

Reçu le : 29 -09 -2024

Accepté le :21 -10 -2024

Publié le : 30 – 12 - 2024

La transhumance en Kabylie : regard anthropologique sur un rituel collectif

Transhumance in Kabylia: An anthropological perspective on a collective ritual

HOCEINI Mohand Ouamar 

Université Mouloud Mammeri, Tizi Ouzou

mohandouamar.hoceini@ummt.dz

Résumé :

Cette étude examine la pratique de la transhumance dans la région d'Illoula Oumalou en Kabylie, à travers une approche socio-anthropologique. Ce phénomène, caractérisé par le déplacement saisonnier des troupeaux bovins « *aqdar* » vers les pâturages d'altitude, est essentiel à l'organisation socio-économique et culturelle des communautés montagnardes. L'objectif de cette étude est d'analyser les mécanismes, spécificités et évolutions de cette pratique, en soulignant sa dimension rituelle et son ancrage social. La méthodologie utilisée, comprend des entretiens qualitatifs et une observation *in situ* au village d'Ait Aziz, où la transhumance perdure, dans une forme transformée. Les résultats révèlent la nature collective et sacrée de cette pratique, orchestrée par l'assemblée villageoise (*tajmaet*) et marquée par un symbolisme religieux, notamment à travers le rôle des saints locaux. Au-delà de sa fonction économique, la transhumance joue un rôle crucial dans la cohésion sociale et l'identité culturelle des communautés villageoises. Cependant, depuis les années 1980, des mutations socio-économiques ont entraîné une diminution des rituels qui l'accompagnaient, soulevant des questions sur la pérennité de cette tradition face aux défis contemporains.

Mots-clés : Communautés villageoises, transhumance, rituels, *agdal* changements socio-économiques

Abstract :

This study examines the practice of transhumance in the Kabyle region of Illoula Oumalou through a socio-anthropological approach. This phenomenon which is characterized by the seasonal crusade of cattle herds "*aqdar*" to high-altitude pastures, is essential to the socio-economic and cultural organization of mountain communities. The aim of this study is to analyze the mechanisms, specificities, and evolutions of this practice, emphasizing its ritual dimension and social anchoring. The methodology employed includes qualitative interviews and *in situ* observations in the village of Ait Aziz, where transhumance persists in a transformed form. The results reveal the collective and sacred nature of this practice, orchestrated by the village assembly (*tajmaet*) and marked by religious symbolism, particularly through the role of local saints. Beyond its economic function, transhumance plays a crucial role in the social cohesion and cultural identity of village communities. However, since the 1980s, socio-economic changes have led to a decline in associated rituals, raising questions about the sustainability of this tradition in the face of contemporary challenges.

Keywords : Village communities– transhumance - rituals – *agdal* - socio-economic

E-mail de correspondance : mohandouamar88@gmail.com

Introduction

La transhumance en Kabylie constitue un phénomène socio-anthropologique d'une importance capitale, incarnant des pratiques agropastorales profondément enracinées dans la culture locale. Chez les Illoulen Oumalou¹, ce déplacement saisonnier des troupeaux bovins « *aqdar* », notamment des bœufs de labour (*Izgaren* ; singulier : *azger*), vers les pâturages d'altitude, illustre non seulement une stratégie de survie économique, mais aussi un symbole fort d'identité culturelle et de solidarité communautaire. En effet, cette pratique séculaire reflète une connaissance approfondie des écosystèmes locaux et une adaptation aux défis environnementaux, mettant en lumière l'ingéniosité des populations face aux aléas climatiques.

La problématique de cette recherche repose sur trois questions centrales. Premièrement, quelle est la signification profonde de la transhumance pour les populations locales ? Cette question soulève des réflexions sur ses dimensions sociales, économiques et symboliques, révélant son rôle dans l'identité collective. Deuxièmement, quelles sont les étapes rituelles qui structurent cette pratique ? Il est important d'examiner les rites et traditions qui rythment ce déplacement saisonnier, mettant en lumière leur fonction dans la transmission des savoirs culturels. Enfin, comment cette pratique évolue-t-elle face aux changements contemporains de l'espace rural de la Kabylie ? Cette interrogation permet d'analyser les impacts des changements socio-économiques et historiques, tout en questionnant la résilience des pratiques traditionnelles. Ces réflexions visent à déchiffrer la dynamique de la transhumance et son rôle dans la préservation des valeurs culturelles.

Les études antérieures sur la transhumance, bien que peu nombreuses, offrent des éléments essentiels pour comprendre les dynamiques de cette pratique. ABDENNEBI (2005) met en avant le rôle crucial des monts du Djurdjura dans les économies pastorales et agricoles, en soulignant les rituels de la transhumance orchestrés par des autorités tribales. De son côté, MAHDI (1999 ; 2009) dans son étude des Rheraya, une tribu berbère du Haut-Atlas marocain, explore les interactions sociales et pastorales liées à la transhumance vers Oukaïmeden, en mettant l'accent sur les relations entre rituels, techniques et rôles de genre. AUCLAIR (2012), quant à lui, aborde la gestion collective des pâturages sur le plateau du Yagour, également situé dans le Haut-Atlas de Marrakech, en insistant sur l'importance du système « *Agdal* » pour la durabilité des écosystèmes. Ces recherches mettent en lumière l'impact des croyances culturelles et des pratiques communautaires sur les stratégies pastorales et le renforcement des liens sociaux. En intégrant ces éléments, l'étude récente sur la transhumance en Kabylie peut s'appuyer sur des concepts déjà établis pour approfondir la compréhension de cette pratique. L'interaction entre les traditions et les défis contemporains, ainsi que la gestion des ressources, constitue des aspects essentiels à analyser. Ces travaux mettent en évidence les enjeux socio-économiques et écologiques actuels et fournissent un cadre pour une analyse détaillée des évolutions des pratiques pastorales. En mobilisant ces connaissances, l'étude actuelle cherche à mettre en lumière les dynamiques propres à une région de la Kabylie, tout en s'inscrivant dans une continuité historique et culturelle.

L'approche théorique adoptée dans cette recherche s'inscrit dans une perspective socio-anthropologique, visant à analyser les dimensions internes de la transhumance, ses spécificités et les actions rituelles qui lui sont associées.

