawrirt.

Nom du village	les cotisants à paris		à Marseille		Total	
	nombre	%	nombre	%	nombre	%
Sahel	234	69,44%	130	38,58%	337	100%
Tawrirt	285	85,58%	45	13,51%	333	100%
Total	519	77,46%	175	26,11%	670	100%

Comme nous le voyons dans le tableau ci-dessus, le nombre de cotisants du village Tawrirt à Paris est de 285 personnes, chacun cotise 90€ par mois, ce qui fait une somme de 1080€ par an pour chaque cotisant, c'est-à-dire une somme totale de 307.800€ par an, tandis qu'à Marseille il y a seulement 45 cotisants, chacun cotise 50€ par mois, ce qui fait 600€ par an, c'est-à-dire une somme totale de 27.000€ par an. L'ensemble des cotisants rassemble 334.800€, ce qui fait une somme totale de 31.015.872 dinars.

Pour le village Sahel, nous avons déjà parlé des sommes cotisées. Nous l'évoquons ici parce que nous voulons parler, à travers les données de ce tableau, de la concentration des émigrés de ces deux villages à Paris plutôt qu'à Marseille. Cela rappelle l'idée que l'émigration kabyle en France est « *un phénomène familial et villageois* »¹.

3. Au village Ibuyisfen, les émigrés cotisent 100€ par an. Ceux qui habitent les autres villes d'Algérie et les fonctionnaires cotisent 150DA par mois.

4. Au village Hurra, les résidents (hommes âgés de 18ans et plus) cotisent 100DA par mois (somme d'adhésion à tajmaet).

Les catégories suivantes payent ainsi :

- Les émigrés en France : 2100DA par mois.
- Les non résidents (résidents dans d'autres villes d'Algérie) : 1100DA par mois.
- Les fonctionnaires résidents au village : 600DA par mois, parce qu'il ne participent pas toujours aux enterrements.

¹ Karima Direche, Histoire de l'émigration kabyle en France au 20^e siècle. Op. cit. p. 33.

L'auteur explique la concentration géographique de l'émigration kabyle et cite l'exemple du fait que le recrutement principal des raffineries de Saint-Louis à Marseille est fourni par les Douars Idjer et Akefadu. Il convient de noter aussi que ce n'est pas tous les villages de la commune qui se concentrent à Paris, mais il y a d'autres qui se concentrent plus à Marseille (ex : le village Wizgan), il y a aussi des villages qui possèdent beaucoup d'émigrés dans d'autres villes de France (ex : c'est le cas du village Iyil Tziba qui possèdent beaucoup d'émigrés à Lion).

- Les hommes âgés de 60 ans et plus et résidents au village : 1.200DA par mois parce qu'ils ne participent pas aux travaux du village.

Les émigrés payent, dans ce cas, 2.100DA par mois, ce qui fait 25.200DA par ans pour chaque cotisants et donc 8.064.000 dinars pour l'ensemble des cotisants.

5. Au village Iyil Tziba, le système des cotisations est comme suite :

- Tout homme âgé de 65 ans et plus est exempté du travail du village et de Nedha contre le paiement de 300DA par mois.
- Tous homme résident en dehors du village est exempté du travail de groupe et de Nedha contre une contribution de 300DA par mois. Exception faite pour les assemblées générales du village, en cas de présence au village durant tout le vendredi ou en période de congé, il est soumis au même règlement que les autres villageois.
- Les émigrés sont dans le même cas que le groupe précédent. Ils sont exempts du travail de groupe et de Nedha contre une contribution de 300Da par mois. Exception faite pour les assemblées générales du village, en cas de présence au village durant tout le vendredi ou période de congé, ils sont soumis au même règlement que les autres villageois (après trois jours de congé).

En tenant compte des données du système des cotisations que nous avons déjà décrit, et en faisant des calculs, nous pouvons déduire que chaque émigré cotise 3600 dinars en une année, ce qui fait que l'ensemble des cotisants font une somme totale de 1.260.000 dinars pour la même période. Le président du comité de village nous précise que le compte du village reçoit des cotisations 140.000 dinars chaque mois, ce qui fait une somme totale de 1.680.000 dinars pour une année. Nous pouvons ainsi déduire que les hommes du village âgés de 65 ans et plus et les émigrés internes cotisent une somme totale de 420.000 dinars en une année. Le tableau suivant résume ces calculs :

Tableau n°9 : Les sommes des cotisations selon le lieu de résidence des cotisants.

Les cotisants	la somme cotisée/une année	%
Les émigrés en France	1260000DA	75%
Les hommes âgés de 65 ans et plus + les émigrés internes	420000DA	25%
Total	1680000DA	100%

Le tableau ci-dessus montre clairement l'importance des contributions des émigrés en France par rapports aux résidents en terme de cotisations.

Nous avons expliqué comment fonctionne le système des cotisations ? Mais il convient aussi, pour une meilleure compréhension du même système, de montrer qui s'occupent de la collecte de ces cotisations, notamment celles des émigrés qui sont en France? C'est à cela que nous allons répondre dans la suite de la présente section.

Les deux villages Tawrirt et At Yiken possèdent des comités en France qui s'occupent de la collecte de ces cotisations :

Concernant le village Tawrirt, il a un comité de douze membres à Paris, et un autre comité de six membres à Marseille. Les membres de chacun de ces deux comités se réunissent chaque premier dimanche du mois, et communiquent, à chaque fois, les bilans de leurs réunions au comité de village.

Nous savons que les émigrés ne se sont pas détachés de leurs villages et continuent de séjourner durant l'été. A l'occasion de ces séjours, les membres des deux comités de France tiennent des réunions avec le comité de village et participent aux assemblées plénières.

Par chance, le premier jour de notre enquête de terrain à Tawrirt, qui a eu lieu un vendredi, a coïncidé avec la journée de l'assemblée générale. Vers la fin de la réunion, nous nous sommes mis en contact avec un membre du comité de Marseille, en présence de la majorité des membres de comité de village. Ce dernier a exprimé l'avantage de sa fonction de représentant des émigrés, et il a insisté sur l'intérêt de la communication permanente entre les résidents au village et les émigrés, d'autant plus que la modernisation récente offre de multiples moyens qui la facilitent, notamment l'Internet et le téléphone. Il dit que : *« l'objectif de ces rencontres est de discuter avec les villageois des plans de travail en cours, à moyens 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 transféré au cours de l'année¹.

¹ C'est aussi ce que nous avons noté lors d'une de nos visites au village Takuct. C'était un jeudi 23 Août 2008, le comité de village a convoqué tous les émigrés présents au village pour une réunion avec les membres du comité qui a eu lieu 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 envoyé au cours de l'année, et un exposé de l'ensemble des projets que ces ressources ont permis de réaliser.

Ce que nous venons de dire montre que les émigrés manifestent un attachement indéniable à leurs villages. Ce qui s'est confirmé notamment par ces contacts permanents et l'intérêt qu'ils manifestent pour leur appartenance à *tajmaet* de leur village en cotisant et en tenant des réunions mensuelles.

C'est aussi le cas du village At Yiken qui possède un comité de quatre membres à Marseille et un autre comité de trois membres à Paris. Notre informateur confirme que ces deux comités travaillent en coopération avec le comité de village. Il affirme qu'à chaque fois que les membres du comité de village décident de la réalisation d'un projet important, ils contactent par courrier les comités de France qui répond souvent aux appels. Il note aussi que « *les émigrés participent toujours avec la grande enveloppe* », c'est-à-dire avec une somme importante.

Les autres villages, c'est-à-dire Ibuyisfen, Sahel, Hurra, et Iyil Tziba possèdent seulement des représentants dans chacune de ces villes de France. Concernant les cotisations, pour les deux premiers villages, ce sont ces représentants qui s'occupent des collectes en France. Pour les deux derniers villages, c'est-à-dire Hurra et Iyil Tziba, les émigrés cotisent à l'intérieur du village, et quant ils ne rentrent pas, les personnes les plus proches de ces émigrés cotisent à leurs places. Les membres du comité sont responsables de la collecte de ces cotisations¹.

En plus des cotisations, les émigrés participent donc aux réunions du village lors de leur présence. De plus, au village Iyil Tziba, la règle est que les émigrés sont soumis au même règlement des autres villageois après trois jours de congés, exception faite pour les règles qui régissent les assemblées générales et le travail général du village². C'est-à-dire qu'une fois rentrés aux villages, ces émigrés doivent connaître ses lois et veiller, comme c'est le cas des autres résidents, à les appliquer.

¹ Voir annexe n° 5, article 72. p. 7.

² Ibid. p. 6.

Dans le cas des villages les plus dynamiques, les membres du comité peuvent organiser une cotisation en cas de grand projet. Mais cette initiative doit être étudiée par les membres du comité, et acceptée en assemblée générale¹. Par exemple : le village Takuct a organisé, durant le début des années 1990, une cotisation de 500 dinars par mois à laquelle ont participé tous les natifs du village. L'objectif était la réalisation du projet d'alimentation de tous les foyers du village en eau potable (A.E.P). C'est un projet d'un milliard et huit cents millions de centimes. D'autre part, les montants des cotisations sont variables selon la disponibilité de l'argent dans les caisses du village².

En somme, nous pouvons conclure que les données statistiques qui précèdent ont données la mesure de l'ampleur du phénomène migratoire dans la commune de Bouzeguène, et confirme son importance économique quant au financement des projets des différents villages. Cela était possible grâce aux transferts des sommes substantielles dans le cadre des cotisations. En outre, nous ne pouvons pas exclure la contribution des résidents aux villages qui participent moins au financement par rapport aux émigrés, mais qui contribuent, avec des efforts considérables, à l'organisation et à l'exécution des travaux collectifs du village lors de la réalisation de ses différents projets

V.12. Les dons:

En plus des cotisations, les dons que font les villageois (les émigrés ainsi que les résidents) constituent un appoint considérable de ressources pour la caisse du village. Les sommes provenant de ces dons alimentent et participent aux différents projets. Certains exemples concrets, que nous allons exposer ci-dessous, confortent ce que nous venons de dire.

1. Au village Tawrirt, un citoyen du village a fait le don d'un réservoir d'eau de 100 mètres cube, lors de la réalisation du projet d'alimentation de tous les quartiers du village en eau potable (A.E.P).
2. Au village Wizgan, au cours de l'été 2006, les dons des villageois ont été estimés à 131 millions de centimes. Nous avons constaté qu'au sein du même village les sommes provenant de ces dons sont beaucoup plus importantes durant l'été, parce que c'est la période du retour massif des émigrés qui participent avec des sommes considérables.

¹ Voir annexe n° 5, article 72. p. 7.

² Ibid. p. 7.

3. Au village Takuct, au cours de l'année 2007, un ensemble d'émigrés ont fait le don de 300 millions de centimes pour l'achat du matériel nécessaire à la gestion de la décharge publique du village. Au cours de l'année 2008, les émigrés du même village ont envoyé une somme de 23 millions de centimes et un caméscope qui coûte cinq millions de centimes environ, pour l'association culturelle du village.
4. Au village Hurra, durant l'été de 2008, une femme a fait le don de deux bœufs de 27 millions de centimes. Le comité de village a décidé avec l'assemblée générale, d'organiser Timecret (Lewzisa : partage de viande). Les contributions volontaires des autres villageois représentent une somme totale de 209 millions de centimes durant moins de 25 jours. Ainsi, timecret a eu lieu au village avec le sacrifice de 14 bœufs.
5. Au début du mois d'avril 2009, et au moment où nous rédigeons le présent chapitre, un villageois aisé d'At Sidi Σmar a fait le don de six bœufs qui coûtent plus de 100 millions de centimes dans l'objectif d'organiser Timecret et la circoncision collective pour certains enfants du village.

Aux villages Sahel et At Seïd, chaque donateur reçoit, de la part des membres du comité de village, un bon de réception sur lequel seront notés le nom du donateur et la somme qu'il a donné. Le comité de village garde un exemplaire du bon comme archive du village. Cette initiative permet de connaître, non seulement, les sommes exactes reçues de ces donations, mais aussi leurs provenances.

Nos recherches de terrain nous ont permis de conclure que l'aide et la solidarité sociale est une caractéristique de tous les villages sur lesquels nous avons enquêté. Deux autres exemples confortent davantage ceci. Premièrement, dans tous ces villages, les personnes démunies ne sont pas concernées, ni par les cotisations, ni par le paiement des taxes d'eau à tajmaet. Deuxièmement, selon le règlement récent du village Sahel, le comité de village doit mobiliser tous les citoyens à participer massivement aux opérations de solidarité dans les cas des personnes démunies, des fêtes, des décès, des vols, catastrophes naturelles et en cas de demande d'un citoyen si nécessaire¹.

¹ Annexe n° 5. p. 8.

V.13. Les amendes :

Les amendes renvoient aux tarifs prévus pour chaque infraction aux lois des règlements intérieurs des villages. Elles constituent ainsi une autre source qui alimente leurs caisses. La majorité des villages définissent des amendes, c'est ainsi que plusieurs articles des règlements intérieurs précisent les sommes relatives aux différentes infractions. Il y a même des cas où le règlement intérieur n'est qu'une liste d'amende tarifée, c'est particulièrement ceux des deux villages : Tawrirt et At Yiken¹. Les sommes parvenues de cette source ne sont pas importantes par rapports à celles des sources précédentes. Et dans certains villages, l'amende n'est pas en vigueur, ainsi le travail et les cotisations dépendent des volontés propres de ses citoyens. C'est particulièrement le cas du village Ihatussen.

Nous allons étudier dans la présente section, les objets, les motifs ainsi que les sommes de ces amendes en s'intéressant aux cas des deux villages: Sahel et Iyil Tziba. Le choix de ces deux villages est dû au fait que c'est les règlements intérieurs de ces derniers que nous avons choisis d'étudier dans le présent travail. Cela s'explique par des raisons que nous avons déjà exposées dans le chapitre précédent. Sans oublier que l'étude des ces deux villages répond déjà largement à nos questionnements de départ.

Pour plus de clarté de la présentation de nos données, nous avons choisi de résumer, à partir des deux textes de règlement récents, tous les objets, les motifs et les sommes d'amendes pour chacun de ces deux villages, et les présenter dans des tableaux. Et nous avons comparé, vers la fin de cette section, les deux textes de règlements récents avec les deux textes de règlements anciens.

L'analyse des deux textes de règlements intérieurs récents de ces deux villages, nous a permis de cerner les objets de ces amendes. Il faut noter qu'il y a des objets semblables régis dans les règlements des deux villages, mais qu'il y a aussi des spécificités.

Les objets semblables dans les deux villages sont :

- Les réunions et assemblées du village.
- Les travaux du village.
- La discipline à l'intérieur du village.
- Les nouvelles constructions des villageois.

¹ Voir sur ce point, Emile Masquery, Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie, Kabyles du Djurjura, Chaouia de l'Auras et Beni Mzab, EDISUD, 1988. pp. 21-144.

- L'organisation des fêtes à l'intérieur du village.

En plus de ces cinq objets, le règlement intérieur du village Iyil Tziba prévoit des motifs relatifs à la gestion du village. Nous allons commencer notre analyse par les objets similaires dans les règlements des deux villages.

Tableau n°10 : Les amendes relatives aux réunions et aux assemblées villageoises.

Objet	Motifs	Sommes
Les réunions et les assemblés du village	le village Iyil Tziba	
	- Le manque de respect entre les membres du comité.	500DA
	- L'absence non justifiée des responsables et des citoyens	300DA
	- Le retard non justifié des responsables d'une heure.	100DA
	le village Sahel	
	- Toute nuisance visant à déstabiliser l'assemblée générale.	500- 2500DA
	- Quitter l'assemblée générale sans autorisation.	500DA
	- Les absences non justifiées.	500DA
	- La présence des mineurs à l'assemblée générale.	200DA
	- Toute interpellation par le président de séance non respectée.	100DA
	- Prise de parole sans autorisation.	50DA
	- Coupure de parole.	50DA
	- Chuchotement.	50DA
	- Retard à l'assemblée générale.	50DA

Les règles contenues dans ce tableau précédent régies une obligation des citoyens du village, à savoir la participation aux réunions et aux assemblées générales. Nous savons que ces assemblées revêtent une importance considérable dans la mesure où les responsables arrivent à prendre les décisions, à proposer et à se mettre d'accord sur des initiatives pour le bien commun de tous les villageois.

L'intérêt de ces assemblées fait que, dans les deux villages, l'absence et le retard non justifiés sont pénalisés par des amendes plus ou moins variables entre un village et l'autre. Et comme nous le voyons dans le deuxième tableau, la nuisance à la stabilité des assemblées villageoises est pénalisée avec une importante somme par rapports aux autres motifs.

Il convient, pour clarifier davantage le contenu du tableau précédent, de préciser les critères retenus pour l'adhésion aux assemblées villageoises dans les deux villages étudiés.

Tableau n° 11 : Les critères d'adhésion aux assemblées générales.

Nom du village	Les critères d'adhésion aux assemblées générales
Iyil Tziba	<ul style="list-style-type: none"> - Etre du sexe masculin. - Avoir 16 ans et plus. - Les étudiants et les stagiaires permanents dans les écoles et centres de formations sont exempts durant la période de scolarisation. - Les apprenties ne bénéficient pas du statut des étudiants et des stagiaires (c'est-à-dire qu'ils doivent toujours être présents).
Sahel	<ul style="list-style-type: none"> - Etre du sexe masculin. - Avoir 18 ans et plus.

Nous savons que tajaœt du village réalise ses projets en organisant des journées de travaux collectifs auxquelles participent tous les citoyens du village. L'organisation de ces travaux est ainsi l'un des objets que régissent les règlements intérieurs des deux villages. C'est ce que résume le tableau suivant.

Nous voyons à travers les données du tableau précédent que dans les deux villages, l'absence à l'un des travaux collectifs est pénalisée par une somme de 500 DA ou plus (les travaux de réparation d'eau à Iyil Tziba : 700DA). Mais le règlement du village Iyil Tziba est plus détaillé dans la mesure où il précise les différents types de travaux collectifs du village.

En fait, la lecture du règlement du même village permet de distinguer trois types de travaux du village :

- Le travail des groupes : la liste des groupes est préalablement élaborée.
- Le travail général : à lequel participe tous les citoyens du village.
- Nedha : c'est le travail d'urgence au village auquel les membres du comité font appel quant il s'avère que c'est nécessaire.

Tableau n°12 : Les amendes relatives aux travaux du village.

Objet	Motifs	Sommes
Les travaux du village.	Le village Iyil Tziba	
	- L'absence à la réparation d'eau du village	700DA
	- L'absence au travail du village.	500DA
	- Toute personne refusant d'aider ou de participer aux déchargements des marchandises du village ou de travaux d'urgence (Nedha), sera passible d'une amende.	500DA
	- Lorsque les responsables autorisent une équipe de sortir en fin de travail alors que les autres n'ont pas terminé leurs tâches, les derniers en cas d'évacuation de leur poste seront passibles d'une amende.	500DA
	- Si une personne se présente à l'appel du travail et se trouve absente au poste de travail toute la journée et sans autorisation valable, elle paye, en plus de l'amende relatif à son absence, une pénalité de	200DA
	- Tout homme âgé de 65 ans et plus est exempt du travail du village et de Nedha contre une contribution chaque mois.	300DA
	Le village Sahel	
	- Absence au travail du village.	500DA
	- Retard au travail du village.	100DA

Mais il convient aussi d'expliciter les critères retenus par chacun des deux villages pour l'adhésion aux travaux collectifs.

Tableau n° 13 : Les critères d'adhésion aux travaux du village.

Nom du village	Les critères d'adhésion aux travaux du village
Iyil Tziba	<ul style="list-style-type: none"> - Etre du sexe masculin. - L'âge entre 16 et 65 ans. - Les étudiants et les stagiaires permanents dans les écoles et centre de formation sont exclus de Nedha et du travail de groupe même durant les vacances. Mais ils doivent participer au travail général. - Les apprentis ne bénéficient pas du statut des étudiants et des stagiaires.
Sahel	<ul style="list-style-type: none"> - Etre du sexe masculin. - L'âge entre 18 et 60 ans.

Les nouvelles constructions (d'habitations ou autres) sont l'un des objets les plus intéressants régis par les règlements intérieurs des deux villages. Ces derniers précisent notamment les espacements entre voisins, ainsi que les espacements qu'il faut céder pour l'aménagement des rues du village¹. Tous les motifs et les sommes d'amendes relatifs à ces nouvelles constructions sont résumés dans le tableau suivant. Il s'agit d'un règlement d'urbanisme.

Tableau n°14 : Les amendes relatives à la gestion des nouvelles constructions.

Objets	Motifs	Sommes
Les nouvelles constructions	Le village Iyil Tziba	
	- Pour le non respect du métrage donné par les responsables du village.	3000DA
	- La construction sans autorisation.	2000DA
	- Il est interdit d'entreposer des pierres, des gravas, de la terre sur les routes et sur les places publiques sans autorisation préalable du comité.	500DA
	- Après avertissement et expiration du délai d'enlèvement si l'effraction n'est pas réparée.	1000DA
	Le village Sahel	
	- Le non respect des règles relatifs aux rénovations et aux nouvelles constructions dans le village ou en dehors, tels qu'énoncées dans le règlement, exige la destruction des travaux et une amende.	2000DA
	- Le dépôt des matériaux de construction sans autorisation.	500DA
	- La destruction des dallages de ruelles exige une réparation et une amende.	500DA
		- Pendant que les responsables prennent les mesures des routes ou procèdent à la résolution d'une affaire entre les citoyens, il est formellement interdit à toute personne de prendre la parole, sauf pour les intéressés et les personnes invitées.

Le contrôle qu'exercent les membres des comités de villages sur les nouvelles constructions a pour principal objectif le respect du kilométrage, des espacements entre voisins et des espaces qu'il faut céder pour les rues du village. C'est pour ces raisons que, d'une part, les règlements des deux villages interdisent aux citoyens d'entamer les projets de nouvelles constructions sans avoir l'autorisation du comité. C'est ce dernier qui prendra les mesures nécessaires par rapports aux espacements dont on a parlé. D'une part, les

¹ Voir pour le village Sahel : - annexe n° 6. pp. 7-9. et annexe n 7. pp. 10-12.
Voir pour le village Iyil Tziba : annexe n° 5. p. 8.

responsables des villages prévoient la destruction des travaux qui ne respectent pas les règles contenues dans les règlements intérieurs, en plus du paiement d'amendes variant entre 2000 et 3000 DA suivant le village. Sans oublier que les règlements des deux villages prévoient des règles pour le contrôle de l'usage des espaces publics par les villageois lors de la réalisation de leurs travaux de construction. Ils prévoient aussi d'autres règles pour la préservation des biens publics du village en exigeant leur reconstruction ou leur remboursement en cas de destruction.

La discipline à l'intérieur du village est l'un des objets régis par les règlements intérieurs des deux villages. Plusieurs motifs y sont inclus, c'est ce que résumant les données du tableau présenté ci-dessous.

Comme nous allons le voir au tableau ci-dessus, le règlement intérieur du village Sahel prévoit des sanctions pour tout dépassement menant au désordre au niveau du village. Sont ainsi punis d'importantes sommes (pouvant atteindre les 10000DA) toute personne responsable d'un tapage nocturne ou d'un incendie, et une somme de 2500 DA pour toute personne qui se présente au village en état d'ivresse. Le même règlement régit aussi les rapports entre les citoyens du village d'une part, et entre ceux-ci et les membres du comité, d'autre part. Le règlement punis avec une forte amende (entre 500 et 5000DA) tout manque de respect entre ces derniers. Et comme c'est déjà explicité dans le règlement intérieur du même village, seul les membres du comité ont le droit de représenter le village et de parler en son nom. Ainsi, toutes les personnes qui ne sont pas membre du comité et qui parle au nom du village sont punies d'une amende de 2500DA. Le non respect des lois du village Sahel concernant les incendies et les périodes autorisées pour la tenue des différents travaux, est puni par une somme de 1000DA. A titre d'exemple, celui qui commence la récolte de ses olives avant que le comité l'autorise en assemblée générale est puni de la même somme. Le tableau inclut d'autres sanctions visant le respect et la préservation des biens publics du village.

Tableau n° 15 : Les amendes relatives à la discipline au village.

Objet	Motifs	Sommes
La discipline à l'intérieur du village.	Le village Sahel	
	- Personne responsable d'incendie.	3000-10000DA
	- Tout tapage nocturne.	2000- 10000DA
	- Manque de respect aux membres du comité.	1000- 5000DA
	- Manque de respect entre citoyens.	500- 5000DA
	- Personne en état d'ivresse.	2500DA
	- Parler au nom du village sans être mandaté.	2000DA
	- Tous dénigrement entre citoyens.	1000DA
	- Refus d'obéissance au lois de feu et incendie.	1000DA
	- Chose tenue ors de la période autorisée.	1000DA
	- Lavage de linge et autre dans les fontaines.	500DA
	- Branchement de tuyaux.	500DA
	- Vidange de bassin.	500DA
	- Dépôt anarchique d'ordures.	500DA
	- Dépôt de matériaux de construction sans autorisation.	500DA
	- Arbu en dehors de la période autorisée.	500DA
	- Destruction de biens publiques « ampoules, lampadaires et robinets ». - Mineur	200DA
	- Mageur	500DA
	- Chiens errants.	500DA
	Le village Iyil Tziba	
	- Toute personne prise en flagrant délit en train d'enlever une affiche sur les tableaux d'affichage est passible de :	
	- Plus de 14 ans.	1000DA
- Moins de 14 ans.	500DA	
- Il est interdit de flâner au cimetière.	500DA	
- Tapage nocturne signalé	500DA	
- Les dépôt des ordures dans le village ors les endroits désignés par le comité.	500DA	
- Si une bagarre éclate entre deux citoyens, ils sont passibles d'une amende.	500DA	

De même, au village Iyil Tziba, toute bagarre ou tapage nocturne et sanctionné. Ce qui est particulièrement remarquable, c'est la différence énorme entre les sommes des sanctions des tapages nocturnes entre les deux villages (entre 2500et 10000 DA à Sahel et 500 DA à Iyil Tziba). Ce dernier sanctionne avec la même somme (500DA), l'enlèvement

des affiches du village, la circulation au cimetière et le dépôt des ordures en dehors des espaces déterminés par le comité de village. Cela permet de conclure que les motifs pour lesquels les villages infligent des sommes d'amendes importantes diffèrent d'un village à l'autre même sur le même objet.

L'organisation des fêtes de mariages et de circoncision ou autres est aussi l'une des initiatives des comités de villages. Ces derniers prévoient la présence d'un « comité de vigilance » lors de la tenue de chaque fête, ce qui exige l'autorisation préalable du comité de village. Les détails sur les sanctions relatives à l'organisation de ces fêtes sont résumés dans le tableau ci-dessous et l'analyse qui le suit.

Tableau n° 16 : Les amendes relatives à l'organisation des fêtes au village.

Objet	Motifs	Sommes
L'organisation des fêtes au village.	le village Iyil Tziba	
	- Tout citoyen ayant décidé de faire une fête sur le lieu public doit demander une autorisation du comité de village.	2000DA
	- L'intéressé doit connaître tous ses invités et ne laissant aucun étranger assister à la fête. Faute de non information du comité de vigilance, il est passible d'une amende.	2000DA
	- L'intéressé doit ordonner le départ de la fête de toute personne qui assiste en état d'ivresse, faute de non respect et de négligence, il est passible d'une amende.	2000DA
	- Tout citoyen voulant semer le désordre pendant la fête d'un citoyen du village sur un lieu public et refusant de quitter les lieux s'il est prié de partir, est passible d'une amende.	2000DA

L'objectif des règles contenues dans le tableau présenté ci-dessus est d'assurer l'ordre et la stabilité du village lors des occasions rassemblant un grand nombre de citoyens, comme c'est le cas des fêtes des citoyens ou du village. Et pour cela, les règlements interdisent la présence des étrangers qui ne sont pas invités, ainsi que celle des personnes en état d'ivresse. Il est ainsi indispensable aux membres du comité de viser les cartes d'invitations distribuées pour chaque fête. Et comme on le voit au tableau précédent, au village Iyil Tziba, une somme de 2000 DA est infligée à toute personne n'ayant pas respectée les quatre règles régissant ces fêtes.

Le village Sahel ne régit pas les mêmes motifs pour les fêtes au village. Il prévoit seulement qu'après chaque décès, un deuil est obligatoirement décrété 03 jours minimum et 07 jours maximum :

- 03 jours pour les personnes âgées.
- 07 jours pour les personnes moins âgées.

Ainsi, toute personne qui n'interrompt pas le deuil sera sanctionnée par une amende de 2000 DA. Dépassé ce délai, le deuil doit être obligatoirement interrompu même avec les youyous ou des coup de feu¹.

Comme nous l'avons déjà dit dans l'introduction, la gestion du village est l'objet particulièrement traité au village Iyil Tziba. Les sanctions relatives à cet objet sont résumées dans le tableau suivant:

Tableau n° 17 : Les amendes relatives à la gestion du village.

Objets	Motifs	Sommes
	le village Iyil Tziba	
La gestion du village.	- La famille concernée par la délégation du village et qui ne désigne pas le délégué dans l'espace d'une semaine.	10000DA
	- Tout citoyen du village, une fois choisi, et qui refuse son mandat (de délégué, membre du comité ou Tammen) sans justification valable (raison médicale ou éloignement).	5000DA
	- Si un membre du comité veut démissionner, il doit l'annoncer en réunion du village et argumenter sa décision. Si son argument n'est pas convainquant, elle est refusée. Dans le cas de persistance, il est passible d'une amende.	5000DA
	- Les anciens salariés doivent montrer le réseau d'eau et faire la passation des consignes aux nouveaux salariés. Faute de quoi ils sont passibles d'une amende.	2000DA
	- En cas de refus d'aide du comité du village à un projet initié par le comité de quartier, les résidents de ce quartier ne doivent pas faire une désobéissance au village. La désobéissance est passible d'une amende pour toute personne.	1000DA

¹ Voir annexe n° 7. p. 8.

Comme il s'explique suite à la lecture du texte du règlement du village Iyil Tziba, tous les citoyens sont tenus en droit envers leur village d'accepter de faire part à la gestion de celui-ci après élection. Et comme nous le voyons encore plus clairement dans le tableau ci-dessus, toute négligence ou refus de ces obligations, sans motifs valables (raisons médicales ou éloignement), sont punis par les plus importantes sommes (5000 DA quant il s'agit d'un seul citoyen et 10 000 DA quant il s'agit d'une famille). La même chose pour les démissions sans motifs. Ces règles ont pour principal objectif le maintien de l'ordre à l'intérieur du village. C'est pour cela que le même règlement régit les comportements des salariés et des comités de quartier¹.

L'observation attentive de l'ensemble des tableaux que nous avons présenté dans cette section permet de tirer un ensemble de conclusions:

Concernant les sommes des amendes, il faut remarquer qu'elles varient de 100 à 10000 dinars pour le cas du village Iyil Tziba, et de 50 à 10000 dinars pour le cas du village Sahel. La somme maximale est la même dans les deux villages (10000 DA), et elle est presque équivalente au SMIG.

Les objets et motifs auxquels sont attribués des sanctions les plus importantes (avec les plus grandes sommes) diffèrent entre les deux villages. Autrement dit, pour le village Iyil Tziba, c'est la désobéissance aux règles relatives à la gestion du village qui sont sévèrement sanctionnées, tandis qu'au village Sahel ce sont les incendies, tapage nocturnes et état d'ivresse qui le sont.

Mais il y a aussi des motifs pour lesquels les punitions ne varient pas entre les deux villages, ex : le non respect des règles relatives aux fêtes des villages est puni par une somme de 2000 DA. Il y a aussi certains motifs pour lesquels les écarts entre les sommes d'amendes ne sont pas importantes entre les deux villages, ex : le retard et l'absence aux réunions et aux travaux du village.

Si nous essayons de comparer les sommes d'amendes entre les deux règlements d'un même village, c'est-à-dire entre l'ancien et le nouveau règlement, nous pouvons constater que quant il s'agit des objets et motifs déjà prononcés dans l'ancien règlement, le nouveau texte ne fait que modifier les sommes d'amende.

¹ Voir supra chapitre IV. P. 86-106.

Concernant le village Sahel, nous constatons que les sommes des sanctions relatives à l'assemblée générale ont été multipliées par 5, à l'exception des sommes relatives au manque de respect entre les citoyens lors de la tenue de ces assemblées qui sont passées de 100 DA à une somme variant de 500 à 5000 DA quant il s'agit des citoyens, et à une somme variant de 1000 à 5000 DA quant il s'agit d'un manque de respect envers les membres du comité de village. Concernant le village Iyil Tziba, avec la majorité des motifs les sommes d'amendes ont été multipliées par 10. Ainsi, par exemple, le non respect des lois gérant les fêtes au village était passible d'une amende de 200 DA, avec le nouveau règlement, il est passible d'une amende de 2000 DA.

D'une part, plusieurs sanctions contenues dans les anciens textes de règlements n'ont pas été reconduites dans ces nouveaux textes de règlements. Cela tient aux changements multiples qu'ont subis ces deux villages depuis les années 1980 jusqu'à nos jours. Ces changements rendent les sanctions en question non valables pour le présent. D'autre part, de nouvelles dispositions de lois apparaissent avec ces nouveaux textes, et qui tiennent aux mêmes raisons (le changement social et économique au sein de ces deux villages). Les exemples des sanctions relatives à la gestion du village Iyil Tziba et les motifs relatifs aux fontaines publiques des villages sont deux exemples pertinents dans ce sens.

Dans les différents textes de règlements, il y a des sanctions qui ne sont pas accompagnées des tarifs de pénalité. Car les tarifs des amendes relatives à certaines sanctions seront déterminés après jugement des membres du comité et au moment où elles interviennent. Par exemple, selon l'article 108 du règlement récent du village Iyil Tziba : *« est punie à une forte amende, selon le jugement des responsables, toute personne qui porte atteinte à l'unité, à l'honneur et à la tranquillité du village »*¹.

Il faut conclure nos propos en disant que le rôle de ces amendes n'est pas tant de procurer des ressources pour la caisse du village que de maintenir l'ordre.

¹ Voir annexe n° 5. p. 9. Cet article est repris de l'ancien règlement. Voir annexe n° 4.

V. 14. Les subventions de l'Etat :

La majorité des comités de villages auprès desquels nous avons enquêtés ont insisté sur la maigre contribution des instances étatiques au financement des projets réalisés par les villages. L'expression qui se répète le plus souvent est que : « *l'Etat n'a pas vraiment contribué à la réalisation des projets du village par rapport aux contributions des moyens propres des villageois* ».

Nos interlocuteurs confirment ces propos en citant avec précision les sommes faibles des subventions qu'ils ont reçues ces dernières années de la part de l'APC locale. Ces dernières se résument à certaines tranches des projets d'assainissement (ex : le village At Yexlef et le village Tawrirt) et le projet de construction d'une maison de jeune au village At Seïd. Quant aux contributions de l'APW, nous pouvons citer à titre d'exemples :

- La construction d'un centre culturel (village Wizgan en 2005).
- La construction d'une bibliothèque communale au niveau du village At Yexlef (projet en cours de réalisation).
- La modernisation des captages anciens d'eau du village Ibuyisfen, avec une somme d'un milliard et deux cents millions de centime.
- La reconstruction de l'école primaire du village Hurra, avec un budget d'un milliard et cinq cents millions de centimes.
- Le projet d'assainissement du village At Seïd, avec une somme totale de quarante-cinq millions de centimes.

Le seul village qui a bénéficié d'une importante contribution de l'Etat à la réalisation des projets sur le territoire villageois de la commune de Bouzeguène est le village Hurra qui a bénéficié au cours de l'année 2007, dans le cadre du « Programme du Projet de Développement Rural Intégré » : « PPDRI », d'un projet de plus de 22 milliards de centime. Ce projet a pour identification : « Modernisation du village Hurra ».

