

REPUBLIQUE ALGERIENNE DEMOCRATIQUE ET POPULAIRE
MINISTERE DE L'ENSEIGNEMENT SUPERIEUR ET DE LA RECHERCHE
SCIENTIFIQUE

Université Mouloud Mammeri de Tizi-Ouzou

Faculté des Lettres et des langues

Département de langue et culture amazighe

Spécialité : Langue et Culture Amazighes

Option : Civilisation Amazighe



Mémoire de magister

Sujet

approche socio-anthropologique du travail de la forge en Kabylie : le cas d'*Ihitoussen*,
village situé dans la tribu d'*Ath Yedjar*

Présenté par :

M. SAIDANI Massinissa

Sous la direction de:

Mohand Akli HADIBI, MCA, UMMTO

devant le jury :

Président-SALHI Med Brahim, Professeur, UMMTO

Rapporteur- HADIBI Mohand Akli, MCA, UMMTO

Examineur-Ouatmani Settar, Professeur, Université de Bejaia

Année universitaire : 2015-2016

Remerciements

Je remercie mon encadreur, M. HADIBI Mohend Akli, MCA à UMMTO, pour toute l'attention qu'il a porté à la réalisation de ce travail, pour les nombreuses et systématiques corrections, lectures et relectures, remarques et suggestions qui ont contribué à l'améliorer et à l'enrichir.

Tous ceux qu'ont contribué et participé, de loin ou de près, à la réalisation de ce mémoire.

Les membres du jury qui me font l'honneur d'évaluer ce travail, trouvent également ici l'expression de mes sincères remerciements et de ma profonde gratitude.

Abuddu

Ad t-buddey i twacult-iw, i Nawnus Dahmani, I Mass Azzedine KINZI, Mass Kamel CHACHOUA, Mass Azru LUKAD, Mass Lounas Tayeb, Mass MECHAOUR Mohand, i yimeyaren d yimezday n yihiṭusen iyi-εawenen akken ad ssaliy tazrawt-a.

Table des matières

TABLE DES MATIERES	4
INTRODUCTION GENERALE	6
CHAPITRE I : Le CADRE METHODOLOGIQUE	10
I.1. Présentation du sujet	11
I.2. Le choix du sujet :	16
I.2.a. Les raisons objectives :	17
I.2.b. Les raisons subjectives :	17
I.3. Le terrain d'enquête :	18
I.4. Problématique :	18
I.5. Hypothèses :	26
I.6. Techniques de la recherche :	26
I.6. Les techniques de collecte des données.	26
I.6.a. L'observation directe :	27
I.6.b. L'observation participante :	28
I.6.d. La description :	29
I.7. Approche du changement social :	29
I.8. Approche historiographique.....	30
I.9. Anthropologie du développement et les métiers du terroir :	31
I.9. La définition des concepts :	32
CHAPITRE II : APERÇU GEOGRAPHIQUE ET HISTORIQUE	37
II.1 : Situation géographique du village <i>Ihitusen</i> :	38
II.2 : Les groupes sociaux (<i>Iderma</i>) du village <i>Ihitusen</i> :	48
II.3 La répartition des groupes sociaux au village <i>Ihitusen</i>	48
II.4. Histoire contemporaine du village <i>Ihitusen</i>	54
II.5. L'espace géographique des familles dans le village par rapport à la forge centrale :	57
II.6. L'espace de la forge principale.....	57
II.6.A. L'espace de la forge centrale	61
CHAPITRE III : FONDATION DU VILLAGE	65
III.1. Les récits de fondation du village <i>Ihitusen</i>	66
III.1.à. Récit 01 :	66
III.1.b. Récit 02 :	67
III.1.d. Récit 03 :	67
III.2. Analyse des récits :	67
CHAPITRE IV : OUTILS ET PRODUITS DE LA FORGE	76
IV.1. Matière première	77
IV.2. Les composantes de l'atelier	81
IV.2.a. <i>Tahanut</i>	81
IV.2.b. L'enclume « <i>Zebra</i> »	88
IV.2.c. Le marteau « <i>Afdis, tafdist</i> ».....	90
IV.2.d. La tenaille « <i>taghemdet, tighemdin</i> »	92
IV.2.e. Le tisonnier « <i>Aseffud n uzzal</i> ou <i>asegru</i> »	93
IV.2.f. Le charbon du bois.....	94