¹ La commune d'Illoula Oumalou, est située à 63 km au sud-est de la wilaya de Tizi Ouzou et à 09 km du chef-lieu de la daïra de Bouzeguene dont elle dépend administrativement.

En 2022, nous avons réalisé une étude de terrain dans les villages de Mezeguene et Ait Aziz, en adoptant une méthodologie appropriée. Pour collecter nos données, nous avons privilégié une approche qualitative, en menant dans un premier temps des entretiens semi-directifs, guidés par un ensemble de questions prédéfinies. Dans un deuxième temps, nous avons eu recours à l'observation participante sur le terrain d'enquête, dans les pâturages d'altitude du village Ait Aziz. Nous avons suivi la mobilité des bergers et de leurs troupeaux afin d'établir une analogie avec les récits entendus et de mettre en lumière les étapes rituelles manquantes, qui sont historiquement liées à cette pratique ancestrale.

Pour analyser les données collectées, nous avons adopté une approche analytique explorant les significations et symboliques des rituels de la transhumance, ainsi que leur rôle socio-économique dans les communautés villageoises. Une démarche descriptive, fournit un inventaire de toutes les pratiques rituelles qui l'accompagnent. Enfin, une approche historiographique examine l'évolution de ces rituels au fil du temps, soulignant la réalité actuelle de cette pratique.

Afin d'enrichir notre analyse, nous avons examiné les documents disponibles sur la transhumance, pour bien documenter le sujet et d'enrichir notre compréhension de cette pratique.

Aujourd'hui, au village d'Ait Aziz, la pratique de la transhumance est réservée à quelques familles ou individus possédant des bœufs de labour. Pour le reste des habitants, absorbés par leurs routines quotidiennes, cette tradition, qui était autrefois célébrée avec enthousiasme, semblent désormais les laisser indifférents. De plus, l'ensemble des bœufs du troupeau transhumant « *aqdar* » provient de divers villages de la commune et des régions environnantes. Leurs propriétaires confient ces animaux à des bergers originaires d'Ait Aziz, en échange d'une rémunération mensuelle pour le pacage et la garde. Toutefois, la transhumance se déroule souvent sous la supervision de l'assemblée villageoise « *tajmaet* ».

1. La transhumance en Kabylie : une pratique ritualisée

La transhumance est l'une des pratiques les plus anciennes et emblématiques de l'espace méditerranéen, particulièrement en Kabylie. Cette activité, qui remonte à des temps immémoriaux, influence de nombreux aspects de la vie rurale dans les régions montagneuses. Elle se caractérise par la mobilité saisonnière des bergers et de leur bétail, qui quittent les bas des villages pour rejoindre les hauteurs, à la recherche de nouvelles ressources fourragères.

Chaque année, ce déplacement (*alluy n weqdar*) prend la forme d'un véritable rituel sacré. Il implique une variété de gestes, chants et pratiques, soulignant l'importance socio-économique de cette tradition ancestrale au sein des communautés villageoises. La sacralité de la transhumance va au-delà du simple déplacement des bergers ; elle englobe l'ensemble des symboles et significations qui lui sont associés. Chez Illoulen Oumalou, l'*aqdar* part vers les pâturages d'altitude pour profiter de l'herbe fraîche durant l'été, avant de redescendre à l'automne pour se livrer aux premiers labours. Cette alternance entre alpages et travaux agricoles met en évidence la double fonction de ces bœufs et souligne la complémentarité entre transhumance et agriculture.

La pratique rituelle de la transhumance est organisée selon des contextes spatio-temporels spécifiques et se déroule dans des conditions socio-culturelles bien définies. Elle ne se limite pas aux éléments constitutifs de la pratique, mais inclut également les rôles des

acteurs, qu'ils participent directement ou indirectement à cet événement. Pierre Bourdieu souligne que « comprendre la pratique rituelle, ce n'est pas déchiffrer la logique interne d'un symbolisme ; c'est restituer sa nécessité pratique en la rapportant aux conditions réelles de sa genèse. » (BOURIDEU, 1980 : 167).

La transhumance en Kabylie se manifeste à travers un rituel collectif qui englobe diverses actions et significations. La mise en œuvre de ces actions rituelles joue un rôle essentiel dans la vie sociale des villageois, illustrant l'efficacité de leur organisation collective. Ces rituels, régis par un calendrier spécifique (GENEVOIS, 1975 ; BOURIDEU, 1980), s'inscrivent dans un contexte social où les valeurs communes proviennent d'un mode de vie rural, principalement axé sur l'élevage et l'agriculture de subsistance.

1.1. La transhumance sous le contrôle de l'assemblée villageoise

Depuis des siècles, l'assemblée villageoise « *tajmaet* » joue un rôle central dans la vie socio-économique des villages kabyles. Cette institution sociale traditionnelle, qui perdure depuis des siècles, garantit une gestion efficace des affaires communautaires dans divers domaines : social, économique et juridique (KINZI, 1998). Les réunions s'y tiennent et toutes les décisions relatives à la vie du village y sont prises. De nos jours, « *tajmaet* » continue de jouer ce rôle fondamental.

L'assemblée villageoise représente l'institution juridique chargée de définir les règles régissant la transhumance, en s'appuyant sur des normes juridiques issues d'un droit coutumier principalement oral, habilement transmis de génération en génération. *Tajmaet* constitue le cadre dans lequel s'organise l'essentiel de la vie matérielle et spirituelle de chaque village kabyle. « L'assemblée administre, gouverne, légifère et arbitre ; elle a la charge de défendre l'honneur collectif ; elle doit veiller à l'exécution de ses propres décisions et dispose d'un moyen de coercition redoutable, la mise à l'index ou le bannissement. » (BOURDIEU, 1970 : 20). L'assemblée du village s'engage activement à protéger toutes les pratiques, qu'elles soient ritualisées ou non, et encourage chaque citoyen à préserver l'héritage ancestral tout en respectant les décisions adoptées. En outre, elle fixe les dates d'ouverture et de fermeture de la transhumance, tout en supervisant la mobilité des transhumants. Elle supervise également toutes les étapes rituelles liées à la transhumance.