La nature des investissements de ce projet sont multiple : 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, un antenne d'APC, un dispensaire, une bibliothèque, une maison de jeunes, un éclairage publique, l'alimentation du village en eau potable (A.E.P), assainissement, voirie et bretelle connexion.

Les raisons pour lesquelles c'est le village Hurra qui a bénéficié de ce projet sont, selon le président du comité du même village :

- Le village est doté d'une association de comité de village agréé (organisme officiel).
- Le village possède un compte en banque.
- C'est un grand village avec une densité de la population remarquable (plus de 3000 habitants environ).
- Disponibilité des terres mecmel (propriétés collectives) du village nécessaire à la réalisation de tous ces projets.

Il reste, qu'en tenant compte de tous les projets initiés et réalisés par les comités de villages (dans les cas des comités les plus dynamiques), nous pouvons dire que ses projets sont plus nombreux, et les sommes dépensées, sont ainsi plus importantes que celle allouées par l'Etat.

V. 15. Les autres ressources :

L'observation attentive de notre terrain d'enquête nous a suggéré qu'en dehors des ressources dont on a parlé, certains villages disposent d'autres.

L'une de ces ressources provient de la location des propriétés collectives du village. Nous allons proposer certains exemples :

1. Au village Sahel, la location du matériel du village lors des fêtes ou des deuils est fixée comme suit¹ :

- Bancs : 50DA.
- Guirlande : 200DA.
- Service à café et lait : 200DA.
- Matériel de cuisine : 200DA.

2. Au village Iyil Tziba, la place et les bancs sont loués à 5000 dinars pour une nuit.

3. Au village Wizgan, l'utilisation des bancs du village pour les fêtes est considérée comme location forfaitaire de 1000 dinars pour une nuit.

Les sommes provenant de ces locations sont importantes durant l'été, période durant laquelle les fêtes se multiplient.

Dans plusieurs villages, c'est tajmaet qui s'occupe de la gestion de l'eau. Cela tient au fait que c'est tajmaet qui a réalisée le captage et la distribution de l'eau du village par

¹ Voir annexe n° 7. p. 8.

ses moyens propres. Ainsi, des compteurs d'eau sont installés, et c'est tajmaet qui reçoit l'argent provenant de ces taxes. Par exemple :

1. Au village Iyil Tziba, une taxe de 100DA par compteur d'eau est instaurée, sauf pour les foyers jugés exempts par le comité.

2. Au village At Yiken : durant l'hiver, la consommation d'eau n'est pas contrôlée. A partir du mois de Mai jusqu'à Octobre, la consommation ne doit pas dépasser 500 litres par personne durant une journée. En cas de dépassement, on paye cinq dinars pour chaque litre consommé en plus. C'est aussi le cas du village At Sseid.

3. Au village Takuct, la consommation d'eau est gratuite durant l'hiver. En été, les villageois payent une somme de 100 DA par compteur par mois.

Nous avons donc parlé tout au long de ce chapitre, des ressources de tajmaet. Mais il convient aussi d'évoquer certains aspects relatifs à ses dépenses.

VI. 2. Les dépenses de tajmaet :

En dehors de l'argent que dépensent les comités de villages pour la réalisation des projets à intérêts collectifs, certains villages dépensent des sommes qu'ils payent à ses salariés qu'ils recrutent à l'intérieur du village. C'est le cas des trois villages suivants :

1. Le comité du village Iyil Tziba paye ses deux salariés à temps plein par un salaire équivalent au SMIG au minimum avec un supplément d'une inscription au filet social si c'est possible, et un autre salarié à temps partiel (secrétaire du village) par un salaire calculé sur la base du SMIG à un temps partiel.
2. Le comité du village Tawrirt recrute quatre salariés : trois salariés s'occupent de la décharge publique du village en travaillant avec leurs propres moyens (tracteurs). Le paiement dépend du travail fourni pendant tout un mois. Un autre salarié s'occupe de la collecte des taxes d'eau en relevant les compteurs une fois chaque deux mois.
3. Le comité du village At Yikéne recrute un seul salarié qui s'occupe de la collecte des taxes d'eau. Le village le paye à raison de 9000 dinars par mois.

Mais il faut préciser que la somme que ces villages dépensent pour le paiement de ses salariés n'est pas très importante par rapport à celles qu'ils dépensent pour la réalisation de ses projets estimés, le plus souvent, à prés ou à plus d'un milliard de centimes, comme en témoigne les exemples suivants.

Les projets des villages sont soit des projets d'eau (captage des sources (réalisé majoritairement entre 1965 et la fin des années 1980) suivis de l'alimentation des fontaines du village et récemment l'alimentation de tous les foyers du village en eau potable (à partir de la fin des années 1980 et la fin des années 1990) et la modernisation des captages anciens. Il y a aussi les projets d'entretien des chemins et l'ouverture des routes carrossables à l'intérieur des villages, l'aménagement des cimetières des villages et la construction des mosquées du village et des maisons servant à héberger les Imams étrangers à la région.

Nous allons donner ci-dessous certains exemples qui confortent l'importance des projets réalisés par tajaet :

- Le village At Yiken a réalisé le captage de deux sources d'eau de la montagne d'Akefadu à cinq kilomètres du village. Le captage de la première source a eu lieu en 1967, et celui de la deuxième source en 1987. C'est en 1993 que tajaet de ce village a relié le réseau d'eau potable à l'intérieur de tous les foyers. Ce dernier est un projet d'un milliard et six cents millions de centimes. Le comité de village a construit durant les années 1990 une villa en face de la mosquée du village servant d'auberge à l'Imam de cette mosquée.
- Le village Tawrirt a réalisé le captage d'une source d'eau de l'Oued Sahel (affluent du Sébaou). Le trésorier du comité note ceci : « *nous pouvons estimer ce projet à une somme de cinq milliards de centimes, notamment si on prend compte les villageois qui ont travaillé comme bénévoles durant trois ans* ». Le comité a aussi construit une petite villa luxueuse et bien équipée pour l'Imam du village. Le même village a fait l'ouverture de toutes les autres pistes en 1989 par les moyens propres du village. Ce sont des routes de 12km de longueur.
- Le village Ibuyisfen a réalisé, par ses propres moyens, le captage d'une source d'eau en 1965 avec une somme totale de 609 millions de centimes.
- Le village Hurra a réalisé le captage d'une source d'eau au début des années 1980. Ce projet s'est poursuivi par la construction des fontaines publiques au niveau de chaque grande rue du village. C'est un projet de plus d'un milliard de centimes. Le même village a construit une de ses trois mosquées entre 1992 et 1996, sa construction a coûté plus de 700 millions de centimes, une grande part d'argent est celle provenant de l'émigration.

- Au village Takuct la liaison du réseau d'eau potable à tous les foyers du village a eu lieu au cours des années 1990. c'est un projet d'un milliard et huit cents millions de centimes.

Conclusion.

Notre étude sur les ressources provenant des cotisations et des dons des villageois pour tajaemt de leurs villages nous a permis de montrer l'importance de l'argent provenant de l'émigration en France pour le financement des projets des villages étudiés. Nous avons confirmé que, dans certains cas, les émigrés en France ne continuent pas seulement de séjourner dans leurs villages d'origines, mais aussi de participer à leur gestion. Ainsi, malgré certaines divergences notables entre quelques villages, nous pouvons conforter l'importance économique de l'émigration des citoyens des villages étudiés en France.

Nous avons montré à travers la troisième section du présent chapitre, la diversité des objets et des motifs d'amendes dans les deux villages Sahel et Iyil Tziba. L'étude approfondie de ces deux villages nous a permis de retracer certains changements liés à ces objets, motifs et sommes d'amendes entre le début des années 1980 et la période actuelle. Cela était possible grâce à la comparaison entre les deux textes de règlements concernant ces deux périodes pour les deux villages étudiés. Nous avons notamment souligné l'importance des sommes infligées à certains motifs qui atteint une somme de 10000 DA, qui représente ainsi l'équivalent du SMIG (ou presque).

Il nous semble utile à l'avenir d'observer plus attentivement les changements qui affectent ces textes de règlements, et qui ne manqueront pas de se produire lorsque les villages seront aussi affectés par des changements exogènes et endogènes et qui vont accélérer le processus de changement en cours de ces règlements. C'est l'un des axes de recherche que nous souhaitons prolonger dans le cadre d'une recherche prochaine plus ample.

Nous avons aussi notés la faible contribution des instances étatiques au financement des projets des villages par rapport aux investissements des comités de villages dans le cadre des instances villageoises les plus dynamiques. Mais nous avons relevé une exception en exposant l'exemple du village Hurra qui a récemment bénéficié d'un projet qui dépasse les 22 milliards de centimes.

Chapitre VII
Les principes constitutifs de
la sainteté :
Sidi ʿmar Walhadj comme
exemple

Introduction.

Globalement, ce chapitre tourne autour du saint qui a créé la zawiya dont il est question dans ce travail, à savoir Sidi ʿmar Walḥadj, et de son lignage religieux.

L'objectif principal de ce chapitre est de dresser le profil et la trajectoire de ce saint local. Cette problématique nous a amené à recueillir les légendes et les poésies qui ont cours dans la région sur ce saint personnage. Mais à côté de cela, nous avons cherché des écrits qui peuvent éclairer notre recherche. L'analyse de l'ensemble de ces données a eu comme résultat le texte rédigé dans la première section.

La deuxième section explique le principe d'essaimage d'un lignage religieux à travers l'exemple du lignage saint qui nous intéresse dans le présent travail. Enfin, la dernière section traite la question de la descendance directe du lignage religieux At Sidi ʿmar de son saint fondateur à travers l'analyse des différentes versions qui ont cours dans la région, ce qui nous a amené à évoquer sa relation de clientèle avec les autres lignages laïcs de la région à travers le versement de la ʿcur.

VII. 1. Données générales sur le saint :

Les sources écrites sur l'histoire et l'avènement de Sidi ʿmar Walḥadj sont presque inexistantes à l'exception de deux manuscrits des anciens *shuyukh*, récupérés parmi les archives de la zawiya¹. Mais nous avons eu recours, comme nous l'avons noté dans l'introduction, à d'autres sources, qui sont l'hagiographie et la poésie qui circulent toujours dans la région.

On verra par la suite que, la reconstitution du parcours du saint depuis son arrivé à At Yeḡer et la période dans laquelle il a vécu ne peuvent être saisie en détails à cause de leur complexité, qui est l'effet principal du manque de ressources écrites.

Nous allons essayer, avec les informations que nous avons pu recueillir et analyser, de clarifier quelques points importants concernant le saint comme la présentation de sa généalogie, la datation de son avènement, la reconstitution de son profil et l'explication du processus d'essaimage d'un lignage religieux à travers l'exemple de la famille du saint qui nous intéresse ici.

¹ Voir annexe n° 12.

Notons que notre étude ouvre une piste de recherche que nous essayons d'élucider en partie dans ce travail et que nous souhaitons prolonger dans le cadre d'une recherche plus ample.

VII. 1. Sa généalogie:

Comme nous l'avons dit, les deux manuscrits sont la seule ressource, du moins parmi ceux que nous avons consultés, qui ont parlé du saint Sidi [°]mar Walhadj.

Le premier manuscrit date du début du XXe siècle, car son contenu est repris d'un écrit de skikh Abu Y[°]ala 'Azuwawi, tandis que le deuxième manuscrit est plus récent, il date d'après l'indépendance, son contenu le confirme¹.

Ces deux manuscrits présentent des noms, qui « *de proche en proche, remontaient au prophète Muhamad* »², ils mettent ainsi en œuvre « *une explication généalogique* »³. 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 [°]mar Walhadj est d'une descendance directe du Prophète.

Nous lisons dans le premier manuscrit que « Sidi [°]mar Walhadj est [°]mar Ban Al Hadj, Ban Kayad, Ban Ya[°]li, Ban Salama, Ban *Brahim*, Ban [°]Abd Al Halim, Ban [°]Abd Al Karim, Ban [°]Isa, Ban Musa, Ban [°]Abd Asalam, Ban Muhamad, Ban Ahmad, Ban [°]Abd Alah, Ban Sulayman, Ban Idris, Ban [°]Abd Alah, Ban Mohamad, Ban Al Hosin, Ban Fatima, Fille du prophète Mohamad »⁴. Il s'agit là d'une « *chaîne des ascendants mâles jusqu'au prophète, par l'intermédiaire du chérif Idris* »⁵ qu'on ne manque pas de trouver au Maroc qui offre de nombreux exemples de ces généalogies⁶.

Ces manuscrits montrent que Sidi [°]mar Walhadj 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 l'auteur, un des descendant du prophète par l'intermédiaire du chérif Idris. Ce dernier « *fuyant le régime abbasside, s'installa au Maroc au VIIIe*

¹ Nous lisons dans ce manuscrit que le saint Sidi [°]mar Walhadj a vécu dans la commune de Bouzeuguène. Voir annexe n° 12.

² Jacques Berque, L'intérieur du Maghreb, XVe, XIXe siècle, Gallimard, 1978. p. 7.

³ Ibid. p. 7.

⁴ Voir annexe n° 12.

⁵ Jamous Raymond, Honneur et baraka, les structures sociales traditionnelles dans le Rif, Paris, édition de la maison des sciences de l'homme, p. 194.

⁶ Ibid. p-p. 191- 217. Voir aussi Glifford Geertz, Observer l'Islam, op. cit.

siècle. Il fonda la ville de Fez et un royaume qui eut une existence relativement éphémère »¹.

L'autre question que nous nous sommes posée 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 au At Yeğer. C'est le cas d'autres saints comme Sidi Mhand U Malak. De cela, il ressort que ce qu'a écrit F. Colonna à ce sujet est pertinent. Elle note en effet que « *Sakiyat al-hamra est la source mystiques de tous les lignages religieux du Maghreb* »².

En fait, à travers tous ces éléments on peut conclure que le saint Sidi ʿmar Walḥadj présente en effet les référents liés au sang et à la généalogie sacrée le rattachant à la chaîne prophétique d'une part. D'autre 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 missionnaire³.

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

VII. 12. L'avènement de Sidi ʿmar Walḥadj :

Sidi ʿmar Walḥadj serait, d'après le deuxième manuscrit⁴, 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. On peut seulement dater sommairement son installation à At Yeğer au XIVe 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.

Boulifa⁵ 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 qu'il se soit intéressé à la région du Haut Sébaou dans laquelle s'est installé ce saint. Nous ne pouvons pas dire très exactement si Boulifa omissa de citer ce saint ou s'il s'est

¹ Jamous Raymond, *Honneur et baraka...* op.cit. p. 191.

² Fanny Colonna, *Les versets de l'invincibilité...* op. cit. p-p. 108-109.

³ Ibid.

⁴ Voir annexe n°12.

⁵ Si Amar Boulifa, *Le Djurdjura à travers l'histoire (depuis l'antiquité jusqu'en 1830)*, J, Alger, Bringau, 1925. p. 127.

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 saint du haut Sébaou »¹ : Sidi Mansur, Sidi Ahmad U Malek, Sidi °Abd Arahman et Sidi Wadris, Boulifa explique leur rôle de protecteurs des populations du Haut Sébaou contre les tyrannies des Bal Kadhi et de la domination des turcs². Comment donc évoquer un saint qui a disparu il y a plus de deux siècles. Car si les renseignements du deuxième manuscrit sont exacts, tout au moins en ce qui concerne la date du décès du saint Sidi °mar Walhadj, c'est après deux siècle 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.

Ibn Khaldoun, dans son ouvrage « histoire des berbères » a parlé d'un Mansur b. Al Hadj qui était « un *shikh* Mérinide et membre du conseil d'Etat »³, et qui a participé aux soulèvements des Sanhadja de Bougie contre l'empire Al Mouhad en l'an 1353⁴. Son nom laisse penser à ce qu'il est de la même famille que Sidi °mar Walhadj, et qu'ils ont vécu à la même période, et cela si on prend en compte les renseignements du deuxième manuscrit sur ce sujet (la date de l'avènement du saint). Il reste qu'en l'absence d'autres documents écrits sur ce sujet, il est difficile de mieux identifier ce personnage et son rapport avec le saint.

Fanny Colonna parle de « Sidi Sadok Al-hadj » qui était « *désigné comme moqqadem (représentant) de la Rahmaniya dans l'Aurès* »⁵. Tassadit Yacine parle aussi d'une famille Al-Hadj à Michelet dans son ouvrage « les voleurs de feu, éléments d'une anthropologie sociale et culturelle de l'Algérie »⁶, et il y a, certainement, davantage d'autres auteurs qui en parlent du même nom. Mais il ne faut surtout pas perdre de vue que Al- Hadj est aussi un surnom qu'on donne à toute personne ayant fait son pèlerinage à la Mecque. Cela peut ainsi être à l'origine d'un nom de plusieurs familles.

¹ Si Amar Boulifa, Le Djurdjura à travers l'histoire...op. cit.

² Ibid. p. 127-137.

³ IBN KHALDUN, Histoire des berbères, ...op. cit. P. 319.

⁴ Ibid. p.309.

⁵ Colonna Fanny, Les ordres mystiques dans l'Islam, Cheminement et situation actuelle, travaux publiés sous la direction de A. POPOVIC et G. VEINSTEIN, Paris, éditions de l'école des hautes études en sciences sociales, p. 249.

⁶ Tassadit Yacine-titouh, Les voleurs de feu, éléments d'une anthropologie sociale et culturelle de l'Algérie, Paris, éditions la découverte, 1993. 193p.

D'autre part, les traditions populaires rapportent un récit légendaire en ce qui concerne l'avènement du saint et de la zawiya. Il faut noter que ce récit est recueilli auprès d'un vieux plus que centenaire d'At Sidi Σmer. Il est de la famille de shikh Shrif Ath Ahmad qui est son oncle paternel. Il a beaucoup fréquenté la zawiya, il a étudié plusieurs années à cette dernière. Il a raconté ce récit en présence d'un de ses anciens collègues à la zawiya qui a reproduit la même version.

Le récit recueillie¹ :

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

La traduction :

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

Ce récit rapporte un événement analogue à celui qu'a rapporté Boulifa concernant les quatre principaux saints du haut Sébaou, en évoquant l'arrivée de plusieurs saints en même temps dans une même région. En revanche, ce récit annonce le privilège pour ces trois saints d'être les premiers à arriver dans la région kabyle, et la zawiya de Sidi ^cmar Walhadj comme une des toutes premières zawiyas installées.

C'est aussi ce qui ressort de ce qu'a été écrit dans le deuxième manuscrit. 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 qui a 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 zawiyas installées en kabylie. Cela en

¹ La notation en tamaziyt est faite dans ce travail en tenant compte des recommandation de l'INALCO.

tenant compte du fait que la plupart des établissements encore existant aujourd'hui se mettent en place en Kabylie, vers le XVII^e siècle¹.

Au vu des données dont nous disposons, l'hypothèse la plus probable est que Sidi ʿmar Walhadj appartient à la première vague d'essaimage des saints en Kabylie. Sachant que les deux vagues de l'essaimage semblent effectuées « *une au XIII^e, XIII^e siècle, une autre plus importante au XVI^e, XVII^e siècle* »².

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.

VII. 1₃. Profil et vie de Sidi ʿmar Walhadj.

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. Nous allons voir que les recherches menées auprès de la population (les légendes et les poésies collectées) n'ont rien apportés à ce propos. En plus du récit rapporté dans l'élément précédent, nous avons recueillies ceux qui vont être rapportés ci-dessous.

VII. 1_{3A}. Les récits légendaires.

Nous reprenons, ci-dessous, les autres légendes sur le saint tel qu'elles nous ont été rapportées, suivies des traductions. Cela montre comment la mémoire collective présente et conserve le profil du personnage.

Le premier récit :

« Deg was n leid, yeksa Sidi Σmer Ul Ęağ aqdar di lesla, imi d- yewwev γer Tiγilt yeééul dγa 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 tuγal d tazegzawt.

Dγa mi d- yevra waya, seqsan-t at taddart, anida ara tmevled ? Yekker ccix yarra-assen-d:

Ad εaliγ tæekkazt-iw, anida d-tesbaê, dina ara y-tnevlem. Yeddem ieella-tt di tiγilt dγa tsebh-d deg wayla n'At Σli.

Imi i yemmut, nevlen-t dinna, rnan bnan-as taqerrabt ».

¹Mohamed Brahim Salhi, Lignages religieux, confréries.....op. cit.

² Ibid. p. 22.

La traduction :

« Un jour de l'îd al Adha, Sidi [°]mar Walhadj revenant avec ses troupeaux à Tiylt, 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) verre, 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 Tiylt et tomba chez les At [°]li. Après sa mort, ils l'ont enterrés là où le bâton est tombé, et ils lui ont construit une gracieuse qubba.»

Il faut noter que la version, rapportée ci-dessus, est recueillie auprès d'une vieille femme, âgée de 82 ans, appartenant au village de Wizgan; le village le plus voisin de celui d'At Sidi [°]mar. Son mari était un ancien taleb à la zawiya de Sidi [°]mar Walhadj, mort il y a quatre ans, mais qui lui a laissé pas mal de renseignement sur la zawiya et son histoire dont fait partie cette légende. Cette version n'a pas été la seule recueillie, on a choisi de l'inclure car elle rassemble plusieurs autres récits, qui sont d'ailleurs des fragments de celui-ci.

Nous voyons donc que trois événements intéressants ont été relatés dans ce premier récit:

1. Le premier événement renvoie au fait que le saint a accompli le pèlerinage à la Mecque sans s'y rendre sur place¹. La preuve étant la chéchia verte qu'il trouva sur sa tête ainsi que toute la place là où il a dormi coloré du vert. Cet événement explique et offre l'exemple d'une sainteté qui « se manifestait par des dons miraculeux »², mais pas comme ceux présentés sur Wadris³ et sur beaucoup d'autres saints qui sont eux-mêmes faiseurs de miracles. Dans le cas qu'on vient de rapporter ici, selon le récit et l'interprétation que lui donne la population locale, c'est sa piété, bonté et sincérité qui lui mérita cette faveur d'accomplir le pèlerinage à la Mecque tout en étant chez lui et sans se déplacer⁴. Le récit rapporte que le saint

¹ Un récit analogue fut rapporté par Henri Genevois, Village de Kabylie, tome I, At-Yanni et Tagemmunt ezuz, Alger, ENAG éditions, p-p. 81-82. Sur un saint dont le nom n'est pas certain (Sidi LHadj Ouzeguan ou Sidi Hmed Ou-Tayeb).

² Fanny Colonna, les versets de l'invincibilité... op. cit. p. 158.

³ Mohand Akli Hadibi, Wadris ... op. cit. p.

⁴ C'est aussi bien la signification que lui donne Henri Genevois, op. cit.

pratiquait un des principaux piliers de la religion musulmane, à savoir la prière avant de s'endormir, et cela pour exprimer sa piété.

2. Le deuxième événement aussi intéressant est que ce même récit rapporte que le saint pratiquait l'élevage qui est aussi une des occupations principales des populations locales. Ainsi, l'exemple du saint qui nous intéresse dans le présent travail explique un des principes d'inscription des saints dans les sociétés locales et leur intégration : il s'agit de leur « *éthique puritaine adaptée aux conditions de vie et à l'histoire locale* »¹. Cette démarche, parmi d'autres, a favorisé l'accueil des populations locales de ces personnages d'origine étrangers à leurs territoires. Cela a eu lieu tout en obéissant à « *une logique transactionnelle qui en a garanti l'efficacité* »². Autrement dit, 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* »³.
3. Le troisième événement important qu'inclut ce récit explique les modalités de localisation de la zawiya et du sanctuaire du saint chez les At Yeđer. Nous allons d'abord décrire cet emplacement avant d'analyser l'événement.

La zawiya de Sidi [°]mar Walhadj se situe au Sud du village portant le même nom à environ 15 minute 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 de Sidi [°]mar 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 saint⁴.

Ce sanctuaire se situe au nord du village, non loin de la zawiya, à une trentaine de mètres environ. La question qui nous vint immédiatement à l'esprit fut de comprendre pourquoi le sanctuaire de cette zawiya, n'est pas située, comme dans toutes les autres zawiyas, juste à sa proximité ? A cette question, c'est justement l'événement qu'on expliquera plus bas qui nous a apporté une réponse.

¹ Fanny Colonna, Les versets ...op. cit. p. 159.

² Mohamed Brahim Salhi, Lignages religieux, confréries, ...op. cit. p. 17.

³ Mohamed Brahim Salhi, Les usages sociaux de la religion ... op. cit. p. 3.

⁴ Voir les plans aux annexes n° 10 et 11.

Cet événement est le fait que tout en étant à Tiγilt (la où est bâtie la zawiya), le saint ordonna les présents de l'enterrer après sa mort la où son bâton est lancé. Il lança son bâton et la où il tomba, aux propriétés d'At Σli (une des familles du village le plus voisin : Wizgan), ces villageois l'ont enterré et ils lui ont construit un mausolée autour de sa tombe¹.

Il est intéressant de noter que la légende rapportée ci-dessus a lié cet événement au premier (pèlerinage à la Mecque). C'est-à-dire que le présent récit rapporte que c'est suite à l'accomplissement du saint 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 aussi noter que cet événement a été rapporté par plusieurs autres personnes sans le lier au précédent et sans même noter le premier événement (pèlerinage à la Mecque). Cela s'explique, à notre sens, par les modifications au cours des transmissions 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 hadj est un des piliers prestigieux de l'Islam.

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.

Le deuxième récit :

Un autre récit recueilli auprès d'une autre vieille femme rapporte ceci :

« Sidi Σmer Ul Ēağ d dafardi n îî̄t yarna yeskukul »

Ce récit porte sur l'apparence physique du saint : il serait borgne et qu'il est affable d'un handicap à la jambe qui fait qu'il boite.

¹ Un récit analogue à cet événement fut aussi rapporté par Henri Genevois. op. cit. p. 81. Mais cette fois ci sur Sidi Lhadj Ou-Zeguan qui, « pour accéder aux désirs de sa vieille mère, il bondonna 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 la 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, la où tomba son bâton sera sa place de résidence avant d'être l'emplacement de son tombeau.



Photo n°7: Le sanctuaire du saint Sidi ʿmar Walhadj actuellement.



Photo n°8: Le sanctuaire du saint Sidi ʿmar Walhadj dans le passé.



Photo n°9 : La zawiya de Sidi ʿmar Walhadj actuellement.



Photo n° 10: La zawiya de Sidi ʿmar Walhadj dans le passé.



Photo n°11 : La zawiya et le sanctuaire du saint Sidi ʿmar Walhadj.

A coté de ces légendes, la poésie populaire au sujet du saint ne manque pas de conforter davantage ce que nous avons déjà montré à travers ces récits.

VII. 13B. La poésie populaire :

Cette poésie a été recueillie auprès de trois vieilles femmes du village Bouzeguène.

Première pièce:

*A ccix Sidi Σmer Ul Ęağ, a yazeğğig n tefsut
Tteûbiê deg ufus- ines, iseru deg-s am tagut
Taéallit d nnbi lwaêid, tettawed- it- id yer tewwurt*

*A ccix Sidi Σmer Ul Ęağ, a yazeğğig n ccetwa
Tteûbiê deg ufus- ines, iserru deg-s am lahwa
Taéallit d nnbi lwaêid, tettawed- it- id yer lhara*

Ô shikh Sidi  mar Walhadj, fleurs de printemps.

Le chapelet entre les mains, il l'égrène comme du brouillard.

La prière et le Prophète arrivent ensemble devant sa porte.

Ô shikh Sidi  mar Walhadj, fleurs d'hivers.

Le chapelet entre les mains, il l'égrène comme la pluie.

La prière et le Prophète arrivent ensemble dans son quartier.

Deuxième pièce:

*A ccix Sidi Σmer Ul Ęağ, bu-umzur yedda yer tuyat
Tamezduyt gar isaffen, abruri lehwa tekkat
Ayamyar deg laena -yak, sufey leetab yer tafat*

*A ccix Sidi Σmer Ul Ęağ, bu-wemzur yedda yer wallen
abruri lehwa tekkat, Tamezduyt gar isaffen
A yamyar deg laenaya-k, sse luyay ma day nuven.*

Ô shikh Sidi  mar Walhadj, aux cheveux jusqu'aux épaules.

Ta demeure est entre les rivières, la grêle et la pluie tombent.

Ô shikh, je t'en prie, récompense nos peines.

Ô shikh Sidi °mar Walhadj, aux cheveux jusqu'aux yeux.

Le grêle et la pluie tombent, ta demeure est entre les rivières.

Ô shikh, je t'en prie, guérit nous si nous sommes malades.

Troisième pièce :

Ekkert a lexwan ad nruê, yer txerrubt n uftis

A ccix Sidi Σmer Ul Ęağ, iêuğğen deg wakal-is

Axewni ad yenhu wayed, ttaea ad teqaæed iman-is

Ekkert a lexwan ad n ruh, yer txerrubt ucamlal

A ccix Sidi Σmer Ul Ęağ, win iferrun tiqedday

Axewni ad yenhu wayed, ttaea ad teqaæed ur tmal

Khwans, allons à la place des oliviers.

Ô shikh Sidi °mar Walhadj, qui a fait le pèlerinage sur sa terre.

Chaque khwani conseille l'autre, l'obéissance se redressera.

Khwans, allons à la place des oliviers.

Ô shikh sidi °mar Walhadj, qui règle les litiges.

Chaque khwani conseille l'autre, l'obéissance sera droite et ne penchera pas.

Quatrième pièce :

A ccix Sidi Σmer Ul Ęağ, bu tqubbet tebna tæella

I ak-tt-ibnan d'At Wizgan, am yiferrağ n tnina

A yamyar deg leenaya-k, terred-d iyriben di lehna

A ccix Sidi Σmer Ul Ęağ, bu tqubbet tebna s tewwurt

Ak- tteyebnan d'At wizgan, am yiferrağ n – tsekkurt

A yamyar deg leenaya-k, terre v-d iyriben ar tamurt

Ô shikh Sidi °mar Walhadj, dont le minaret est construit en hauteur.

Par les At Wizgan, comme les petits d'une colombe.

Ô shikh, je t'en prie, ramène nos émigrés en paix.

Ô shikh Sidi ʿmar Walhadj, dont le minaret est construit avec une porte.

Par les At Wizgan, comme les enfants d'une perdrix.

Ô shikh, je t'en prie, ramène nos émigrés au pays.

Cinquième pièce :

A ccix Sidi Σmer Ul Ęağ, iyut qqel i walmendad

Tamezduyt – ik di tiyilt, llebsa – inek d ajellab

Efk – ay lhiba d tusra, deg teméi alamma nyab.

Ô shikh Sidi ʿmar Walhadj protège nous par ta baraka.

Ta demeure est dans les hauteurs, tu es vêtu d'une gandoura.

Accorde nous respect et protection, de l'enfance jusqu'à la mort.

Tout d'abord, il faut remarquer que cette poésie recoupe plusieurs idées et faits déjà rapportés dans les récits légendaires. C'est le cas du fait relatif à son pèlerinage 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.

Il faut aussi remarquer que ces poésies reprennent aussi le fait que le saint veille à la pratique de ses prières. Cela tient à l'intérêt qu'a la prière dans la religion musulmane. 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.

D'autre part, elle complète ce qui fut rapporté dans les récits 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 long cheveux qui lui descendait aux yeux et aux épaules. Elle décrit aussi ses vêtements en mentionnant qu'il porte un barnus¹. Sachant que :

- Le barnus tient de la symbolique locale et symbolise l'articulation entre l'universel (Islam) et le local (société kabyle).
- Porter une longue barbe ou de long cheveux est un symbole de sagesse et qui exalte aussi une singularité.

¹ Ces aspects sont, le plus souvent, retenus sur un saint. C'est, notamment le cas de Sayyid-i AHMAD B. YUSUF, in HADJSADOK Mohamed, op. cit. p-p. 80-81.

Dans ces poésies nous relevons des traits du saint qui sont ceux des adeptes de la tarika (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 18eme siècle, est structuré autour des principes et conduites diffusées par cette tarika.

Nous pouvons résumer cela à partir des conclusions de Mohamed Brahim Salhi sur la Rahmaniya en rapportant que « *dans le livre des dons de Dieu¹, aucune recommandation explicite de louanges aux saints locaux (kabyles en particulier) n'est mentionnée* »². Mais, il faut savoir que « *le dikr (en Kabylie adekar) sera très largement réaménagé par les khawnis kabyles* »³ qui intègrent ces saints dans leurs louanges. Nous y reviendrons sur ce point avec le dernier chapitre du présent travail.

Mais, il faut surtout conclure que cette poésie confirme la reconnaissance sociale solide dont bénéficie le saint Sidi ʿmar 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 avec les louanges contenus dans ces poésies, et qui invitent le saint à leurs 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.

¹ C'est le livre écrit par Mostefa Bachtarzi qui décrit de l'éthique de la tariqa rahmaniya, voir Mohamed Brahim Salhi, Les usages sociaux de la religion, op. cit. p-p. 71-91.

² Mohamed Brahim Salhi, La tariqa Rahmaniya, de l'avènement à l'insurrection de 1871. op. cit. p. 43.

³ Ibid. p. 42.

VII. 2. Le lignage de Sidi ʿmar Walhadj et le principe d'essaimage:

Le contenu du premier manuscrit¹ sur le saint nous apprend que la famille de Sidi ʿmar Walhadj est une des plus grandes familles maraboutiques de la Kabylie. Elle appartient 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 Al-Hadj Ban Kayad, qui a fait éparpillé ses enfants à travers la Kabylie. Parmi ses enfants et ses petits enfants, il y avait, Sidi ʿmar walhadj à At Yeđer (Bouzeuguéne), Sidi Mohamad Al-Hḍj à Bni Duala, Sidi Mohamad Ben Ali Al-Haḍj à Azefun et Sidi Yahia Al-Haḍj à At Khlili.

Nous pouvons lire dans cette démarche un processus d'essaimage du lignage religieux. Ernest Guellner 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* »¹, c'est ainsi que « *le choix d'une destination éloignée s'impose* »² pour chacun des saints. Il apparaît que c'est exactement le cas de la famille Al-Haḍj.

Al-Haḍj Ben Kayad est, selon la logique de Guellner, « *le saint fondateur* »³. Mais une différence fondamentale existe entre ces deux logiques (c'est-à-dire entre celle relevée par Gellener sur l'Atlas marocain, et l'exemple que nous offre notre terrain). Elle renvoie au fait que Al-Haḍj Ban Qayad 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 et certains témoignages, que c'est Al-Haḍj Ban Qayad 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 en écrivant 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* »⁴.

Cela tient au fait qu'il faut tenir compte du fait que les motivations à ces déplacements peuvent dépasser le cadre de la concurrence pour une intention de propagation de l'enseignement du Coran. C'est à dire qu'on ne peut pas affirmer avec évidence l'une ni l'autre de ces motivations. Car, il est aussi possible qu'elles soient présentes en même temps, ou tout a fait autre chose. Ce qui est, cependant, plus important

¹ Voir annexe n° 12.

² Ernest Guellner, les saints de l'atlas, op. cit. p. 154.

³ Ernest Guellner, les saints de l'atlas, op. cit. p.154.

⁴ Ibid. p.145.

est de savoir si ces liens de parenté ont réellement favorisés l'émergence d'un profil de saint, du moins, pour celui qui nous intéresse dans le présent travail ?

Avant de répondre à cette question nous voulons dire que même si l'approche de Gellner sur la sainteté au Maroc a été sujette à débat, nous ne pouvons pas nier son apport pour la compréhension de la sainteté au Maghreb.

Le même auteur rapporte 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* ». C'est, semble il, le cas du lignage religieux appartenant au village Tazrut, voisin d' Iyil-Tziba, nommé At Al-Mulud, qui se dit originaire d'At Sidi Σmar. Ce groupe a gardé le souvenir de ses origines sans la date de leur déplacement. Cette origine n'est pas seulement reconnue par des membres de ce lignage, mais aussi de tous les autres groupes laïcs faisant partie du même village. Comme le remarque Guellner sur le Haut Atlas Marocain, ce fait résume que « *l'origine sainte est rarement oubliée* »¹.