IV.2.g. Le soufflet « <i>lkir, Tarabuzt</i> »	95
IV.2.h. Le récipient d'eau de la trempe : (<i>tabettit n useway</i>) :	96
IV.2.i. La lime (<i>Amdreq</i>)	97
IV.2.j. La lime d'Agharef « <i>Lembred uyaraf ou ayaref n usemsed</i> »	97
IV.2.k. La pointe à piquer « <i>Tamenyact, amenyac</i> »	98
IV.2.l. <i>Zzenad</i>	98
IV.2.m. <i>Lqawa</i>	98
IV.3. Les différents processus de forgeage:	99
IV.3.a. Les opérations de limage :	99
IV.3.b. Alanguissement « <i>aserreh</i> »	99
IV.4. Des exemples sur le processus de fabrication des outils agraires	100
IV.4.a. Le soc de labour :	100
IV.4.b. Grande faucille « <i>Zzebra n ufras</i> »	101
IV.4.d. La pioche <i>Agelzim, tagelzimt</i>	102
IV.4.e. La hache « <i>Tacaqurt</i> »	103
IV.4.f. La piochète, <i>Taqabact</i>	103
IV.4.g. <i>Amenqar</i> :	104
IV.4.h. Les armes à feu	104
IV.4.j. Le soc de la charrue (<i>tagersa</i>) :	106
IV.4.k. La faucille « <i>amger</i> » :	107
CHAPITRE V : LES FONCTIONS SOCIO-ECONOMIQUES DE LA FORGE	108
V.1. Fonction économique de la forge	109
V.1.a. Le forgeron et le paysan ; un destin commun :	110
Conclusion :	119
V.2. Les fonctions sociales de la forge :	120
V.2.a. La place du forgeron dans la société Kabyle :	120
V.2.b. Fonctions sociales et valeurs symboliques de la forge : le forgeron et le feu	121
V.2.d. La forge, le forgeron et les rites de passage	123
V.2.e. Les fonctions culturelles du forgeron et de la forge	125
V.2.f. Les fonctions magiques du forgeron et de ses outils	127
V.3. Les fonctions symboliques	142
V.3.a. <i>Tacaqurt</i> : la grande hache	142
V.3.b. La faucille « <i>Amger</i> »	144
V.3.c. <i>Tagersa, Agelzim aqabac</i> et leur symbolique	144
CONCLUSION GENERALE	148
BIBLIOGRAPHIE	
AGZUL	160
ANNEXES	16062

INTRODUCTION GENERALE

Dans son article « La société berbère », paru dans la revue *Aguada* n°5 et n°6 éditée à Rabat en 1938 et repris dans *Culture savante, culture vécue* en 1989, Mouloud Mammeri, précise à propos de la corporation de métier chez les Kabyles : « Ils ne connaissent pas la spécialisation du travail, n'ont pas de corporations de métiers et n'en peuvent avoir, leur stade économique étant encore arriéré ».¹

Dans notre village nous avons toujours côtoyé des forgerons spécialisés dans la forge de précision qu'on appelle communément : *iheddaden n lfetta*. La mémoire collective véhiculée par les quelques septuagénaires que nous avons interrogés, témoigne aussi de l'existence au sein du village d'une frange de spécialistes dans la réparation et la maintenance d'outils destinés à l'agriculture. Ce sont *iheddaden n ifellaḥen*, qui descendent de la famille, *Ath Yidir*. Ces derniers seraient originaires de *Sidi Aich*, descendant de la famille de *Cheikh Aḥeddad*. Ils auraient émigré après l'insurrection kabyle de 1871, sous la pression coloniale, vers le village *Tabouda* d'en bas pour s'y installer définitivement.

Actuellement, ils ont installé leur forge dans le marché hebdomadaire qui s'appelle *Suq n Buhemmu*. Situé en bas de la commune *D'Iloula Oumalou* vers le sud, *Daira de Bouzguenne*, wilaya de Tizi-Ouzou.

Et notre enquête de terrain nous a montré l'existence d'un groupe social de forgerons, agrégé dans la fabrication d'outils agraires. Ce groupe, est représenté par le village *Iḥiṭuṣen* de la tribu des *Ath Yedjar* sur lequel nous avons limité notre étude.

La découverte du fer et du bronze a permis la prolifération de l'industrie métallurgique de par le monde. En Kabylie, l'artisanat du fer a pris aussi une place nodale et décisive dans une société où l'agriculture joue un rôle prépondérant dans la vie quotidienne des paysans.

Dans la société Kabyle, le forgeron occupe une place singulière, un rôle important dans la vie économique notamment dans la paysannerie ; esthétique à travers l'aménagement des foyers, militaire en dotant les gens en armes blanches et des armes à feu et de la santé. Il occupe une place déterminante au sein de la société kabyle qui a en quelque sorte divinisé son métier et ses instruments en l'occurrence le fer et le feu. « En

¹ Mouloud Mammeri, *Culture savante, culture vécue*, Tala, Alger, 1989, p. 07

Kabylie des Iflissen le groupe qui manipule le fer forme une caste dans la communauté globale »².

Nous allons axer notre travail de recherche sur le forgeron dit « *aheddad n yifellahen* », le forgeron de la paysannerie. Ce dernier travaille en étroite collaboration avec les paysans, en leur fournissant les outils nécessaires à leur travail. En contrepartie, les paysans payent en nature avec du blé ou un autre produit agricole.