1.2. La transhumance : une pratique collective

La dimension collective est essentielle dans la transhumance, comme dans l'ensemble des rituels agraires qui rythment la vie des individus. Cette pratique nécessite la mobilisation et l'engagement de tous les membres de la communauté. Cette organisation sociale favorise l'harmonie entre les individus, renforce leurs liens et permet une gestion efficace des affaires communes. L'efficacité de cet aspect collectif se manifeste par sa régularité et par la signification symbolique qu'elle a acquise au fil du temps. La dimension collective de la transhumance se décline en trois formes :

Tout d'abord, le troupeau transhumant est de nature collective, ce qui implique que chaque propriétaire de bétail a la responsabilité d'intégrer ses animaux dans le troupeau commun « *aqdar* », lors de l'ouverture des alpages. Ensuite, les pâturages en altitude, où les

animaux se nourrissent durant toute la période de transhumance, sont des biens collectifs² appartenant aux villages depuis les temps immémoriaux. Enfin, ces terres de pâturage sont gérées collectivement et sous le contrôle de l'assemblée villageoise.

1.3. Temps et espaces de la transhumance

Tout l'hiver, le bétail est conduit aux champs vers le milieu de la matinée et ramené à l'étable au coucher du soleil (SERVIER, 1985 : 242). Cependant, peu après les derniers jours de froid intense du printemps « *aheggan*³ », les sages du village « *leeqqal*⁴ » ainsi que les hommes expérimentés, qui par tradition, maîtrisent parfaitement le calendrier agricole dans ses moindres détails, constatent que toutes les conditions et facteurs nécessaires à l'ouverture des pâturages sont réunis (HOCEINI, 2024). Ils ordonnent alors à « *iberraḥen*⁵ » d'annoncer le début de la transhumance. Cette période s'étend donc plus souvent de mai jusqu'aux premiers labours de l'automne, moment où les bœufs retournent au village pour entamer les travaux agricoles. L'espace de la transhumance s'étend des champs cultivés à proximité des villages jusqu'aux contreforts de la montagne, où les bergers transhumants peuvent faire paître leurs troupeaux en toute liberté.

1.4. La transhumance et le patronage des saints

La dimension sacrée de la transhumance révèle non seulement une richesse de savoir-faire, mais également un lien profond avec la spiritualité. La zawiya occupe une place essentielle dans la préservation du rituel de transhumance. Cela se traduit par les « relations permanentes avec la zawiya de *Wedris* dans la mesure où elle est située sur leur territoire, et parce que le saint *Wedris*, à côté de Sidi Abderrahmane⁶, occupe un rang privilégié au sein de la société locale » (HADIBI, 2002 : 120). La zawiya est animée tout au long de l'année. En effet, à certaines périodes spécifiques, elle reçoit des offrandes matérielles de la part des villageois, souvent sous forme de « *leecur*⁷ », ainsi que des pèlerins provenant des tribus voisines. Le saint assurait fécondité et prospérité du bétail, en contrepartie, les éleveurs gratifiaient le saint de divers dons et sacrifices (GELLNER, 2003 ; MAHDI, 2009). Par conséquent, les villageois placent toujours leurs troupeaux sous sa protection.

Les saints locaux incarnent la fécondité (HADIBI, 2003) et exercent une influence qui dépasse les limites de leur zawiya. Leur pouvoir sacré apporte des bénédictions essentielles aux communautés villageoises. En tant que figures sacrées, ils jouent un rôle crucial dans la reproduction des troupeaux, où leur « *baraka* » étant perçue comme un élément déterminant pour la santé et la fécondité des animaux.

Les témoignages de nos informateurs, en particulier ceux de Mezeguene, indiquent qu'

² On parle souvent des « terres de parcours » pour désigner ces pâturages. Concernant leur classification, les terres de parcours en montagne sont considérées comme des terres « *arch* ». En revanche, il existe d'autres types de terres similaires, situées en contrebas des villages, qui sont qualifiées de biens « *mehmel* »

³ Cette période qui va du 07 au 20 avril, selon le calendrier agraire berbère, se divise en deux périodes de sept (07) jours chacune : « *aheggan n yilleliyen* » (*aheggan* des hommes blancs) du 07 au 13 avril, et « *aheggan n waklan* » (*aheggan* des hommes noirs) du 14 au 20 avril.

⁴ Emprunt à l'arabe, singulier *leaqel* : sage.

⁵ Singulier, *aberraḥ*, crieur public : personne dont la profession est généralement itinérante. Sa fonction consiste à se promener au village, et de s'arrêter à certains endroits pour annoncer les nouvelles aux habitants du village.

⁶ Il est l'actuel institut islamique à Illoulen Oumalou.

⁷ Dîmes : tradition religieuse, obligeant les donateurs de s'acquitter d'un dixième (1/10) de leurs récoltes et réserves au profit de la zawiya.

« En période d'austérité, les communautés villageoises possédant des troupeaux bovins, et qui se retrouvaient dans l'incapacité de se procurer un « *aramul* » pour favoriser la reproduction de leurs bovins, se tournaient vers l'une de ces zawiya, qui s'occupait alors de leur préoccupation ».

Cela, illustre les relations d'intérêt qui unissent les populations villageoises pratiquant la transhumance aux zawiya de la région. En d'autres termes, pour reprendre l'idée de (MAUSS, 1925), les dons matériels que ces communautés offrent aux deux saints locaux sont ensuite redistribués sous forme de contre-dons, qu'ils soient symboliques ou matériels. Tout comme la zawiya, l'*aramul* représente également la fécondité ainsi que la production et la continuité de la vie. C'est pourquoi le contre-don que la zawiya redistribue revêt un caractère fécond⁸.

En somme, la transhumance s'effectue toujours sous la protection d'un ou plusieurs saints. L'aspect sacré de cette pratique, associée à celle des saints, met en lumière l'importance de la religiosité dans la vie agropastorale et socio-économique des villageois. La dimension sacrée de *Wedris* et Sidi Abderrahmane se révèle à travers la profonde dévotion des habitants des villages d'Illoulen Oumalou à leur égard. En effet, ces derniers leur confient la protection de leurs troupeaux et de leurs pâturages. (HOCEINI, 2024).