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, comme nous l'avons montré plus haut, l'essaimage du lignage religieux étudié est 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 :

1. « Si le père du shikh n'y connaissait rien, il n'aurait pas poussé son fils à devenir savant »².
2. « *Une sainteté héritée des parents, de la gratuité de la bénédiction divine, de l'élection invisible et du juste caché* »³.

D'ailleurs, Fanny Colonna dans plusieurs passages de son travail¹, souligne l'analogie entre le cas en Aurès et en Kabylie. Gellner aussi soutient cette thèse, à savoir

¹ Ernest Guellner, les saints de l'atlas, op. cit. p. 142.

² Ibid. p-p. 252-253.

³ Fanny Colonna, Les versets... op. cit. p. 256.

que « *la principale explication généralement donnée de la sainteté d'un homme est que son père et ses ancêtres étaient aussi des saints* »². Il y a donc des avantages à tirer de la compréhension de chacune de ces approches. Mais l'usage doit être bien contrôlé et réfléchi en s'intéressant en premier lieu aux interprétations et explications que propose le terrain d'enquête.

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 le père de Sidi ʿAli Al-Hadj qui est le père de Sidi Mohamad d'Azefun. D'autres prétendent aussi que Yemma Guraya³ est la sœur de Sidi ʿmar Walhadj, sans que cela puisse reposer sur des données sérieuses pour étayer cela.

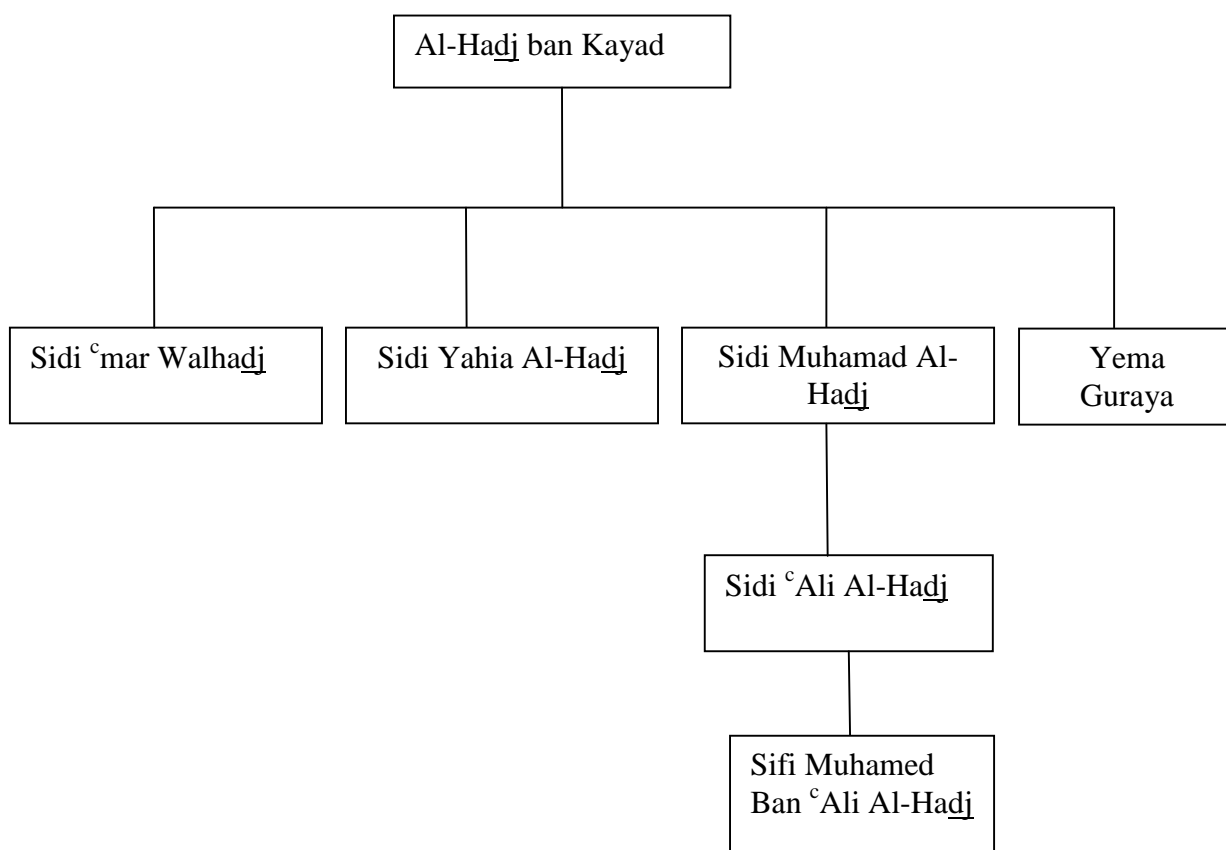
Si nous nous fions aux données diverses collectées et souvent difficile à vérifier, l'on aurait l'arbre généalogique ci-dessus. Il est possible de dire, qu'en l'absence de sources précises et vérifiables, cet arbre renvoie plutôt à la représentation de la sainteté, de son essaimage et de sa transmission.

Figure n° 3 : La chaîne des Chorfa de la famille Al-Hadj.

¹ Fanny Colonna, Les versets... op. cit.

² Ernest Gellner, Les saints de l'Atlas, op. cit. p. 142.

³ Sur cette sainte voir : Meriama Yahiaoui, Etude descriptive et analytique des pratiques socioculturelles autour du mausoleet Yemma Gouraya, Mémoire de magistère en civilisation bébère, 2008-2009.



Sidi 'mar Walhadj, comme nous l'avons montré, a fondé sa zawiya au Sud du village qui porte son nom. Ceux qui se réclament de sa descendance suivent aussi leur légitimité de partage de la même généalogie remontant au prophète. C'est à cette question que nous souhaitons consacrer les passages ci-après.

VII. 3. Les At Sidi 'mar sont ils des descendants directs du saint ?

La gestion de la zawiya, fondée par le saint, a été historiquement attribuée aux familles maraboutiques du village portant le même nom. La question que nous nous sommes posées, dès le départ, est : Le lignage gestionnaire de la zawiya est-il descendant du saint fondateur ?

Cette question est évidemment intéressante à élucider, mais en l'état des données disponibles, très délicates. Nous nous contenterons de rapporter ce qui reste encore admis dans différentes versions connues localement.

Nos recherches nous permettent de repérer trois versions :

1. La première version, est celle qui est la plus répandue parmi les populations locales des villages environnants. Elle affirme que le saint ne se serait jamais marié, par conséquent, il n'aurait pas laissé d'enfants. Ainsi, tous les villageois appartenant aux familles maraboutiques de ce village ne sont pas des descendants directs du saint.
2. Une autre version dit que « *les familles maraboutiques de ce village ne sont pas les descendants directes de Sidi ^cmar Walhadj, mais celle de son épouse dont les enfants ont été reconnus par le marabout* »¹. Précisant que l'épouse du saint est une femme ayant déjà des enfants qu'il a reconnus.

On voit donc que cette version rend compte d'une partie de ce qui est relaté dans la première, à savoir que le saint n'avait pas d'enfants, mais il a reconnu ceux de son épouse. Ainsi, sans entrer très avant dans les divergences que présentent les deux versions, on ne peut s'empêcher d'être frappé par les points communs qu'elles présentent en affirmant toutes les deux que le saint n'a pas de descendants directs.

Mais il faut tenir compte du fait qu'en anthropologie, on admet que la reconnaissance sociale crée un lien de parenté. Ce qui est le cas de Sidi ^cmar Walhadj qui aurait adopté les enfants ramenés par son épouse, auxquels il transmet la sainteté et les y intègre.

3. La troisième version rapporte des hypothèses totalement différentes. Selon cette dernière, bien que le village maraboutique d'At Sidi ^cmar soit composé de

¹ Mohamed Brahim Salhi, Etude d'une confrérie....op. cit. p.256.

plusieurs familles (plus de huit), cinq seulement, à savoir Zatout, Charef, Muhamadi, Amyar et Muhub sont, selon cette version, des descendants directs du saint. Les autres familles : Yadjri, Muludj, Ami et Sekwan sont considérés comme étant originaire d'autres tribus de la Kabylie. La famille Ami est dite At U Hijeb, ils sont les derniers arrivés au village et la famille Sakwan se dit Isedqawen, originaire d'At Sedqa d'Igawawen. La famille Yadjri est désigné par At Yeđer, et leur origine apparaît être l'un des villages de la même tribu. On voit que cette version souligne un phénomène d'agrégation autour du saint et des lignages qui se réclament de sa descendance.

Il est cependant probable en tenant compte de la deuxième version de prévoir le fait que les familles se réclamant réellement la descendance du saint, selon la présente version, sont les descendants directs de son épouse. On ne peut pas néanmoins apporter de réponses définitives à toutes ces questions, faute de données écrites vérifiables.

Il est tout d'abord important de savoir qui a produit ces différentes versions? Pour les deux premières versions, nous avons déjà vu, dans l'élément précédent, leurs sources, contrairement à la troisième sur laquelle vont porter nos analyses.

Cette dernière version est produite par des membres appartenant aux quelques familles se réclamant de cette descendance selon cette même version.

La preuve avancée pour confirmer la dernière version est que La'cur est historiquement versée aux seules familles qui se disent descendantes du saint fondateur, selon cette même version. De ce point de vue, il est possible de vérifier les choses.

VI. 3₂. La'cur comme moyen de vérification :

Nous devons distinguer ici entre deux types de la^ccur. Celui versé à la zawiya, et celui versé aux différentes familles du lignage.

VI. 3_{2A} - La^ccur versé à la zawiya :

Nous savons que la^ccur est l'une des principales ressources des zawiya. 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* »¹ au profit de la zawiya, « *ils donnent traditionnellement de la^ccur en nature qui touche particulièrement des productions agricoles de bases (blé, figues sèches, orge, l'huile d'olive...)* »².

Les témoignages de nos informateurs, affirment qu'historiquement, tous les villages de la tribu d'At Yeđer s'acquittent de la^ccur au profit de la zawiya de Sidi ^cmar Walhadj. Nous avons vu qu'At Yeđer rassemble les villages compris entre Mhaga et Hurra, c'est-à-dire tous les villages appartenant actuellement aux deux communes : Idjer et Bouzeguène. Nous pouvons ainsi supposer que l'ensemble des trente et un villages de ces deux communes s'acquittent de la^ccur à la zawiya.

Cependant, le village de Tifrit n'At U Malek appartenant à la commune d'Idjer abrite la zawiya du même nom. Par conséquent, la^ccur de ce village vont à la zawiya de Tifrit n'At U Malek. Cela nous a été confirmé par les villageois. Historiquement, ce sont donc tous les villages de la commune de Bouzeguène qui s'acquittent le la^ccur à la zawiya de Sidi ^cmar Walhadj.

Les mêmes témoignages affirment que plusieurs autres villages en dehors d'At Yeđer s'acquittent aussi de la^ccur à la zawiya, c'est le cas des villages At Yahiya à Ilula et de Takana à Ain El Hammam, ainsi qu'At Suya à At Waylis. Nous pouvons ainsi dire que le territoire d'influence de ce saint se prolonge au delà d'At Yeđer.

Actuellement, le seul village qui s'acquitte régulièrement de la^ccur à la zawiya de Sidi ^cmar Walhadj est celui d'At Salah de la même commune, nous y reviendrons dans la dernière section de ce chapitre en traitant des liens avec le saint.

VI. 3_{2B} -La^ccur versé aux familles du lignage religieux:

¹ Mohand Akli Hadibi, Wedris...op. cit. p. 195.

² Ibid.

Il s'agit ici de la part de la^ccur que versent les familles laïques des villages environnants aux familles appartenant au lignage religieux d'At Sidi Σmar. Pendant longtemps, chaque foyer du village d'At Sidi Σmar a un foyer client au sein d'un des lignages laïcs environnants qui lui verse chaque année une partie de ses récoltes. Les At Sidi Σmar appellent ces familles « Icriken ».

Les relations de clientèle ainsi établies sont toujours repérables à travers la mémoire des villageois. Cette relation s'est poursuivie durant des siècles jusqu'au début de la guerre de libération. Nous ne pouvons pas reconstituer ici toutes les relations de clientèle, à cause de l'abondance des foyers, ce qui exige beaucoup de temps et de travail.

En plus de la^ccur, plusieurs femmes appartenant à ce lignage religieux ne font pas des travaux à l'extérieur des foyers, c'est-à-dire, qu'elles ne travaillent pas aux champs, ne vont pas à la fontaine et ne vont pas chercher du bois... Ainsi, ce sont les femmes laïques (des villages environnants et selon la même distribution de clientèle) qui se chargent, à leurs places, à ce genre de tâches à côté, bien entendu, des hommes (laïques et religieux)¹. Cela renvoie exactement à la hiérarchisation durant longtemps maintenu dans la société kabyle, entre lignages religieux et lignages laïques. Qu'en est il aujourd'hui ?

Les témoignages recueillis lors de nos enquêtes indiquent que le versement de la^ccur au profit du lignage religieux sera remis en question au cours de la guerre de libération. Toutes les familles ne l'ont pas fait en même temps, mais au total, aujourd'hui, cette relation de clientèle n'existe plus ou est d'une extrême rareté. Pour établir cette situation, nous allons nous fonder sur les témoignages recueillis sur le terrain. Nous présentons ci-dessous un.

Nous avons eu plusieurs réponses qui se résument, selon notre analyse, à travers un récit relatant un événement réel qui a eu lieu à une époque récente. Ce qui explique ainsi, plus profondément, ce qu'on vient de décrire et le changement de faits, que nous avons mentionné.

¹ Ça explique exactement ce qu'a noté Tassadit Yacine-titouh, Les voleurs de feu, élément d'une anthropologie sociale et culturelle de l'Algérie, Paris, la découverte, 1993, p. 62. Elle note aussi qu'il y a des différences entre un lignage et un autre, et que pour l'exemple qu'elle a étudié (At Bou Messaoud, Ain El Hammam, ex. Michelet), les femmes participent à tous les travaux agricoles. Notre exemple est différent de celui ci.

La vieille femme qui nous a rapporté la première version de la légende sur le saint est la même qui nous a rapporté un témoignage sur une situation réelle datant de moins de 10 ans :

« Un jour, durant la période de la récolte des olives, pendant que je faisais mon travail dans l'un de nos champs, une autre femme d' At Sidi Σmar faisait le même travail dans ses propriétés au frontières des nôtres. Nous nous sommes mit toutes les deux à discuter sur la récolte des olives. Au cours de la discussion, elle m'a dit : depuis que vous avez cessé de vous acquitter de la^ccur aux enfant des At Sidi Σmar, vous n'avez jamais eu de bonnes récoltes. Je me suis mise en colère, je l'ai pris par la main vers un des champs dont le propriétaire est un membre du lignage du lignage d'At Sidi Σmar. Je lui ai dit : si la raison de la baisse de nos récoltes est bien ce que tu viens de dire, comment se fait-il que le rendement de vos champs a aussi baissé. En plus, vous n'êtes même pas des descendants de Sidi Σmar car il ne s'est jamais marié. Jadis, nous nous sommes trompés en laissant le monopole des études aux marabouts. Actuellement il y a ceux, parmi nous (les lignages laics), qui sont instruit en apprenant le Coran. Ils nous ont dit que vous n'êtes pas ses fils. Actuellement il n y a plus de marabout, nous sommes tous des kabyles. A partir de ce jour, je ne lui ai jamais adressé la parole, de même pour elle».

Ce qui importe à nos yeux dans ce récit, ce n'est pas seulement le changement d'attitude concernant le versement de la^ccur que nous avons déjà évoqué.

Ce récit montre la persistance de la version selon laquelle Sidi ^cmar Walhadj ne s'est jamais marié et n'a pas eu de descendance. De plus, il confirme la contestation et la remise en question de la relation de clientèle. Par ailleurs, ce témoignage met en perspective, à la fois le monopole du savoir scripturaire par les lignages religieux, et le fait que c'est cela qui a justifié le versement de la^ccur. En d'autres termes, c'est ce monopole qui a justifié historiquement la relation de clientèle.

Nous pouvons ainsi comprendre que si notre interlocuteur continue de croire à la descendance directe des At Sidi Σmar du saint Sidi ^cmar Walhadj, elle aurait versé jusqu'à nos jours la^ccur. C'est-à-dire que la reconnaissance du saint est toujours maintenue. De plus quant elle a dit « il n y a pas de marabout actuellement nous sommes tous des kabyles », elle veut dire que la seule chose qui les a différencié avant, du fait qu'il ne sont pas fils de Sidi ^cmar Walhadj, c'est bien la connaissance du livre sacré, et puisque actuellement ce ne

sont pas seulement eux qui l'ont étudié, il n'y a plus de marabout, ni de frontières entre eux. Ainsi, l'accès au savoir sacré par les laïcs rétablit l'équilibre dans les relations.

Les changements intervenus concernant les rapports entre ces deux groupes ne se sont pas limités à ce qu'on vient de décrire. Mais, 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* indiquent que beaucoup de filles appartenant au lignage de Sidi ^çmar Walhadj ont pris un conjoint laïc.

Pour conclure sur ce point, il faut noter que le changement des attitudes envers la^çcur a induit des conflits significatifs, et de recomposition profonde dans les relations entre groupes constitutifs du lignage religieux de Sidi ^çmar Wal-Hadj et des autres groupes laïcs.

Il faut dire que les données du terrain ont révélé que ce sont réellement les familles qui se réclament la descendance directe du saint (selon la troisième version) à laquelle les familles des villages voisins versent la^çcur, sans que cela ne la confirme totalement.

De plus, actuellement, les membres de l'association gérant la zawiya ne sont pas seulement issus des familles se réclamant la descendance du saint selon la troisième version. D'ailleurs le président de cette association est de la famille Yedjri.

Conclusion.

Nous avons expliqué, dans ce chapitre, un système de la sainteté à travers l'exemple du saint local Sidi ^çmar Walhadj, en relevant ses termes. Nous avons particulièrement relevé, à travers nos sources, qu'il s'agit d'une descendance directe du prophète et d'une sainteté héritée. En outre nous avons montré que le saint Sidi ^çmar Walhadj est présent dans la mémoire collective, cela se voit dans les légendes et les poésies qui ont cours, de nos jours, dans la région.

* Décompte fait lors des cérémonies de mariage au cours de l'été 2008.

Les trois versions qui relatent la descendance du saint montre que réellement tous les villageois d'At Sidi Σmar prétendent appartenir au lignage du saint Sidi  mar Walhadj. Mais les prétentions sont mises en doute à plusieurs reprises et par différents groupes en produisant de versions relativement différentes.

Le plus important à retenir à travers tous les éléments accessibles est que le saint a laissé des héritiers ou tout au moins des descendants qui revendiquent leur affiliation directe au saint. Ainsi, l'ensemble des familles du village se réclament du saint et en tirent une grande fierté. Tous désignent le saint par le terme « jeddi » (« ancêtre ») et ne jurent que par lui, en plus des serments passés en s'appuyant sur son autorité.

Enfin, lac ur et ses modalités de répartition témoignent aussi du rapport entre le saint et la société locale. Le prochain chapitre montrera comment s'exprime ce rapport.

Chapitre VIII
La zawiya de Sidi ʿmar
Walhadj:
La terre et les activités
festives

Introduction.

Ce chapitre s'intéresse à l'étude des terres habus (Wakf¹) de la zawiya de Sidi ʿmar Walhadj, d'une part, et à l'étude des ziyaras qui se font de nos jours à son mausolée et à la zawiya qui porte son nom, d'autre part.

Ainsi, ce chapitre sera structuré en deux sections qui concernent ces deux dimensions fondamentales de la sainteté de Sidi ʿmar Walhadj.

VIII. 1. Les terres habus, un des termes de la sainteté :

La zawiya de Sidi ʿmar Walhadj, comme toutes les autres zawiyas, dispose de propriétés foncières à statut habus. Le habus (wakf) est un élément fondateur important en plus de l'assise qu'il procure à la zawiya².

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.

Nous avons préféré de présenter l'estimation exacte de l'ensemble des terres appropriées dans le tableau ci-dessous.

¹ 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, habus ou hubs (souvent traduit en français par habous). 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. P. 65.

² Voir ce qu'en dit par exemple Fanny Colonna, Les versets...op. cit. p. 157. L'auteur insiste sur l'intérêt non seulement matériel, mais beaucoup plus fondatrice et symbolique d'une telle propriété au détriment de tout autre type. Elle écrit ceci à ce sujet: « *mais il faut surtout de la terre, qui advient sous forme de Habus, de biens inaliénable* ».

Tableau n°18 : Noms et superficies des parcelles des terres habus de la zawiya de Sidi ^cmar Walhadj.

Nom de la parcelle.	Superficie en Hectares
Læzib U Yeger	12,82
Aguni n Buseker	18,70
Tiberket	7,10
Aguni n Rrami	15,16
Nnezla U Samur	1,44
Læzib Ttezdayt	0,28
Lhami	2,53
Abtis Bu Lehakem	8,34
Agbar	0,80
jebla	0,50
Sahel	0,60
Meznic	0,90
Ires	2,30
Timseguith	0,70
Tala	1,60
Superficie Totale	73,77

Le tableau ci-dessus montre que les terres appropriées par la zawiya s'étendent sur une superficie totale de 73,77 hectares. Elles 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 At Yeđer, on peut estimer que ce patrimoine foncier est relativement important¹.

Concernant l'emplacement des différentes parcelles, nos connaissances personnelles du terrain nous ont permis de les délimiter rapidement. C'est la détermination de leurs provenances avec la date de celle-ci qui nous a été un peu difficile à établir à cause de la multitude des parcelles.

¹ Même si le patrimoine de la zawiya de Sidi ^cmar Walhadj en terres habus est beaucoup moins que celle de la zawiya de Sidi Wadris estimé à 118 hectares, in Mohand Akli Hadibi, Wadris..., op. cit. p. 198.

Toutes ces parcelles se situent à l'intérieur du territoire de la commune. Plusieurs d'entre elles sont très proches de la zawiya (Ires). Quelques parcelles (Aguni n Busekar, Aguni n Rrami...) s'étendent sur les plaines appropriées par les populations des différents villages de la commune, à savoir Azayar, très proche du village agricole de Bubhir. Il y a quelques parcelles qui s'étendent à l'intérieur du territoire de certains villages, comme celle de Sahel qui s'étende au village portant le même nom.

Les documents consultés concernant des actes de certaines propriétés de la zawiya, montrent que cette dernière a la propriété d'une fontaine traditionnelle (Eleinsar) qui se situe au centre du village voisin (Bouzeguène). Cette fontaine a été reconstruite, il y a une dizaine d'années, par le villageois de ce dernier. Actuellement, les deux villages (At Sidi Smar et Bouzeguène) font usage de cette dernière.

Nous avons tenté d'élucider la provenance de ces terres en interrogeant la population locale et celle de la zawiya. Nous avons eu les résultats suivants :

- Cinq informateurs affirment que la majorité des terrains ont été achetés, au début du XXe siècle, par shikh Muhand Walmokhtar¹. Parmi les informateurs, un d'entre eux presque centenaire affirme que parmi les terres achetées par ce même shikh il y a celle de Tala et celle de Ires (voir au tableau). Ce qui montre que les terres habus de la zawiya qui nous intéresse 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 de Bouzeguène. Il a offert cette parcelle à la zawiya suite au fait qu'il n'a eu que des filles, il a juré de donner une de ses propriétés foncières à la zawiya s'il aura un garçon. Ce qui fut fait.
- Les autres terrains, comme c'est le cas de toutes les zawiyas, sont le fait de 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 le cas de Mhand At Sidi d'At Sidi Smar.

¹ Pour plus d'informations sur ce shikh voir infra chapitre XI. pp. 243-262.

- Pour les autres parcelles, leurs emplacements laissent penser que leurs propriétaires originaux sont les villageois de Bouzeguène, car toutes ces parcelles sont à proximité des propriétés de ses villageois.

En plus des parcelles que nous avons citées dans le tableau, il faut noter qu'un autre petit morceau de terrain, à proximité de la zawiya, a été récemment offert par un autre villageois dans le but de construire des habitations pour les shuyukh de la zawiya. Donc le cycle de la constitution de habus, ou de la dotation en biens immobiliers n'est pas bloqué.

Concernant l'usage de ces terres habus, le trésorier de la zawiya affirme que plusieurs personnes utilisent ces terres pour soit. Mais nos observations sur le terrain montre que, quant il s'agit par exemple des olives, la zawiya reçoit des exploitants la moitié des récoltes, et l'autre moitié va à celui qui les a récolté.

Le règlement intérieur de l'association religieuse qui gère la zawiya dispose que l'un de ses principaux objectifs est l'acquisition de nouvelles terres pour renforcer le capital foncier de la zawiya. C'est un processus d'accumulation qui vise en même temps à se traduire symboliquement, notamment au plan de l'autorité du saint et du rayonnement de la zawiya.

VIII. 2. Les liens de la population locale avec le saint Sidi ^ʿmar Walhadj :

Le rapport aux saints, comme l'a très bien montré Sossie Andezian¹ se décline sous différentes modalités. Mais elle insiste sur le fait que ce lien « est concrétisé avec la pratique de la ziyara (visite) »².

Cette appellation (ziyara) a comme origine « le verbe arabe zara : visiter »³. C'est ce même terme qu'on utilise le plus souvent à Bouzeguène, on dit généralement : « on va visiter Sidi ^ʿmar Walhadj » ou « on va au sanctuaire de Sidi ^ʿmar Walhadj ».

Plus profondément, la ziyara en terme générique, « 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 »⁴. Ainsi, cette pratique « est basée sur un principe circulaire d'échange entre visiteurs et saints : demande (talab)-don (^ʿata)-offrande (ziyara) »⁵.

Notre objectif dans ce qui suit est l'étude des rapports du saint Sidi ^ʿmar Walhadj par l'analyse des liens entre population locale et saint à travers l'observation des ziyaras qui se font à son établissement et à sa tombe.

Globalement, il y a des ziyaras qui se font les jours qui coïncident avec des fêtes religieuses, d'autres à l'occasion des fêtes de mariage et de circoncision et d'autres durant les autres jours ordinaires de la semaine, mais dont la journée du vendredi est la plus privilégiée.

Il faut noter que, du fait que le sanctuaire n'est pas proche de la zawiya, comme nous l'avons déjà décrit, il y a des ziyaras qui se font au tombeau du saint seulement, d'autre à la zawiya sans le tombeau du saint et, enfin, d'autres qui se font aux deux à la fois.

Nous allons parler de chacune de ces ziyaras qui se font dans chacune de ces occasions en répondant, plus particulièrement, aux questions suivantes : qui se rend au tombeau du saint et à la zawiya ? Avec quelle fréquence ? Et qu'est ce qui s'observe au cours de ces ziyaras ?

¹ Sossie Andezion, Le lien avec les saints dans l'espace Tlemcénien, in Autorité des saints, op. cit. p-p. 163-181.

² Ibid. p. 165.

³ Fenneke Reysoo, Pèlerinages au Maroc, fête, politique et échange, Paris, édition de la maison des sciences de l'homme, 1991. p. 61.

⁴ Sossie Andezian, Le lien avec les saints ...op. cit. p. 165.

⁵ Ibid.

Mais nous allons, avant tous cela, parler de la place qu'occupent ces zuwars à la zawiya en résumant les notes les concernant et contenues dans le règlement intérieur.

VIII. 2₁. Les zuwars, un autre type d'agents à la zawiya :

Nous allons voir, dans la suite de ce travail, qu'à la zawiya de Sidi 'mar Wal-Hadj on trouve en permanence plusieurs types d'agents (les tulba, le personnel enseignant, les gestionnaires et les fonctionnaires). Et que chacun a ses fonctions, obligations et droits. En fait, ces derniers ne sont pas les seuls à animer la vie à la zawiya, du moment que les zuwars, comme étant un autre type d'agent, même s'il n'est pas permanent, participe à son dynamisme.

On verra aussi que même si leur présence n'est pas permanente, ils occupent une place privilégiée au sein de la zawiya. Cela tient il au fait qu'ils offrent une des formes de ressources les plus importantes (les dons) pour cette dernière ? Car, comme nous allons le voir, les dons (Iwaeda) proviennent, majoritairement, de ces zuwars. Cela peut constituer une des raisons, mais on est certain qu'elle n'est pas la seule.

En effet, historiquement, l'un des rôles des zawiya et des sanctuaires de saint, c'est l'accueil de tous ceux qui le demandent. C'est aussi ce qui ressort de plusieurs définitions de la zawiya, mais aussi de la sainteté. Par exemple Guellner présente ceci comme point important pour définir la sainteté : *« le sanctuaire, c'est également un refuge et ça doit le rester si l'on veut qu'il remplisse son rôle. J'entend par là un endroit totalement libre d'accès »*¹. C'est la même chose qui ressort de cette définition de la zawiya présentée par Desparmet : *« la zawiya est à l'origine un cimetière ou est enterré un saint. Les descendants de ce saint habitent près du cimetière. Ils construisent une mosquée en argile battue, dans laquelle ils étudient et font leurs prières. Ils aménagent des cellules pour y loger les élèves et une pièce pour recevoir les visiteurs et leurs y offrir l'hospitalité »*².

Nous pouvons, à la lumière de ces éléments, dire que ces zuwars constituent un autre type d'agents à la zawiya du moment que le règlement intérieur définit pour ces derniers, comme c'est le cas pour tous les autres agents, des droits et des obligations. C'est ce que nous allons résumer dans la prochaine section.

¹ Ernest Guellner, Les saints de l'Atlas, op. cit. p. 147.

² Josef Desparmet, Coutumes, institutions, croyances des indigènes de l'Algérie, Paris, édition Carbonnel, p. 108.

IV- 2₂. Note du règlement intérieur concernant les zuwars :

Nous savons que les zawiya, en tant que lieux abritant les tombeaux des saints, ont durant longtemps attirés des zuwars tout au long de l'année. Certaines journées et occasions apparaissent plus propices par rapport à d'autres. Ainsi, pour permettre une rigueur permanente des conduites de tous les agents à l'intérieur de la zawiya, son règlement traite aussi des droits et des obligations des zuwars, mais aussi des obligations des autres agents permanents envers ces derniers.

Ce règlement exige principalement des autres types d'agents de s'occuper convenablement de la réception de ces zuwars, auxquels ils doivent accorder le respect quelque soit la catégorie sociale à laquelle ils appartiennent. Ainsi, il est interdit à toute personne appartenant à la zawiya de leur porter un tort quelconque¹. Ce principe traduit une démarque d'équité envers toutes les catégories d'usagers de la zawiya².

Il y a des zuwars qui prévoient des visites pour un court moment seulement dans la journée, d'autres par contre viennent pour passer un ou plusieurs jours, et dans ce cas la zawiya met à leur disposition ce qui leurs est nécessaire pour l'hébergement. Pour cela, la zawiya de Sidi 'mar Walhadj exige de ses zuwars la consignation de leurs pièces d'identité au niveau de l'administration qui la gère jusqu'à ce qu'ils quittent la zawiya. Les responsables doivent consigner, sur un registre préparé à cet effet, toutes les informations nécessaires concernant ces zuwars. Cela s'explique par des précautions de sécurité que les responsables dans la mesure où ces zuwars peuvent être des personnes tout à fait étrangères à la région ou ses villages.

¹ Voir article soixante-cinq du règlement intérieur de la zawiya in annexe n°15.

² Nous voulons noter que ce principe a déjà été, très clairement, énoncé, il y a presque un siècle, dans le règlement de la zawiya de Sidi Mansur, rédigé par son shikh directeur, en écrivant ceci : « *le fondateur établit pour la zawiya un règlement intérieur, un kanun rigoureux mais équitable, puisqu'en effet, il n'y est établi aucune différence de traitement entre une personne âgée et un enfants, entre le riche et le pauvre, le haut placé et l'individu de condition humble* »². C'est aussi ce qui est noté plus récemment sur la zawiya de Wadris en écrivant que : « *le règlement de timeammert de wadris tel qu'énoncé par ABD renvoie au même principe que celui précédemment énoncé* ». Par ce principe, l'auteur veut dire « le principe de base » du règlement de la zawiya de Sidi Mansur, qui est l'égalité. Voir : Si Amar Boulifa, *Le durdjura à travers l'histoire, (depuis l'antiquité jusqu'en 1830)*, op. cit. p. 290. pour la zawiya de Sidi Mansur, et Hadibi Mohand Akli, *Wadris...* op. cit. p. 233. pour le cas de la zawiya de Sidi Wadris.

D'autres règles traitent des conduites de ces zuwars rendant leur séjour à la zawiya. Ainsi, il est interdit aux zuwars de pénétrer ou de partager, d'une façon ou d'une autre, les chambres des tulba¹.

Ce sont là les principales règles qui régissent le séjour des zuwars au sein de la zawiya.

VIII. 2₃. Quels zuwars, pour quelles occasions ?

Il s'agit dans cette section, comme l'a indiqué le titre, de répondre à deux questions importantes à savoir, qui se rendent au sanctuaire et à la zawiya, et pour quelles occasions ?

Bien qu'il n'a pas été possible dans le cadre de ce travail de faire une étude complète sur le phénomène, nous avons essayé de résumer les grandes lignes de ce rituel et les premières conclusions de nos observations et enquêtes de terrain.

VIII. 2_{3A}. Le vendredi, une journée privilégiée :

Le vendredi est pour beaucoup de personnes, le jour de la visite au sanctuaire et à la zawiya. C'est ce que nous avons noté au cours de nos multiples visites à la zawiya dans le cadre de notre travail d'enquête en comparant le nombre de visiteurs sur les sept jours de la semaine. Cela tient au fait qu'il est le jour de repos, mais aussi parce qu'il est un jour sacré en Islam. Les visites du vendredi se font soit individuellement, quant il s'agit d'hommes et de vieilles femmes ou en petits groupes (de deux, trois ou quatre personnes) quant il s'agit de femmes moins âgées ou de jeunes filles. Il y a aussi des ziyaras qui se font, très rarement, par groupe beaucoup plus importants, et que nous évoquerons plus loin.

Tous les zuwars ont en commun d'offrir des dons, mais qui diffèrent en qualité. Les femmes ramènent, en majorité, des dons en nature tel que les repas préparés (des galettes, des plats de couscous...), en principe, pour les tulba, c'est d'ailleurs dans ces cas la raison principale de ces visites. Il y a celles qui offrent en même temps quelques pièces de monnaie qu'elles versent, soit à un agent de la zawiya, soit qui est glissé dans la boîte réservée à cette effet à droite de la porte du sanctuaire du saint.

¹ Voir les articles soixante-deux, soixante-trois et soixante-quatre du règlement intérieur de la zawiya, in annexe n°15.

Les hommes, par contre, offrent uniquement des sommes d'argent généralement importantes. Nous avons été témoin lors de notre enquête de décompte d'une ziyara du vendredi. Le taleb préposé à la collecte de dons a versé entre les mains du trésorier, en notre présence, la somme de 25.000 DA. Il convient de considérer cela comme une ressource substantielle notamment si on la multiplie par le nombre des jours de ziyaras.

Les ziyaras ont lieu tout au long de la journée, mais le vendredi, la majorité des zuwars viennent à midi pour participer au repas (couscous) qui se prépare habituellement à la zawiya. Les zuwars disent que « *les repas à la zawiya ont un goût spécial* ». Mais il y a aussi d'autres personnes qui viennent juste après la prière du vendredi, vers quatorze heures.

Il y a quelques visites qui se font, comme nous l'avons dit, en groupes plus importants, mais qui sont très rares. C'est particulièrement le cas des villageois d'At Salah, de la même commune, située en contrebas de la forêt d'Akefadou et aux frontières d'At Ziki, qui par coutume rendent visite collective à la zawiya de Sidi [°]mar Walhadj chaque dernier vendredi avant [°]id Al-Athha.