Cependant, la fonction du forgeron de la paysannerie ne se limite pas au forgeage ; il joue un rôle symbolique dans la société kabyle d'autrefois, révélée par des anecdotes qui ont alimenté au fil des années une littérature orale qui nous est parvenue.

Nous espérons que cette modeste étude nous aidera à comprendre le statut, le rôle et la place du forgeron dans la société Kabyle. Dans notre enquête, nous avons accordé de prime abord une importance au discours produit par les forgerons eux-mêmes sur leur métier, leur statut, leurs rites, leurs croyances. Quelle signification et quelle symbolique donnent-ils aux outils et comment fonctionnent les dits rites ?

Pour alimenter le substrat littéraire sur le sujet, nous nous sommes intéressés aux proverbes et poèmes relatifs au forgeron, à la forge, le fer et le feu. La littérature orale reflète l'imaginaire et explique l'inconscient collectif des Kabyles en rapport au forgeron et à ses outils. Dans notre étude nous avons recueilli des données sur les techniques de fabrication des instruments, sur la matière première utilisée et sur l'origine de cette matière première.

La description du savoir-faire relatif à la forge et au forgeron a pris une grande part dans notre travail de recherche, où nous avons décrit certains espaces d'activité de la forge. Notre intérêt en observation s'est élargi même au-delà, il consiste notamment à décrire le village, ses ruelles, ses places publiques et ses monuments, bien souvent abandonnés comme les ateliers, les ruelles et les huileries, la répartition spatiale des *Iderma*, etc.

La participation du forgeron à la pratique de certains rituels, ses croyances, son alliance avec les saints, *Badjou et Sidi Moussa*, lui donne une place magico-religieuse dans une société où il occupe une place particulière. Sa particularité est issue de son

2 Jean Servier, « Un Exemple d'organisation politique traditionnelle : une tribu kabyle Iflissen Lebher », *Revue de l'occident musulman* N°2, 2SC, 1966.

savoir-faire de la forge et sa relation permanente avec les esprits saints et sacrés qui ne peuvent jamais avoir un statut égal aux hommes ordinaires.

Nous n'avons pas pu rester indifférents à la question de la sainteté qui occupe une place prépondérante dans l'imaginaire collectif des forgerons d'*Ihītusen*. Nous y avons consacré un sous-chapitre afin de mieux comprendre le rôle des saints dans la définition de leur identité. Comment le se saint représente à la fois un protecteur de la fondation d'*Ihītusen*, une source de légitimation de ce groupe qui tente de se débarrasser des préjugés et stéréotypes de la société qui accorde souvent une origine étrangère aux artisans³ ?

Depuis la période coloniale, les forgerons et la forge commencent à se déclinier. L'économie paysanne dépendante du forgeron a été l'objet des visées destructives de la France coloniale. L'introduction de la vie salariale a enclenché le long processus de dépaysonisation et « les populations rompues aux métiers de l'échange et de déplacement saisissent les opportunités que propose le contexte colonial. »⁴ ; les savoir-faire se retrouvent alors disqualifiés devant le salariat, la monnaie et l'esprit d'ouvrier qualifié. En conséquence l'activité artisanale, la paysannerie et les savoir-faire autochtones en général ont été dévalorisés et leur production s'amenuise par défaut de revenu direct en argent, en monnaie et en salaire⁵. Ceci dit, la naissance de nouvelles structures économiques privées et libérales ont encouragé la dislocation des structures économiques traditionnelles et collectives. De ce fait, l'importance économique et le rôle de l'*aheddad n yifellahen* est réduit aujourd'hui à une activité de survivance insignifiante.

3 Voir Catherine Hinchey, « identité et métier des Inaḍen. La valeur sociale des techniques chez les Touaregs de L'ouest *L'Homme*, 2004/1, N°169, 151p

4 Oularbi Houria, *Communication, sociabilité et catégories alimentaires dans les communautés villageoises (1950-2008)*, Thèse de Doctorat, université de Tizi-Ouzou, 2013/2014, p. 146

5 Voir Pierre Bourdieu et Abdelmalek Sayad, « Les regroupement de populations et la logique du colonialisme », *Le Déracinement*, Minuit, Paris, 1964, pp. 15-26

CHAPITRE I
Le CADRE
METHODOLOGIQUE

I.1. Présentation du sujet

Notre thème de mémoire de magister traite du domaine d'anthropologie du patrimoine matériel et immatériel⁶. Nous porterons un regard sur l'héritage culturel légué par les générations passées qui concerne les savoir-faire, les rites et les rituels qui accompagnent le travail de la forge, ainsi que les mythes qui y sont associés. Toutefois, notre intérêt s'est focalisé sur les outils et les lieux du travail de la forge pour étudier à la fois leur symbolique et leurs représentations. Il s'agit ici, d'une « approche socio-anthropologique du travail de la forge en Kabylie : cas d'*Ihītusen*, village situé dans la tribu d'*Ath Yedjar*. »

Nous allons nous intéresser, d'un point de vue diachronique, à ce métier traditionnel dans sa corporation et ses mythes principalement ainsi qu'à son évolution et sa transmission à travers le temps. L'étude de ce groupe social structuré dans la communauté villageoise des *Ihītusen* dans la région des *Ath Yedjar* en Kabylie va nous permettre d'élargir notre champ d'investigation empirique vers d'autres aspects de la vie villageoise comme l'histoire du village et les récits de fondation, du moins ce qu'il en reste encore dans la mémoire collective.