2. Pratiques rituelles de la transhumance

2.1. Le rituel de « *taririt n uzal* » ou le retour de la chaleur

Au printemps, « Le retour de la chaleur est l'inauguration solennelle d'un nouvel horaire de pâturage pour le bétail. » (GENEVOIS, 1975 : 20). La mise en œuvre du nouvel horaire de pâturage relève de la responsabilité de l'assemblée villageoise. Durant toute cette période « Le bétail est conduit au pâturage à l'aube, et ramené à l'étable vers neuf ou dix heures du matin, il retournera au pâturage vers trois ou quatre heures de l'après-midi, pour rentrer à la nuit tombante, ayant ainsi évité la grande chaleur du jour. » (SERVIER, 1985 : 242).

Ce rituel, appelé communément en Kabylie « *taririt n uzal* », est le diapason autour duquel sont régulés les horaires du pâturage. De ce fait, les bergers sont tenus de s'y conformer. Pendant ce temps, les journées montent en température, si bien que le coucou (*tikkuk*) effrayant les bœufs par ces chants et cris fait son apparition. Le retour de cet oiseau coïncide avec celle des taons (*aggen*) dont la piqûre fait prendre la mouche au bétail (GENEVOIS, 1975).

En Kabylie, ce rituel n'est jamais fixé à une date précise ; il peut parfois être difficile à identifier et peut varier considérablement d'une année à l'autre. Pendant cette période, les hommes et les femmes multiplient les précautions et les rites de protection pour se prémunir contre le mauvais œil et éloigner les maléfices susceptibles d'affecter le troupeau. En se servant de plantes, d'objets ou d'outils, souvent garnis de pointes. Le soc de l'araire (*tagersa*) et son doublet le peigne du métier à tisser (*ayazil*), symbolisant la fécondité, sont souvent déposés devant la porte de la maison, où le bétail passe dessus. Ces objets rituels ont par conséquent des fonctions protectrices contre les forces invisibles et maléfiques. En Kabylie

⁸ Un bœuf ordinaire (*azger*) ne peut être redistribué comme étant un contre don, du moment qu'il a subi une castration, car, il est symbole d'infécondité. Le contre-don doit revêtir une nature féconde (*aramul*), similaire à celle de la zawiya.

comme dans toute la méditerranée, le geste du tissage « est en lui-même un labour, un acte de création d'où sortent, fixés dans la laine, les symboles de la fécondité et la représentation des champs cultivés. » (SERVIER, 1985 : 232).

D'autre part, le nouvel horaire de pâturage est accompagné d'une prise d'une nouvelle nourriture annonciatrice d'un cycle nouveau (SERVIER, 1985 : 244). En effet, des repas rituels sont préparés le premier jour de « *taririt n uzal* ». La matinée, une préparation d'une « sorte de polenta (*tahrirt*), avec de la farine de blé, de l'eau, du sel et du petit-lait aigre. Cette polenta est mangée par tous les membres de la famille, sans oublier le berger qui doit avoir la meilleure part » (RAHMANI, 1998 : 804). Le soir, une sorte de crêpes gonflées dans du lait (*acebbaq*) en guise de diner rituel (SERVIER, 1985). Dans d'autres régions, « le repas du soir comprend une purée liquide de fèves légèrement grillées » (SERVIER, 1985). Par conséquent, ces repas rituels, préparés à base de lait ont pour but d'assurer la fécondité du troupeau et l'abondance du lait tout au long de ce nouveau cycle.

2.2. *Urar n weqdar* ou la fête rituelle de la transhumance

Cette manifestation a pour but de fêter le retour d'un nouveau cycle de pâturage et l'inauguration officielle de la transhumance. La journée d'avant la montée aux alpages du troupeau commun, les hommes se retrouvaient à « *tajmaet* », pour décider de la solennité qu'il faut accorder à cette dernière, et ensuite, « Faire le compte des bœufs mis par chaque famille dans le troupeau commun, et déterminer par tirage au sort, la maison qui devra fournir un berger : la relève est assurée ensuite à tour de rôle par chaque famille. » (SERVIER, 1985 : 245).

Ce jour-là, tous les éleveurs doivent déclarer leur bétail à l'assemblée villageoise « *tajmaet* », tout en précisant le type et le nombre d'animaux. De son côté, l'assemblée effectue une vérification de l'ensemble du bétail déclaré, grâce à des personnes désignées à l'avance. À l'approche de la fête de l'*aqdar*, toutes les femmes du village, avec enthousiasme et accompagnées de leurs petits-enfants, se mettent à préparer le repas rituel de la transhumance. Elles s'engagent, dans la collecte de divers aliments : galette (*ayrum*), figes sèches (*iniyman*), huile d'olive (*zzit n uzemmur*), lait caillé (*ikil*), et bien d'autres. Ce repas est donc destiné à l'ensemble des membres de la communauté qui prennent part à la montée du troupeau en alpage (HOCEINI, 2024). Le soir, les femmes, parées de leurs superbes robes kabyles aux couleurs vives et ornées de bijoux en argent souvent embellis de corail, organisent ce que l'on appelle communément en Kabylie « *urar n lxalat*⁹ ». Cette célébration est souvent rythmée par des poèmes chantés en chœur, accompagnés des rythmes des tambours (*abendayer*), suivis de youyous et de claquements de mains. (HOCEINI, 2024). La fête inaugurale de la transhumance symbolise un rite de passage (VAN GENNEP, 1981) du cycle humide au cycle sec. Selon (DOUVILLE, 2005) en se référant à (CAILLOIS, 1950), « La fête serait l'occasion d'un grand rassemblement, où l'on vient retrouver les forces vives de la scène inconsciente. Au-delà de la joie et de l'excitation qu'elle procure, la fête donne à revivre l'éphémère ressourcement à la grande scène du commencement. ».

Le jour de la montée de l'*aqdar*, les hommes conduisent le troupeau vers les alpages, tandis que des youyous de joie résonnent, témoignant de l'enthousiasme des femmes restées au village. Bien que celles-ci participent à la célébration de l'ouverture des pâturages d'altitude, la transhumance demeure une activité exclusivement masculine. Par conséquent, la

⁹ Que l'on peut traduire par « chants traditionnels des femmes ».

fête de l'*aqdar* représente la dernière occasion où les actions rituelles des femmes se manifestent tout au long de la période de transhumance.

La fête de l'*aqdar* revêt une importance sacrée pour la communauté villageoise. Elle représente le rite d'ouverture de la transhumance, incarnant un cadre d'efficacité sociale qui renforce la cohésion et le sentiment d'appartenance au groupe.