C'est ce qui fut fait cette année où le nombre de pèlerins était de soixante treize personnes, toute catégorie confondue (enfants, hommes, femmes, vieux et vieilles). La zawiya prévoit à chaque fois la réception de ces zuwars en leur faisant bon accueil et en leur préparant un bon repas de midi auquel ils participent avec tous les présents à la zawiya. Ils versent leurs dons, dès fois en nature, mais le plus souvent en argent. C'est le cas cette année au sujet de laquelle, le trésorier note qu'il s'agit d'importantes sommes. Avant de partir, ces zuwars reçoivent Ddaewa n l'xir de la part du shikh de la zawiya. En la quittant, ils poursuivent leur visite au sanctuaire du saint, vers la sortie du village.

Le rituel que nous décrivons est un témoignage éloquent de la continuité du culte des saints d'une part, et de la reconnaissance solide qu'a le saint Sidi [°]mar Walhadj de la part de la population locale, et qui dépasse le cadre du lignage, d'autre part. Ce rituel est connu historiquement. Sa persistance jusqu'à nos jours témoigne des rapports solides qui lient les deux villages, et confirme le fait que des éléments de changements exogènes n'ont pas réussi à effacer ou à occulter toutes les pratiques relatives au culte des saints¹. Ainsi,

¹ Je désigne notamment les deux mouvements : le réformisme et l'islamisme.

malgré la propagation des idées de réforme religieuses dans certaines franges de la société locale, le culte des saints est pérennisé dans la région.

VIII. 2_{3B}. Les fêtes religieuses, intérêt divergent :

Les ziyaras au saint Sidi  mar Walhadj se déploient aussi particulièrement à l'occasion des fêtes religieuses, principalement, taecurt,  id Al-Fitr et  id Al-Athha. Mais parmi toutes ces dernières, comme l'a noté Mohamad Brahim Salhi, « *la  ashura est la fête qui se prête le plus aux manifestations religieuses ostentatoires* »¹.

Nous avons eu la chance et l'occasion d'observer ces pratiques deux fois de suite, à savoir la  ashura de l'année passée et celle de cette année (2008 et 2009).

Les ziyaras qui concernent les jours de  id Al-Athha et de  id Al-Fitr, se font majoritairement en famille, très tôt le matin avant même la prière de al-  id. Ce sont précisément les villageois de Wizgan village qui s'y rendent. Cela s'explique par le fait que la tombe du saint est entourée de plusieurs d'autres tombes de l'ancien cimetiere de ce village. Ainsi, les visites ne se font pas, en principe, au saint, mais aux personnes d funt es de ces familles.

L'observation attentive des lieux durant la  ashura nous a montré qu'en dehors des villageois d'At Sidi  mar, deux autres villages font leurs visites au saint Sidi  mar Walhadj. Il s'agit du village le plus voisin Wizgan, et d'un des villages de l'ancienne tribu d'At Hendia, à savoir Ibuyisfen qui est, comme nous l'avons expliqué avec la présentation géographique de notre terrain, très proche du chef lieu, donc proche aussi de la zawiya. Nous avons remarqué que ce sont, en majorité, les mêmes personnes venues l'année passée (2008) qui sont aussi revenues cette année (2009). Une autre remarque est aussi importante. Il s'agit du fait que les zuwars sont totalement des femmes, à l'exception de quelques enfants qui les ont accompagnés.

Nous avons vu qui sont les personnes qui se rendent au sanctuaire, mais il est aussi intéressant de savoir avec quelle fréquence ?

¹Mohamed Brahim Salhi, Société et religion en grande Kabylie...op. cit. p. 626.

Les visites se font différemment entre ces villages. Concernant le village d'Ibuyisfen, qui est un peu plus loin par rapport aux deux autres villages, une quarantaine de femmes et de jeunes filles, accompagnées d'une dizaine d'enfants viennent en une seule vague, après la prière du thur, vers quatorze heures, l'ensemble est guidé par une femme âgée, venue avec elles. Concernant les deux autres villages, les femmes viennent en petits groupes de trois à six femmes d'une même famille ou amies. Chaque groupe est suivi d'un autre, et cela tout au long de la journée, il y a même des groupes qui arrivent en même temps.

Les femmes venues d'Ibuyisfen rendent visite au sanctuaire du saint sans aller à la zawiya. Ainsi, leur visite ne dure que quelques dizaines de minutes. Elles versent des pièces de monnaie dans la boîte réservée à cet effet ou elles les donnent au taleb chargé du contrôle des lieux, s'il s'agit des billets. Elles se déchaussent et rentrent à l'intérieur du sanctuaire. Dedans, il y a celles qui s'occupent d'allumer des bougies qu'elles ont ramenées en l'honneur du saint, d'autres s'occupent de se frotter leurs visages et leurs mains aux tissus (Rrda) qui recouvrent la tombe du saint, quelques unes d'autres s'occupent de faire quelques prières à l'intérieur (c'est le cas de plusieurs jeunes filles). Cet acte est une sorte de communion avec le saint.

Avant de quitter les lieux, nous avons eu quelques conversations avec ces femmes, la vieille nous a dit ceci au sujet du saint : « *quant on se sent malade on appelle Sidi ^ˆmar Walhadj, quant on tombe on appelle Sidi ^ˆmar Walhadj, quant on sent la peur on appelle Sidi ^ˆmar Walhadj et il est toujours avec nous* ». Une jeune fille lui a répondu en disant que « *c'est Dieu qui guérit non Sidi ^ˆmar Walhadj* ». La vieille répond : « *Rrebi wemea Sidi Σ mer Ul Hağ* », c'est-à-dire « *Dieu avec Sidi ^ˆmar Walhadj* ».

On peut déduire de cela deux choses. Premièrement, dans plusieurs cas, dont celui de la vieille femmes dont on a parlé, « *les saints constituent des repères fixes vers lesquels on se tourne chaque fois que les cadres sociaux dans lesquels on évolue sont déstabilisés* »¹. De plus cet exemple nous permet de souligner « *la permanence de l'efficacité symbolique du lien avec les saints* »². Ce cas est intéressant parce qu'il nous explique une représentation de la sainteté à travers l'exemple du saint local Sidi ^ˆmar Walhadj.

¹ Mohamed Brahim Salhi, Société et religion en grande Kabylie...op. cit. p. 179.

² Sossie Andezian, Le lien avec les saints ... op. cit. p. 167.

Les femmes des deux villages voisins Bouzeguène et At Sidi Σmar rendent visite en même temps au sanctuaire et la zawiya. Au sanctuaire, elles versent les pièces de monnaie, et à la zawiya elles offrent des dons en nature, à savoir la nourriture : galettes, couscous, Lmesfuf, Tiyrifin... qu'elles préparent, à l'occasion, pour les tulba, ou encore le plus souvent l'huile d'olive.

Au sanctuaire, c'est globalement les mêmes pratiques que nous avons déjà décrit qui s'observent, seulement la majorité des femmes ramènent des tissus qu'elles mettent sur la tombe du saint pour implorer sa baraka (Rrda). Pour cette année plus de six tissus ont été mis en une heure de temps (entre quatorze heures et quinze heures).

Le troisième cas est rare, il s'agit de quelques personnes qui viennent uniquement en cette occasion à la zawiya pour s'acquitter de la^ccus directement aux mains des responsables de la zawiya. Il s'agit particulièrement, comme nous l'avons observé, des commerçants de la région et de quelques personnes aisées qui versent des sommes très importantes. Tous les zuwars à la zawiya reçoivent Ddaewa Al-khir de la part d'un des shuyukh.

Pour les deux villages : Wizgan et At Sidi Σmar, le départ au pèlerinage à la Mecque est toujours précédé par une visite collective des pèlerins et de tous les villageois, au tombeau du saint Sidi 'mar Walhadj. C'est la même chose qui s'observe à leur retour. Cela ne manque pas de produire des festivités si joyeuses que toute la population attend avec patience.

Nous voyons ainsi, comment le saint est présent dans la vie quotidienne des populations locales, qui manifestent sa présence en des occasions marquantes à caractère religieux, comme le pèlerinage. Nous allons voir dans ce qui suit, que la présence du saint se manifeste aussi avec les autres occasions de la vie ordinaire, comme les fêtes de mariage et de circoncision.

III. 23c. Fêtes de mariage et de circoncision :

Pour ces mêmes villages : Wirgan et At Sidi Σmar, il est de coutume qu'à la veille de toute fête de mariage¹ ou de circoncision, la famille concernée par la fête rende visite au saint en présence des invités à la fête. Et c'est ce qui se fait aussi de nos jours. Le

¹ Emile Dermenguem le culte des saints dans l'Islam maghrébin, Gallimard, 1954. Parle du culte des saints lors des mariages. p-p. 170-180. Il note que « *c'est naturellement pour les mariages que les rites sont les plus marqués* ». p. 70.

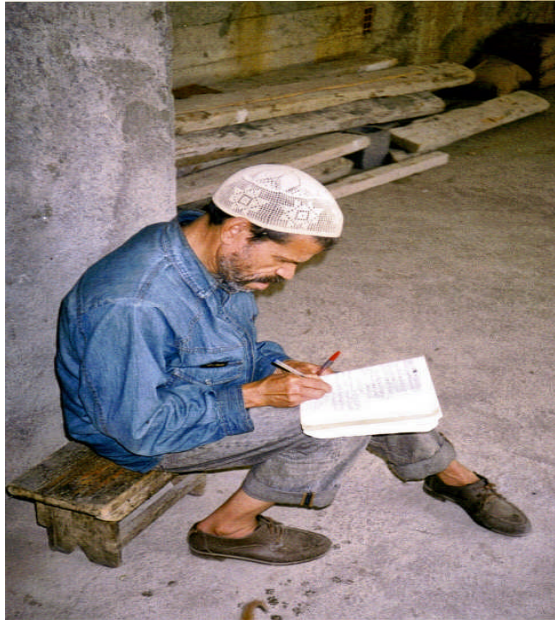
sanctuaire est visité en cette occasion seulement par les femmes, à l'exception dans certains cas, du marié ou du père de l'enfant concerné par la circoncision.

Il s'agit de se regrouper chez la famille organisatrice de la fête vers quinze heures pour partir tous ensemble. Ils vont dans une ambiance qui fait que cette visite au saint est accompagnée tout au long du trajet pour s'y rendre des éléments religieux, mais aussi de chants profanes.

En arrivant au sanctuaire, une des femmes sera chargée de descendre à la zawiya pour qu'un des tulba vient ouvrir la porte du sanctuaire, les autres versent en attendant les pièces de monnaie dans la boîte réservée à cet effet, et allument des bougies aux fenêtres ouvertes aux alentours du tombeau. Après l'arrivée du taleb, les femmes dans le sanctuaire déposent Rrda (un morceau du tissu) au dessus du tombeau du saint. Après quoi, une des vieilles femmes la plus proche de la famille concernée par la fête, fait part à tous les présents d'une petite partie de la galette, préparée à cet effet, des gâteaux et des bombons. Après quoi les chants reprennent.

On voit donc qu'avec ces ziyaras se déroulent des festivités qui laissent penser que la principale fonction de ces visites est une fonction de loisir, surtout pour les jeunes filles qui n'aiment pas rater ces moments. Mais, il est aussi clair que « *telle pratique offre à penser que ces villageois accordent une considération spéciale au saint* », en l'associant symboliquement aux événements si importants comme ceux des fêtes de mariage et de circoncision.

Si le marié et la mariée appartiennent tous les deux aux deux villages concernés par ce rituel, les deux familles se donnent rendez vous afin d'arriver ensemble au sanctuaire pour fêter ensemble le rituel. Quand une mariée arrive au sanctuaire tandis qu'une autre est déjà à l'intérieur, il est de coutume que la deuxième doit attendre à la rentrée jusqu'à ce que la précédente sorte, chacune des deux mariées doit toucher un des bijoux en argent de l'autre avant que la première sorte et que la deuxième rentre, on dit « *ademyutafent teslatin el fetta* », c'est-à-dire que « *chacune d'elle touche un bijou d'argent de l'autre* ».



Photos n°12 : Certains zuwars de la zawiya de Sidi ^émar Walhadj.



Photos n°13: L'espace de la zawiya durant l'une des fêtes qu'elle a organisée il y a une dizaine d'années.



Photos n° 14 : Le sanctuaire de la zawiya lors d'une ziyara à l'occasion d'une fête de mariage au cours de l'année 2008.

VIII. 3. Les ziyaras au saint Sidi 'mar Walhadj, entre la rupture et la continuité :

C'est vrai que les visites aux saints se pratiquent aussi de nos jours dans la région qui nous intéresse, mais certaines attitudes contradictoires sont aussi enregistrées durant notre travail d'enquête et d'observation de terrain. Ceci nous permet de noter que malgré les multiples visites qui se font de nos jours au sanctuaire et à la zawiya, ces visites n'ont pas actuellement l'envergure qu'elles ont connue par le passé. C'est ce que nous allons tenter d'expliquer ici.

La première chose remarquable concernant ce rituel est qu'il concerne seulement quelques villages. Mais le plus important encore est de remarquer qu'un tel rituel n'a pas actuellement le même intérêt ni la même envergure qu'il y a plusieurs années. Autrement dit, même avec ces deux villages, ce ne sont pas toutes les familles, comme c'était le cas dans le passé, qui accorde encore de l'intérêt à ces pratiques.

Cela est sans nul doute le résultat de la condamnation¹ du culte des saints par les réformistes qui s'est enraciné dans quelques une des franges de la société locale, mais aussi de « l'idologie qui accompagne la modernisation de la société qui stigmatise ces pratiques en les renvoyant à un modèle de société retardataire et réfractaire au changement »².

C'est notamment ce qui ressort de ces quelques phrases que nous avons noté dans les propos de l'un de nos interlocuteurs au sujet des visites qui se font au saint:

« Comment comprendre le fait qu'une fille qui a étudié durant plusieurs années à l'université, au point de devenir enseignante, médecin ou toute autre chose, va le jour de son mariage rendre visite au sanctuaire d'un saint. Mais c'est quelque chose d'illogique ».

On voit dans ce qui vient d'être écrit que le culte des saints est devenu aux yeux de notre interlocuteur un acte retardataire et non raisonnable, surtout quant il est pratiqué par une personne instruite.

Un autre témoignage d'une vieille femme indique des repères dans la remise en question du culte des saints.

¹ Sur ce point, voir Mohamed Brahim Salhi, *Entre subversion et résistance...*, op. cit. et Fanny Colonna, *les versets de l'invincibilité...* op. cit. Principalement, p-p. 155-163.

² Mohamed Brahim Salhi, *Société et religion...* op. cit. p. 621.

« Depuis que j'ai été très petite je me souviens qu'on rend toujours visite au saint, à l'id, le jours de taecurt et à chaque fois que quelqu'un du village se marie. Avec la guerre, l'insécurité nous a empêché de le faire. Récemment, plusieurs personnes veulent nous apprendre c'est quoi le bien et le mal. Il pense qu'on visite le saint parce qu'on le considère comme notre Dieu, ils ne comprennent pas qu'on le visite juste parce qu'il était quelqu'un de bien, qui possède la baraka, on l'aime donc on lui rend visite. Ils ne sont pas nés aujourd'hui pour nous apprendre ce qu'on doit faire et ce qu'on ne doit pas faire ».

Cela souligne l'existence d'attitudes hostiles aux saints et aux pratiques qui les entourent, et constitue une réponse au propos précédemment rapporté.

Réellement, nous assistons à travers ce qui est produit par ces deux interlocuteurs à deux « conceptions différentes du religieux et du monde ». La deuxième conception explique une religion populaire conforme aux valeurs locales qui est « le produit d'une intégration des pratiques antérieurs à l'Islam, au point de vue de leurs significations, par le schéma islamique »¹. La première, par contre, est une conception analogue à celle des réformistes, qui est au même temps celle des modernistes, car « la modernisation pensée par les élites technocratiques et militaires algériennes convergent avec l'approche réformiste en matière de « vrai religion »².

Nous pouvons ainsi penser à ce que ces deux discours reproduisent, en quelque sorte, les polémiques qui ont eu lieu durant les années 1930/40 entre agents réformistes et agents confrériques et qu'il n'ont pas manqué d'avoir des effets sur le contexte actuel. Cependant, nous ne pouvons pas nier l'importance du culte des saints, et la persistance des rituels qui y sont relatifs. L'existence de certaines attitudes non favorable au style religieux traditionnel ne permet pas de nier sa persistance parce qu'une grande partie de la population continue, comme nous l'avons décrit dans les sections précédentes, de revivre les mêmes pratiques dans différentes occasions.

¹ Mohamed Brahim Salhi, Lignages religieux..., op. cit. p. 17.

² Mohamed Brahim Salhi, Société et religion... op. cit. p. 621

Ainsi, ce qui est très important à retenir c'est que réellement ce n'est pas « *tout le réseau religieux traditionnel qui fut réduit au silence* »¹. Car même si le degré d'intérêt accordé au culte des saints ne connaît pas actuellement l'importance qu'a historiquement connue, une partie de la population locale accorde encore de nos jours le même intérêt et manifeste les mêmes pratiques. C'est ainsi qu'il nous faudra conclure que la faible fréquence des visites ne reflète pas l'importance du culte des saints.

Durant les années 1990, il est vrai que les visites au sanctuaire du saint Sidi 'mar Walhadj ont été de plus en plus réduites et presque absentes, plus réduites encore que ce qui s'observe actuellement. Mais ça ne veut pas dire que les gens de la région ont cessé de faire des pèlerinages aux tombeaux de saints, mais que le centre de gravité de ces pèlerinages s'est déplacé vers le sanctuaire du saint Wadris, particulièrement le jour de taacurt. Il convient de rappeler ici que parmi les nombreux lieux saints du Haut Sebaou et de région d'At Yeđer, celui de Sidi 'mar Wlhadj n'était peut être pas le centre le plus remarquable, et en tout cas celui de Wadris apparaît plus important en ce qui concerne le nombre des pèlerins et l'étendu de son centre d'influence².

Cette situation n'a pas été sans entraîner la clientèle de la zawiya de Sidi 'mar Walhadj. C'est ce qui ressort des propos d'un fonctionnaire de cette zawiya, à savoir, « *mais c'est honteux de voir des personnes d'ici vont le jour de taacurt à Wadris, alors que leurs vrai saint est plus proche d'eux et de leurs domiciles* ». Cela permet de déduire l'existence de compétition entre les lieux de sainteté. Un autre exemple conforte ceci.

Dans le village Takuct, il y a un mausolée d'un saint qui s'appelle Sidi Hand Agawgawi. Ce lieu saint a fait, durant longtemps, l'objet de pèlerinages et de ziyaras des villageois, surtout les jours de fêtes et occasions religieuses. Mais, il y a plus d'une vingtaine d'années, ces ziyaras se sont cessées, car les villageois rendent visite au saint Wadris, surtout le jour de taacurt. Les responsables du village ont pensé à la réhabilitation de leur lieu saint en reconstruisant leur mausolée. Ils ont profité l'occasion de taacurt de l'année 2007 pour fêter la réalisation de leur projet. Ils ont rassemblé, pour l'occasion, tous les villageois pour les appeler à rendre visite, habituellement, à leur lieu saint, au lieu

¹ Mohamed Brahim Salhi, *Société et religion...* op. cit. p. 609. Nous pouvons réécrire ici ce qu'à noté Emile Dermenguem, le culte des saints dans l'Islam maghrébin, op. cit. p. 331. « *De fait, l'enquête à laquelle nous sommes livrés prouve surabondamment que le culte des saints n'est pas près de s'éteindre en islam* ».

² Sur ce point, voir Mohand Akli Hadibi, *Wadris...* op. cit.

d'aller chez Wadris. Ces responsables affirment que depuis cette date, tous les villageois rendent visite à ce lieu et ont cessé de se déplacer à Wadris.

Mais, ce qui nous apparaît aussi important, c'est ce qu'a ajouté un des membres du comité du village à ce sujet en disant : *« au début, quant on a proposé ce projet, plusieurs personnes au village ont été contre. Ils disent que le monde va au devant nous on veut faire le retour en arrière. Par la suite après la réalisation du projet, le premier jour de taεacurt, on a rassemblé soixante dix milles dinars et plus d'une vingtaine de pièces de tissus. Si nous n'avons pas réhabilité ce lieu, cette somme et ces tissus vont être versé à Wadris. Ainsi, tout le monde est devenu convaincu de l'intérêt du projet. Sans oublier que ça a fait des jours de festivités particulières durant lesquels tous les villageois ont trouvé l'occasion de se rassembler au même lieu ».*

Ce qui était dit rappelle que la sainteté est aussi hiérarchie, dues au degré d'autorité du saint qui est, pour sa part, relatif à son histoire et à l'étendu du territoire de son influence¹. Dans ce que nous avons présenté apparaît la place privilégiée du saint Wadris, et les stratégies adoptées par les populations locales pour faire revivre le rapport avec leur saint.

Il s'agit là d'une manifestation d'une compétition entre les différents lieux de la sainteté. Ces compétitions peuvent réduire l'étendu d'influence d'un saint au détriment d'un autre saint. C'est le cas de la compétition entre le saint Sidi Hend Agawgawi et le saint Wedris qui avait comme résultat la réduction du lieu d'influence de ce dernier au profit du saint Sidi Hend Agawgawi.

En plus de l'objectif qui tend à revivre la reconnaissance de leur saint, les villageois de Takuct, principalement les membres du comité de village, ont un autre objectif économique. C'est ce qui se comprend des propos précédemment cité selon lesquels les membres du comité ont mi en valeur les dons des villageois qu'ils ont reçu au lieu de la zawiya de Sidi Wadris.

¹ Sur ce point, voir Mohand Akli Hadibi, Sainteté, autorité et rivalité, Le cas de Sidi Ahmad Wadris en Kabylie, in Autorité des saint, op. cit. p. 273.

Conclusion.

Nous avons vu que la sainteté de Sidi ^ʿmar Walhadj se présente sur le terrain à travers les manifestations de la société locale qui lui rendent visite aux moments les plus cruciaux de la vie individuelle et collective (fêtes religieuses, fêtes de mariage et de circoncision, à l'occasion du départ et du retour des pèlerins à la Mecque...).

Ainsi, la présence du saint est maintenue, même si des changements certains ont été aussi observés. Nous avons particulièrement souligné que la situation locale est intimement liée aux changements au niveau global, notamment ceux qui ont influencés « le culte des saints ».

Les terres habus présentent un autre terme de la sainteté du saint sidi ^ʿmar Walhadj. L'estimation exacte du patrimoine foncier de la zawiya montre qu'il est relativement important, mais aussi que la donation en biens immobiliers au profit de la zawiya n'est pas bloquée.

Toutes ces terres s'inscrivent à l'intérieur du territoire communal, mais leur provenance n'est pas uniquement les terres données en offrande et placées en habus dans la mesure où au XXe siècle le Shikh Muhand Walmokhtar a acheté quelques morceaux de terrain au profit de la zawiya.

Nous avons souligné, à travers ce chapitre, quelques éléments relatifs à la gestion de la zawiya créée par le saint Sidi ^ʿmar Walhadj, ce qui offre déjà un éclairage sur le fonctionnement de l'institution qui nous intéresse dans ce travail. Les deux chapitres suivants vont clarifier davantage ce fonctionnement.

Chapitre IX
L'enseignement à la zawiya
de Sidi ʿmar Walhadj

Introduction.

Ce chapitre s'intéresse à l'étude du système d'enseignement à la zawiya de Sidi ʿmar Walhadj. Ainsi, nous allons premièrement décrire le type d'enseignement qui se dispense à la zawiya en précisant les disciplines enseignées et les méthodes de ces enseignements.

Et pour permettre une meilleure compréhension de la dimension d'enseignement, nous allons étudier le personnel enseignant et les tulba en dressant leur profil et leur mode de vie dans la zawiya. La dimension diachronique de ces deux acteurs paraît en effet importante pour comprendre le système d'enseignement.

En outre, nous essayerons de comprendre les lignes générales du changement intervenu dans la zawiya et les démarches d'adaptation adoptées par les acteurs.

IX. 1. Les disciplines et les méthodes d'enseignement:

Il s'agit ici d'exposer et d'analyser le type d'enseignement qui se dispense à la zawiya de Sidi ʿmar Walhadj et ses méthodes. Trois grandes questions nous paraissent importantes :

1. Le mode d'apprentissage pratiqué est-il traditionnel au plan de ses outillages pédagogiques (tablette)?
2. Cet apprentissage exige-t-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 il s'agit d'une transmission sur « *le mode de la répétition inculcation, qui fait appel à la mémoire et n'est pas accompagné de ce que J. Goody appelle l'exercice de rumination intellectuelle* »¹? Cette question trouve sa pertinence en rappelant que « *les zawiyas et Mʿamras kabyles ne dépassent que rarement le cursus rudimentaire d'apprentissage. Des zawiyas comme Sidi Mansur (At ġenad), Sidi ʿAbd Arahman al Yaluli (At yeġer) qui dépassent un apprentissage élaboré (Coran, commentaire de Sidi Khlil, grammaire, arithmétique...) restent des exceptions* »². Qu'en est-il alors actuellement de la zawiya de Sidi ʿmar Walhadj ?

¹ Mohamed Brahim Salhi, Lignages religieux, confréries et société en grande Kabylie...op. cit. 24-25.

² Ibid.

3. Enfin, il s'agit de voir est ce que cette zawiya a évolué sur le plan pédagogique ? Pour ce faire il sera nécessaire d'interroger quelle est la tradition enseignante qui a été historiquement connu dans cette zawiya ? Y a il des documents et des témoignages qui permettent de retracer le système d'enseignement ?

C'est à l'ensemble de ces questions que nous allons répondre tout au long de cette section afin de brosser un tableau d'ensemble des méthodes, procédés et programmes en vigueur dans la zawiya de Sidi ʿmar Walḥadj.

IX. 1. L'enseignement du Coran et ses méthodes :

Ibn Khaldoun écrit que « *l'une des marques distinctives de la civilisation musulmane, est l'habitude d'enseigner le Coran aux enfants* »¹, toujours considéré par cette dernière (la civilisation musulmane) comme « *le livre le plus précieux* »² et que « *chaque génération allait s'employer à transmettre à la suivante* »³. D'ailleurs « *même si le programme de l'école coranique varie suivant les lieux et les époques, l'étude par cœur du Coran en est resté le centre* »⁴. Car pour toutes ces écoles, « *apprendre la parole de Dieu rendait invincible, inaltérable* »⁵. Ainsi, « *la mémorisation du Coran est pensée littéralement comme manducation et incorporation* »⁶.

La société kabyle est connue par ses multiples zawiyas qui ont eu, toujours, le même objectif, à savoir, l'enseignement du Coran. Et comme toutes ces zawiyas, celle de Sidi ʿmar Walḥadj a le même objectif. Elle a donc, et durant longtemps, recrutée des tulba pour l'exercice de sa principale fonction : enseigner le Coran. Il s'agit ici de décrire les modes de sa mémorisation et de sa récitation.

Notre description est alimentée à la fois par le contenu du règlement intérieur et par des observations et témoignages. Notons que l'observation directe des cours a été difficile à réaliser dans la mesure où le règlement intérieur ne permet pas à un observateur extérieur d'être présent pendant le cours.

¹ Jacques Jomier, contribution à l'étude de la pédagogie arabe, in Ibla, 1994. p. 319.

² Ibid. p. 321.

³ Ibid. p. 321.

⁴ Ibid. p. 335.

⁵ Fanny Colonna, Les versets de l'invincibilité...op. cit. p. 10.

⁶ Ibid. p. 13.

L'étude du Coran se fait à l'intérieur d'une salle réservée à cet effet (salle 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 qui se résume dans les six opérations suivantes :

1. Le *taleb* écrit, sous la dictée de son enseignant, sur sa tablette les versets du Coran.
2. L'enseignant corrige la tablette écrite par le *taleb*.
3. Chaque *taleb* lit sa tablette sous le contrôle de son enseignant qui le corrige, quant il est nécessaire.
4. Suite aux corrections de l'enseignant le *taleb* relie sa tablette plusieurs fois jusqu'à la mémorisation complète de son contenu.
5. Après mémorisation, le *taleb* relie pour son enseignant les versets qu'il a appris.
6. L'enseignant décide si le *taleb* doit effacer sa tablette pour réécrire d'autres versets ou refaire la mémorisation des mêmes versets.

En plus de cela, chaque *taleb* est tenu de réciter chaque fin de journée ce qu'il a appris. Par ailleurs, à la fin du mois tous les *tulba* récitent ce qu'ils ont pu apprendre tout au long de cette période¹.

La récitation du Coran se fait en suivant la méthode dite « *Riwayat Warash* ». Ce n'est qu'après la bonne maîtrise de cette dernière que le *taleb* pourra se référer à d'autres méthodes². Il faut noter qu'il y a sept méthodes de récitation du Coran qu'on appelle « *al-kira'at as-sab^c ou ar-riwayat as_sab^c »*³, c'est-à-dire, les sept lectures. Ces sept lectures sont⁴ :

1. *Ibn Kathir*, un Iranien de Makka mort en 120/737 ;
2. ^c *Asim b. 'abi n-Nudjud de Kufa mort en 127/744 ;*
3. *Ibn ^cAmir (^cAbd Allah) de Dimashk mort en 145/762.*
4. ^c *Abd ^cAr b. ^cAla', né à Makka, mort à Kuffa en 154/770;*
5. *Hamza b. Habib de Kufa, mort en 156/772 ;*
6. *Nafi né à Madina d'une famille originaire d'Isbakan, mort en 168/785.*
7. *al-Kisa'i (Ali b. Hamza), d'origine iranienne, de Kufa, mort en 189/804.*

¹ Voir l'article vingt-sept in annexe n° 15.

² Ibid, l'article vingt-cinq.

³ Mohamed Hadj-Sadok, MILYANA et son patron (waliyy) Sayyid-i AHMAD b. YUSUF, (monographie d'une villa moyenne d'Algérie), office des publications universitaires, Alger, 1964. p. 78.

⁴ Ibid. pp. 140-141.

L'activité de la mémorisation du Coran reste la plus centrale dans la pédagogie qui se pratique dans cette zawiya. Cela apparaît avec évidence en vérifiant la répartition du temps de travail par journée, défini par l'article trente et un, qui réserve toute une partie de la matinée et de l'après midi à cet effet.

Cela se confirme davantage si l'on tient compte du fait que, comme l'a très bien expliqué l'article cinquante et un, tous les mois ou semaine de vacance¹, sont réservés, dans leurs totalités à la mémorisation du Coran, bien sur pour les tulba restant à la zawiya².

Sachant aussi que durant tout le mois de ramadhan, les tulba ne suivent aucun cours, cela pour atteindre un double objectif. Premièrement, leurs permettre d'avancer plus rapidement dans la mémorisation du Coran, et deuxièmement, de participer aux prières dans les différentes mosquées, à l'intérieur de la commune comme à l'extérieur³. Plus fréquemment les tulba président les prières (principalement Atarawih) dans les mosquées les plus proches.

Dans les faits, même les horaires prévus dans le règlement pour les différents cours sont aussi réservés à l'étude du Coran. Nous y reviendrons en évoquant les autres enseignements.

Le cycle d'étude à la zawiya de Sidi ^cmar Walhadj est limité à six ans⁴. Pour que le taleb séjourne toute cette période à la zawiya, il est tenu d'apprendre chaque année dix Hizbs. Sachant que le Coran est constitué de soixante hizbs, nous pouvons conclure que la règle est que le taleb arrivera à la fin de son cursus à apprendre tout le Coran.

Chaque fin d'année, les tulba seront soumis à un examen noté et évalué par tous les enseignant de la zawiya. Suite à cet examen, les membres du jury décideront, soit de délivrer un certificat de mémorisation du Coran : son quart, sa moitié ou dans sa totalité⁵. Ils peuvent aussi décider de faire refaire l'apprentissage et donc l'année. Il est aussi possible, dans le cas ou le taleb a déjà échoué à l'examen précédent, et qu'il n'a pas appri au moins le quart durant deux ans, que le jury décide de son exclusion.

¹ Sur ce point, voir la fin de ce chapitre : les droits et obligations des tulba. p-p. 215-219.

² Car, comme nous allons le décrire dans l'élément concernant les tulba, ces derniers bénéficient des vacances par tour de rôle, pour que la zawiya reste toute l'année pleine.

³ Voir article cinquante, in annexe n° 15.

⁴ Ibid, l'article vingt-cinq. Cela explique une différence avec la zawiya de Sidi Mansur pour laquelle le cycle est limité à trois ans, in Mohamed Brahim Salhi, Confrérie religieuse et champ religieux en grande Kabylie, ...op. cit. p. 256.

⁵ Voir la forme de l'extrait in annexe n° 14.

Il faut remarquer que cette évaluation ne porte pas uniquement sur la mémorisation exacte du Coran, mais aussi sur sa récitation impeccable en évaluant l'application des règles de la méthode préconisée par la zawiya : *riwayat warash*.

A ce processus de contrôle de l'apprentissage s'ajoute l'institution d'un certificat de mémorisation du Coran, à côté d'autres certificats que nous évoquerons un peu plus loin dans ce chapitre.

Ce mode d'évaluation et ses sanctions montrent que le système d'organisation et de gestion tend à être, de plus en plus, apparenté au système d'enseignement moderne.

En somme, les données d'enquête sur le terrain nous ont permis de conclure que le mode d'apprentissage actuel du Coran (sa mémorisation) reste toujours celui qui est connu historiquement par les zawiya et les écoles coraniques, à savoir l'usage de la tablette et de l'encre¹. C'est d'ailleurs ce que note clairement le règlement intérieur de la zawiya qui exige de ses *tulba* la préparation d'une tablette de trente centimètres sur cinquante².

Peut-on conclure alors que la méthode de la mémorisation du Coran reste la même que celle qui a été en usage, il y a plus d'un siècle, dans les écoles coraniques d'Orient³? C'est ce qui apparaît avec évidence en lisant le présent règlement et en observant le terrain. En plus, l'article vingt-six interdit aux *tulba* le recours à une autre méthode.

La mémorisation et la récitation du Coran sont-ils les seuls enseignements qui se pratiquent à la zawiya ? « Complètent-ils leur formation par une étude du Coran (tafsir), de la grammaire arabe, et du droit (Sidi *Khlil*) »⁴ comme c'est le cas, par exemple, à Sidi Mansur? Le *taleb* sera-t-il soumis à d'autres examens que celui dont on a parlé plus haut. Nous nous attacherons, dans la prochaine section, à répondre à ces questions.

¹ Voir le numéro trois de l'article vingt-cinq du troisième chapitre du règlement intérieur de la zawiya, in annexe n° 15.

² Ibid. L'article vingt et un du troisième chapitre. La méthode d'apprentissage du Coran est décrite dans l'article trente et un du troisième chapitre.

³ Je désigne ici celle décrite par Jacques Jomier, Contribution à l'étude de la pédagogie arabe, in IBLA. p-p. 329-330. il la résume dans la page 330 par ce paragraphe : « 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 ».

⁴ Mohamed Brahim Salhi, Confréries religieuses et champ religieux...op. cit. p. 256.

IX. 1₂. Les autres enseignements :

L'article vingt-huit, du règlement intérieur précise les disciplines qui devront être enseignées au sein de la zawiya. Il s'agit de 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 même article 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-Khilil ou d'autres textes. A titre comparatif, il s'agit de la des disciplines enseignées aussi à la zawiya de Sidi Mansur, connue pour la bonne qualité de ses enseignements¹.

L'enseignement d'autres disciplines devra aussi être dispensé, selon le même article du règlement intérieur. Il s'agit de la culture générale (histoire, géographie, le calcul (arithmétique) et les sciences naturelles), mais aussi l'informatique, c'est-à-dire la maîtrise de l'usage du micro-ordinateur et de ses instruments auxiliaires. Ce qui permet de dire que la zawiya a adapté ses enseignements aux besoins du siècle.

La seule lecture de cet article permet de confirmer l'évolution des programmes et de la pédagogie de l'enseignement à cette zawiya. Ce qui permet de penser à une modernisation très poussée de la fonction d'enseignement de cette institution.

Toutefois, lorsque nous lisons les articles qui fixent les fonctions du personnel enseignant, nous constatons que c'est principalement l'encadrement des cours de langue arabe et Sh-sharia.