Il s'agit de porter un regard anthropologique sur les outils utilisés dans le travail de la forge, l'atelier et le processus de fabrication en tant que savoir-faire. Toutefois, avant d'étudier les outils de fabrication, nous allons d'abord décrire l'atelier de la forge ancestral qui représente à la fois le patrimoine matériel et immatériel d'*Ihītusen*, du fait qu'il est censé témoigner de la première pierre fondée par *Ahītus*.

La matérialité de ce patrimoine réside dans les ateliers et leurs espaces, qui rappelle le passé à chaque instant ; un passé qui se prolonge dans le présent à partir de ce matériel, ces vestiges et objets en tant que témoin vivant, objet d'une transmission dans la mémoire à travers les objets et les vestiges préservés par la socialisation familiale.

Pierre Nora dit à propos de tous ces savoirs : corps, vestiges, monuments que

« c'est d'abord une mémoire, à la différence de l'autre, archivistique. Elle s'appuie tout entière sur le plus précis de la

⁶ Voir Chiara Bortolotto et Annich Arnaud Sylvie Grenet, *Le patrimoine culturel immatériel : enjeu d'une nouvelle catégorie*, La Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 2011, p. 11 ; J-P Babelon André Chastel, *La notion du patrimoine*, Liana Levi, Paris, 1994.

trace, le plus matériel du vestige, le plus concret de l'enregistrement, le plus visible de l'image. »⁷

Cette mémoire ou ces mémoires vécues de l'intérieur par le groupe d'*Ihiṭuṣen* ont besoin de repère tangible comme l'atelier ancestral par exemple. Ce dernier est le centre de la manifestation des de plusieurs rituels.

Cet atelier du groupe, jusqu'aux années 1950, abrite sept enclumes et sept maitres-forgerons. Les outils de fabrication ont un sens social et une symbolique d'une valeur sacrée au point où il est de coutume au village et aux environs qu'on jure « *aheq sebea Zebari* » témoignant ainsi de l'importance sacrée accordée socialement aux techniques de labour. Dans ce sens Catherine Hinchler explique :

« Dans un monde sans artisans ou sans techniques, les membres de la société sont dans l'inconfort, voire à l'état sauvage. Les techniques de fabrication permettent de passer d'un univers à un autre. Elles permettent d'établir une transition entre l'univers matériel d'avant et l'univers matériel actuel. »⁸

C'est-à-dire, les sociétés évoluent graduellement grâce aux découvertes qu'elles faisaient, à ce propos Claude Lévi-Strauss confirme dans son livre *Race et histoire* que la société « *suit un changement graduel et naturel comme les différentes phases que connaît la biologie de l'homme* »⁹. Autrement dit, cette sacralité du thème « *sept enclumes* » représente en même temps la sacralité de la mémoire collective à qui le groupe se réfère pour en faire un repère ou pour se valoriser.

Nous allons décrire les étapes que poursuive le forgeron dans la réparation et la fabrication des outils. Le matériel qui n'est pas trop usé passe par tout un processus de meulage, martelage et trempage dans l'eau. Lorsque le matériel est cassé ou rouillé, il suit un autre processus dit « *aselqem* » qui consiste d'abord en un greffage de matière. La dernière étape que nous allons décrire est la fabrication de quelques outils seulement parce que nous ne pouvons couvrir toute la gamme de tout ce qui est produit de par la complexité et l'éventail des tâches.

L'atelier du groupe que nous étudions s'appelle *Tahanut*. Il est le centre de fabrication des instruments de la paysannerie. Il est aussi un espace autour duquel

⁷ Pierre Nora, *La fin de l'histoire mémoire : les lieux de mémoire*, Gallimard, Paris, 1997, p. 30

⁸ Catherine Hinchler, « Identité et métier des inaden. La valeur sociale des techniques chez les touràgues de l'Ouest », *L'Homme*, n°69, 2004, p. 147

⁹ Voir Claude Lévi-Strauss, « culture archaïque et culture primitive », *Race et histoire*, Gonthier, Paris, 1961, pp. 27-33

s'effectue tout un système de croyances et de rites. L'atelier du village, *tahanut n tejmaett*, est un espace de rites de passage, notre informateur explique que

« les villageois ramènent tous à une époque donnée leurs enfants pour les circonscrire sur les lieux ; le nouveau marié vient demander au forgeron le rituel de la trempe du soc de la charrue pour accomplir son passage de l'adolescence à l'âge adulte »¹⁰.