2.3. Le combat rituel des bœufs

À leur arrivée en montagne, sur un plateau raboté surplombant les vastes étendus environnantes (*agni*), les hommes rassemblent le troupeau dans l'*azib*¹⁰ (bergerie, enclos des bœufs), afin de préparer les bœufs au combat. Les villageois se regroupent en demi-cercle autour de l'*azib* pour assister à ce grand spectacle où tous les bœufs du troupeau s'affronteront. L'instinct pousse souvent les animaux à se battre, recourant à la violence pour établir leur domination sur leurs congénères (HOCEINI, 2024).

Les affrontements entre les bœufs surviennent souvent lorsqu'ils se retrouvent entassés les uns contre les autres dans l'*azib*. Dans une ambiance de tumulte, les hommes poussent des cris aigus, suscitant excitation et colère chez les bœufs. Cette atmosphère stressante, remplie de bruits perturbants, engendre agitation et confusion parmi les bœufs, les rendant encore plus agités et les incitant à se battre à travers de violentes poussées et collisions.

Pour intimider son adversaire, chaque bœuf secoue la tête de gauche à droite tout en reculant de quelques pas, afin d'asséner de violents coups à son rival. Leurs cornes et leurs fronts se heurtent avec fracas, jusqu'à ce que l'un d'eux finisse par se rendre. C'est un véritable spectacle, où les bœufs sont les protagonistes. Les enfants poussent des cris de joie, captivés par cette scène saisissante. L'atmosphère est chargée de rivalité, où la force et la puissance règnent en maîtres. À l'issue du combat, un seul bœuf se distinguera par sa supériorité sur le reste du troupeau et se placera en tête durant tout le cycle de la transhumance, agissant comme meneur, qui entraînera tous les autres bœufs derrière lui. En Kabylie, le mâle dominant, qui sort généralement vainqueur de ces affrontements, est un bœuf de type « *aramul*¹¹ ».

Le combat des bœufs symbolise un esprit de revanche, où chaque animal s'efforce de retrouver son prestige après avoir subi une défaite lors du combat. Dans ce cadre, l'*aramul* peut établir un monopole qui peut perdurer sur plusieurs années. Cependant, cette position dominante n'est pas permanente, car d'autres bœufs peuvent rapidement émerger et revendiquer la domination.

Lors du combat des bœufs, l'*azib* se transforme en un cadre vivant pour un spectacle hors du commun. Tous les participants étaient entraînés par l'énergie de cet événement en plein air, véritablement unique en Kabylie. Ce spectacle authentique met en avant une cérémonie rituelle liée à la transhumance, transmise par les ancêtres à travers des générations.

¹⁰ Il est essentiel de faire la distinction entre deux catégories d'*azib* en Kabylie : « *Leezib n lemqil ou uqeggel* » : l'enclos où le troupeau se repose pour échapper à la chaleur du jour. « *Leezib n lembat ou usensu* » : l'enclos où le troupeau et les bergers passent la nuit.

¹¹ L'âge du bétail est généralement évalué en examinant sa dentition. Chaque tranche d'âge est définie par l'éruption de deux nouvelles dents qui remplacent les dents de lait. *Atmi* : d'un an à 18 mois ; *arbee* : environ deux ans ; *asdes* : environ trois ans ; *yejmee* : environ quatre ans. Dès deux ans, un bœuf peut se livrer aux labours et inévitablement aux jeux de combat.

Le combat rituel des bœufs marque le début officiel de la transhumance, permettant ainsi au troupeau de paître librement dans les vastes pâturages en altitude.

3. L'*aramul* ou les luttes symboliques pour la reconnaissance

Pour les propriétaires de bœufs, ce jeu rituel constitue une occasion de parier sur le gagnant. Le combat des bœufs est empreint d'un intense esprit de compétition, chaque propriétaire souhaitant voir son *aramul*¹² triompher. En effet, remporter la victoire lui confèrera une grande notoriété et un profond respect au sein de la communauté. Par ailleurs, il est perçu comme un immense honneur de voir son bœuf se démarquer en tant que meneur du troupeau durant la transhumance. Ce jeu rituel illustre les luttes symboliques entre les hommes, mettant en avant leur quête de reconnaissance dans les sociétés où de tels combats rituels sont pratiqués. Lors de ces affrontements, les participants manifestent des échanges de violence à travers leurs bœufs.

Les interactions symboliques de violence, présentes dans ces jeux de combat, sont encadrées par des logiques socio-culturelles particulières et se déroulent dans des contextes bien définis. Ces jeux rituels agissent comme des instruments de distinction sociale, offrant aux hommes l'opportunité de participer à des compétitions visant à acquérir du prestige et à affirmer leur supériorité sur les autres. De plus, la rivalité entre les hommes dans ce type de jeux se manifeste de façon continue. En incarnant une forme de violence symbolique, ces luttes consolident les identités collectives et sauvegardent les traditions, agissant comme des miroirs de la société.

Selon JAMOUS (1981), toute agression physique dirigée contre un individu ou un groupe constitue une atteinte à l'honneur et appelle une réponse similaire. Par ailleurs, les combats de bœufs offrent une occasion de mettre en scène des réponses, qui peuvent parfois être inaccessibles dans la vie quotidienne. Ces jeux rituels, comme le souligne GEERTZ (1984) à propos des combats de coqs dans la culture balinaise, incarnent des enjeux psychosociologiques profonds, tels que la virilité, l'honneur et la dignité. Ces combats permettent de réguler les tensions latentes au sein des groupes, prévenant ainsi l'émergence de conflits ouverts. Ces situations mettent en lumière des antagonismes qui existent dans la vie quotidienne entre individus. Toutefois, en les exprimant de manière ritualisée à travers ces jeux de combat, aide à prévenir des conséquences hostiles.

4. La montagne : un espace de socialisation

Lorsque l'enfant kabyle des montagnes atteint l'adolescence, il commence à se distancier de son milieu familial pour explorer le monde extérieur. Il établit alors de nouvelles relations, différentes de celles qu'il entretenait avec sa mère durant son enfance. Dans ce contexte social, il adopte une nouvelle position et met en place des stratégies d'adaptation, en prenant en charge des tâches et des responsabilités correspondant à son âge. Il passe ainsi de l'univers du jeu enfantin dans le village à la découverte du monde des adultes. Ses parents lui confient des responsabilités, comme celle de mener le bétail au pâturage, ce qui lui permet de s'intégrer à la communauté des bergers.