Nos observations montrent, en outre, que dans les faits les autres disciplines ne sont pas dispensées. Il convient de comprendre pourquoi cette situation ? Pour cela, nous nous sommes rapprochés de notre informateur privilégié pour en savoir davantage sur cette lacune du programme effectif d'enseignement.

Mais cet informateur ne nous fournira aucune précision. Nous avons ainsi compris que la zawiya n'a pas vraiment de programmes pour ces matières. Au demeurant l'état de l'encadrement pédagogique de la zawiya, dont nous abordons les traits plus bas, tend à confirmer notre conclusion. Est il alors possible de classer le type d'enseignement dispensé au sein de la zawiya de Sidi 'mar Walhadj dans la catégorie « instruction religieuse élémentaire » ?

¹ Mohamed Brahim Salhi, Confréries religieuses et champ religieux...op. cit. p. 256.

Beaucoup d'éléments permettent de répondre par la négative, notamment le fait qu'elle dispose d'un important capital documentaire accessible aux tulba et aussi en raison des projets de développement de l'enseignement que ses responsables souhaitent maître en œuvre.

La bibliothèque de la zawiya est régie par un règlement intérieur fixant la méthode des prêts des ouvrages et les conduites des tulba¹. Cette bibliothèque a été ouverte durant les années 1990. Elle était, comme cela fut énoncé dans le règlement de base de l'association, parmi ses objectifs principaux. Et cela peut être considéré comme un indice d'une captation de la modernisation dans le domaine de l'enseignement dans cette zawiya.

IX. 2. Le personnel enseignant :

Notre étude sur le personnel enseignant de la zawiya de Sidi 'mar Walhadj sera en même temps synchronique et diachronique en s'intéressant à l'histoire, mais aussi au présent des enseignants à cette zawiya.

IX. 2₁. Aperçu général sur les shuyukh enseignants:

Notre contribution vise à répondre à un ensemble de questions, à savoir : Quels sont les principaux shuyukh qui ont enseigné à la zawiya de Sidi 'mar Walhadj ? Est ce que c'est la zawiya qui a produit toujours ses shuyukh enseignants ? Est ce que cela a changé à un moment donné ? Que peut on dire globalement de leurs profils ?

Le fascicule élaboré par notre informateur privilégié contient la liste des principaux shuyukh qui ont enseigné à la zawiya de Sidi 'mar Walhadj durant trois période principales : avant la guerre de libération nationale, juste après l'indépendance et de 1986 jusqu'à nos jours.

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 plusieurs de ces shuyukh. Ce qui nous a aidé à retracer, même sommairement, leurs profils.

¹ Voir article vingt-neuf et trente, du règlement intérieur de la zawiya annexe n° 15.

L'exercice du magistère de 1850 à 1958 :

- 1- Shikh Muhand Walmukhtar Ayanyu, d'At Yanni.
- 2- Shikh Shrif U Temlilin, de Iflissen.
- 3- Shikh Muhand as- Sa^cid Usahnun, d'At Yiraten.
- 4- Shikh Ahmad A^crab Astayfi, de Sétif.
- 5- Shikh ^cAli Ath Sadka, d'At Wassif.
- 6- Shikh Muhand Akli Taslent.
- 7- Shikh Tahar U Handu.
- 8- Shikh Sa^cid Mustafa Az- zamuri, d'At Wartilan.
- 9- Shikh Arezki Ath ^cAli de Tifrith ath Al-Hadj.
- 10- Shikh Muhand as- Sa^cid U Musa ath ahmed, du lignage At Sidi Σmar.
- 11- Shikh Al- ^cArbi uzelagh.
- 12- Shikh Muhand Shrif ath Ahmed, du meme lignage. D'At Yeđer..
- 13- Shikh Muhand Amézian Bulma
- 14- Shikh Muhand Iflis. De Iflissen.
- 15- Muhamad As- Sa^cid Al Yadjri, d'At Yeđer.
- 16- Shikh As Sa^cid de Buka^ca.
- 17- Shikh Muhamad Noue, de Msila.
- 18- Shikh Amzian Ikhardushan, d'Ilula U Malu.
- 19- Shikh Ahmad ath Fra.h, de Larb^ca n'At Yiraten.
- 20- Shikh Salah, de Tifrit At U Malek de la commune d'Idjer.
- 21- Shikh Makran Sakwan du même lignage, d'At Yeđer.

L'exercice du magistère de 1964 jusqu'à la fin des années 1970 :

- 22- Shikh Arezki ath Washrif du lignage At Sidi Σmar .
- 23- Shikh Muhand Shrif ath Ahmad, précédemment cité.
- 24- Shikh Muhand Tahar ath Ahmad, du lignage At Sidi Σmar.
- 25- Shikh Muhand Shrif ath Za tut, du lignage At Sidi Σmar.
- 26- Shikh Mas^c ud Astayfi.
- 27- Shikh Muhand As- Sa^cid Ibaskarian.
- 28- Shikh Al- ^cArbi Skudarli de Al- Akhzariya.
- 29- Shikh Bahlul Muhand As- Sa^cid de Cerfa.

30- Shikh Salah de Kharata.

31- Shikh Djalul de Chlef.

L'exercice du magistère de 1986 jusqu'à nos jours

32- Shikh Isma[°]il de Bourdj Bouarerdj.

33- Shikh Muhamad Butiba de Ghilizan.

34- Shikh Kalwaz Muhamad de Chlaf, comme étant Mu[°]alim Al Kua'an.

35- Shikh [°]Iiyad Marzak, il est d'Alger, recruté comme étant un Imam Mudaris.

36- Shikh Ahmad S[°]idani du village Hurra de la commune de Bouzeguène.

37- Shikh Lahsen [°]Abd Al- Lah.

Cette liste des shuyukh enseignants permet de faire le constat sur la moyenne du séjour d'un enseignant à la zawiya de Sidi [°]mar Walhadj. En effet, pour la première période (de 1850 à 1958), la moyenne de séjour de chaque enseignant est de cinq ans (vingt et un shuyukh enseignants sur une période d'un siècle). Ce n'est pas le cas pour la deuxième période dans la mesure où la zawiya a recruté dix shuyukh enseignants pour une période de six ans (de 1964 à 1970). Durant la période la plus récente (de 1986 jusqu'à nos jours), la zawiya a fait le recrutement de six shuyukh enseignants pour une période de vingt-trois ans, ce qui fait une durée moyenne de séjour de trois ans pour chaque enseignant.

Cette liste permet aussi de conclure l'existence d'une relation très dense entre les différentes zawiyas de la région dans la mesure où la zawiya de Sidi [°]mar Walhadj a recruté des shuyukh enseignant de la majorité des régions de la Kabylie (At Yanni, Iflissen, At Yiraten, Azefun et Bni Wartilan), mais aussi d'ailleurs (Sétif, Msila, Kherata, Shlef, Burdj Bouarerdj, Ghilizan et Alger). Cela s'explique par le principe qui fait que certaines zawiyas se font affectées des shuyukh de grande compétence et cela comme obligation. C'est ce qu'on retrouve dans beaucoup d'autres zawiyas. Sachant que les tulba de la zawiya de Sidi [°]mar Walhadj ont aussi enseigné ailleurs. Il s'agit d'un échange et d'une rotation des tulba.

Les témoignages recueillis sur le terrain nous ont permis d'avoir quelques éléments retraçant le profil des enseignants. Notant seulement qu'il ne s'agit pas ici d'étudier en détails le profil de chacun d'eux, ce qui pourra être, en soit un travail de recherche.

Pour la période qui va du début du XIXe siècle jusqu'au début du XXe siècle, plus précisément, jusqu'à 1945, on pourra remarquer que la majorité des shuyukh enseignants cités (douze sur quinze) étaient originaires de la Kabylie, mais deux seulement d'At Yeğer, à savoir shikh Muhand As- Sa^çid Ath Ahmad et son fils shikh Muhand Shrif qui sont du lignage At Sidi Σmar. Sachant que shikh Muhand Shrif Ath Ahmad est le dernier enseignant du même lignage qui enseigna à la zawiya pour toute la période qui va de 1945 jusqu'à sa fermeture durant la guerre vers 1958. Après cette date, c'est shikh Makran Sakwan, du même lignage, qui enseigna les enfants du village en secret jusqu'à sa mort au combat vers 1961.

L'autre remarque renvoie au fait que shikh as-Sa^çid Al-Yadjri n'a enseigné à la zawiya de Sidi ^çmar Walhadj que jusqu'en 1951, alors qu'il a été depuis 1895 shikh dans plusieurs autres zawiyas. C'est-à-dire qu'il n'a enseigné à la zawiya qui lui est la plus proche qu'après cinquante six ans de travail acharner dans plusieurs autres établissements. Cela s'explique par la trajectoire particulière de ce personnage religieux que nous allons analyser en profondeur dans le prochain chapitre¹. Notons seulement qu'il n'a pas étudié à la zawiya qui nous intéresse mais à celle de Sidi ^çAbd Ar- rahman, qui est aussi proche. Nous parlons ici de ce personnage dans la mesure où, comme nous allons le voir, il a une trajectoire assez particulière qui ne permet pas de le faire passer inaperçue.

L'une des principales ruptures s'opère dès la réouverture de la zawiya après l'indépendance, plus précisément en 1964. Car à partir de cette date, cinq shuyukh appartenant au même lignage gérant la zawiya se sont succédé à l'enseignement. Le premier parmi eux, à savoir, shikh Arazqi Ath Washrif a complété sa formation à la Zituna- Tunis. Mais nos recherches montrent que ces shuyukh n'ont pas exercé durant longtemps, nos données de terrain précise que cette période va de 1964 jusqu'à 1967. Durant ces trois ans, la majorité des tulba étaient aussi originaires du même lignage ou, très rarement, des villages environnants.

A partir de 1967, le ministre des affaires religieuses a nationalisé le secteur de l'enseignement traditionnel des zawiyas, dont celle de Sidi ^çmar Walhadj, en les liant étroitement au fonctionnement de la bureaucratie religieuse sous la tutelle du ministère des affaires religieuses. Ce qui se poursuit avec tout le régime de Boumédiène qui « *a contraint*

¹ Voir infra chapitre XI. p. 243-252.

les institutions traditionnelles à se soumettre à la tutelle des fonctionnaires des affaires religieuses »¹.

A partir de cette date, les recrutements des enseignants se font par concours qu'organise le ministère des affaires religieuses pour accéder à un statut du fonctionnaire du culte, comme le souligne Mohamed Brahim Salhi, « *le secteur officiel du culte s'appuie sur les zawiya de Kabylie pour relancer une politique d'enseignement religieux pour la formation de ses cadres* »².

De 1967 jusqu'à la fin des années 1970, tous les enseignants de la zawiya de Sidi [°]mar Walhadj étaient étrangers à la Kabylie, à l'exception de shikh Bahlul Muhand as-Sa[°]id du village Cerfa près d'Azazga. Mais de tous ces enseignants, c'est avec shikh L[°]arbi Skudarli que la zawiya voit l'apogée avec un plus important nombre de tulba. Il a même entamé un projet d'agrandissement de la zawiya, mais il ne tarda pas de mourir.

Avec l'érection de plusieurs zawiya en Institut de formation religieuse après 1975-1976³, il est indispensable pour le taleb sortie d'une zawiya de suivre un autre cursus de deux ans, dans l'un de ces nouveaux institut de sciences islamiques, comme celui de Sidi [°]Abd Ar- rahman, afin de pouvoir occuper un statut supérieur dans la nouvelle hiérarchie administrative du culte.

Notons enfin qu'à partir de la réouverture de la zawiya en 1986 jusqu'à nos jours, tous les shuyukh enseignants sont étrangers de la Kabylie, à l'exception de shikh Ahmad S[°]idani du village Hurra de la même commune. Le premier enseignant était de Bordj Buareridj, il a suivi une formation à Sidi [°]Abd Ar- rahman Al Yaluli après avoir étudié à la zawiya de Sidi Mansur. Il a laissé une très bonne impression auprès des responsables de la zawiya qui affirment que ses tulba ont eu de bons résultats grâce à ses efforts. L'autre enseignant qui a aussi suivi un cursus à Sidi [°]Abd Ar- rahman est shikh [°]Iyad Marzak d'Alger, ce que montre déjà le statut qu'ils ont occupé. Kelwaz Muhammad de Chlaf était enseignant du Coran, ce qui montre qu'il n'a pas poursuivi sa formation dans un institut des sciences islamiques.

¹ Mohamed Brahim Salhi, Société et religion en grande Kabylie,... op. cit. p. 622.

² Ibid 625.

³ Ibid. p. 622.

Pour compléter cet aperçu sur les profils des shuyukh enseignants, nous avons choisi d'analyser deux profils : celui de shikh Sa'ïd Al Yadhri et celui de shikh Muhand Walmukhtar¹.

IX. 2. Les statuts du personnel enseignant à la lumière du règlement intérieur :

Le plus intéressant à retenir concernant le personnel enseignant de la zawiya de Sidi [°]mar Walhadj, suite à la lecture de son règlement intérieur, est que cette nouvelle structure enseignante renvoie à quatre postes distincts. Les rôles des quatre personnes occupant ces postes sont déterminés dans les articles cinq, six, sept et huit du même règlement.

Le premier poste est celui de l'Imam enseignant (Imam Mudaris). Il 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). Il s'occupe aussi de la présentation des cours en langue arabe et ash-Shari°a. La différence avec l'Imam Mudaris est que l'Imam Mu°alim n'exerça pas les attributions de l'enseignement comme l'Imam Mudaris. Toutefois, en l'absence de ce dernier, il peut le remplacer.

Ces deux Imams ont en commun de partager la responsabilité des cinq prières par jour en s'y occupant convenablement et en préparant des cours de prédication destinés à ceux qui pratiquent ces prières.

Le troisième poste est celui de l'enseignant du Coran (Mu°alim Al Kur'an). Comme son nom l'indique, il a comme principale fonction l'apprentissage du Coran aux tulba, à savoir sa mémorisation et sa récitation impeccable suivant la méthode préconisée par la zawiya que nous avons déjà décrits.

C'est ce dernier qui est responsable de la récitation des versets du Coran (hizb ratab) après chaque prière. Il doit aussi participer aux différentes fêtes religieuses ou autres par la récitation des versets du Coran. C'est aussi lui qui préside les prières de tarawih² durant le mois de Ramadan. Toutes ces tâches s'expliquent et se rapprochent de la fonction de base de Mu°alim Al Kur'an qui est l'enseignement des versets du Coran.

¹ Voir infra chapitre XI. pp. 243-262.

² Ces prières se font chaque jour durant le mois de ramadan après la prière L[°]isha. Ces prières se font en lisant le Coran, le principe est de le terminer le vint septième jour de ce mois.

Chacun de ces trois enseignants est tenu de remplacer le poste de son collègue en cas d'absence et ainsi d'exercer toutes les tâches qui lui seront confiées dans ce cadre. Chacun de ces enseignants est aussi tenu de contrôler la conduite des tulba durant toute la période de son exercice.

Le dernier poste dans la nouvelle structure enseignante est celui d'Almu'adhin. Il s'occupe principalement des prières, en faisant l'appel, en les présidant et en marquant sa présence à la mosquée avant et après toutes les prières. Il se peut aussi qu'il soit appelé à occuper le poste de l'Imam en cas d'urgence et d'exécuter d'autres fonctions rentrant dans le cadre de l'enseignement, mais dans les limites fixées par les gestionnaires de la zawiya. Il s'agit donc d'occupations temporaires.

A côté de toutes ces fonctions de base, tous ces membres du personnel doivent participer à la récitation des versets du Coran (Hizb Ratab) et à faire partie de toutes les prières collectives et à toutes les activités qu'organisent ou à la quelles participe la zawiya.

Il s'agit là, comme nous le voyons, d'une division du travail bien réglée. Nous voyons aussi combien cette réglementation est à la fois précise et minutieuse en manifestant beaucoup de soin à préciser les tâches de chacun des membres et de prévoir des adaptations possibles aux absences qui peuvent y surgir.

La structure enseignante que nous venons de décrire préfigure une hiérarchie dans l'organisation des différents postes d'enseignement. Il s'agit d'une hiérarchisation administrative influencée par le contrôle des affaires religieuses officielles. L'ordre dans cette hiérarchie est conforme à l'ordre dans lequel sont classés les différents postes dans les quatre articles qui les traitent dans le règlement.

C'est le ministère des affaires religieuses qui s'occupe des recrutements. C'est ce dernier qui organise des concours pour les tulba sortant des différentes zawiyas et écoles coraniques qui se portent candidat à un poste de la nomenclature définie plus haut (Mu^calim Al Kur'an et Elmu'adhin). Et pour accéder à l'un des deux postes (Imam Mudaris et Imam Mu^calim), il est indispensable de dépasser un cursus élémentaires dans des zawiyas ou écoles coraniques en s'inscrivant, comme nous l'avons déjà noté, dans l'un des institut des sciences islamiques.

Nous avons présenté dans le paragraphe qui précède les postes et les rôles tel qu'ils sont fixés par le règlement intérieur. Nous allons tenter de présenter ici le personnel enseignant tel qu'il exerce sur le terrain.

Les méticuleuses divisions et les répartitions des tâches tel 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 de la zawiya est constitué par un adjoint d'un Imam enseignant (Imam Mu^calim) et un adjoint de l'Imam enseignant (Imam Mu^calim) et un enseignant du Coran. Les deux premiers postes sont occupés respectivement par le président et le trésorier de l'association gestionnaire de la zawiya, et le troisième poste par un étranger à la région.

Donc, les deux principaux postes d'enseignement sont, légalement, occupés par des personnes appartenant au lignage religieux propriétaire de la zawiya. Et ils sont en même temps le trésorier et le président de l'association gestionnaire. En réalité, ces deux personnes s'occupent exclusivement de la gestion et non pas de l'enseignement.

Les recherches de terrain nous ont permis de retracer le profil de ces trois acteurs. Mais nous avons choisi de parler des deux premiers enseignants dans le chapitre suivant, en traitant le mode de gestion, dans la mesure où ce sont des attributions de gestion qu'exercent ces deux agents.

Concernant le Mu^calim Al kur'an, il est originaire de la wilaya d'Adrar, son niveau d'instruction est la première année au lycée shikh Al- Ma^cali. Par la suite, il a étudié à la zawiya Nzagmir d'Adrar. Il est recruté à la zawiya qui nous intéresse depuis 2002. Depuis cette date, il habite le village d'At Sidi Σmar avec sa famille. Vers la fin de l'année 2008, il a quitté la zawiya sous prétexte que sa maison d'habitation, qui a été mise à sa disposition par la zawiya, ne répond pas aux normes de la vie moderne. C'est suite à ce fait que les gestionnaires de la zawiya ont prévu un projet de réalisation de nouvelles habitations, pour, justement, la réception des enseignants étrangers à la région. Ce projet va être entamé après la fin du projet de reconstruction de la zawiya.

L'étude détaillée de la position de chaque acteur à l'intérieur de la zawiya et les rapports de chacun avec les autres nous permettra de mettre en perspective l'organisation de cette institution et les règles liées aux statuts des différents acteurs et à leurs rapports. C'est notamment ce que nous avons explicité dans cette section en étudiant le personnel enseignant de la zawiya. C'est aussi ce que nous allons faire dans la section suivante en étudiant les tulba.

IX. 3. Les tulba:

Toute zawiya fonctionnelle est marquée par la présence des tulba. Bien que leur nombre diffère d'une zawiya à l'autre, ces dernières ont en commun de fonctionner dans le but de leur enseigner le coran. Nous pouvons ainsi supposer que ces derniers forment le principal type d'agent au sein de ce type d'institutions.

A la zawiya de Sidi 'mar Walhadj, les tulba ont donc ces privilèges que leur offre le statut particulier dont ils sont dépositaires. Ainsi, la majeure partie des articles du règlement intérieur de la zawiya traite, comme nous l'avons vu au début de ce chapitre, la vie de ces tulba à la zawiya, de leurs droits mais aussi de leurs obligations.

IX. 3₁. L'inscription des tulba:

Le règlement intérieur de la zawiya dispose que pour s'inscrire, le taleb ne doit être atteint d'aucune maladie chronique, il ne doit pas avoir d'antécédents avec la justice ni être exclu d'une autre zawiya. Il doit s'engager au respect total du règlement intérieur, déposer un dossier complet pour l'inscription et préparer les effets nécessaires pour les études et pour son séjour. Ces exigences sont traduites par le contenu du dossier nécessaire à l'inscription énoncé dans l'article vingt du même règlement¹. En plus, tous taleb doit payer, comme nous l'avons dit, deux cents dinars comme droits d'entrées².

Les effets que le taleb doit lui-même préparer sont :

- Concernant les études : une tablette pour l'apprentissage du Coran, des cahiers et des stylos pour les autres cours (mais réellement il n'y a pas des cours).
- Concernant la résidence : le taleb doit avoir tous ce qui lui est nécessaire (une valise, des couvertures lits et une oreiller...) à l'exception du lit que la zawiya met à la

¹ Ce n'est pas toutes ces pièces qu'exige l'inscription à la zawiya de Sidi Wadris qui se limite à un acte de naissance. Ainsi la zawiya de Sidi 'mar Walhadj apparaît celle qui a adapté de plus son fonctionnement aux différentes institutions modernes. Principalement des institutions scolaires et centres de formation.

² Voir article dix-neuf du règlement intérieur de la zawiya in annexe n° 15.

disposition de chaque taleb¹. La zawiya peut répondre à certains besoins suivant ses capacités².

Le règlement précise aussi la durée limite des inscriptions pour les tulba aux mois suivants : juin, juillet, août et septembre. Toute inscription en dehors de cette période n'est pas admise, sauf pour des cas exceptionnels qui seront étudiés par les gestionnaires de la zawiya³. Dans la réalité, si le nombre des tulba à la zawiya n'est pas important, elle peut admettre d'autres tulba même en dehors de la période prévue pour l'inscription.

Nous avons vu que la zawiya de Sidi ʿmar Walhadj n'inscrit pas des tulba exclus des autres zawiyas. C'est ainsi qu'elle a prévu, dans son règlement, la nécessité d'informer toutes les zawiyas en cas d'exclusion d'un de ses tulba⁴. C'est la même chose pour le transfert, c'est-à-dire que chaque taleb quittant la zawiya de Sidi ʿmar Walhadj vers une autre aura un certificat de transfert incluant toutes les informations nécessaires sur le taleb, ses qualités, son niveau d'instruction et ses comportements⁵. C'est en principe ce que devront faire toutes les zawiyas. C'est le cas de la zawiya de Wadris, qui prévoit dans le cas d'exclusion d'un taleb, suite à une infraction du règlement, de le poursuivre de suite à l'empêcher de rejoindre une autre zawiya⁶. Donc, comme nous l'avons déjà écrit, il s'agit d'un dispositif qui montre un soin de gestion des relations entre les zawiyas.

Juste après l'inscription, la zawiya met à la disposition du taleb une carte d'étudiant et un certificat de scolarité. Ce qui lui permet de confirmer son appartenance à la zawiya et son niveau d'instruction à cette dernière⁷.

¹ Ces dernières sont précisées dans l'article vingt et un du même règlement. L'article suivant, c'est-à-dire l'article vingt-deux note que la zawiya peut mettre à la disposition des tulba quelques matériaux, selon ses capacités. Voir in annexe n° 15.

² Voir article vingt-deux, in annexe n° 15.

³ Voir l'article dix-huit du chapitre trois du règlement intérieur de la zawiya, in annexe n° 15.

⁴ Voir article cinquante-six, in annexe n° 15.

⁵ Voir article vingt-trois, in annexe n° 15.

⁶ Mohand Akli Hadibi, Wadris..., op. cit. p. 296.

⁷ Voir des exemples de ces cartes in annexe n° 14.

IX. 3₂. Les tulba : profil et état statistique:

La zawiya de Sidi [°]mar Walhadj accueille des tulba internes et externes dont le nombre varie sensiblement d'une période à l'autre. Il semble que le nombre des tulba dépend principalement de la qualification de son shikh, car les tulba se renseignent sur ce dernier avant d'aller étudier dans une zawiya. Sur le plan de l'évolution des effectifs :

« En 1939, la zawiya compte 45 élèves. En 1940-1943, elle semble à son apogée avec 90 élèves. En 1949-1950, elle est désertée et ne compte plus que 25 élèves »¹. Entre 1970 et 1975 elle compte 18 tulba, dont 14 sont étrangers au village².

A partir de 1975, la zawiya a repri son dynamisme. Le nombre des tulba devient plus important avec le shikh Al-[°]Arbi Skudarli 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. Elle rouvra à partir de 1986. Depuis cette date jusqu'à 2004, le nombre total des tulba à la zawiya est, la plus part du temps, de 70 à 80 taleb. En 2005, le nombre est d'environ une quarantaine de personnes. Depuis 2006, le nombre des tulba n'a jamais dépassé 25 personnes.

Depuis 1986 les gestionnaires de la zawiya se sont lancés dans un projet de reconstruction de son espace et son élargissement, pour pouvoir justement accueillir un nombre plus important de tulba³. Car, comme l'a noté le trésorier de l'association, l'importance de la zawiya dépend, en premier lieu, du nombre de ses tulba.

Les données de terrain nous ont permis de retracer le profil des tulba qui se forment actuellement à la zawiya de Sidi [°]mar Walhadj. Elle dispense un enseignement à 18 tulba, tous étrangers au village, deux seulement sont originaires de la Kabylie, dont un de Bejaia et un autre de Tizi Ouzou. Tous les autres sont de Médéa (3), Msila (4), Blida, Bouira, Boumerdes, Bordj Bouaréridj, Kherata et Sétif. Mohamed Brahim Salhi a déjà relevé que pour les établissements du Haut Sebaou, « la règle est d'accueillir en priorité des tulba étrangers de la région »⁴. On voit clairement que les tulba lui provient majoritairement de l'est algérien.

¹ Mohamed Brahim Salhi, Etude d'une confrérie.....op. cit. p. 257.

² Ibid. p. 256

³ C'est aussi le cas de la zawiya de « Sidi Mohamad Ban Malak » à Tifrit At U Malek, commune d'Idjer qui qui ne dispose actuellement que de vingt-cinq étudiants.

⁴ Mohamed Brahim Salhi, Etude d'une confrérie.....op. cit. p. 257.

L'âge de ces tulba varie entre seize et trente quatre ans¹. Pour cette zawiya, la seule exigence concernant la question d'âge est d'avoir au minimum 12 ans². L'enseignement dans cette zawiya n'est pas destiné aux jeunes enfants³. C'est le même cas de beaucoup d'autres zawiyas de la kabylie.

Concernant leur niveau d'instruction, il varie entre la cinquième année d'étude primaire et la troisième année secondaire. Cette zawiya n'exige pas un niveau bien précis permettant l'accès aux études, elle a, par contre, pour principe d'accepter d'accueillir des élèves qui ont échoué dans le cycle de l'éducation nationale afin de leur offrir une autre chance pour la réussite.⁴

Les tulba internes sont ceux qui résident obligatoirement à la zawiya et qui viennent de l'extérieur de la kabylie. La zawiya recrute aussi des tulba externes, c'est-à-dire qui étudient à la zawiya sans résider. Ces derniers sont tous originaires de la région, et dans la majorité des cas, du même village, c'est-à-dire d'At Sidi Σmar. Ces derniers s'inscrivent durant les vacances d'été, dans la mesure où la zawiya, contrairement aux autres institutions scolaire, ne ferme pas ses portes tout au long de l'année.

IX. 33. L'emploi du temps des tulba:

Dans le domaine de l'enseignement, Il y a des obligations que le taleb doit remplir à l'intérieur de la zawiya (apprendre le Coran suivant la méthode préconisée par la zawiya, participer aux différents cours programmés par les enseignants dans différents domaines) d'autres à l'extérieur (participer aux différentes activités programmées par la zawiya ou à lesquelles elle participe à l'intérieur comme à l'extérieur de la région).

D'autre part, Le règlement note que les tulba doivent participer à tous les cours selon les programmes, dont ceux d'informatique⁵. Réellement, ces cours ne sont pas toujours programmés. Car, comme nous l'avons vu, elle assure juste l'enseignement du Coran.

¹ C'est presque le cas de la zawiya de Sidi Wadris pour laquelle l'âge des tulba varie entre 14 et 35 ans. Ce n'est pas le cas de la zawiya de « Sidi Mohamad U Malak » qui n'accepte pas des tulba âgés de plus de 25 ans.

² Voir l'article dix-neuf du chapitre trois du règlement intérieur de la zawiya, in annexe n° 15.

³ Contrairement aux écoles coraniques en Égypte du début du XXe siècle décrites par Jacques Jomier, Contribution à l'étude de la pédagogie arabe, in IBLA, 1949.

⁴ Ce point diverge aussi avec la zawiya de « Sidi Mohamad U Malak », 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 dernière lors de notre visite dans le cadre du travail de terrain.

⁵ Voir article vingt-quatre du règlement intérieur, in annexe n° 15.

L'article trente et un du règlement intérieur précise la structure journalière du travail des tulba et exige le respect des horaires. Il répartit leurs temps ainsi :

- Le travail des matinées débute à huit heures trente et s'achève à midi pour reprendre à treize heures jusqu'à vingt deux heures. Chaque jour, le taleb est tenu de se réveiller une heure avant l'aube, en hivers, et une demi heure avant, durant l'été, pour faire la prière. De huit heure trente jusqu'à dix heure les tulba s'occupent de l'apprentissage du Coran. De dix heures jusqu'à midi, ils suivent un ou deux cours.
- Le travail de l'après midi commence à quatorze heures, après la prière de thur, par un ou deux autres cours jusqu'à seize heures. Après la prière de al-[°]asr, les tulba reprennent l'apprentissage du coran par la lecture des tablettes, jusqu'à la prière du maghrib. Cet apprentissage se poursuit entre la prière du Maghreb et El aicha. Après quoi les tulba reprennent leur activités jusqu'à vingt-deux heures, heure à laquelle s'achève la langue journée de travail.

Nous savons que la prière est l'un des cinq piliers de la religion musulmane. Ainsi, les tulba sont tenues de participer à toutes les prières collectives, notamment, celle de l'aube, et aussi à la lecture du hizb rratlab après chacune¹. Ils sont aussi, particulièrement, tenus de respecter les horaires de toutes ces prières².

L'article trente-deux précise les horaires des différents repas, et interdit de les prendre à l'intérieur de la cuisine, mais dans une pièce réservée à cet effet. Les tulba doivent rejoindre leurs places juste après la sonnerie du fonctionnaire. Il est interdit à tout taleb d'entrer dans la cuisine en dehors de ces horaires. D'autres part aucun ne peut prendre son repas en dehors des horaires prévues par le règlement, sauf exception. Les tulba doivent désigner un responsable pour chaque taleb.

Les moments de repos fixés par le règlement sont les mêmes que les autres institutions scolaires et des zawayas. Ils concernent l'après midi du jeudi et le vendredi³. De même pour les journées fériées, avec quelques très rares exceptions. Ces journées sont, soit

¹ C'est aussi le cas de la zawiya de Sidi Wadris pour laquelle tout taleb n'ayant pas accompli sa prière, paiera cinq dinars, et celui n'ayant pas accompli plusieurs prières dans un intervalle de trois jours est automatiquement exclu.

² Voir l'article trente-quatre, in annexe n° 15.

³ Voir article quarante-six, in annexe n° 15.

des fêtes religieuses ou nationales. La seule exception concerne le 1^e janvier qui n'est pas considéré comme un jour férié pour la zawiya.

L'une des différences entre les autres institutions scolaires de l'Etat avec la zawiya, est qu'elle ne ferme pas ses portes tout au long de l'année afin de permettre une activité permanente à l'intérieur de la zawiya. Ainsi les tulba bénéficient de leurs vacances (d'hivers, de printemps et d'été) par groupe et à tour de rôle, comme suite :

Les vacances d'hivers sont prévues pour la deuxième moitié du mois de décembre. Les tulba vont être divisés en deux groupes. Le premier bénéficiera de ses vacances la première semaine, et le deuxième groupe pour la prochaine. Les vacances de printemps sont prévues pour la deuxième moitié du mois de Mars, elles seront organisées de la même façon. Les vacances d'été sont prévues pour une durée de deux mois qui va du premier juillet au trente et un août. Le premier groupe aura ses vacances le mois de juillet, et l'autre le mois d'août¹.

IX. 34. Les droits et les obligations des tulba:

La zawiya interdit toute absence non justifiée et sans autorisation préalable de l'administration. Une fois que le taleb a eu l'autorisation, il est tenu de respecter la période délimitée par les responsables. Dans le cas contraire, il doit informer l'administration par écrit, de la période du prolongement, suivie d'une justification valable. Après toute absence non justifiée, l'administration informe les parents du taleb. Suite à une première absence non justifiée, le taleb sera averti, la deuxième fois, il se présentera au conseil de discipline, la troisième fois, il sera exclu de l'établissement².

Le taleb est chargé de maintenir l'ordre et la discipline à l'intérieur comme à l'extérieur de l'établissement. C'est à cet effet que plusieurs règles fixent leurs conduites et leurs comportements à ces deux niveaux. Ainsi :

- A l'intérieur de la zawiya, le taleb est tenu, principalement, de respecter les zuwars et d'éviter tout comportement portant un préjudice quelconque à ces derniers. Le règlement interdit aux tulba de les héberger ou de recevoir leurs dons³.

¹ Voir les articles quarante-huit et quarante-neuf, in annexe n° 15.

² Voir article cinquante-trois du règlement intérieur, in annexe n° 15.

³ Voir article quarante et un, quarante-deux et quarante-trois du règlement intérieur, in annexe n° 15. Contrairement à la zawiya de Sidi 'mar Walhadj, les tulba à la zawiya de Sidi Wadris ont un coffre destiné à garder l'argent qui leur a été donné sous forme de al- wa' da qui leur revient. Voir Mohand Akli Hadibi, Wadris...op. cit. p. 297

- A l'extérieur de la zawiya, le règlement régit, principalement, leurs comportements à l'intérieur du village et au niveau du chef lieu, qui sont généralement les seuls lieux fréquentés par ces tulba:

1- Ainsi, le taleb inscrit à la zawiya de Sidi ʿmar Walhadj est tenue de ne pas circuler dans les ruelles du village, sauf exception (besoin pressant pour l'achat de quelque chose). Cela tient, à notre sens, au fait que les tulba sont étrangers au village, et les villages kabyles interdisent généralement à tout homme étranger de circuler dans leurs ruelles. On voit donc que la zawiya prévoit des règles tout en tenant compte des règles du village.

2- À l'extérieur du village, Il est interdit à tout taleb de sortir au niveau du chef lieu en dehors des week-ends et avec autorisation du shikh ou des responsables de la zawiya. En cas de sortie, il est interdit à ces tulba de rentrer dans les cafétérias dans le but de regarder la télévision, que la zawiya met à leur disposition à des moments bien précis¹.

Plus globalement, le taleb est tenue d'éviter tous ce qui peut porter atteinte à son image, car, selon la conception des gestionnaires, la population locale évalue la zawiya à travers ses tulba Ainsi tout préjudice à l'image du taleb est aussi un préjudice à l'image de la zawiya.

C'est aussi, pour cela, que le règlement contrôle l'apparence du taleb qui doit porter une tenue bien précise (la tenue islamique, Aziy Al- Islami), à savoir, le port d'une chemise et d'une chéchia. C'est ce qui s'observe actuellement sur le terrain, et c'est aussi ce que confirme les photos des tulba des années précédentes. Le taleb est aussi tenue de couper ses cheveux et de veiller à sa propreté et celle de ses habits².

¹ Voir article quarante-quatre, in annexe n° 15.

² Voir article quarante, in annexe n° 15.



Photos n°15: Les anciens tulba de la zawiya de Sidi ^cmar Wal-Hadj.

D'autres règles plus générales régissent leurs conduites suivant les normes de la religion islamique. Ainsi, à l'intérieur comme à l'extérieur de cette institution, les tulba doivent respecter les interdits canoniques de la religion musulmane. Comme ils doivent éviter la consommation du tabac¹.