Nous allons revenir dans les chapitres qui suivent à la description de ces rites d'institution. Ils s'accomplissent à l'intérieur de la forge par le biais du forgeron et les outils qu'il confectionne.

Tahanut abrite un esprit qui s'appelle, *Akli n thanut*, un esprit vigilant qui veille sur l'atelier, *aæssas n thanut*. Cet esprit est l'incarnation du saint *Sidi Mhand Ou Lhadj* dit *Bajdou* dans l'imaginaire social des *Ihītusen*. Notre informateur dit à ce propos que : « *Akli n thanut est un vigile qui s'appelle Sidi Mhand N Lhadj* »¹¹

Le profond attachement des *Ihītusen* aux saints nous a amené à étudier la relation qui lie ce groupe avec eux tels que « *Sidi Mhand n lhadj* appelé *Badjou* par les *Ihītusen* » et *Sidi Moussa*. Ce dernier est considéré comme le *Marabout* de la lignée des forgerons. Un saint que vénèrent *Ihītusens* collectivement. Ils organisent des fêtes en son honneur à chaque fin d'année après les campagnes de semence et de moisson, où certains rites sont célébrés.

Ces éléments nous incitent à réfléchir sur ce lien entre l'histoire de la fondation du village *Ihītusen* et la sainteté, et ce, malgré l'éloignement géographique relatif des sanctuaires des saints en question par rapport au village des forgerons. *Sidi Moussa* se trouve dans le Djurdjura à huit-cents mètres vers le sud du village du groupe en question et *Bajdou* dans la tribu des *At Waghlis* dans la région de la Soummam.

Bajdou, en réalité s'appelle *Sidi Mhand n Lhadj*, *Badjou* dans la langue Kabyle est un toponyme champêtre dédié aux jardins en Kabylie¹². Dans la langue Mozabite,

10 Entretien avec Hammoum El Hadi, âgé de 72 ans, cet entretien est réalisé dans la langue Kabyle, *Ihītusen*, Aout 2015

11 Entretien avec Belkassem Cherrif, âgé de 84 ans, l'entretien est réalisé en langue Kabyle. *Ihītusen*, Janvier 2015.

12 Dans la tribu des *Illulen n Umalu* il y'a au minimum deux toponymes ; espaces nommés « *Badjou* » mais qui se situent dans des lieux différents sous forme de jardins ; le premier dans le village de *Mezeggen* et l'autre dans le village d'*Agussim*.

Badjou est un espace où on préserve les dattes¹³. C'est-à-dire qu'il a le sens de *Makhzen* ; espace de stockage.

Certaines croyances sont l'objet du culte des forgerons, à l'exemple de *zebra* qui est au centre du culte que nous allons présenter dans les chapitres ultérieurs. *Zebra* : enclume où se travaille le fer à l'aide d'un marteau, assisté d'un apprenti avec une masse (*afdis*). L'enclume du groupe que nous étudions est de grand calibre ; son poids pouvant atteindre cent kilos.

De prime abord, on peut s'étonner qu'une enclume fasse l'objet d'une adoration dans une société traditionnelle. Cette croyance reflète le système de représentation des humains qui accorde une importance majeure à la vie, car l'enclume assure la continuité de la vie par les outils qu'elle produit, assure en effet, la reproduction du groupe et l'abondance de la production agricole. L'enclume symbolise la terre féconde dans le phénomène de reproduction, à ce propos un informateur a dit « l'enclume est un bien du Dieu, *zebra Cayl lleh* »¹⁴ c'est-à-dire qu'il porte en elle la *Baraka*.

Le battage de l'enclume à l'aide du marteau ou d'une masse produit un bruit sonore. Ce dernier est censé guérir les malades hantés par l'esprit, le « *Djin* ». Parfois, ce mouvement et ce bruit sont soutenus par le *dikr*, notamment lors de la fabrication de l'enclume. C'est comme si on était dans une *Zaouia*, c'est une manière de dire que le lieu et les éléments qui occupent l'espace de la forge sont sacrés et source de *baraka*. Car l'origine de l'outil est le feu allumé par un saint appelé tantôt *Badjou*, *Sidi Moussa*, *Sidna Daoud* ou *Ahitus* ; présent à tout moment et accompagnant tous les gestes du forgeron.

Dans la réalité le saint est absent, il manifeste sa présence sous forme d'esprit, *akli n thanut*. Ce dernier existe seulement dans les représentations des forgerons. *Akli n tahanut* qui incarne les esprits des saints et loin justement de porter la magie noire. Bien au contraire, le forgeron est craint par la sorcellerie et la magie ténébreuse. Le forgeron monopolise beaucoup de festivités de l'ouverture et le rapport sexuel du nouveau marié ainsi que « le forgeron et le maître de toute fécondité : il ne peut cultiver lui-même, c'est son interdit, mais lui seule a le pouvoir de permettre aux autres de cultiver.