¹²L'*aramul* est l'équivalent du mouton meneur dans la Provence, appelé « floucas ».

« Ayant atteint un âge qui varie entre 10 et 15 ans, l'enfant de sexe masculin est appelé à être coupé notablement du monde des femmes. Cette fonction d'*ameksa*¹³ exprime dans cette communauté villageoise à l'époque où son économie était presque dominée par un type d'économie familiale de subsistance, beaucoup plus un rôle social, voire même un statut social qu'une notion d'âge. » (KINZI, 1998 : 542).

L'enfant doit être socialisé auprès des plus âgés, notamment au sein de l'assemblée villageoise. Une fois qu'il intègre le monde des adultes, il commence à réfléchir à sa vie personnelle et à son avenir socio-économique. Devenu berger, après avoir découvert cet univers, il se retrouve à la montagne, entouré de compagnons similaires, dans un état psychologique différent de celui de sa famille. En observant le troupeau et les comportements des bœufs, il adopte une nouvelle perspective sur les paysages et développe des attitudes inédites, modifiant ainsi sa vision des choses. Cette socialisation dans l'environnement montagnard éveille son imaginaire socioculturel et lui offre une nouvelle façon d'appréhender le monde.

5. La gestion communautaire des pâturages

La gestion des pâturages en altitude s'appuie sur un système communautaire basé sur le droit coutumier. Son principal objectif est de prévenir la surexploitation des ressources végétales tout en régulant les relations avec les territoires voisins.

Pour assurer une gestion efficace des pâturages, les communautés villageoises établissent des règles coutumières rigoureuses, adaptées à des contextes spatio-temporels spécifiques. Ces règles définissent les modalités d'utilisation et d'exploitation de ces espaces. Le droit coutumier sert de cadre juridique, régulant l'accès aux pâturages, sanctionnant les contrevenants et pénalisant toute intrusion extérieure sur le territoire (HOCEINI, 2024).

Les nombreuses études réalisées dans le Haut Atlas marocain, en particulier chez les Rheraya (MAHDI, 1999), ainsi que dans les régions d'Oukaïmeden et de Yagour (AUCLAIR, 2012), illustrent parfaitement les méthodes de gestion communautaire de ces espaces de transhumance. Dans ces régions, les pâturages d'altitudes sont appelés « *agdals* ». Par ailleurs, « *agdal* » requiert une définition physio-technique : « L'*agdal* désignerait un pâturage d'altitude, un milieu humide où l'herbe pousse en abondance au printemps, des prairies d'altitude qui recueillent l'eau après la fente des neiges » (MAHDI, 2009 : 52). Et une définition socio-juridique et culturelle : « *Agdal* correspond à la mise en défens temporaire d'un « espace ressource » par des institutions coutumières intervenant à différentes échelles territoriales (village, fraction tribale) » (FAOUZI, 2011). D'après ces auteurs, le terme est attesté dans toutes les régions berbérophones, du Maghreb et du Sahara, de l'Atlas marocain aux oasis de Siwa en Égypte. Par ailleurs, le terme « *agdal* » est aussi attesté en Kabylie, et quasiment utilisé dans les deux sens fournis avant.

Au cours de la transhumance, sur un territoire pastoral divisé en plusieurs parcelles, seule une portion est autorisée au pâturage. Les autres parcelles forment un *agdal*. Le troupeau pâture dans la partie désignée pendant quelques jours, jusqu'à ce que l'herbe soit épuisée, après quoi une nouvelle parcelle lui est attribuée. Ce système de gestion se s'effectue de manière progressive jusqu'à la fin de la transhumance. Par ailleurs, la parcelle libérée, perd son statut d'*agdal* et devient un espace accessible à tous. Ce mode d'organisation du paco,

¹³ Berger en kabyle, du verbe « *kes* », paître.

favorise une gestion durable des ressources végétales, visant ainsi à assurer l'autosuffisance alimentaire du troupeau. De plus, les *agdals* (dans le sens de pâturages) sont régis par des règles strictes, relatives aux dates d'ouverture et de fermeture des pâturages, décidées annuellement d'un commun accord ou faisant partie d'une tradition ancestrale (MAHDI, 2009).

Chez les Illoulen Oumalou, comme dans une grande partie de la Kabylie, le mot « *agdal* » fait référence au « domaine de l'interdit ». Dans cette communauté, l'*agdal* se présente sous deux formes en tant que système de gestion : un *agdal* (mise en défens) pré-transhumance, qui permet la maturation des ressources végétales et la régénération de l'écosystème. Un autre *agdal*, est instauré dès l'ouverture des pâturages pour contrôler la mobilité des bergers et de leurs troupeaux, tout en évitant la surexploitation des pâturages. Ces règles de gestion coutumières, constituent un véritable pacte social, tant entre les bergers et l'assemblée villageoise, qu'entre les bergers et le territoire pastoral, ainsi qu'entre les différents villages partageant des frontières communes de leurs territoires respectifs. En effet, « Si draconiennes qu'elles paraissent, ces prescriptions sont bien légères au regard de la coutume » (BERQUE, 2001 : 12).

6. La transhumance en Kabylie, à l'aune des mutations de l'espace montagnard

6.1. Les mutations dans l'espace montagnard de Kabylie

L'image actuelle, du paysage rural de la Kabylie, diffère considérablement de celle des trente dernières années. Ce changement a touché presque tous les secteurs et activités, se manifestant de manière évidente sur divers plans, qu'ils soient sociaux, culturels, économiques ou architecturaux. La mondialisation, la monétisation des activités économiques, la technicisation des méthodes de production et l'introduction de nouvelles technologies, ont profondément transformé le caractère rural de ces villages. L'exemple fourni par (BOUKOUS, 1987 : 65) sur les villages berbères du Maroc en témoigne :

« Ce n'est plus la société rurale traditionnelle décrite dans les monographies de l'ère coloniale. La monétarisation de l'économie y modifie qualitativement les rapports personnels, la pression démographique y favorise la désintégration des équilibres traditionnels, l'émigration y introduit de nouveaux modèles culturels et la pénétration de l'État y impose de nouvelles hiérarchies. ».