Le taleb doit veiller à la préservation des différentes propriétés de la zawiya, que ce soit les propriétés foncières et ses différentes constructions. Il doit aussi utiliser rationnellement le gaz, l'électricité et l'eau. En effet, tout taleb convaincu de gaspillage est tenu de les rembourser soit, par son propre argent ou par celui de ses parents s'il s'agit de grandes sommes. Il ne faut pas oublier qu'il sera soumis à d'autres punitions décidées par le conseil de discipline. Il pourra même en être infligé d'une amende dont la somme varie entre cinq et deux cents dinars².

Ce conseil de discipline se compose du président de l'association, son trésorier, l'Imam, l'enseignant du Coran et le plus ancien des tulba âgé de dix sept ans et plus. Ce conseil se réunit après convocation de son président, quand il reçoit une affaire quelconque d'un des membres de la zawiya³. Après l'étude de l'affaire, ce conseil avertit le fautif, comme il peut décider, comme nous l'avons noté, d'une amende, du remboursement d'un dommage ou d'imposer une corvée. Le taleb concerné peut être aussi exclu momentanément ou définitivement de la zawiya⁴.

La méthode historiquement connue pour qualifier les tulba achevant les études dans une zawiya est celle des « ijazas » délivrés par les maîtres qui autorisent le taleb à devenir Imam, shikh ou reconnaître sa qualification dans un domaine bien précis⁵. Est-ce que c'est la même méthode qui se pratique actuellement à la zawiya de Sidi 'mar Walhadjj?

Actuellement, chaque taleb ayant réussi des études va bénéficier, comme nous l'avons noté, d'un certificat de mémorisation du Coran, la totalité, la moitié ou le quart⁶.

¹ Voir Article trente-neuf, in annexe n° 15.

² Voir article quarante-cinq, in annexe n° 15.

³ Voir article cinquante-sept, in annexe n° 15.

⁴ Voir article cinquante-six, in annexe n° 15.

⁵ C'est aussi la méthode utilisée pour autoriser quelqu'un à réclamer l'appartenance à une tariqa.

⁶ Voir l'ensemble de ces formulaires inclus dans l'annexe n° 14.

Dans la salle d'étude, il est interdit aux tulba de manger, jouer parler à haute voix ou disputer, ils doivent, par contre, veiller à la propreté permanente des lieux. Durant chaque cour, le taleb est tenu de ramener ses affaires (cahiers, stylos...). En cas d'un retard de l'enseignant, les tulba doivent l'attendre jusqu'à ce que le mukadam leur permette de quitter la salle. Il est interdit aux tulba de sortir durant le cours ou de lire des livres, journaux, revues... sauf suite à l'accord de leur enseignant. Le taleb est tenu d'appliquer les ordres de son enseignant. Et pour avoir le climat favorable au bon déroulement des cours, Il est interdit à toute personne non concernée de rentrer à la salle d'étude. De l'autre côté, il est interdit aux tulba d'être à la salle en dehors des horaires de travail, sauf pour l'exercice d'une tâche bien précise, mais sous le contrôle du mukadam.

Pour faciliter la tâche du mukadam les membres de chaque chambre désignent un responsable. Ce dernier veille à l'application des principes de résidence à la zawiya. Ainsi chaque taleb doit occuper en permanence sa propre place. Il est interdit de passer la nuit en dehors de la zawiya sans une justification préalable du président de l'association ou du shikh. Chaque taleb doit préserver la propreté et l'organisation de sa chambre. Ainsi, il est interdit de préparer des repas ou de manger à l'intérieur de ces chambres. Les tulba rejoignent leurs chambres à partir de vingt-deux heures, et ils doivent éteindre la lumière à minuit. Pour ne pas déranger les collègues ou les autres résidents à la zawiya, il est interdit d'allumer la radio ou tout autre instrument ou de causer un bruit quelconque à partir de vingt trois heures¹.

En dehors des études, le taleb participe à l'entretien de la zawiya. Chaque vendredi, tous les tulba doivent se regrouper pour nettoyer tout l'entourage de la zawiya et de la mosquée, sous contrôle du kayim (un des fonctionnaires). On voit donc que le taleb à la zawiya de Sidi 'mar Walhadj ne s'occupe pas exclusivement des études, mais aussi de l'entretien. Qu'en est-il de la gestion ?

¹ Voir article trente-trois, in annexe n° 15.

IX. 35. La participation des tulba à la gestion de la zawiya:

La fonction de mukaden exercée par les tulba témoigne de leur intégration à la gestion de la zawiya. L'exercice de cette fonction se présente ainsi :

La fonction de mukadam est attribuée à la personne la plus compétente qui pouvait être choisi parmi les tulba âgés de seize ans et plus. Le mukadam est désigné par un conseil administratif de la zawiya composé du président de l'association, l'Imam et l'enseignant du Coran, parmi plusieurs tulba prévus comme étant ayant les qualifications nécessaires à occuper ce poste. La désignation se fait, en principe, pour un mandat d'un mois¹, non renouvelable. À la fin du mois un autre taleb, faisant partie de la liste prévue à cet effet, devait être désigné pour un autre mandat, il s'agit d'un tour de rôle contrôlé par le conseil administratif.

Le mukadam occupe le troisième rang dans la hiérarchie dans l'encadrement de la gestion à la zawiya après les responsables et les shuyukh, parce qu'il est l'intermédiaire entre l'administration et les tulba. Il est tenu particulièrement de veiller aux bonnes relations entre les shuyukh, les responsables et les tulba. Il doit aussi, d'un côté, transmettre les consignes et les ordres des shuyukh et des responsables aux tulba et de l'autre côté, transmettre les préoccupations, problèmes et réclamations de ces derniers aux responsables.

On voit donc que le mukadam est tenue principalement d'exercer des tâches qui concernent la gestion des rapports entre les différents acteurs à l'intérieur de la zawiya. Ce qui réclame de sa part des efforts importants. Il est chargé de s'enquérir de la nature de sa fonction, mais aussi des conditions de son exercice au début de son mandat. La clé de la réussite réside dans les détails du règlement intérieur de la zawiya. Mais, il doit, aussi et avant tout, avoir un comportement exemplaire aux yeux des autres tulba

En plus, il doit amener ses collègues à respecter le règlement intérieur de la zawiya, principalement en l'absence du shikh. Il s'occupe ainsi des fonctions qui concernent la gestion des affaires des tulba. Il doit les surveiller dans les différents lieux, à savoir, dans les salles d'étude (salle du Coran et celle des cours), dans les chambres et au restaurant. Il les contrôle de sorte à être conforme aux différents articles de ce règlement.

¹ Voir article cinquante-neuf, in annexe n° 15.

En dehors de toutes ces fonctions, le mukadam doit prendre en charge l'ouverture et la fermeture des différentes chambres des tulba aux horaires précisées par le règlement. Il les ferme à huit heures trente et à treize heures quinze minutes. Il les ouvre à midi et à vingt et une heures. Il est permis aux tulba d'utiliser leurs chambres durant l'été après la prière du thur afin de se reposer¹.

C'est aussi le mukadam qui est chargé de réveiller les tulba, chaque jour, pour faire la prière de l'aube. Comme il doit participer activement aux différentes festivités religieuses et culturelles qu'organise la zawiya.

De la sorte, le taleb qui occupe le poste de mukadam combine les fonctions rentrant dans le cadre des études et celles de la gestion avec ses multiples attributions et se charge aussi de participer à l'entretien de la zawiya et d'assister ses shuyukh et les responsables en exécutant leurs ordres.

Vu le rang que le mukadam occupe dans la hiérarchie et les multiples fonctions qu'il exerce, les tulba doivent exécuter ses ordres et le respecter. Il a le droit d'infliger des punitions qu'il leur prescrit, mais il ne doit pas leur causer un mal quelconque. Dans le cas où le mukadam n'a pas respecté ses obligations et préserver le droit des tulba, c'est à ces derniers de présenter leur réclamation au shikh qui l'étudiera avec l'administration.

Mais il faut aussi noter que depuis 2005, le nombre restreint des tulba, qui n'a pas dépassé vingt-cinq membres, a fait que cette fonction est éliminée. Ainsi, c'est les gestionnaires et les enseignants qui s'occupent, depuis, de toutes les fonctions du mukadam. La raison est simple, le nombre restreint des tulba a rendu toutes les tâches restreintes et le contrôle est devenu plus simple. Mais les responsables de la zawiya affirment qu'avec la réception d'un nombre plus important, elle va être mise en application.

La fonction de mukadam existe dans d'autres zawiyas (Sidi Mansur et Sidi Wadris), mais peut revêtir des formes différentes².

¹ Voir article soixante, in annexe n° 15.

² Voir Si Amar Boulifa Le Djurdjura à travers l'histoire, ...Op. cit. Et Mohand Akli Hadibi, Wadris...op. cit.

Conclusion.

Notre recherche sur le système d'enseignement à la zawiya de Sidi 'mar Walhadj relève que la modernisation de l'enseignement apparaît davantage dans les modes de gestion relatifs à cet enseignement, que dans le contenu de l'enseignement lui-même. C'est ainsi qu'on observe, par exemple, le recours à l'usage des moyens modernes de qualification des tulba et de leur identification à la zawiya, et cela avec les différents certificats qu'elle leur délivre.

L'autre preuve de la modernisation de la gestion de la zawiya est le recours à des conseils spécialisés. C'est notamment le cas du conseil administratif chargé de la désignation du mukaden, et du conseil de discipline qui s'occupe des cas d'infraction au règlement par les tulba, et l'existence des délégués exerçant des tâches dans les classes et les chambres.

Au total, la zawiya a vu son mode de gestion et d'organisation change sans pour autant bouleverser totalement le contenu de l'enseignement. Le prochain chapitre portera sur les modes de gestion et leur évolution.

Chapitre X
Evolution du mode de
gestion de la zawiya de
Sidi ʿmar Walhadj

Introduction.

Ce chapitre a pour objectif de retracer l'évolution du mode de gestion de la zawiya de Sidi ^cmar Walhadj, et de décrire les détails du mode de gestion actuel. C'est ce que va reconstituer la deuxième section qui explique le mode de gestion ancien, d'une part, et le mode de gestion aujourd'hui, d'autre part. Par ailleurs, la première section de ce chapitre décrit le règlement intérieur de la zawiya et le mode d'élaboration de son contenu.

X.1. Le contenu du règlement intérieur de la zawiya :

Pour une meilleure compréhension de nos propos, il convient de donner une information sur le processus d'élaboration et la structure du règlement intérieur de la zawiya.

Le règlement intérieur de la zawiya (voir nos annexes) est élaboré, comme cela est énoncé dans ses derniers articles, par les membres dirigeants de l'association gestionnaire de la zawiya qui a été créé en 1986 : le président, le trésorier et le secrétaire général de cette association. Ce règlement intérieur a été approuvé en assemblée générale par les membres de l'association, les agents de l'administration de la zawiya et le personnel enseignant.

Ce règlement est réparti en cinq grandes parties, divisée chacune en plusieurs chapitres. La première partie regroupe des principes généraux traitant les objectifs du règlement et les obligations à son égard. La deuxième partie traite, à travers ses deux grands chapitres, les obligations et les droits des enseignants, administrateurs et des autres fonctionnaires de la zawiya (Al-kayimun). La troisième partie traite des tulba et leurs inscriptions jusqu'à la fin de leurs études. Cette partie regroupe le plus grand nombre d'articles¹. La quatrième partie traite les zuwars, et nous avons analysé dans le chapitre précédent son contenu. La dernière partie énonce les principes concernant l'élaboration, l'application et le changement du contenu de ce règlement.

Ce dernier fait suggère que les articles du présent règlement ne sont pas définitifs et restent ouvert pour des modifications. Mais c'est seulement l'association gestionnaire qui pourra avoir une telle initiative².

¹ Le règlement contient soixante-huit articles dont quarante-trois concernent les tulba, voir annexe n° 15.

² Voir l'article soixante-sept du règlement intérieur, voir annexe n° 15.

Ce règlement a pour objectif, comme c'est d'ailleurs énoncé dans son premier article, d'organiser la vie collective à l'intérieur de cette institution en régissant les rapports entre tous ses agents. Il définit l'organisation du temps des tulba, leurs conduites et les rapports entre eux. Ce règlement régit aussi les comportements de ses différents agents lors de toutes les activités qu'organise la zawiya où à lesquelles elle participe. Dans ce sens, il oriente et régit, aussi bien, les conduites individuelles et collectives.

Tous les agents de cette zawiya doivent veiller, comme c'est énoncé dans le deuxième article, au respect de tout son contenu. Il s'agit de permettre un fonctionnement rigoureux de la zawiya.

Ce règlement intérieur, lu attentivement, permet de mieux cerner les modalités de fonctionnement de la zawiya. En effet, très exhaustif dans son contenu, il n'en est pas moins précis sur chaque aspect de la vie de l'établissement.

Mais, les observations que l'on peut faire directement, montre que la réalité n'est pas toujours conforme au texte du règlement intérieur, d'où une certaine vigilance de son usage. En effet, le constat de ce décalage entre texte et réalité permet de nuancer notre analyse et donc nos conclusions.

Ainsi, s'il faut ne pas toujours prendre au pied de la lettre tous les contenus des différents articles du règlement intérieur, il n'en demeure pas moins que beaucoup de ces articles sont appliqués.

Le décalage entre le texte du règlement et la réalité peu s'expliquer par les éléments que nous avançons ci-dessous :

La date d'élaboration du présent règlement se succède avec la date de la création de la « coordination des zawayas de la wilaya de Tizi Ouzou » qui a été créée en 1990 dans le but d'unifier les règlements intérieur ainsi que les programmes qui y sont dispensés, c'est-à-dire assurer un type de scolarisation uniforme à toutes les zawayas. Cela nous a mené à faire l'hypothèse selon laquelle le règlement que nous présentons est le même règlement prévu par cette coordination, notamment en sachant que le président de l'association gestionnaire de la zawiya de Sidi ^ʿmar walhaḍj est aussi le président de cette coordination. Notons enfin que l'état actuel de la zawiya ne lui permettait pas d'être conforme à tous les articles de ce règlement.

X. 2. Evolution du mode de gestion :

Bien que, toutes les zawiya ont en commun d'avoir pour principal objectif l'enseignement du Coran, elles divergent, comme nous l'avons déjà très largement souligné, quant aux types et modes d'enseignements, mais surtout quant au mode de gestion¹. C'est de là, d'ailleurs, qu'apparaît l'intérêt de l'étude approfondie de chacune de ces zawiya.

Nous allons, dans l'élément suivant, décrire le mode de gestion qui est historiquement connu par la zawiya, et souligner l'évolution et les ruptures qu'elle a connu en évoquant les changements les plus marquants. Nous allons, par la suite, décrire le mode de gestion qui se pratique actuellement.

X. 2₁. Le mode de gestion ancien :

La gestion de la zawiya de Sidi [°]mar Walhadj a été historiquement attribuée aux familles maraboutique du village portant le même nom. Elle a été, durant longtemps, le fait du shikh qui préside l'enseignement à la zawiya sous le contrôle des responsables du village. Ces derniers recrutent le shikh, qui, pour sa part, est responsable devant eux. Le shikh s'occupe directement des affaires de la zawiya et des tulba.

Des souvenirs de quelques enseignants restent encore vivaces localement, notamment auprès de ceux qui ont été très proches de la zawiya ou de ceux qui l'ont constamment fréquenté. Ces souvenirs concernent des shuyukh qui ont travaillé à la zawiya et les tulba qui ont séjourné pendant de longues périodes et qui ont eu des rapports appréciables avec la population. Nous pouvons citer :

- Shikh Muhand Walmukhtar : il a dirigé les enseignements et la gestion de la zawiya pendant plus de quinze ans au cours du XIXe siècle. C'est lui qui a acheté, comme nous l'avons vu, une partie des propriétés foncières de cette zawiya.

¹ Pour donner des exemples, nous pouvons citer deux zawiya : celle de Sidi [°]Abd Ar- rahman al-Yaluli qui a comme spécificité le fait que la gestion est la tâche propre des tulba qui désignent un trésorier parmi eux (les anciens) et recrutent le shikh. Ce dernier reste non concerné par les actes de gestion. L'autre exemple très divergent est celui de la zawiya de Sidi Mansur dans laquelle la gestion est la tâche d'un lignage : At Yusef, non descendant du saint fondateur. Voir Mohamed Brahim Salhi, Confrérie religieuse et champ religieux en grande Kabylie au milieuop. cit. p. 256.

- Shikh Muhand As- Sa^cid U Sahnun a construit, pour sa part, la partie Nord-est de la zawiya telle qu'elle a été avant sa reconstruction (voir les photos). Il a enseigné à la zawiya de Sidi ^cmar Walhadj après shikh Muhand Walmukhtar.

Ces deux shuyukh sont les deux principales figures de la Tarîka Rahmaniya qui ont enseigné à la zawiya, et dont il sera question dans le dernier chapitre du présent travail.

- Shikh Arazki Ath A^cli, originaire de Tifrit At Elhağ. C'est ce dernier qui a ordonné aux tulba de creuser le puit de Tiylt, au dessous de la zawiya.

Ces données attestent que le shikh s'occupe de la gestion des ressources de la zawiya. Mais il n'a pas l'autorité exclusive puisque la tajmaet du village a aussi un mot à dire. C'est d'ailleurs, selon ce qui est répandu dans l'entourage de la zawiya, l'objet premier du conflit qu'elle a connu durant les années 1940.

Les divisions des tâches à l'intérieur de la zawiya se présente de la façon suivante :

1. Le shikh s'occupe, en plus des enseignements, de la gestion des ressources de la zawiya et du contrôle des tulba.
2. Les tulba sont répartis en trois catégories :
 - A. Les tulba tnewalt : s'occupent de la préparation des repas (généralement rien que le couscous et les galettes), la vaisselle, l'entretien de l'espace de la cuisine...
 - B. Les tulba teftilin : s'occupent des lampes à l'huile traditionnelles. Cette tâche est réservée au tulba les moins âgées, car elle est la plus simple et celle qui ne réclame pas beaucoup d'efforts physiques.
 - C. Les tulba Nsayba : s'occupent de ramener l'eau de la montagne, à une époque où l'eau est puisé des sources. C'est aussi eux qui récupèrent la^ccur de la part des différents villages qui le versent à la zawiya.

Il s'agit la des modes de fonctionnement anciens. Ces derniers ont changé comme nous l'avons montré plus haut dans ce mémoire. Nous allons donc décrire dans le paragraphe suivant, la réalité de la gestion actuelle.

X .2₂. Le mode de gestion aujourd'hui : une gestion associative.

Comme nous l'avons déjà souligné, c'est en 1986 qu'une association est créée à la zawiya de Sidi  mar Walhadj afin de s'occuper de sa gestion. Cette date marque ainsi un changement significatif dans l'histoire de cette zawiya, et particulièrement celle de sa gestion.

X. 2_{2A}. La composition de l'association :

La création de cette association correspond, selon ses initiateurs, à deux objectifs :

- Disposer d'un cadre adéquat pour gérer convenablement la zawiya.
- Libérer 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 est composée de neuf personnes dont le président, le vice président, l'écrivain public, le trésorier et cinq secrétaires. Tous appartiennent aux quelques familles maraboutiques du village At Sidi  mar. Ils sont tous, à la date de sa création, âgés de quarante-cinq ans et plus.

Suite à la mort de trois secrétaires, il y a quelques années, il ne reste que six personnes à la tête de cette association. Mais réellement tous les éléments, à part le président et le trésorier, n'activent pas. En revanche, le vice président et l'écrivain public de l'association habitent le chef lieu de la wilaya de Tizi Ouzou, et ne rendent visite à la zawiya que très rarement. Le seul secrétaire qui reste habite au village de Wizgan, très proche d'At Sidi  mar, mais il y a quelques années, son âge avancé ne lui permettait pas d'activer encore.

C'est sur le profil des membres de l'association que doit se concentrer l'attention si l'on veut comprendre les changements les plus profonds qu'a vécu et vit encore cette zawiya. Mais, parmi tous ces membres, c'est le président de l'association et son trésorier qui méritent un intérêt particulier, car leur rôle est important dans la gestion depuis la création de cette association.

X. 2_{2B}. Le profil des responsables :

Le président de l'association¹ appartient à une famille d'At Sidi Σ mar, âgé de plus de soixante ans. Il a étudié dans une zawiya à Aqbu, Wilaya de Bejaia. En 1974, il est affecté en tant qu'enseignant à Tala Tgana, où il a également joué le rôle d'Imam. En 1988, il devient surveillant général.

A partir de 1990, il bénéficie d'un service aux affaires religieuses, en activant dans le domaine des zawiyas et des mosquées au niveau local, régional et national. Il occupe des responsabilités au niveau de plusieurs structures. En effet, il est :

- Le trésorier de l'association nationale des zawiyas depuis 1998.
- Président de la coordination des zawiyas de la wilaya de Tizi Ouzou.
- trésorier de l'union nationale des zawiyas depuis 2002.
- Président de l'union de wilaya pour les comités religieux, qui regroupe 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. 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 indique qu'il n'est pas formé à la zawiya et que ces multiples responsabilités officielles et son appartenance aux services officiels du culte, articule la zawiya au secteur officiel des affaires religieuses.

Le trésorier de l'association, comme c'est le cas de son président, est originaire du lignage religieux d'At Sidi Σ mar. Il était le trésorier de cette association depuis sa création jusqu'à nos jours. Il a 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 social à l'enseignement moyen, il est actuellement, comme nous l'avons noté, l'un des enseignants de la zawiya de sidi Σ mar Walhadj. Il active aussi dans d'autres associations, notamment « la coordination des zawiyas de la wilaya de Tizi Ouzou ».

¹ Naima B, Entretien avec le président du comité de la zawiya de Sidi Σ mar Walhadj de Bouzeguène, in ECHOS de Bouzeguene, n° 4. juin 2005. p. 6.

La gestion des biens matériels et financiers, qui exige actuellement beaucoup plus de compétences, de temps et de précisions ne peut être confiée qu'à une personne capable de surveiller et d'indiquer les montants des dépenses et des rentrés avec beaucoup de précision. Et le profil que nous avons présenté répond à ces critères.

D'une manière générale, et pour reprendre un point important, nous dirons qu'en mettant l'accent sur le profil de ces deux responsables, nous avons largement explicité son mode de gestion. Mais nous avons aussi souligné l'ouverture de la zawiya vers son environnement institutionnel extérieur, en particulier avec les services officiels des affaires religieuses. Ce qui nous a permis de dessiner l'univers d'ensemble au sein duquel ces gestionnaires exercent.

IX. 2c. Le fonctionnement de l'association:

« L'association religieuse de la zawiya de Sidi ʿmar Walhadj » est structurée suivant les principes qui régissent toutes les associations. Ses principaux objectifs sont¹ :

- La gestion des affaires internes et externes de la zawiya.
- La direction de ses propriétés foncières et d'autres tout en veillant à leur conservation, et si c'est possible, à l'acquisition de nouvelles propriétés.
- L'aménagement de l'espace de la zawiya et l'achat des matériaux qui lui sont nécessaires. De même pour la mosquée qui fait partie de la zawiya.
- L'ouverture d'une bibliothèque qui doit être destinée aux tulba.
- Représenter la zawiya à l'extérieur.

Pour réaliser ces objectifs, l'association gestionnaire procède par² :

- La communication avec les instances concernées de l'Etat pour bénéficier des subventions.
- L'usage des propriétés de la zawiya afin de bénéficier d'autres ressources.
- La demande des crédits bancaires dans le cadre des réglementations en vigueur dans ce domaine.
- Approprier d'autres morceaux de terrain.
- Célébrer les fêtes religieuses et nationales.
- Publier une revue à l'intérieur de la zawiya qui aidera et dont bénéficiera les tulba.

¹ Voir les objectifs de l'association gestionnaire in annexe n°13.

² Ibid.

- Collaborer avec la direction des affaires religieuses, notamment dans le cadre de la mosquée et ses différentes activités.

Actuellement les gestionnaires de la zawiya tiennent des registres multiples, et nous pouvons citer à titre indicatif les suivants :

- Un registre concernant les tulba où sont inscrits leurs noms et prénoms, leurs origines sociales, leurs niveaux d'instruction, leurs numéros d'inscription à la zawiya et leurs niveaux d'apprentissage du Coran.
- Un registre concernant les zuwar où sont inscrits des données concernant ceux qui passent une ou plusieurs nuits à la zawiya.
- Un registre du conseil de discipline de la zawiya où sont notés les bilans des réunions.
- Un registre concernant toutes les recettes d'entrées et de dépenses.

En dehors de ces registres, ils recourent, le plus souvent, à l'usage du micro-ordinateur sur lequel ils enregistrent toutes les données de bases de la zawiya. Il y a même des cas où le recours aux registres est réduit suite à cet usage. D'ailleurs, comme nous l'avons noté au premier chapitre, les données du fascicule mis à notre disposition sont des données retirées et imprimées du micro-ordinateur qu'utilise le trésorier de cette association.

D'autre part, plusieurs formulaires sont enregistrés avec la même méthode, c'est-à-dire au micro-ordinateur. Nous pouvons citer, aussi les formulaires suivants dont nous avons d'ailleurs eu un exemplaire¹ :

- La liste des tulba pour chaque année : elle inclue les numéros d'inscriptions des tulba, leurs noms et prénoms, leurs dates et lieux de naissance, la date de leurs inscriptions à la zawiya, leurs niveaux d'instruction, tous ce qui est appris du Coran et l'adresse de chacun.
- Le relevé de l'enseignement coranique : les noms et prénoms des tulba, le noms des versets du Coran appris, et plusieurs autres critères relatifs aux qualités de cet apprentissage.

¹ Voir annexe n°14.

- Les décisions du conseil de discipline : après chaque conseil de discipline, le responsable délivre un formulaire incluant la décision finale du conseil concernant l'affaire du taleb.

L'usage de tous ces formulaires, non connue auparavant par les zawiya, permet de penser que les gestionnaires héritent des critères des autres institutions scolaires. Cela était possible grâce aux profils des responsables suffisamment dotés des possibilités et des qualifications nécessaires pour cette adaptation.

Ainsi, c'est une gestion modernisée de la zawiya qui prend forme à partir de 1986. En particulier, la gestion est maintenant systématiquement exercée conformément à des règles écrites et avec des traces aussi écrites (archives de type administratives ou financière).

Le deuxième point aussi intéressant est qu'en dehors des articles de ces deux règlements, ces derniers font mention que les agents à l'intérieur de la zawiya sont aussi soumis à plusieurs autres textes de lois. Nous pouvons ainsi dire que les règlements dont nous avons déjà parlé ont des extensions multiples. C'est-à-dire que l'ouverture de la zawiya vers l'extérieur a induit de nouveaux types de rapports. C'est de quoi nous allons parler si dessous.

Tout d'abord, les membres de « l'association religieuse de la zawiya de Sidi 'mar Walhadj » doivent obéir aux conditions énoncées dans l'article 90/31 du 04/12/1990 concernant les associations¹. D'autre part, les fonctionnaires de la zawiya recrutés par la direction des affaires religieuses, et dont font partie les membres du personnel enseignant, doivent obéir aux : décret numéro 66-153 du 02/06/1966 contenant le règlement de base de la fonction public, le décret numéro 90-11 de 21/04/1990 concernant les relations de travail, et le décret numéro 91-114 du 27/04/1991 contenant le règlement de base du domaine des affaires religieuses².

Ce que nous venons d'exposer est la conséquence certaine de l'ouverture de la zawiya vers l'extérieur. Cette ouverture a eu lieu avec ses liaisons au domaine des affaires religieuses, ce qui est le cas de plusieurs autres zawiya³. D'ailleurs ses responsables

¹ Voir l'article quatorze du règlement de base de l'association, in annexe n° 13.

² Voir article quatre du règlement intérieur de la zawiya, in annexe n° 15.

³ C'est notamment le cas de celles qui activent au sein des différentes unions.

notent, vers la fin de l'article quatorze du règlement de base de l'association, qu'elle va travailler en collaboration et coopération avec la direction des affaires religieuses.

C'est l'un des changements les plus importants sur lequel nous devons insister, sachant qu'avant la rupture qu'ont vécu ces zawiya après l'indépendance, elles n'ont été régies que par leurs règlements intérieurs. D'autres part, elles recrutent par leurs propres fonds ses enseignants et elles ne recourent pas aux recrutement des fonctionnaires. Et par voie de conséquence, toutes les tâches aux zawiya sont exercés par les tulba en élaborant, comme nous l'avons dit, des divisions structurées connues par tout le monde et, dans quelques cas, contenues et mentionnées dans des règlements¹.

Il faut noter le fait que cette association gère en même temps les affaires de la zawiya et de la mosquée du village qui est attenante à la zawiya.

L'un des projets les plus importants de cette association, depuis sa création, était la reconstruction de la zawiya et de la mosquée. Seul la réalisation de ce projet permet l'élargissement de son espace. C'est un projet de plus de quatre milliards de centimes, somme évidemment très importante. Il est entamé dès la fin des années 1980 et se rapproche actuellement de la phase finale.

Avec ces reconstructions, la zawiya change peu à peu d'aspect. C'est-à-dire que les réaménagements multiples ont fait que l'édifice actuel ne ressemble plus au précédent. C'est ce qui apparaît notamment en observant les deux photos : l'une prise il y a plus d'une vingtaines d'années et l'autre il y a moins d'une années.

L'ancien édifice, comme il apparaît dans les photos², se réduit à une seule petite pièce pour la prière (ancienne mosquée). Le reste de l'édifice de la zawiya, à droite, renvoie à une construction à part avec un seul étage abritant à tout le personnel de la zawiya.

Avec l'édifice actuel, une grande mosquée à deux étages et un grand minaret apparaît à la place de la pièce réservée aux prières avec l'ancien édifice. La deuxième partie est aussi reconstruite avec deux autres étages, comportant des chambres qui peuvent répondre aux besoins de tous les tulba³, une cuisine nouvellement construite aux normes

¹ Voir à titre d'exemple le règlement de la zawiya de Sidi Mansur in Si Amar Boulifa, Le Djurdjura à travers l'histoire..., op. cit. p-p. 283-297.

² Voir supra chapitre VII. p. 158.

³ Avec la fin de ce projet, la zawiya pourra recevoir jusqu'à 100 étudiants internes. Voir Naima B, Entretien avec le président du comité de..., op. cit. p. 5.

modernes et une salle pour la restauration. Sans oublier, bien entendu, les multiples salles d'études et la bibliothèque.

Le financement de la rénovation de la zawiya, outre le produit des dons et la^cur, provient des subventions de l'Etat. En ce sens, la zawiya a perdu de son autonomie par rapport à l'environnement institutionnel.

Le projet sur lequel il est question ici est aux yeux de ses responsables une nécessité absolue qui permettra à la zawiya, selon les expressions de son trésorier, de « *s'adapter aux exigences de l'époque moderne. Ce qui va permettre, par la suite, de se centrer sur l'enseignement et les réformes nécessaires et prévues dans ce cadre* ».

Toutefois, il faut se poser la question de savoir pourquoi la zawiya se contente de l'enseignement coranique uniquement en négligeant les autres enseignements, prévus pourtant dans le règlement intérieur ?

À cette question c'est l'un des concernés qui nous apporte une réponse selon laquelle : comme ils (les responsables de la zawiya) n'avaient pas les disponibilités nécessaires pour s'occuper de toutes ces tâches à la fois (gérer le projet des nouvelles constructions et la modernisation de l'enseignement), il y avait eu le recours au classement de ces objectifs en ordre de priorité. Ainsi, ce sont les travaux de reconstruction de la zawiya qui ont pris le pas avant celles de l'enseignement. Ces travaux menés à terme permettant à la fois un accueil de plus de tulba et l'hébergement de l'encadrement nécessaire et adéquat aux aspirations de ces responsables.

Si la zawiya à un projet de modernisation réel, elle n'est pas encore matériellement en l'état de le mettre en œuvre.

Notons aussi que les zawiyas les mieux outillées par la modernisation sont celles qui ont été érigées en Institut de formation rattaché aux affaires religieuses officielles. Ces dernières sont plus dynamiques et fournissent l'encadrement aux autres zawiyas dont les tulba viennent clôturer leur cycle de formation.

C'est pour cette raison que ces zawiyas se dotent du mode de gestion associatif qui permet de mettre à niveau les zawiyas de la région. La coordination des zawiyas entend piloter ce processus, mais se heurtent à la réticence d'un grand nombre de zawiyas qui adhèrent.

De plus, il faut noter que la coordination des zawiya a connue de grandes difficultés au cours de la décennie 1990. Les blocages administratifs ont fait qu'elle n'a obtenue son agrément qu'en 2002. Son président affirme même qu'« à l'époque, cette coordination était accusée d'être à la solde des partis politique »¹.

Outre les tulba et le personnel lié au culte et à l'enseignement, la zawiya dispose aussi d'agents pour l'entretien dont les tâches, les obligations et les rapports avec les autres agents sont définis dans les articles dix et onze du règlement intérieur de la zawiya².

L'initiative de la création de l'association gestionnaire de la zawiya, et les changements institués dans le mode de gestion montre déjà très clairement que la zawiya n'est pas un « isolat »³ dans le sens où elle change suivant les changements de la société locale. La création de cette association n'est qu'un résultat d'un besoin d'adaptation à un contexte marqué par une modernisation qui reformule et restructure en permanence le fonctionnement social.

Les changements institués dans le mode de gestion de la zawiya n'ont pas occulté les objectifs principaux de la zawiya, mais cette nouvelle forme de gestion était adaptée à ses objectifs de bases. Ceci rappelle que « la société locale ne fonctionne pas comme un simple réceptacle voué à une extrême passivité »⁴.

¹ Voir Naima B, entretien avec le président du comité de la zawiya de Sidi ^c mar Walhadj...op. cit.

² Voir annexe n°15.

³ Mohamed Brahim Salhi, Les usages socio de la religion...op. cit. p. 3.

⁴ Ibid.

Chapitre XI
Evolution de la zawiya de
Sidi ʿmar Walhadj entre le
XVIIIe et le XXe siècle.

Introduction.

Nous avons parlé plus haut de l'évolution du mode de gestion de la zawiya de Sidi ʿmar Walhadj, nous allons traiter dans le présent chapitre trois figures de shuyukh enseignant de la zawiya qui conforte l'existence des rapports entre cette dernière et les deux mouvements religieux qui ont marqué le XIXe et le XXe siècle, à savoir la tarika Rahmaniya et le réformisme. Il s'agit respectivement de shikh As- Saʿid Al Yadjri, shikh Muhand Walmukhtar et shikh Muhand As- Saʿid Usahnun.

L'étude de la figure de shikh As-Saʿid Al- yadjri permet d'expliquer certains éléments liés au mouvement réformiste algérien. Cela permet aussi de conforter la pénétration de ce mouvement dans cette zawiya¹.

XI. 1. Shikh Saʿid Al Yadjri, une des figures du réformisme :

La zawiya de Sidi ʿmar Walhadj a donc connu le passage d'une figure réformiste marquante en l'occurrence shikh As- Saʿid Al Yadjri. Nous avons pensé utile de présenter le profil et la trajectoire de ce personnage.

Ce sont deux petits ouvrages² écrits par les deux fils de shikh As- Saʿid, qui nous ont servi de premier support pour cette partie. En plus des témoignages de plusieurs de nos informateurs sur ce même personnage qui jouissait d'une haute réputation dans toute la région, plus particulièrement dans les zawiyas. Ce parcours, tel qu'il est élaboré dans ce texte, est le résultat de l'analyse d'ensemble de toutes ces données.

XI. 1.1. La formation religieuse du shikh Saʿid Al-Yadjri:

Connu surtout sous l'appellation de shikh As- Saʿid Al Yadjri, son vrai nom est Aʿlili Si As-Saʿid, né en 1873 au village d'At Sidi Ahmad Waéli, au Sud Est du chef lieu de la commune de Bouzeguène. C'est dans ce village qu'il a vécu toute son enfance avec sa famille.