13 Entretien avec Nouh Abdellah, universitaire et enseignant Mouzabite dans le département de langue et culture Amazighes de Tizi Ouzou, le 10/05/2015.

14 Entretien avec H EL hadi, âgé de 72 ans, Azazga, 2015

Nous avons vu souvent, en inaugurant parfois les labours « *en défrichant la première jachère* ». ¹⁵ Il a le statut d'inaugurateur de ces éléments précédemment cités. De nombreuses sociétés y compris celles dites modernes aujourd'hui, à une époque donnée, divinisent le forgeron ¹⁶ pour ces pouvoirs supranaturels parce qu'il est source du feu qu'il manipule.

Cela montre bien combien les sociétés traditionnelles sont superstitieuses. Elles associent à chaque objet une signification et une symbolique métaphysique et souvent magique porteuse de bien hautement bénéfique comme : la naissance des enfants, l'abondance de la production agricole, la *baraka* ou du mal extrêmement maléfique comme, la mort, la sécheresse, la malédiction : *daewessu*.

Notre travail est scindé en plusieurs chapitres :

Un chapitre méthodologique et théorique consacré à la définition et à la construction de notre objet d'étude, en l'occurrence la problématique, les hypothèses et les concepts-clés, la rédaction et la transcription des données du terrain et leurs analyses.

La délimitation historique de notre sujet de recherche s'étale sur la période de la fabrication de la dernière enclume, dans les années 1937. La mémoire collective des villageois garde à nos jours le rituel qui accompagne la fabrication de l'enclume, comment les forgerons et toutes les tribus périphériques participent à ce rituel. Autrement dit, la monographie sur les techniques de fabrication est délimitée dans notre recherche depuis 1937, date de la fabrication de la dernière enclume par les forgerons du village *Ihītusen* à nos jours.

Au moins cette date (1937) fait consensus chez les villageois et fait mention de la dernière enclume fabriquée. Nos informateurs nous ont signifié que cette période a connu le déplacement de la majeure partie des forgerons du village vers d'autres localités qui les ont sollicités pour leur métier. Toutefois, avant d'aborder plus largement ce sujet, nous brosserons une image du statut historique de *l'aheddad* dans la société Kabyle ancienne.

Notre objectif à travers ce travail de recherche est l'étude du métier de la forge dans sa dimension pratique. Autrement dit, nous allons élaborer une monographie dans

¹⁵ Jean Servier, *Tradition et civilisation berbère : les portes de l'année*, Du Recher, Paris, 1985, p. 332

¹⁶ Voir Edmonde Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du nord*, Jourdan, Alger, 1909, pp. 41-42

laquelle nous axerons sur une description des différentes techniques de fabrication, les matériaux utilisés, notamment ceux liés à l'agriculture.

Avec une approche dynamique, nous allons étudier l'évolution du métier de la forge dans le temps et dans l'espace. Ce point va nous permettre d'examiner le mode de transmission de ce métier et d'avoir un aperçu historique sur la fondation de ce village ; et de savoir par ailleurs pourquoi le village est rattaché directement aux deux saints que nous avons cités plus haut. Il est important de savoir comment un village séculier associe-t-il sa fondation avec des présuppositions puisées de la religion islamique particulièrement au phénomène de la sainteté.

Le rapport qu'entretiennent *iheddaden*, en tant que groupe social avec le Saint « *Badjou* », suscite beaucoup de questionnements que nous souhaitons mettre comme une hypothèse centrale de notre recherche. Car ces relations persistent jusqu'à nos jours et se renouvèlent périodiquement par un rituel.

I.2. Le choix du sujet :

Ce travail ayant pour objet, comme nous l'avons déjà dit, la corporation de métier et sa transmission d'une génération en génération chez le groupe social d'*Ihıtıŷen*. Avec une perspective diachronique, et une approche anthropologique qui porte un regard sur le patrimoine :

« Le patrimoine, au sens où on l'entend aujourd'hui dans le langage officiel et dans l'usage commun, est une notion toute récente, qui couvre de façon nécessairement vague tous les biens, tous « les trésors » du passé »¹⁷

Et ces objets parfois deviennent des objets sacrés. Ils se sacralisent par les nouvelles générations qui se représentent par l'objet ou le trésor légué par les prédécesseurs, l'objet témoignant du passé de leur ancêtre.

Notre intention de travailler sur la corporation de la forge et sa relation avec l'histoire de la fondation du groupe qui s'en occupe, est de satisfaire notre curiosité scientifique face à ce métier traditionnel qui est en train de se métamorphoser et de s'investir dans les moyens et les techniques modernes de la technologie de pointe. Nous porterons également notre regard sur les relations qui existent entre ce groupe et plusieurs institutions villageoises.