L'espace montagnard n'échappe pas aux changements. La mise en valeur des activités économiques a modifié le statut des agriculteurs d'autrefois, les faisant évoluer de paysans aux salariés (BOURDIEU, 1964). La faible rentabilité des activités agricoles se traduit par d'importantes vagues d'exode rural vers les villes, ainsi qu'une émigration vers la France en quête d'emploi (SAYAD, 1999), dans le but d'améliorer leurs conditions socio-économiques.

« L'incapacité des campagnes à s'auto-suffire, le sous-équipement des villages, les conditions de vie difficiles, la disproportion entre une population surabondante et les ressources limitées, sont autant de facteurs qui contraignent les ruraux à quitter leur village, temporairement ou définitivement... » (AKERKAR, 2015 : 297).

L'émigration a également eu un impact significatif sur l'évolution de la dynamique de cet espace montagnard. En effet, elle a donné naissance à une nouvelle génération d'émigrés qui financent des projets, qu'ils soient collectifs ou individuels, grâce aux fonds qu'ils

envoient à leur village (SALHI BRAHIM, 2005 : 40). Cela a contribué à transformer la vie socio-économique de leurs familles ainsi que celle de leur communauté.

La monétisation de l'économie a donné naissance à de nouvelles formes d'emploi, reléguant au second plan les activités traditionnelles, qui étaient autrefois marquées par un esprit collectif et des formes de solidarité. « La fragilité technique et sociale de l'agriculture prépare les travailleurs de la terre à chercher ailleurs des revenus complémentaires ou d'une nature différente. L'extension de la monétisation va leur en offrir l'occasion à travers un processus de salarisation croissant. » (BENACHENHOU, 1981 : 39).

Les espaces traditionnellement consacrés à l'agriculture et à l'arboriculture sont progressivement transformés en zones résidentielles ou en terrains destinés à de futures constructions. Ce phénomène touche presque tous les villages kabyles et s'intensifie de manière continue. Par conséquent, les agglomérations s'étendent de manière significative, tandis que les surfaces dédiées à l'agriculture et à l'élevage se réduisent. Tous ces facteurs ont inévitablement transformé le monde rural actuel, notamment en Kabylie, le plaçant entre le marteau des transformations socio-économiques inévitables et l'enclume de l'héritage ancestral, perdant au fil du temps, les valeurs sur lesquelles repose l'univers paysan. Cela, incite les communautés villageoises, à réinventer leur identité en s'adaptant aux dynamiques de la modernité (SALHI, 2005). Ces mutations de l'espace montagnard ont transformé l'activité pastorale, marquée autrefois par ses pratiques rituelles intenses et son caractère collectif, à une simple activité strictement économique, ne suscitant plus l'intérêt des communautés villageoises d'aujourd'hui, contrairement à son rôle prépondérant d'autrefois. « En fait, elle ne concerne plus que certaines familles qui utilisent l'engraissement des bestiaux comme une activité d'appoint. » (ABDENNEBI-OULARBI, 2005).

6.2. La disparition de l'aspect collectif de la transhumance

À la suite des changements survenus dans l'espace montagnard de la Kabylie, la transhumance a subi des impacts significatifs. Chez les Illoulen Oumalou, l'esprit collectif qui caractérisait autrefois cette pratique a presque disparu du paysage montagnard. Le troupeau commun « *aqdar* », qui animait autrefois les pâturages d'altitude par ses déplacements, s'est désormais réduit à quelques paires de bœufs, dont la seule fonction est de servir au labour. Par ailleurs, l'engagement collectif de la communauté villageoise dans la gestion des pâturages et de la mobilité des troupeaux pendant la transhumance, sous la responsabilité de l'assemblée villageoise, a désormais disparu. Aujourd'hui, il ne subsiste que le territoire pastoral, qui demeure de nature collective, étant toujours une propriété appartenant au village, dédiée exclusivement au pacage.

6.3. Abandon de la sainteté

Dans un contexte de profondes mutations, dans plusieurs pratiques sociales et culturelles, « *La transhumance devrait aussi subir les contrecoups auxquels sont soumises les pratiques religieuses liées aux activités pastorales. La propagation de nouveaux modèles culturels...condamnant le culte des saints et la célébration des rites considérés comme "des pratiques païennes" et contraires à l'Islam.* » (MAHDI, 2009 : 62).

La fonction des saints, qui intervenaient pendant de la transhumance pour protéger le troupeau et les pâturages, a complètement disparu. De nos jours, les rituels agraires d'autrefois, où le sacro-saint manifestait clairement sa présence et son rôle de médiateur,

tendent à s'effacer de la vie socio-culturelle des villageois. De plus, le rôle des saints s'est presque limité à des contextes strictement religieux, devenant des figures, vers lesquelles se tournent les personnes célébrant certains rituels religieux (comme l'*achoura*, *Imulud*, etc.) lors des « moussems ».¹⁴

6.4. Disparition des étapes rituelles de la transhumance

Les différentes pratiques et étapes rituelles, qui marquaient la transhumance d'autrefois, ont cessé d'avoir lieu. La fête de l'*aqdar*, qui alliait les rituels des hommes et des femmes, la célébration collective des combats de bœufs, ainsi que les rites protecteurs de « *taririt n uzal* », symbolisant les transitions saisonnières de la vie des villageois, ont été totalement abandonnés.

Bien que ces rituels véhiculent des savoir-faire ancestraux, revêtent une signification profonde et renforcent les liens sociaux entre les habitants du village, leur pratique s'éteint avec la disparition de l'*aqdar*. Il ne subsiste alors que le combat des bœufs, qui se déroule désormais sans la célébration collective, qui lui conférait autrefois, toute sa valeur socio-culturelle. Ce spectacle se déroule sous le regard de quelques bergers du village Ait Aziz, qui s'efforcent de préserver cette précieuse tradition ancestrale.



Figure 01 : L'*aqdar* du village Ait Aziz.

¹⁴ Sorte de de pèlerinage annuel, caractérisé par une célébration coutumière, souvent religieuse, en vue d'honorer un saint.



Figure 02 : L'aramul au sein l'aqdar du village Ait Aziz.