¹ Comme l'a expliqué Mohamed Brahim Salhi, Société et religion, 1850-2000, thèse de Doctorat d'Etat...op. cit. pp. 436- 482. La zawiya de Sidi ʿmar Walhadj a été l'une des zawiyas kabyles qui a connu une pénétration réformiste qui a donné lieu dans les années 1940 à un conflit interne très dense. Pour plus de détails voir Mohamed Brahim Salhi...op. cit.

² Muhamad Hasan Yadjri, Min Ad- dakira ila Ad- dakira, 2000. Et Muhamad Hasan wa ʿAbd Ar- Rahman, shikh As- Saʿid al Yadjri, nisf karn min rahili , 2001.

Le début de la formation de shikh As-Sa[°]id a été faite par son père shikh °Ali Ban Ahmad, qui lui a appris les premières bases de l'écriture et de la langue arabe, dès son jeune âge. Ces apprentissages lui ont permis, par la suite, de commencer la mémorisation du texte coranique.

Shikh °Ali Ban Ahmad pour sa part a étudié pendant une courte durée, à la zawiya de Sidi °Abd Arahman Al- Yaluli. Mais, malgré que son ambition à l'étude fût sans borne, les exigences de la vie ne lui ont pas permis d'atteindre ses espérances. Il a ainsi quitté la zawiya pour s'engager dans le travail des champs, qui est sa seule source de revenu. Mais, il s'est intéressé en même temps à continuer à se former en autodidacte. Cela lui a permis, par la suite, d'exercer la fonction d'Imam, pendant deux ans, dans un village voisin « Ihatusen ».

Selon le fils de shikh As- Sa[°]id, chaque vendredi shikh °Ali Ban Ahmad rendait visite, avec un groupe de vieux de la région à Sedduq pour faire la prière du vendredi et voir shikh Al- Hadad avec lequel il était en relation. Un jour, shikh Al Haddad a demandé à shikh °Ali Ban Ahmad d'exercer comme shikh à « karima » à At Lxelf; tribu situant entre Sedduq et Buqaa. Ce qui fut fait. Cela permet de penser que shikh °Ali Ban Ahmad s'est affilié à la Tarika Rahmaniya. Nous allons voir que shikh °Ali Ban Ahmad est mort en 1891, ce qui veut dire qu'il a vécu la période de shikh Al-Haddad¹. Cela montre que les rapports de shikh °Ali Ban Ahmad avec ce dernier sont probables.

Comme cela est déjà visible dans ce qui vient d'être écrit, nous pouvons dire que le profil particulier de son père a fait de shikh As- Sa[°]id ce qu'il était. Donc, son profil n'est pas dissociable de celui de son père, même si après l'absence de ce dernier, shikh As-Sa[°]id s'est occupé lui même de sa formation.

Shikh As- Sa[°]id aurait, suite à l'orientation de son père, à l'âge de quinze ans, suivi ses études à la zawiya de Sidi °Abd Ar- rahman Al Yaluli. Son père a tout fait pour assurer à son fils une bonne formation que celle qu'il a lui même reçue. Même si shikh As-Sa[°]id a perdu son père à l'âge de dix-huit ans (en 1891), c'est-à-dire après trois ans d'inscription à cette zawiya, il continua ses études. C'est ainsi qu'il acheva, après sept ans son instruction qui a durée de 1888 à 1895. Shikh as- Sa[°]id n'a pas suivi d'autres enseignements dans d'autres zawiyas que celles de Sidi °Abd Ar- Rahman Al Yaluli. C'est-à-dire qu'il a commencé à enseigner à partir de 1895.

¹ Voir sur ce personnage, Mohamed Brahim Salhi, La tarika Rahmaniya, de l'avènement à 1871...op. cit. pp. 77-81.

La formation de base de shikh As- Sa^cid a eu lieu donc à la zawiya de Sidi ^cAbd Ar-rahman Al Yaluli, 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.

Nous avons vu où et quand est ce que shikh As- Sa^cid a étudié, mais il est aussi important de savoir qui sont ses enseignants¹ ?

L'un des écrits du fils de shikh As- Sa^cid sur la vie de son père nous apprend que ses enseignants sont les suivants² :

- Shikh Sadak Ban Zakri (Al Baskri), qui a exercé comme Mufti à Tizi Ouzou.
- Shikh Shrif Al Iflisi, qui a enseigné dans plusieurs zawiyas en Kabylie (il a notamment enseigné à la zawiya de Sidi ^cmar Walhadj)³.
- Shikh Tahar Al kitussi, qui a enseigné dans différentes zawiyas à l'exemple de celle de Sidi ^cAbd Ar- rahman. Il a exercer comme Avocat à Anaba, mais il a très vite arrêté pour rejoindre une autrefois sa fonction d'enseignement dans différentes zawiyas et Mosquées.
- Shikh Muhamad As- Sa^cid Ban Zakri : il était enseignant à l'école supérieure atha^calibiya, et aussi Mufti Malékite à Alger.
- Shikh Al Kadar Al Majawi : il était imam à la mosquée de Sidi Ramathan à la Qasba et enseignant à l'école supérieur atha^calibia. Il a aussi enseigné dans les différentes mosquées d'Alger.
- Shikh As- Sa^cid Bal Hrizi : il était Imam et enseignant à la Mosquée Sidi Sufi à Bejaia. shikh As- Sa^cid avait étudié auprès de lui : Al Fikh et Al Usul (Al ^cibadat wa Al Mu^camalat). Il lui a délivré, suite à ses enseignements, une attestation « ijaza », dans laquelle il reconnaît sa qualification et sa capacité d'exercer la fonction d'enseignant. Cette « ijaza » existe, encore aujourd'hui, en manuscrit dans la bibliothèque de la famille.

¹ Muhamad Hasan Yadjri, Min Ad- dakira ila Ad- dakira, 2000. pp. 17-18.

² Muhamad Hasan wa ^cAbd Ar- Rahman, shikh As- Sa^cid al Yadjri, nisf karn min rahili , 2001. pp.

³ Voir supra chapitre IX. pp. 202-228.

Nous avons présenté les principales fonctions occupées par ces différents enseignants, sans préciser exactement, faute de manque de renseignements, à quelle date. Nous n'avons pas pu aussi préciser les périodes durant lesquelles Shikh As- Sa°id aurait suivi ses enseignements avec tous ces shuyukh.

Nous devons, au moins, clarifier que l'essentiel de ses enseignements suivis à la zawiya de Sidi °Abd Ar- Rahman Al Yaluli était faites par Shikh Tahar Al kitussi, précédemment cité. Mais nous ne pouvons pas exclure qu'il a pu être en contact avec les autres shuyukh.

Il est important par ailleurs de noter que shikh As- Sa°id aurait suivi sa formation en même temps que l'exercice de sa fonction d'enseignant. Il est ainsi probable qu'il a étudié auprès des autres shuyukh déjà cités après la fin de son cursus à Sidi °Abd Ar- rahman. Mais, il est aussi intéressant de noter qu'il avait des rapports avec d'autres shuyukh auprès desquels il aurait évidemment appris davantage sur les sciences religieuses. Il s'agit principalement de¹:

- Shikh Abu Al Kasem Al Bughlili Al °Abasi. de Bujelil (Akbu), et il était chef d'une branche Rahmaniya.
- Shikh Arezki Abu Ya°la Azuwawi.
- Shikh As- Sa°id Abu Ya°la Azuwawi.
- Shikh Al Hasan Ban Fares Al- °Idli.
- Shikh As- Sa°id Al Hrizi Al Kal°i.
- Shikh As- Sa°id Al Bahluli Al Warthilani.
- Shikh As- Sa°id Al- Zalali Al- Yirathni. D'At Yiraten.
- Shikh Muhand As- Sa°id As- Sahnuni Al Yirathni. D'Isahnunen à At Yiraten.

On peut constater que cette personnalité a eu des contacts multiples avec d'autres personnalités religieuses, et en particulier celles du mouvement réformiste.

¹ Muhamad Hasan wa °Abd Ar- Rahman, shikh As- Sa°id al Yadjri, nisf karn min rahili . op. cit. pp.18-21.

XI. 12. L'exercice de la fonction enseignante :

L'engagement de shikh Sa^cid Al- yadhri dans la fonction d'enseignement est du au fait qu'il a prit la relève de son shikh comme l'explique le témoignage suivant¹ :

« Durant une très longue période, la fonction enseignante à la zawiya de « Sidi Ahmad Ban Yahiya » à Amalu d'At Sidel, wilaya de Bejaia est assurée par shikh Al Hasan. 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 vieux du village de trouver un autre shikh pour le remplacer.

Les responsables du village et de la zawiya étaient conscients qu'il est difficile de trouver une personne à la hauteur, et qui pourra s'acquitter convenablement de cette tâche à la place de leur ancien shikh². 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 Hasan aurait rêvé que l'enseignant qui devait le remplacer est un des tulba à la zawiya de Sidi ^cAbr Ar- rahman Al Yaluli, 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 ^cAbr Ar- rahman 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 Hasan dans cette mission.

Effectivement, le lendemain shikh Hasan s'est rendu avec deux délégués du village à la zawiya de Sidi ^cAbr Ar- rahman, quand ils sont arrivés, ils ont raconté le fait à shikh Tarak Akitus 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. Quant shikh Hasan vois shikh As sa^cid, il le reconnaît. Il était la même personne qu'il a vue dans son rêve.

¹ Le périple de shikh As- Sa^cid nous a été raconté par son fils qui l'a suivi dans ses pérégrinations, en présence de l'un des enseignants et dirigeants de la zawiya de Sidi ^cmar Wal-hadj qui intervenait lui aussi.

² 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.

Durant la période que shikh As- Sa^cid passe à la zawiya de Sidi ^cAbr Ar- rahman, il serve parfaitement son shikh Tarak Akitus 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 niveau au dessus de ceux de tous les autres tulba.

Informé par sa mission, shikh As- Sa^cid qui eu 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 appri 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 Sa^cid accepta enfin de rejoindre la zawiya de « Sidi Ahmad Ban Yahiya », où tout le monde lui fit bon accueil. »

Cette histoire, même si elle peut être vraie, comporte une part de fait légendaire. Nous voulons parler ici du fait relatif au shikh de la zawiya de « Sidi Ahmad Ban Yahiya » qui a vu shikh As- Sa^cid en rêve sans être connu, auparavant, par la même personne. Mais il est clair que nous ne voulons pas exclure ici toute probabilité de la justesse de cet événement. Nous voulons seulement souligner qu'il se peut que les membres qui ont transmit ce récit l'aient manipulé de sorte à souligner davantage la valeur de la compétence du shikh As- Sa^cid.

Shikh As- Sa^cid commença alors un long parcours d'enseignant dans plusieurs zawiyas. Et dans une première étape, Il exerça à celle de « Sidi Ahmad Ban Yahiya » durant quatre ans, c'est-à-dire de 1895 jusqu'à la fin de 1899. L'exercice de cette fonction dès son bas âge lui a donc offert quelques prestiges. Mais, il s'apercevait que sa promotion exigeait de lui des connaissances approfondies. Ainsi, il n'a pas cessé de parfaire en même temps sa formation en développant des contacts, comme nous l'avons noté, avec de grands shuyukh.

Comme on le voit dans ce qui vient d'être rapporté, ce sont ses qualités exceptionnelles qui lui ont permis de commencer son parcours à un bas age. C'est, sans nul doute, ce qui lui a permis aussi de suivre la même fonction avec un dynamisme particulier durant cinquante-deux ans. C'est exactement de cette dynamique qu'il sera question en ce qui suit, et cela en traitant particulièrement ses pérégrinations à travers les multiples

zawiyas en Kabylie¹, mais aussi ailleurs. Mais il faut dire que c'est le sens et l'objectif de ces déplacements, qu'en évoquera d'ailleurs vers la fin de cette section, qui nous intéresse davantage.

Après la zawiya de « Sidi Ahmad Ban Yahiya », c'est à la zawiya de « Sidi [°]Ali Musa » d'At Wağlis qu'il exerça pendant quatre ans (de 1899 à 1903). Après cette dernière, c'est en dehors de la Kabylie qu'il exerça, mais pour une très courte durée à peine une année. Il s'agit de la zawiya de « Zara » appartenant à la famille Bani Haala à Bordj Bouarerdj. Sans savoir pourquoi il s'y est établi, nous savons néanmoins que c'est la seule zawiya où il a enseigné en dehors de la Kabylie.

Quelque temps après, il se rendit à la zawiya de « Sidi Sa[°]id Al- Hadj » à Seduq où il donne des cours durant une période que nous n'avons pas pu préciser. Il l'a quittée pour certain temps afin de rejoindre une autre fois la zawiya d'Umalu, mais sans s'attarder avant d'y revenir.

C'est après ce périple qu'il rejoindra la zawiya où il a construit sa carrière, à savoir celle de « Sidi [°]Abd Ar- rahman ». Juste après cette dernière, il rejoint sa région d'origine (At Yeğer) pour s'installer à la zawiya de « Sidi Mhand U Malak » à Tfrit At U Malak, avant de rejoindre la zawiya « Sidi Sa[°]id Al-Hadj ». Puis il se déplace à la zawiya de « Sidi Ahmad Ban Yahiya », et refait un séjour à « Sidi Mhand U Malak ».

Selon le même informateur (le fils de shikh Sa[°]id), ce dernier quitta la zawiya de « Sidi Mhand U Malak » entre 1935 et 1937 pour aller à Bni Duwala, et cela dans l'objectif de faire la réouverture de la zawiya de « Sidi Bu Yahiya » à Bni [°]issi. Cette zawiya a été reconstruite par les villageois après avoir été incendiée durant l'insurrection de 1871 par l'armée française, comme c'est d'ailleurs le cas de plusieurs autres zawiyas.

En tenant compte de ces propos, la zawiya de « Sidi Mhand U Malak » aurait fermé durant plus de 60 ans, ce qui n'est pas juste. En revanche, il est probable que shikh As-Sa[°]id Al- yadjri va se consacrer après 1937 à la relance de l'enseignement à la zawiya de « Sidi Mhand U Malak ». Il fait déjà partie de l'association des ulémas réformiste dont il est un fervent militant. C'est probablement à ce titre qu'il s'installe, accompagné de quinze de ses tulba à Bni Douala. Il y aura en outre 20 autre taleb des At Douala qui vont rejoindre

¹ L'histoire de ces pérégrinations nous a été rapportée par son fils aîné qui l'a suivi dans tous ses déplacements. L'entretien a été réalisé en présence d'un des shuyukh enseignants de la zawiya de Sidi [°]mar Walhadj qui nous a informé aussi davantage.

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 aussi sa région d'origine qu'il rejoindra, mais cette fois ci en direction du village Hurra où il enseigna dans la mosquée du village pendant une année complète. Durant l'hiver, Il fut même hébergé par les villageois.

Entre 1939 et 1940, il rejoint une autre fois la zawiya de « Sidi Sa[°]id Al-Hadj » à Seduk où il passa trois années. Entre 1943 et 1951, c'est dans cinq zawiyas qu'il exerça. Il s'agit successivement de :

- La zawiya de « Sidi Muhamad Ban [°]Ali Shrif » de Celata (Bejaia).
- La zawiya de « Sidi [°]Ali Musa ».
- La zawiya de « Sidi As- Sa[°]id Al-Hadj ». À Seduk (Béjaia)
- La zawiya de « Sidi Mhand Ban Malak ». À Tifrit at Umalek (Idjer).
- La zawiya de « Sidi [°]mar Walhadj ». À Bouzeguène.

En dehors des enseignements que shikh As- Sa[°]id donna dans les différentes zawiyas et mosquées, il a aussi enseigné à son domicile. C'est ce que montre l'une des photos mises dans l'un des ouvrages écrits par ses deux fils¹, où les tulba ont été assis sous les arbres à coté de sa maison en séance avec shikh As- Sa[°]id.

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.

On peut conclure, d'après tous ce qui précède, que shikh As- Sa[°]id a enseigné dans dix zawiyas dont neuf sont de la kabylie. La durée de travail dans chaque zawiya n'atteint pas les quatre ans dans plusieurs cas, et ne les dépassent pas dans d'autres. Pour la majorité des zawiyas, shikh As- Sa[°]id n'a enseigné qu'une fois, c'est le cas de la zawiya de Sidi [°]mar Walhadj. Pour d'autres, le nombre de fois varie entre deux et quatre. A titre d'exemples, nous pouvons citer, la zawiya de « Sidi Ahmad Ben Yahiya » où il a exercé quatre fois, la zawiya de « Sidi Sa[°]id Al-Hadj », trois fois et la zawiya de « Sidi [°]Ali Musa » deux fois.

¹Muhamad Hasan wa [°]Abd Ar- Rahman, shikh As- Sa[°]id al Yadjri, nisf karn min rahili . op. cit .p. 29.

Il y a aussi évidemment des leçons à tirer de ses déplacements incessants entre les différentes zawiyas, mais aussi de la période qu'il consacra à chacune et qui ne dépasse pas les quatre ans.

Nous pouvons penser que ces déplacements sont l'effet de la mission à laquelle il s'est adonné: le travail de réforme religieuse. Mais il est aussi important de savoir comment il faut comprendre la durée de sa mission dans chaque établissement. A cette question, c'est son fils qui l'a suivi dans ces pérégrinations, qui nous a apporté une réponse. Il note qu'elle est le résultat d'une stratégie selon laquelle ces déplacements font échapper à l'armée française l'origine des réformes et ses responsables. Il note que cette stratégie n'est pas adoptée exclusivement par son père, mais aussi par tous ceux qui se sont livrés à des entreprises similaires.

Ce que nous venons de dire nous importe puisque l'un des objectifs de ce chapitre est d'analyser le rapport du personnage qui nous intéresse avec le réformisme. C'est ce que nous allons clarifier davantage dans tout ce qui suit sur ce personnage.

XI. 1₃. Le rapport avec le réformisme :

Les rapports de shikh As- Sa^cid avec le réformisme est attesté et évident :

1. Il est un membre du bureau de l'association des ulémas réformistes algériens.
2. Il se consacre à la diffusion des idées et de l'enseignement réformiste à travers toutes les zawiyas où il enseigne.
3. 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 Ya^cla Zuwawi, shikh Ban Badis, shikh Al Hafidi Al 'Azhari ainsi que shikh Al Bashir Al Ibrahimi. Le fils de shikh As- Sa^cid note en témoignage, que certaines de ces lettres existent en manuscrit dans la bibliothèque de la famille, mais que plusieurs d'autres ont été perdues durant la guerre de libération nationale. Chose que nous n'avons pas pu vérifier.
4. Dès 1925, il 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 ^cAbd Ar- Rahman Al- Yalluli. Ces derniers s'y rendent à Constantine, et font part de leur impression à Ben Badis.

5. Enfin il écrit dans la revue Sh- shihab. Il y publie un article, notamment sur le sujet de la réforme des zawiyas en kabylie. Il nous a été très nécessaire de jeter un coup d'oeil sur cet article, mais nous n'avons pas eu cette possibilité. En citant ceci, nous avons pensé à la nécessité de parler des écrits de shikh As- Sa'id. Un de nos interlocuteurs (son fils) affirme en témoignage qu'il aurait écrit des articles dans plusieurs numéros de la revue « Sh- shiihab » de Ban Badis, ainsi que dans la revue indépendante « An- Nadjah » et celles de « Lisan Ad- Din » et « Al Balagh » d'Al °Alawiyyin. Cependant, son fils ajoute qu'il n'a pas noté son vrai nom, ni celui par lequel il est connu, mais ceux de As- Sa'id Ban °Ali (en rapport au nom de son père) et celui de Muhubi Sa'id (le nom du fils du qayed durant les années 1926-1927). Shikh As- Sa'id n'a laissé aucun autre écrit important. Il importe de préciser que ce que ces propos ne sont pas vitrifiables dans la mesure où nous n'avons pas eu d'accès aux numéros de ces revues.

XI. 2. Les principaux shuyukh de la tarika Rahmaniya qui ont enseignés à la zawiya de Sidi °mar Walhadj :

Nous allons parler ici de deux shuyukh de la tarika Rahmaniya. Cela ne veut pas dire qu'ils sont les seuls shuyukh de cette tarika qui ont enseigné à la zawiya qui nous intéresse, mais qu'ils sont les seuls sur lesquels nous avons pu avoir quelques sources qui nous ont permis de les aborder. Il s'agit de shikh Muhand Walmokhtar et shikh Muhand As- Sa'id U Sahnun.

XI. 2₁. Shikh Muhand Walmokhtar:

La seule source écrite dont nous disposons pour l'étude de ce personnage est une notice de Al arbi Yusuf Ban Muhamad¹, 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 Chrétien. 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 Muhamad Al- Mukhtar Ban Ahmad Ban Al- Mukhtar. Originaire de la Kabylie du Djurdjura, plus précisément d'At Yanni de la tribu d'At Batrun.

¹ Voir annexe n°18.

Il a passé toute son enfance près de son père Ahmad 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^calam, 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 Al ^cArbi Al Akhdashi du village Taksa, tribu d'At Yetura qu'il servait parfaitement. Son shikh lui a délivré une « ijaza », et l'a envoyé avec une lettre vers shikh Ban Al Khawat qui lui a délivré une autre « ijaza » et l'a envoyé vers shikh Yahiya Ban Hamud d'At Wartiran, auprès de lequel il a étudié pendant une longue période. Il l'a enseigné tafsir, Al- Fikh, An- nahw... Il lui a aussi délivré une « ijaza »¹. Après tout ce travail, il visita shikh Al- Hadad de Seduq, qui l'a interrogé sur ses enseignants, après quoi il lui délivra une autre « ijaza ».

D'après le contenu de la même notice, nous pouvons conclure que c'est shikh Yahiya Ban Hamud qui a initié shikh Muhand Walmukhtar au principe de la tarika Rahmaniya, parce que le même texte note que c'est ce même shikh qui lui a enseigné ^cilm Al- khalwiya, c'est-à-dire la science de la solitude. Il l'a enseigné aussi At- tawadu^c, qualité de celui qui pratique l'un des critères de la tarika Rahmaniya : « le renoncement (zuhd) »².

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 « ijaza ». D'autre part, cet écrit suggère que shikh Yahiya Ban Hamud était un des grand shikh de la même tarika en notant que ce dernier est connu et très respecté par shikh Al- Haddad.

Le texte à lequel on fait référence ici suggère déjà que shikh Muhand Walmukhtar est un personnage connu et qu'il a marqué son époque. C'est aussi bien ce que confirment les poésies qui le traitent. Ces poésies ont été formées par ses tulba et elles nous ont été transmises en arabe grâce à Al ^cArbi Yusuf Ban Muhamad 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 Muhand Walmukhtar, afin d'exprimer la valeur qu'ils lui accordent.

Ensuite, ils décrivent ses qualités exceptionnelles en rapports avec la religion en notant qu'il fait beaucoup de prières et qu'il multiplie ses efforts à la pratique du Dikr pendant la nuit.

¹ Voir son contenu dans le texte aux annexes n° 18.

² Mohamed Brahim Salhi, Les usages sociaux de la religion..., op. cit. p. 72.

Le document que nous livrons en annexes conforte nos propos sur ce personnage.

XI 2. Shikh Muhand As- Sa[°]id U Sahnun :

Sur ce personnage, nous n'avons pas eu accès à des sources écrites. Nous avons en revanche utilisé des poésies religieuses.

Néanmoins, nous pouvons préciser la période durant laquelle il a vécu du moment qu'il était, comme nous l'avons déjà dit, un des shuyukh avec lesquels shikh As- sa[°]id Al-yadjri était en contact. Nous pouvons ainsi penser qu'il a vécu la première moitié du XXe siècle.

La poésie rapporte ceci sur ce shikh :

La première pièce :

A ccix Muêend Ssaëid, yebdan ttuba meééi.

Iruê yer tala ad yeééal, yufa-tt akk d adrim sari.

A tala ay byiy d aman, wama ddunit d lfani.

A ccix Muêend Ssaëid, yebdan ttuba meééi.

Ma iruê yer tala ad yeééal, yufa-tt ak d adrim taæqer.

A tala efkk-iyi-d aman, wama ddunit d lemÿer (dans le sens de ayuru).

Ô shikh Muêand As- Sa[°]id, qui a eu la foi très jeune.

Parti pour ses ablutions, il trouva la fontaine inondée d'argent.

Ô fontaine, je cherche l'eau, car la vie n'est pas éternelle.

Ô shikh Muêand As- Sa[°]id, qui a eu la foi très jeune.

Parti pour ses ablutions, il trouva la fontaine obstruée par des pièces d'argent.

Ô fontaine, je cherche l'eau, car la vie n'est que tremperie.

Dans cette poésie, le shikh est directement évoqué en le liant à deux principes de la tarika Raêmaniya, 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 d'au delà¹. Cela est détectable du fait que le shikh préfère 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,

¹ Ce principe est explicité par Mohamed Brahim Salhi, La tarika 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... »

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 ».

La deuxième pièce :

*Ay adrar n At Yiraten, aæssas d lawliya
Ay at leqlam berriket, terram-d ul-iw d lfeîa
Ad neddu di îue -nwen, a lecyax n îariqa*

*Ay adrar n At Yiraten, taæssast-ik d Useênun
Ay at leqlam berriket, d Rebbi i ken-d-yahdan
Ad neddu di îue nwen, a ccix Muêend Useênun*

Ô montagne d'At Yiraten, les saints sont tes gardiens (protecteurs).
Ô ceux à la plume noire, vous avez rendu mon cœur argent (sain).
Nous irons sur votre voie, vous les shuyukh de la tarika.

Ô montagne d'At yiraten, dont Usahnun est le gardien (protecteur).
O ceux à la plume noire, c'est Dieu qui vous a guidé (dirigé).
Nous irons sur votre voie, vous ô shikh Muhand Usahnun.

Dans ce fragment il est clairement énoncé que shikh Muêand As- Sa'id Usaênun est un shikh de la tarika, et insiste sur l'intérêt qu'a le fait de suivre et d'être conforme à leurs conseils. D'autre part, on comprend à travers cette tranche que le shikh maîtrise l'écriture en évoquant « *leqlam barikit* », c'est-à-dire crayons à encre noire, qui sont historiquement utilisés notamment dans ces zawiyas.

La deuxième pièce :

*Ssiwed-as ay abeêri sslam, i Useênun sennig ubrid
Anæam à ccix Muêend, aêram n leêrir ajdid
Win ittfen deg ufus-ik medmum, ma yemmut fiêel ad yirid.*

Ô brise, transmet mon salut à Usaênun, au-dessus de la route.
Oui, shikh Muêand As- Sa'id, le foulard neuf en soie.

Chanceux celui qui te touche la main, s'il meurt il n'a pas besoin d'être lavé¹.

Cette tranche montre que shikh Muhand As- Sa^cid Usahnun donne « Al- Mitak » en notant que toute personne ayant touché sa main deviens pure (elle n'aura pas besoin du lavage après la mort). Et nous savons que « al- mitak » passe par la main du shikh².

Troisième pièce :

Mennay a wi yaqlen d azrem, ad iruh seddaw n lqaea

Add- yawi lexber n sseh, i ccix Muhend ma yella

Yemut yeğğa- d arraw –is, am yiferrağ n tnina

Mennay a wi yaqlen d azrem, ad iruh seddaw n tmurt

Add- yawi lexber n sseh, i ccix Muhend ma yemumt

Yemmut yeğğa- d arraw-is, am yiferrağ n tsekkurt

Lukan d lebyi-k a yul, ccix-iw welleh ur yemmut

Ur yexliq deg yirgazen, ur t-turiw yisem n tmettut

A ccix a lefnar a ddheb, yef ittwalin medden tamurt

Lukan d lebyi-k a yul, ccix – iw welleh ur yettmettat

Ur yexliq deg yergazen, ur t-turiwent lخالat

A ccix a lefnar a ddheb, is ittwalin medden tafat

Lukan di telhi ddunit, nnbi deg-s ara yili

Luεan -t- id lmuluk, dacu tebyi- d a Nnabi

Nekki ay byiy d lğennet, lumma- w ad teddu yid- i

Lukan di telhi ddunit, nnbi deg-s i yetwekker

Luεant-t- id lmuluk, ma tebyid teyzi leemer

Nekk byiy d lğennet, lumma- w ad iyi-d- tedfer.

¹ Nous désignons le lavage du défunt après la mort, avant l'entérement.

²La méthode est ainsi décrite par Mostapha Bachtarzi, et noté par Mohamed Brahim Salhi, La tarika 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'il se sont assis comme en s'assied dans la prière* ». Il faut noter que la méthode diffère quant il s'agit d'une femme ou d'un homme.

Je voudrais devenir serpent et pénétrer la terre.
Pour voir si shikh As- Sa^cid est la ?
Il est mort en laissant ses enfants comme les petits de la colombe.

Je voudrais devenir serpent et pénétrer la terre.
Pour voir si shikh As- Sa^cid est effectivement mort ?
Il est mort en laissant ses enfants comme les petits d'une perdrix.

Si c'était ton choix mon cœur, mon shikh ne serait pas mort.
Aucun homme ne lui est égal, aucune femme ne l'a porté.
Ô shikh, far en or, qui guide les gens vers le pays.

Si c'était ton choix mon cœur, mon shikh ne mourra jamais.
Aucun homme ne lui est égal, aucune femme ne l'a porté.
Ô shikh, far en or, grâce auquel les gens voient la lumière.

Si la vie était bonne, le Prophète serait présent.
Les anges l'ont appelé, que veux-tu Prophète ?
Moi je veux le paradis, ma nation serait avec moi.

Si la vie était bonne, le Prophète serait présent à l'éternel
Les anges l'ont appelé, que veux-tu Prophète ?
Moi je veux le paradis, ma nation me suivra.

Cette partie évoque la mort de shikh As- Sa^cid, 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* »¹. 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 d'au-delà), le prophète ne l'aura pas quitté.

En plus de ces poésies qui évoque shikh Muhand As- Sa^cid Usahnun, d'autres poésies que nous avons recueillies durant notre travail de terrain conforte l'existence de « *l'éthique de la tarika Rahmaniya* »² à Bouzeguène.

¹ Mohamed Brahim Salhi, Les usages sociaux de la religion, ...op. cit. p. 89.

² Ibid.

La première pièce :

Aql-iyi deg At Yiraten, seddaw tjujet i tili.

Ccix-iw ifusel-iyi-d, ay adar sserġ i tikli.

Afus n ccix yesdukl-aγ, tiyita n deffir diri.

Aqliyi deg At Yiraten, seddaw etjujet inella.

Ccix-iw ifusel-iyi-d, ay adar sserġ i lyara.

Afus n ccix yesdukel-aγ, tiyita n defir ala.

Aqel-iyi deg At Yiraten, a Rebbi kemmel lmerjub

Kul tizi beddeγ fell-as, semman-iyi medden ameslub

Win ur neetib ur yecci nnfeε, ufan-t lecyax di lkutub

Je suis aux At Yiraten, au dessous d'un noyer à l'ombre.

Mon shikh m'a accordé le mitak, mes pieds marchent plus vite.

La main du shikh nous rassemble, la trahison est mauvaise.

Je suis aux At Yiraten, au-dessous d'un noyer.

Mon shikh m'a accordé le mitak, mes pieds accélèrent le pas.

La main du shikh nous rassemble, non à la trahison.

Je suis aux At Yiraten, ô Dieu exaucez nos vœux.

J'ai parcouru chaque crête, les gens m'ont donné pour un sot.

Celui qui n'a pas peiné ne tirera de bénéfice, c'est ce que les shuyukh ont trouvé dans les livres.

Dans ce qui précède, il était question, une autre fois de « Al- Mitak ». Sachant que des souvenirs de plusieurs hommes de la région l'ayant pris d'un des shuyukh de la tarika à At Yiraten.

La deuxième pièce :

*Ad selliy a nnbi fell-ak, awin yetthubbu wul –iw
Lemhibba-k tekcem s ul-iw, alamma itub weksun-iw
Lmut labudd ad nemmet, sumhey i kra zrant wallen –iw.*

Louange à toi Prophète, celui qu'aime mon Coeur.
Ton amour est dans mon cœur jusqu'à la mort.
La mort est une évidence, j'ai sacrifié tous ce qu'ont vu mes yeux.

Troisième pièce:

*Ttedkir d adrar n nnur, wi t- yennumen ur iëeggu
I uqeddac n lmucayex, i laxert I wumi ifettu
Win ibyan lğennet ad tt- yekcem, yedleb Rebbi Ad as- yeefu*

*Ttedkir d adrar n nnur, win t- yennumen ur isebber
I uqeddac yer lmucayex, i laxert imi ihebber
Win ibyan lğennet ad tt yekcem, yedleb rebbi ad t-yesteyfer.*

Le dikr est une montagne de lumière, celui qui s'en habitue ne se fatiguera pas.
Celui qui assiste les shuyukh, c'est l'au-delà qu'il prépare.
Celui qui veut rentrer au paradis demande la miséricorde de Dieu.

Le dikr est une montagne de lumière, celui qui s'en habitue n'a pas de patience.
Celui qui assiste les shuyukh, c'est à l'au-delà qu'il pense.
Celui qui veut rentrer au paradis demande la miséricorde de Dieu.

Quatrième pièce:

*A yul cyel d uzekka, akken ad t- ttud ddunit
Sura icebhen terba, la qrar issawel ahedd- is
A kra d izuren mekka, ma seiγ ddnub efu – yi- t*

*A yul cyel d uzekka, akken ad t- ttud ddenya
Sura ecebhen terka, lehbab ulac- iten dinna
A kra d-izuren mekka, mhu- yi ddin ssiya*

Ô cœur, occupe-toi de la tombe pour oublier la vie d'ici-bas.
Le corps beau est caché, désormais il est arrivé à sa fin.
Ô vous qui avez visité la Mecque, accordez nous Miséricorde.

Ô cœur, occupe toi de la tombe pour oublier la vie d'ici-bas.
Le visage bon a pourri, les biens aimés ne sont pas là-bas.
Ô vous qui avez visité la Mecque, effacez nos dettes et nos erreurs.

Cinquième pièce:

*A lla Hniya tazaruqt, lmesbeh ur yekki zzit
Mi tewwed yer lhara n ccix, tettef tisura n txelwit
Yell-is n ccix Arezqi, fell-as ay d-tebda tzalit*

*A lla Hniya tazaruqt, adderya n carufa
Ma truh yer lhara n ccix, tettef tisura n lxelwa
Yelli-s n ccix Arezqi, fell-as ay-d-tebda ttaea*

Ô Lla Hniya Tzarukt, la lampe qui n'a pas besoin d'huile.
Quand elle arrive à la demeure du shikh, elle prend les clés du retrait.
La fille de shikh Arezki, c'est avec elle qu'a commencé la prière.

Ô Lla Hniya Tzarukt, fille des chorafa.
Quand elle arrive à la demeure du shikh, elle prend les clés du retrait.
La fille de shikh Arezki, c'est avec elle qu'a commencé l'obéissance.

Dans cette pièce, il était question d'une femme qui a prié « le mitak », connue par la pratique de la prière et l'obéissance à son shikh.

Sixième pièce:

*Wi byan ad yexdem laxert yerr axam deg lexlawi
Ad yezzal ad idekker ad yernu tuttfa n yimi
Win Yellan di zman am wagi ad yehder ma ur s-yehwi*

*Wi byan ad yexdem laxert yerr axam deg lmelkk is
Ad yezzal ad idekka ad yarnu ad yettef imis
Win yellan di zman am wa ad d- yehder melba lebyi-s*

*Wi byan zzhū di ddunit yay asserdun ad yetjar
Wi byan aewin n laxert ad yezzal ad ideker
Anwi d ahbib n Rebi, d win yeluzen yesber*

*Wi byan zzhū di ddunit, yay assardun ad yelhu
Wi byan aewin n laxert ad iseddaq ur yetmunu.
Anwi i d ahbib n Rebi, d win yelluzen ur yetru.*

*Bqa ela xir a lehbab, d azekka ara yi-dumen
Ad a y-irefden rebea, lesfuf felli ad zzalen
A lmalayek tiezizin ssarsemt ism-iw d lmumen*

*Bqa ela xir a lehbab, imi deg uzekka ara d-negri
Ad a y-irefden rebea, lesfuf ad weddin felli
A lmalayek tiezizin, l fael iw am ubahri.*

Celui qui veut travailler pour l'au-delà, construit sa demeure dans les champs.
Il fera la prière et le dikr et se réduira au silence.
Celui qui vit dans ce temps, parlera contre son gré.