¹⁷ Babelon J-B., André Chastel, op cit, p. 11

Cela est possible par l'exploration de la mémoire collective villageoise. Notre choix du sujet est déterminé par deux types de motivations : des motivations subjectives et des motivations objectives.

I.2.a. Les raisons objectives :

Dans notre recherche, nous étudierons la corporation de la forge, son savoir et sa transmission, ses mythes et croyances. Nous nous focaliserons sur la relation de ce groupe à travers son métier avec le saint *Badjou*. Nous avons choisi de travailler sur ce sujet du fait que la recherche portant sur le corporatisme en général est quasi inexistante mis à part quelques travaux portant, en particulier sur la corporation de la forge qui intéresse tout le village kabyle qui gravite depuis des années et même des siècles autour de ce métier qui se revendique d'un même ancêtre forgeron ; *Ahiṭus*.

Ainsi nos observations participantes, directes ou indirectes, accumulées depuis maintenant trois ans, ont valorisé objectivement l'intérêt et la pertinence de la recherche sur cette corporation et son groupe social qui la maintient. C'est un métier qui continue d'exister malgré les changements qu'a subis toute la société traditionnelle. Cette dernière avait un attachement et une dépendance non négligée envers la forge agraire.

Du prime regard, on peut se précipiter à dire, la forge traditionnelle a disparu, car elle n'est pas visible au premier regard dans les espaces de ferronnerie. Ce n'est qu'après une longue investigation que nous avons déduit que la base même de la ferronnerie dans ce groupe est fondée sur le savoir-faire de la forge traditionnelle qu'ils ont appris chez leurs familles ou parents.

I.2.b. Les raisons subjectives :

Aussitôt, notre socialisation dans un milieu social, économique, et culturel nous a amené à intérioriser un comportement, un imaginaire social et une connaissance du terrain qui a guidé notre choix actuel. Socialisé dans un village et une tribu perchés sur les montagnes de Djurdjura, depuis notre enfance, nous connaissons au moins une corporation de métier dans notre village où il y a tout un groupe social qui est spécialisé dans la forge de précision qu'on appelle *Iḥeddaden n Ifeṭṭ*. Ces derniers sont parfois stigmatisés.

Nos informateurs témoignent aussi de l'existence dans notre village de forgerons spécialisés dans la fabrication et la maintenance d'instruments agraires - *iḥeddaden n ifellaḥen* - qui a échu à une famille, les *Ait Idir*. Ces derniers, rapporte la mémoire

collective, seraient originaires de *Sidi Aïch*, de la famille de *Cheikh Aheddad* et auraient émigré après l'insurrection kabyle de 1871, sous la pression coloniale. Ces forgerons sont descendus vers le village du bas qui s'appelle *Tabouda* pour s'installer définitivement. Au fil du temps, ils ont abandonné entièrement leur métier au profit d'autres plus rentables. Actuellement, les traces de leurs forges se trouvent dans le marché hebdomadaire qui s'appelle *Ssuq n Buhemmu* dans la tribu des *Iloulen n Umalu*.

Toutes ces connaissances et souvenirs, nous ont amené d'une manière très modeste à faire de la forge une thématique de recherche, que nous avons inscrite dans le domaine d'anthropologie en général et de l'anthropologie du patrimoine en particulier. Ce patrimoine matériel et immatériel de la forge, nous semble être relégué à une place qu'il ne mérite pas. Il est marginalisé, voire oublié par les siens et par les pouvoirs publics. C'est pour cette raison que l'inscription d'une étude dans ce sens, peut participer indirectement à sa revalorisation.

I.3. Le terrain d'enquête :

Il est très difficile de délimiter l'espace d'enquête des forgerons *d'ihitusen*, car ce groupe social a connu une importante déplacement sur tout le territoire du pays. Les forgerons *d'Ihitusen* ont investi jusqu'à ce jour au moins dix-neuf wilayas. Pour des raisons de faisabilité, nous allons limiter nos observations et notre enquête sur deux tribus : *Ath yedjar* et *Ath Waghliis*. Car dans la région des *Ath Waghliis*, en l'occurrence le village de *Badjou*, il y a un saint vénéré par les forgerons *d'Ihitusen* jusqu'à nos jours.

I.4. Problématique :

Ihitusen est un village de forgerons, situé à proximité de deux tribus ; la tribu des *Ath Waghliis* et la tribu *Ath Yedjar*. Selon la mémoire collective et les témoignages recueillis, le métier de forgeron s'exerçait depuis au moins cinq siècles chez ce groupe. Le groupe délimite son territoire dans l'espace qu'il occupe aujourd'hui suite à l'arrivée des saints *Badjou* et *Sidi Moussa* qui l'ont autorisé et soutenu. *Ahitus* est un groupe social qui s'est spécialisé dans la forge, s'organise en une communauté villageoise. Un ensemble social dont les membres partagent des valeurs communes et se reconnaissent les uns dans les autres à travers des liens forts d'appartenance à un ancêtre commun, *Ahitus*, qui a fondé leur communauté. Le mariage endogamique est prégnant dans ce groupe à une époque donnée.