Figure 01: Traces d'un azib de l'aqdar du village Mezeguene, où se déroule le combat rituel des bœufs.

Conclusion

La transhumance en Kabylie, en particulier chez les Illoulen Oumalou, dépasse largement le cadre d'une simple activité pastorale. Elle représente un phénomène socio-anthropologique à la fois riche et complexe, profondément ancré dans l'identité culturelle et l'organisation sociale des communautés villageoises de la Kabylie. Cette étude a mis en lumière la richesse et la diversité de cette tradition ancestrale, en explorant ses dimensions rituelles, collectives et sacrées.

Autrefois, la transhumance était encadrée par un ensemble de pratiques rituelles, qui structuraient la vie socio-économique des villageois. Ces rituels, de nature collective, favorisaient une solidarité significative et renforçaient les liens sociaux au sein de la communauté. La transhumance représentait une fusion de l'héritage culturel traditionnel et d'un mode de vie rural spécifique, contribuant ainsi à forger une identité commune parmi les populations des régions montagneuses.

La gestion collective des ressources pastorales, notamment à travers le système de gestion « *agdal* », illustre une réponse ingénieuse aux défis environnementaux ainsi qu'une organisation sociale cohérente. Cette approche permettait de réguler l'accès aux pâturages, évitant ainsi leur surexploitation, et témoignait d'une connaissance approfondie de l'écosystème local.

Cependant, depuis les années 1980, la transhumance subit des mutations significatives, en raison des changements socio-économiques auxquels la société kabyle était confrontée. La diminution des rituels qui lui sont liés, et l'évolution des modes de vie en milieu rural ont presque fait disparaître sa dimension rituelle et collective. Ce phénomène entraîna une redéfinition de l'identité rurale des communautés villageoises, dans un contexte de recomposition de la société kabyle.

Malgré ces changements, l'étude de la transhumance en Kabylie reste cruciale pour appréhender les mécanismes d'adaptation des communautés rurales aux enjeux contemporains. Elle met en avant la nécessité de sauvegarder et de valoriser ce patrimoine culturel immatériel, tout en tenant compte de l'importance de s'adapter aux réalités actuelles. Cette étude offre donc des pistes pour de futures recherches sur la résilience des pratiques traditionnelles et leur évolution dans un monde en constante mutation.

Bibliographie

-Etudes (livres et articles)

1. ABDENNEBI-OULARBI, H. (2005). La transhumance dans le Djurdjura : un rituel autrefois collectif. *Insaniyat*, 28, 53-60.
2. AKERKAR, A. (2015). Évolution de la ruralité en Kabylie : dynamiques sociodémographiques et mutations spatio-économiques. *Les Cahiers d'Outre-Mer*, 271, 289–317. <https://doi.org/10.4000/com.7506>
3. AUCLAIR, L., & ALIFRIQUI, M. (2012). *Agdal. Patrimoine socio-écologique de l'Atlas marocain*. IRCAM-IRD.
4. BENACHENHOU, A. (1981). *L'exode rural en Algérie*. SNED.
5. BERQUE, J. (2001). *Opera menora (I), Anthropologie juridique du Maghreb*. Bouchene.
6. BOUKOUS, A. (1987). Identité et mutations culturelles (Maroc). *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 44, 64-68. Berbères, une identité en construction.
7. BOURDIEU, P. (1970). *Sociologie de l'Algérie*. PUF.
8. BOURDIEU, P. (1980). *Sens pratique*. Minuit.
9. BOURDIEU, P., & SAYAD, A. (1964). *Le Déracinement : ou la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*. Minuit.
10. CAILLOIS, R. (1950). *L'homme et le sacré*. Gallimard.
11. DOUVILLE, O. (2005). Fêtes et contextes anthropologiques. *Adolescence*, 23(3), 639-648. <https://doi.org/10.3917/ado.053.0639>
12. FAOUZI, H. (2013). L'Agdal dans la dynamique des systèmes agraires des arganeraies des Haha (Haut-Atlas Occidental, (Maroc). *Études caribéennes*, 20. <https://doi.org/10.4000/etudescaribeennes.5569>
13. GEERTZ, C. (1973). *Bali, interprétation d'une culture*, Gallimard.
14. GENEVOS, H. (1975). *Le rituel agraire. Fichier périodique*, 127(III).
15. GUELLNER, E. (2003). *Les saints de l'Atlas*. Bouchene.
16. HADIBI, M. A. (2003). *Wedris une totale plénitude. Approche socio-anthropologique d'un lieu saint en Kabylie*. Zyriab.
17. HOCEINI, M. O. (2024). La transhumance en Kabylie : Entre tradition pastorale et équilibre socio-écologique. *Revue El Hikma des études philosophiques*, 12(3), 1093-1106. <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/253842>

18. JAMOUS, R. (1981). *Honneur et baraka. Les Structures sociales traditionnelles dans le Rif*. Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.4000/books.editionsmsh.15250>
19. KINZI, A. (1998). *Tajmaât du village Lqelâa des At Yemmel, études des structures et des fonctions* (Thèse de Magister). Université Mouloud Mammeri de Tizi Ouzou.
20. MAHDI, M. (1999). *Pasteurs de l'Atlas. Production pastorale, droit et rituel*. Fondation Adenauer.
21. MAHDI, M., & DOMÍNGUEZ, P. (2009). Regard anthropologique sur transhumance et modernité au Maroc. *Ager : Revista de estudios sobre despoblacion y desarrollo rural*, 8, 45-73. <https://hal.science/hal-02156171>
22. MAUSS, M. (2012). *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. PUF.
23. RAHMANI, S. (1998). Rites relatifs à la vache et au lait. *Revue africaine*, 79(II), Alger, OPU.
24. SALHI, K. (2015). *Représentations de soi et constructions identitaires en Kabylie* (Thèse de doctorat). Université Mouloud Mammeri de Tizi Ouzou.
25. SALHI, M.B. (2005). Espace montagnard : Mutations et permanences. In : MESSACI-BELHOCINE, N. (dir.), *L'espace montagnard entre mutations et permanences*.
26. SAYAD, A. (1999). *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Seuil.
27. SERVIER, J. (1985). *Traditions et civilisations berbères. Les portes de l'année*. Du Rocher.
28. VAN GENNEP, A. (1991). *Les rites de passage. Études systématiques des rites*. Picard.