Celui qui veut travailler pour l'au-delà, construit sa demeure dans ses champs.
Il fait la prière et le dikr et se réduit au silence.
Celui qui vit dans ce temps, parlera contre son gré.

Celui qui veut la joie de cette vie, achète un cheval pour faire le commerce.
Celui qui veut assurer la réussite d'au-delà, fera la prière et le dikr.
Qui est le bien-aimé de Dieu ? Celui qui patiente dans la faim.

Celui qui veut la joie de la vie, achète un cheval pour se promener.
Celui qui veut assurer la réussite d'au-delà, fait l'aumône et se tait.
Qui est le bien-aimé de Dieu ? Celui qui a faim et n'a pas pleuré.

Je vous laisse en paix mes bien-aimés, c'est la tombe qui m'est éternelle.
Quatre personnes vont me porter, et en rangs, ils vont prier sur moi.
Ô anges, mes bien-aimés, mettez mon nom parmi les croyants.

Je vous laisse en paix mes bien aimés, car c'est dans la tombe qu'on finira.
Quatre personnes vont me porter, et des rangs, ils introduiront la prière sur moi.
Ô anges, mes bien-aimés, faites du vent à mes fautes. (Laissez le vent porter mes fautes :
les effacer).

Comme nous le voyons, un des principes qui se répète dans ces poésies, c'est la nécessité d'accorder de l'intérêt à l'autre vie qui est l'au-delà en pensant à la mort afin d'oublier la vie d'ici bas¹.

Conclusion.

Nous avons mis en évidence à travers les données de ce chapitre, le fait que la société locale et la seule zawiya locale ne sont pas dissociables de leur contexte globale en relevant des preuves de l'existence des rapports entre elles et les mouvements religieux qui ont marqué l'histoire religieuse en Algérie, notamment durant le XIXe et le XXe siècle.

¹ Mohamed Brahim Salhi, La tariqa Rahmaiya, ..., op. cit. p. 35.

Conclusion générale

Notre recherche sur la seule zawiya locale et les différentes instances de gestion villageoises nous ont permis de mettre l'accent sur les changements, les conflits et les dynamismes de ces deux dimensions de la vie sociale locale. Ceci nous a permis en outre de tirer plusieurs conclusions qui répondent à nos questionnements de départ.

Au terme de notre recherche sur l'organisation villageoise, nous avons essentiellement conclu qu'au delà de l'homogénéité apparente, d'importantes variations locales se dévoilent. Ces divergences concernent notamment l'organisation de tajmaet:

- C'est au niveau de la composition et du mode de formation de tajmaet que se marquent davantage les divergences observables actuellement entre ces instances. Les deux villages Sahel et Iyil Tziba ont une valeur d'illustration à cet égard.

- Les divergences sont aussi observables quant au dynamisme de tajmaet. Ainsi, nous distinguons des villages qui sont particulièrement dynamiques, d'autres qui le sont moins, mais il y a aussi des villages dépourvus de cette instance communautaire.

- Certaines divergences sont observées également entre les villages qui sont marqués par l'absence de l'instance de tajmaet, car dans certains cas, les villageois se mobilisent afin de trouver les moyens permettant de redresser l'ordre dans le village en s'organisant dans des commissions de réflexions, contrairement à d'autres villages qui n'ont connu aucune initiative.

Un regard attentif sur les profils des agents occupant des postes dans tajmaet dans les deux villages Sahel et Iyil Tziba 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 qu'ils pratiquent qui est de plus en plus hérité de la culture politique moderne. Cela apparaît dans l'organisation des villages en multiples commissions, le recours à l'écrit, l'usage des moyens modernes de la gestion et de la communication et des modalités nouvelles de la prise de décision au sein de tajmaet.

Cependant, ces innovations n'ont pas occulté totalement l'organisation ancienne de tajmaet, mais elles l'ont adapté tout en recouvrant certains schémas traditionnels. C'est dans ce sens qu'on assiste, au sein du village Iyil Tziba, à des innovations dans les modes de désignation des différentes structures de tajmaet au sein des familles.

Après l'ouverture politique de 1989, plusieurs associations villageoises ont été créées sur le territoire communal. Les associations culturelles sont les premières à apparaître avec force. En revanche, la majorité de ces associations disparaissent, une seule, parmi dix-sept associations, continue toujours d'activer. Les causes de la disparition de ces associations doivent être recherchées, en plus des obstacles relatifs au financement de ses projets, dans l'étude des rapports entre ces associations et le comité de village d'une part, et entre ces associations et les partis politiques, d'autre part.

Au delà du territoire villageois, c'est au niveau de la commune et de la daïra que trois associations se feront particulièrement connaître en inscrivant des projets inédits à l'intérieur du territoire dans lequel elles activent. Récemment, une tendance qui tend à redéployer le mouvement associatif s'inscrit au niveau de la daïra avec la création de « la coordination des associations de Bouzeguène », qui a réussie à réunir 17 associations tout statuts confondus.

En outre, le dynamisme de certaines associations apparaît dans les projets de coopérations avec des associations en France par l'intermédiaire des émigrés du village. Ces coopérations permettent notamment de les mobiliser davantage en recevant des aides monétaires ou matérielles.

Tajmaet du village continue, comme dans le passé, d'organiser des assemblées générales, mais aussi de réaliser des projets à intérêt collectif. Ces projets exigent, au delà des efforts considérables en main-d'œuvre et en compétences techniques, d'importantes sommes d'argent.

Pour obtenir les ressources qui leur permettent de réaliser ces projets, tajmaet attire d'énormes sommes de ses villageois émigrés en France. En outre, ceci n'est pas une caractéristique spécifique à une minorité des villages, mais caractérise la majorité. Par conséquent, nous disons que l'émigration villageoise en France est une donnée économique essentielle pour tajmaet des villages.

Notre étude sur les différentes formes de ressources de tajmaet nous a permis de saisir leurs modes de captation. Il s'agit premièrement des cotisations dont les systèmes divergent d'un village à l'autre mais pour lesquels le principe est le même : tirer des sommes d'argent pour la caisse du village de la part de ses citoyens qui ne lui fournissent pas la main d'œuvre, ne travaillent pas aux enterrements et ne participent pas aux réunions du village. Ainsi, ce sont les émigrés qui payent les plus importantes sommes. Mais ces

derniers participent tant à ces cotisations qu'aux dons à travers lesquels ils offrent des sommes aussi substantielles pour tajmaet.

Et cependant, nous avons relevé que la contribution de ces émigrés ne se limite pas aux sommes d'argent qu'ils envoient parce qu'ils participent, dans certains cas, à la gestion de leurs villages en s'organisant dans des comités en France qui collaborent avec les comités de village. Les deux villages Tawrirt et At Yiken ont une valeur d'illustration à cet égard. Ces émigrés qui séjournent aux villages, participent aux réunions et aux assemblées générales.

Les amendes sont une autre forme de ressources toujours en vigueur dans plusieurs villages étudiés notamment dans ceux pour lesquels la tajmaet est dynamique. L'étude approfondie des deux villages Sahel et Iyil Tziba a relevé que 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.

Les sommes des amendes diffèrent d'un motif à l'autre, et d'un village à l'autre. Cependant, les deux cas étudiés ont en commun le fait que la somme maximal représente (ou presque) l'équivalent du SMIG (10 000DA). La sanction par cette somme n'est pas attribuée pour les mêmes motifs dans les deux villages. Ceci dépend des divergences en terme de sensibilités de ces derniers par rapport au maintien de l'ordre villageois.

Les changements sociaux et économiques qui ont affecté les milieux villageois ont influencé ces réglementations coutumières. C'est ce que nous avons constaté à partir de la comparaison entre deux textes de règlements écrits à des intervalles de temps qui dépassent une vingtaine d'années pour ces deux villages. Ces changements concernent notamment les amendes. D'une part, dans le cas des motifs d'amendes déjà prescrits dans les anciens règlements, les nouveaux textes ne font qu'augmenter la hauteur des sommes des sanctions. D'autre part, plusieurs sanctions contenues dans les anciens textes n'ont pas été prononcées, sans oublier le fait que de nouvelles sanctions apparaissent.

Les subventions de l'état pour les instances de gestion villageoise sont très précaires, mais une exception est aussi notable. Il s'agit du village Hurra qui a bénéficié, au cours de l'année 2007, d'un projet qui a pour identification : « Modernisation du village Hurra ». C'est un projet d'une somme de 22 milliard de centime inscrit dans le cadre du « Programme du Projet de Développement Rural Intégré » : « PPDRI ». C'est le seul projet du genre

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 créé et le mausolée que la population locale lui a 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.

Le saint Sidi ʿmar Walhadj marque de nos jours sa présence dans la société locale par quatre éléments essentiels :

- Il s'agit de la mémoire collective qui rapporte plusieurs récits légendaires et plusieurs pièces de poésies populaires qui circulent dans la région et que nous avons recueillies. Cette production hagiographique et ces poésies ont pour objet d'exprimer la piété, la sincérité et la bonté du saint local Sidi ʿmar Walhadj.

- La présence du saint apparaît aussi par 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 Sidi ʿmar Walhadj 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, car dans la configuration géographique des At Yeđer, nous pouvons estimer que le patrimoine foncier de la zawiya est relativement important (73,77 hectares). 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 Mohand Walmokhtar. De nos jours, une personne a fait le don d'une parcelle de terre au profit de la zawiya, par conséquent nous pensons que la constitution de habus, ou la donation en bien immobilier n'est pas bloquée.

- Nous avons relevé que la^ccur 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 ^cmar 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.

En outre, nos observations ont montré qu'à part l'enseignement du Coran, l'enseignement des autres disciplines n'est pas actuellement dispensé. Cela ne nous permet pas de classer le type d'enseignement dispensé au sein de cette zawiya dans la catégorie d'« institutions religieuses élémentaires » pour deux raisons principales. La première raison tient au fait qu'elle dispose d'un important capital documentaire accessible aux tulba. La deuxième raison tient aux projets de développement de l'enseignement que souhaitent mettre en œuvre ses responsables.

La zawiya de Sidi ^cmar Walhadj a recrutée, durant la période qui va du début du XIXe siècle jusqu'à l'époque actuelle, plusieurs shuyukh de grande compétence de la Kabylie et d'ailleurs. Parmi ces shuyukh il y a ceux qui ont suivi des formations dans les plus importantes zawiyas de la Kabylie, notamment celle de Sidi ^cAbd Ar- Rahman al Yalluli et Sidi Mansur, et il y a ceux qui ont poursuivi d'autres cycles d'études à la Zituna. Mais, il y a aussi des tulba de la zawiya de Sidi ^cmar Walhadj qui enseignent actuellement dans les autres zawiyas de la Kabylie, et ceux qui occupent le poste d'Imams dans différentes mosquées.

La nouvelle structure enseignante de la zawiya de Sidi ^cmar Walhadj renvoie à quatre postes distincts dont les rôles sont clairement définis par le règlement intérieur de la zawiya qui présente une répartition exclusive des tâches. Cette structure enseignante préfigure une hiérarchie administrative dans l'organisation des différents postes d'enseignement influencés par le contrôle des affaires religieuses officielles. Ces quatre postes renvoient respectivement à ceux de l'Imam Mudaris, l'Imam Mu^calim, Mu^calim Al

Kur'an, et Almu'adhin. Et c'est le ministère des affaires religieuses qui s'occupe des recrutements des personnes occupant ces postes.

Les tulba de la zawiya de Sidi 'umar Walhadj viennent majoritairement de l'Est algérien. Ils ont des profils d'étude qui varient entre le moyen et le secondaire avec un âge variant de seize à trente quatre ans. Un grand nombre d'articles du règlement intérieur de la zawiya régit les comportements de ces tulba, leurs droits et obligations et leur emploi du temps qui explique que l'objectif principal de cette institution est de leur faire apprendre à mémoriser et à réciter convenablement le Coran.

Les modes de gestion anciens de la zawiya de Sidi 'umar 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 avec des traces écrites, à savoir les archives de type administrative ou financière. Ce nouveau mode a principalement influencé les modes d'évaluation et des sanctions qui montrent que le système d'organisation et de gestion tend à être, de plus en plus, apparenté au système d'enseignement moderne

Historiquement, la zawiya de Sidi 'umar Walhadj, n'était pas isolée de son contexte global marqué par deux mouvements religieux qui datent successivement du XVIIIe et du XX siècle, à savoir la tarika 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 Muhand Walmukhtar et Shikh Muhand As- Sa'id Usahnun qui sont les deux principaux shuyukh de la tarika Rahmaniya, et shikh As- Sa'id Al yadhri qui est l'une des figures emblématiques du réformisme religieux en Kabylie et originaire de la région de Bouzeguène.

Enfin, les résultats de la présente étude sur la localité de Bouzeguène 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 instances et structures villageoises.

Les résultats de cette première recherche nous incitent à envisager une autre étape d'exploration et de réflexion qui aura comme point focal les changements en cours actuellement et leurs prolongements dans l'organisation des communautés villageoises.

Liste bibliographique

1. ADDI, Lahouari. Les mutations de la société algérienne, famille et lien social dans l'Algérie contemporaine. - Paris, la découverte, 1999. 225 p.
2. ADDI, Lahouari. Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu. Le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques. - Paris, la découverte, 2002.205p.
3. ADDI, Lahouari. L'anthropologie du Maghreb selon Berque, Bourdieu, Geertz et Gellner. Actes du colloque de Lyon, 21-23 septembre 2001.
4. AGERON, Charles Robert. Histoire de l'Algérie contemporaine. - Paris, PUF, 1964. Collection, « que sais-je ». 128p.
5. ALBAN, Bensa. La fin de l'exotisme. Essai d'anthropologie critique, Toulouse, Anacharis éditions, 2006. 364p
6. ALBERA, Dionigi & TOZY, Mohamed. La Méditerranée des anthropologies. Factures, filiations, contiguités. - Paris, Maisonneuve, 2005. 385p.
7. ARBORIO, Anne-Marie & FOURNIER, Pierre. L'enquête et ses méthodes, l'observation participante. - Paris, Nathan, 1999. 128p.
8. BERTAUX, Daniel. Les récits de vie, Mathan.
9. BOUVIER, Pierre. Socio-anthropologie du contemporain. - Paris, édition Galilée, 1995.
10. DEVEAUX, Claude. Djurdjura, études nouvelles sur la grande Kabylie. -Paris, 1959. 468p.
11. DIDIER, Fassin et ALBAN, Bensa. Les politiques de l'enquête, épreuves ethnographiques. - Paris, La découverte, 2008. 331p.
12. BAJOIT, Guy. Le changement social, approche sociologique des sociétés occidentales contemporaines. – Paris, Arman Colin, 2003. 187p.
13. BALANDIER, George. Anthropologie politique. - Paris, PUF, 1967. 240p.
14. BALANDIER, George. Anthro-po-logiques. - Paris, 1^{ère} édition, PUF, 1974 et 2^e édition, Librairie générale de Française, 1985. 301p.
15. BALANDIER, George. Le détour : pouvoir et modernité. - Paris Fayard, 1985.
16. BALANDIER, George. Sens et puissance. - Paris, 3^{ème} édition, PUF, 1986. 336p.
17. BALANDIER, George. Le dédale : pour en finir avec le XX^e siècle. - Paris, Fayard, 1994. 236p.
18. BALANDIER, George. Le grand dérangement. - Paris, PUF, 2005. 119p.

19. BERGER, Laurent. Les nouvelles ethnologies. Enjeux et perspectives. - Paris, Nathan, 2004, et Armand Colin 2005. 128 p.
20. BERTEAUX, Daniel. Les récits de vie. - Paris, Nathan, 1997. 128p.
21. BERQUE, Jacques. L'intérieur du Maghreb, XVe-XIXe siècle. - Paris, Gallimard. 1978. 546p.
22. BOULIFA, Saïd. Le Djurdjura à travers l'histoire, (depuis l'antiquité jusqu'en 1830). - Alger, 1925. 297p.
23. BOULIFA, Saïd. Recueil de poésies kabyles. Présentation par Tassadit Yacine. - Paris, AWAL, 1990. 236P.
24. BOURDIEU, Pierre. Sociologie de l'Algérie. - Paris, PUF, 1958. 128p.
25. BOURDIEU, Pierre. Le sens pratique. - Paris, Minuit, 1980. 475p.
26. BOURDIEU, Pierre. Questions de sociologie. - Paris, Minuit, 1984. 268p.
27. BLANCHET, Alain et GOTMAN, Anne. L'enquête et ses méthodes : l'entretien. - Paris, Armand Colin. 128p.
28. BOUVIER, Pierre. Socio anthropologie du contemporain. - Paris, édition Galilée, 1995.
29. CARETTE (capitaine E.). Etude sur la Kabylie proprement dite. - Paris, imp. nationale, 1848, 493 p.
30. COLONNA, Fanny. Les versets de l'invincibilité, permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaines. - Paris, PRNSP, 1995. 397p.
31. COLONNA, Fanny. Instituteur algérien : 1883-1939. Alger, PFNS, 1975. 240p.
32. COPPOLANI, Xavier & DEPONT, Octave, Les confréries religieuses musulmanes, Paris, Maisonneuve, 1887.
33. COPONS, Jean. Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie. - Paris, Nathan, 1996. 128p.
34. COPONS, Jean. L'enquête ethnologique de terrain. - Paris, Nathan, 128p.
35. DESPARMET, Josef. Coutumes, institutions, croyances des indigènes de l'Algérie. - Pris, Ed. Carbonnel.
36. DERMENGHEM, Emile. Le culte des saints dans l'Islam maghrébin. - Paris, Gallimard, 1954.
37. DERRAS, Omar. Le phénomène associatif en Algérie. - Alger, Friedrich Ebert, 2007. 153p.
38. DESPARMET, Josef. Coutumes, institutions, croyances des indigènes de l'Algérie. - Paris, édition Carbonnel, p. 108.

39. DIRECHE, Karima. Histoire de l'émigration kabyle en France au 20^e siècle. - Paris, l'Harmattan, 1997.
40. DUVERGER, Maurice. Méthodes des sciences sociales. - Paris, PUF, 3^{ème} édition, 1963.
41. EHADJ-SEDOK, Mohamed. Milyana et son patron (waliyy), sayyid-i Ahmed B. Yusuf (monographie d'une ville moyenne d'Algérie). - Alger, OPU, 1964. 152p.
42. GEERTZ, Clifford. Observer l'islam. – Paris, La découverte, 1992. 150p.
43. GELNNER, Ernest. Les saints de l'Atlas. - Paris, Bouchéne, 2003.
44. GERMAINE, Tillion. Il était une fois l'ethnologie. - Paris, éditions du Seuil, 2000. 335p.
45. GENEVOIS, Henri. Village de Kabylie, At Yanni et Taguemunt ezuz. - Alger, ENAG éditions.
46. GERAUD, Marie-Odile, LESERVOISIER, Olivier et POTTIER Richard. Les notions clés de l'ethnologie. - Paris, ARMAN COLIN, 2000. 333p.
47. GOSSELIN, Gabriel. Les nouveaux enjeux de l'anthropologie, autour de George BALANDIER. - Paris, l'Harmattan, 1993. 302p.
48. A. HANOTEAU ET LETOURNEUX. Les coutumes kabyles, organisation politique et administrative, pouvoir judiciaire. – Paris, Chalamel, 1869. 272 p.
49. POIRIER, Jean. Histoire de l'ethnologie. - Paris, 4^{ème} édition, PUF, février, 1991, que sais je, 128p.
50. HADIBI, Mohand Akli. WEDRIS, une totale plénitude. – Alger, Zyriab éditions, 2002. 333p.
51. IBN KHALDOUN. Histoire des berbères, traduction de Slane, tome I.
52. IBN KHALDOUN. Discours sur l'histoire universelle (al-Muqaddima), tradition nouvelle, préface et notes par VINCENT MONTEIL, Tome II, 1968. 928p.
53. KHELLIL, Mohamed. L'exil Kabyle. Essai d'analyse du vécu des migrants. - Paris, l'Harmattan.
54. KILANI, Mondher. Introduction à l'anthropologie, Payot Lausanne éditions, 1992. 368p.
55. LACOSTE- DUJARDIN, Camille. Un village algérien, structures et évolution récente. - Alger, S.N.E.D - C.R.A.P.E. 1976, 168 P.
56. LUCAS, Philippe et VATIN, Jean-Claude. L'Algérie des anthropologues. - Paris, François Maspero, 1982. 295p.

57. LUC, Bernard. Les droits kabyles. - Paris, Augustin CHALLAMEL, 2^{ème} édition, 1917. 223p.
58. LUCCIONI, Joseph. Les fondations pieuses « habous » au Maroc, depuis les origines jusqu'à 1956. préface de BERQUE Jacques, 15 mai 1982.
59. LOMBARD, Jacques. Introduction à l'ethnologie. - Paris, Armand Colin, 1994, 1998, 2004. 192p.
60. MAHE, Alain. Histoire de la grande Kabylie XIXe et XXe siècle. Anthropologie Historique du lien social dans les communautés villageoises. - Saints Denis, Bouchéne, 2001. 650p.
61. 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.
62. MARCY, George. Le droit coutumier Zemmour. - Paris, Librairie Larose, tome XL, 1949.
63. MEAMERI, Mouloud. Du bon usage de l'ethnologie (entretien avec Pierre Bourdieu) in culture savante, culture vécue, études 1938-1939. - Alger, édition Tala, 1991.
64. MORIZOT, Jean. L'Algérie Kabylisée. - Paris, Peytonnet, 1962. 163p.
65. MORIZOT, Jean. Les kabyles : propos d'un témoin. - Paris, l'Harmattan, 2001. 281p.
66. NACIB, Youcef. Poésie mystique de la Kabylie. - Alger, Andalous, 1998.
67. NACIB, Youcef. Cultures oasiennes, essai d'histoire sociale. - Alger, 1986.
68. RINN, Louis. Marabout et Khouan, étude sur l'islam algérien. - Alger, Adolphe Joudan Librairie.
69. D^r KERROU, Mohamed. L'autorité des saints. - Paris, éditions recherches sur les civilisations, 1998.
70. MONDHER, Kilani. Introduction à l'anthropologie, troisième édition, Payol Lausanne, 1992.
71. OLIVIER De SARDAN, Jean Pierre. Anthropologie et développement. Essai en socio anthropologie du changement social. - Paris, Karthala, 1995.
72. REYSOO, Fenneke. Pèlerinages au Maroc, fête, politique et échange. - Paris, édition de la maison des sciences de l'homme, 1991.
73. RIVIERE, Claude. Introduction à l'anthropologie. - Paris, Hachette, 1995.

74. RIVIERE, Claude. Socio-anthropologie des religions. - Paris, Armand Colin, 1997 pour la 1ere édition, et 2003 pour la 2eme édition. 190p.
75. RIVIERE, Claude. Anthropologie politique. - Paris, Armand Colin, 2000. 192p.
76. 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.
77. 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.
78. SALHI, Mohamed Brahim. La tarîqa Rahmaniya, De l'avènement à l'insurrection de 1871, Haut Commissariat de l'Amazighité, 2008. 129p.
79. TURIN, Yvonne. Affrontements culturels dans l'Algérie coloniale, école, médecine, religion, 1830-1880. – Paris, Maspero, 1971.
80. YACINE, Tassadit-Titouh. Tradition et modernité dans les sociétés berbères. – Paris, édition AWAL, 1989.
81. YACINE, Tassadit-Titouh. 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°id al Yadjri, nisf karn min rahili, 2001.

Les mémoires.

1. KENZI, Azeddine, Tajmaet du village Lqela des at Yemel : étude des structures et des fonctions, Mémoire de Magister, Tizi Ouzou, 1998.
2. YAHIYAOUÏ, Mariama. Etude descriptive et analytique des pratiques socioculturelles autour du mausoleet Yemma Gouraya, Mémoire de magistère en civilisation berbère, 2008-2009.

Les articles.

1. 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.

2. 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.
3. BOURDIEU, Pierre. Genèse et structure de champ religieux, in *revue africaine de sociologie*, Vol. XII. n° 2. Avril, Juin 1971. pp. 295-334.
4. COLLONA, Fanny. Présence des ordres mystiques dans l'Aurès aux 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.
5. 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. pp. 273-303.
6. 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.
7. 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.
8. 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. pp. 57-91.
9. 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. pp. 119-144.
10. 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.
11. 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.

12. 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.
13. 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.
14. Mohamed Brahim Salhi. Lignages religieux, confrérie et sainteté en Grande Kabylie. –IBLA, 58ème année, n° 175, 1995/1, pp 15-30.
15. Mohamed Brahim Salhi, 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.
16. 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.
17. 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.
18. SALHI, Mohamed Brahim, espace montagnard : mutations et permanences. Cas de la Kabylie du Djurdjura, Editions du CR ASC, 2005.
19. 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.
20. SALHI, Mohamed Brahim. L'approche du sacré et du changement religieux cher Geertz, Quelle pertinence pour le cas algérien, in sous la direction de Lahouari Addi, L'anthropologie du Maghreb selon Berque, Bourdieu, Geertz et Gellner, Actes du colloque de Lyon, 21-23 septembre 2001.
21. SALHI, Mohamed Brahim. Modernisation et retraditionnalisation dans le champ associatif et politique, in Insaniyat, n°8. Mai, Août 1999. pp. 21-42.
22. SALHI, Mohamed Brahim. Bilan critique de l'ethnologie en Algérie, cours de première année de l'Ecole Doctorale d'Anthropologie où il explique que l'anthropologie n'est qu'un champ de recherche en constitution en Algérie.
23. Mohamed Brahim Salhi. Bilan critique de l'ethnologie en Algérie, cours de première année de l'Ecole Doctorale d'Anthropologie.

24. ECHOS DE BOUZEGUENE, publication de centre culturel Iguelfan de Bouzeguene, n°6, Juillet 2006.
25. Les entraves au développement local dans la wilaya de Tizi Ouzou, rapport final concernant le territoire d'Azazga, Université de Tizi Ouzou, Février 1993.
26. Direction de la planification et de l'aménagement du territoire, Annuaire statistique de la wilaya de Tizi Ouzou, 2004, Edition n° 20, Juin 2005.

Les dictionnaires.

1. BOUDON, Raymond et BOURRICAUD, François, Dictionnaire critique de sociologie, Paris, PUF, 1982.
2. CAZENEUVE, Jean. Encyclopédie Larousse de poche. L'ethnologie. Paris, Larousse. 1967. 383p.
3. P. J. Berman, TH. Blanquis, et autres, Encyclopédie de l'Islam, LEIDEN BRILL, tome XI, 2005.

Site Internet.

[http://wikipedia.org/wiki/anthropologie_religieuse.](http://wikipedia.org/wiki/anthropologie_religieuse)

Liste des tableaux

Tableau n°1: Le nombre d'associations créées dans la commune de Bouzeguène, et réparties en fonction de leur objet.....	109
Tableau n°2: La liste nominative des associations culturelles villageoises de la commune de Bouzeguène, créées entre 1990 et 1997.....	110
Tableau n°3: Les critères de définition des cotisations.....	126
Tableau n°4: Evaluation du taux des cotisants en France par rapport aux populations résidentes aux villages.....	127
Tableau n°5: Répartition de la population du village At Yiken selon le lieu de résidence pour l'an 2007.....	128
Tableau n°6: Evaluation des ressources provenant de l'émigration en France durant une année dans cinq villages.....	130
Tableau n°7: Comparaison entre les sommes provenant de l'émigration en France durant une année entre les cinq villages.....	130
Tableau n°8: Evaluation du nombre de cotisants entre Paris et Marseille pour les deux villages Sahel et Tawrirt.....	132
Tableau n°9: Les sommes des cotisations selon le lieu de résidence des cotisants.....	133
Tableau n°10: Les amendes relatives aux réunions et aux assemblés villageoises.....	139
Tableau n° 11: Les critères d'adhésion aux assemblées générales.....	140
Tableau n°12: Les amendes relatives aux travaux du village.....	141
Tableau n° 13: Les critères d'adhésion aux travaux du village.....	141
Tableau n°14: Les amendes relatives à la gestion des nouvelles constructions.....	142
Tableau n° 15: Les amendes relatives à la discipline au village.....	144
Tableau n° 16: Les amendes relatives à l'organisation des fêtes au village.....	145
Tableau n° 17: Les amendes relatives à la gestion du village.....	146
Tableau n°18: Noms et superficies des parcelles des terreshabus.....	182

Liste des photos

Photos n°1 : Le camp d'At Mégère, installé en 1955 à Bouzeguène.....	64
Photo n°2: La place du chef lieu de la commune de Bouzeguène tel qu'elle était durant la période coloniale.....	65
Photo n°3: Le chef lieu de la commune de Bouzeguène actuellement.....	65
Photos n°4 : L'école française qui a été ouverte en 1898 au village At Yexlef.....	72
Photo n° 5 : L'école de la rivière au niveau du chef lieu de la commune telle qu'elle était dans le passé.....	72
Photo n° 6 : L'école de la rivière au niveau du chef lieu de la commune telle qu'elle est actuellement.....	72
Photos n°7: Le sanctuaire du saint Sidi [°] mar [°] mar Walhadj actuellement.....	164
Photos n°8 : Le sanctuaire du saint Sidi [°] mar Walad <u>j</u> dans le passé.....	164
Photos n°9 : La zawiya de Sidi [°] mar Walhadj actuellement.....	164
Photos n° 10: La zawiya de Sidi [°] mar Walhadj dans le passé.....	164
Photo n°11 : La zawiya et le sanctuaire du saint Sidi [°] mar Walhadj.....	164
Photos n°12 : Certains zuwars de la zawiya de Sidi [°] mar Walhadj.....	194
Photos n°13: L'espace de la zawiya durant l'une des fêtes qu'elle a organisée il y a une dizaine d'années.....	195
Photos n° 14 : Le sanctuaire de la zawiya lors d'une ziyara à l'occasion d'une fête de mariage au cours de l'année 2008.....	195
Photos n°15: Les anciens tulba de la zawiya de Sidi [°] mar Walhadj.....	223

Liste des figures

Figure n°1 : L'organisation villageoise d'Iyil Tziba	92
Figure n°2 : L'organisation du village Sahel.....	103
Figure n°3 : La chaîne des Chorfa de la famille Al-Hadj.....	172

Résumé.

Ce mémoire présente les résultats d'une recherche sur la thématique : « Modernisation, permanence et recomposition du lien social : Cas de la commune de Bouzeguène (Kabylie) ». Notre objectif était d'étudier l'impact de la modernisation sur les dimensions sociale, politique et religieuse 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.

Le choix de ces dimensions nous a amené à travailler sur la seule institution d'enseignement coranique qui se situe à l'intérieur du territoire communal, d'une part, et à étudier les différentes instances de gestion villageoise, d'autre part. Et cela par un travail d'observation et d'enquêtes participantes.

Nos recherches nous ont permis de mettre l'accent sur les changements, les conflits et les dynamismes des milieux villageois. En outre, nous avons conclu qu'au delà de l'homogénéité apparente, d'importantes variations locales se dévoilent. C'est notamment le cas des instances de gestion villageoise sur lesquelles nous avons relevé que c'est au niveau de la composition et du mode de formation de *tajmaet* que se marquent davantage les divergences observables actuellement entre ces instances.

Un regard attentif sur le mode de gestion qui se pratique actuellement dans les différentes institutions étudiées montre qu'il est de plus en plus hérité de la culture politique moderne. L'étude du profil des agents occupants des postes dans les instances de gestion villageoise permet de conclure que les jeunes sont les principaux agents de cette modernisation, et que la scolarisation moderne est sa force principale.

Le mouvement associatif est une autre modalité de la modernisation. Bien que plusieurs associations ont été créées après l'ouverture politique de 1989 sur le territoire communal qui nous intéresse, peut d'entre elles continuer d'activer. L'étude des rapports entre *tajmaet* et ces associations, d'une part, et entre ces dernières et les partis politiques, d'autre part, offre des explications.

L'observation du dynamisme de *tajmaet* et l'étude de ses ressources montrent que, pour réaliser ses projets, elle attire d'énormes ressources de ses villageois résidents en France. Cela nous a permis de conclure que l'émigration villageoise en France est une donnée économique essentielle pour *tajmaet* des villages. Ainsi, nous disons que

l'émigration est une des modalités de la modernisation qu'il ne faut pas passer sous silence dans l'étude de ces milieux villageois.

L'étude du système de la sainteté à travers l'exemple du saint Sidi [°]mar Walhadj nous a permis de rapporter l'exemple d'une sainteté héritée se réclamant d'une descendance directe du Prophète, de lire et d'expliquer le principe d'essaimage d'un lignage religieux.

Le saint sidi [°]mar walhadj marque de nos jours sa présence dans la société locale par l'hagiographie et les poésies populaires qui circulent toujours dans la région, par les ziyaras qui se font de nos jours à son mausolée et à la zawiya qui porte son nom, et par les terres habus qui constituent un élément fondateur de la sainteté de Sidi [°]mar Walhadj. Enfin la[°]cur est un élément qui explique les relations de clientèle entre ce lignage religieux et les lignages laïques.

Historiquement, la zawiya de Sidi [°]mar Walhadj n'était pas isolée de son contexte global marqué par deux mouvements religieux qui datent respectivement du XVIII^e et du XIX^e siècle, à savoir la tarika Rahmaniya et le mouvement réformiste. Cependant, la fonction principale de cette zawiya était toujours l'enseignement du coran.

Abstract.

This paper presents the results of research on the theme: "Modernization, constantly and reshaping of the social bond: Case of the Common of Bouzeguène (Kabylie). Our objective was to study the impact of modernization on the social, political and religious life of the local social. More specifically, to observe new forms of relations that are taking place in local society, and to show the adaptation process implemented for the capture and ownership by stakeholders.

The choice of these dimensions has led us to work on the only Koranic education institution located within the municipality, on the one hand, and to study the various bodies of village management, on the other, by observing and participating in surveys.

Our research allowed us to focus on change, conflict and the dynamics of village communities. In addition, we concluded that beyond the apparent homogeneity, significant local variations are revealed. This is particularly true of management bodies on which village we found it at the composition and method of formation *tajmaæt* that is more marked differences being observed between these bodies.

A glance at the way management is currently practiced in the institutions studied shows that it is increasingly inherited from the modern political culture. The study profiles of officers holding positions in the bodies of village management to conclude that young people are the principal agents of this modernization, and that modern schooling is its main strength.

The voluntary sector is another form of modernization. Although several associations have been created after the political opening of 1989 the municipality before us, many of them continued to turn. The study of the relationship between *tajmaæt* and these associations on the one hand, and between them and political parties, on the other hand, offers an explanation.

The observation to dynamic of *tajmaæt* and study of resources show that to achieve his plans, she draws huge resources of his village residents in France. This allowed us to conclude that migration village in France is an economic essential to *tajmaæt* of villages. Thus, we say that immigration is one of the modalities of modernization should not be ignored in the study of these environments villagers.

The study of the system of holiness through the example of the saint Sidi ʿmar Walhadj allowed us to bring an example of holiness inherited claiming a direct descent from the Prophet, to read and explain the principle of 'spin-off of a religious lineage.

The saint Sidi ʿmar Walhadj today marks its presence in local society by hagiography and popular poetry which still circulate in the region by ziyara which are today at his mausoleum and zawiya that bears his name and by land Habus which are a founder of the sanctity of Sidi ʿmar Walhadj. Finally la^ccur is an element that explains the relationship between the client lineage religious and secular lineages.

Historically, the zawiya of Sidi ʿmar Walhadj was not isolated from its global context marked by two religious movements dating respectively from the eighteenth and nineteenth century, namely tarika Rahmaniya and the reform movement. However, the main function of this zawiya was always teaching the Koran.