Nos informateurs, dont la plupart dépasse soixante-ans, expliquent qu'ils sont mariés dans leur groupe dans le but de maintenir les liens de solidarité et la continuité de leur groupe qui a une origine mythique, à ce propos. *K,A (universitaire âgé de 50 ans, il dit en substance :*

« Ils veulent que je me marie avec n'importe qu'elle femme du groupe, combien même elle n'a aucun savoir ou diplôme universitaire ; moi je suis instruit et j'ai choisi de me marier avec une femme que je connais et qui serait instruite en dehors du notre groupe social. Ils m'ont boudé pendant quelque temps mais plus tard ça s'est estompé, car ils ont compris que le temps a changé. »¹⁸

Cette idée est soutenue par Jean Sevier qui dit à ce propos :

« Les forgerons forment une caste, c'est-à-dire qu'ils ont leur généalogie propre et, de ce fait, leur village particulier issu d'ancêtres fondateurs qui tenaient de naissance l'art de la forge et les techniques du feu. »¹⁹

Par contre, aujourd'hui les choses ont beaucoup changé. Le mariage n'est plus la préoccupation du père ou de la mère dans le sens des « stratégies matrimoniales »²⁰. Autrement dit, on est plus dans le communautarisme où tout le groupe pense d'une manière consciente ou inconsciente au maintien de la cohésion et la pureté du groupe descendant d'un ancêtre commun. Avec la naissance de l'Etat et la mondialisation, la notion de définition de soi commence à s'étaler vers l'appartenance à un groupe plus large que la lignée dont les valeurs sont communes.

Ihītuṣen est un segment spécialisé dans le travail du métal. Cette spécialisation artisanale est très répandue en Afrique du Nord chez les Amazighs. C'est le cas chez les Touaregs qui sont connus pour « la fabrication de nattes de lit et de nattes paravents, objets d'importance, mais peu fréquemment renouvelés, et la fabrication de céramique relevant d'une spécialisation tribale. Comme la fabrication des nattes, la production de céramiques est un travail féminin. Mais, il se trouve être professionnalisé.

Les besoins en céramique sont limités à deux types d'objets : les marmites destinées à cuire les aliments, une seule pouvant suffire par foyer et les tuyères (embouts) des soufflets de forge. Ce sont les *Ekanawen* (ou *Ikanawan*, l'orthographe

¹⁸ Durant notre enquête nous avons rencontré un membre de ce groupe en question (A. K chirurgien) qui nous a raconté cette anecdote, il nous a expliqué que ce n'est qu'à une époque très récente qu'ils ont commencé à abandonner le mariage endogamique.

¹⁹ Jean Servier, *Tradition et civilisation berbère : les portes de l'année*. Op. Cit., p. 332

²⁰ Voir Pierre Bourdieu, Op. Cit.

variant selon les auteurs), associés aux Touaregs *Kel Gress* actuellement sédentarisés à Ader, qui en sont producteurs »²¹.

La tradition historiographique de la mémoire orale transmise de génération en génération témoigne que même les femmes de ce village que nous étudions se sont spécialisées dans le métier du tissage comme « *axellal*, couvertures, burnous ». Toute production textile était présente dans ce groupe communautaire connu, forgeron, qui connaissait le filage et le tissage. Cette répartition ou division des professions chez les Kabyles comme chez les Amazighes a cédé à la logique sexuelle et communautaire. Par exemple, le forgeron constitue son groupe social propre, vit au sein de la société.

Cette communauté répartie à l'intérieur le métier selon le sexe et la spécialisation, signifiant que les femmes et les hommes ne font pas un même travail. Et dans chaque lignage on trouve une lignée plus perfectionnée dans un sous domaine. Exemple, les armes à feu, à un groupe plus spécialisé que l'autre qui fabrique les sabres, dans le même groupe déjà, cela, nous l'avons déduit dans l'enquête de terrain relatif à la spécialisation dans certains métiers comme les armes à feu qui se fabriquent par les forgerons de la famille d'*Ath Belqaseem* dans le groupe d'*Ihītusen*.

Chez *Ihītusen*, la corporation est divisée en plusieurs sous -métier ; c'est-à-dire il y a des forgerons qui sont plus spécialisés dans la fabrication de socs de charrues, ceux qui sont agrégés dans la fabrication des fusils. Par exemple pour la fabrication d'un fusil de chasse, n'importe quel forgeron connaît l'opération de fabrication des canons, mais la fabrication des unités précises de l'arme nécessite l'intervention de la virtuosité du forgeron du détail. Le produit de détail est la spécialisation d'un autre forgeron d'une autre lignée qui monopolise le savoir-faire.

Toutes les corporations traditionnelles d'artisanat coopèrent avec le métier de la forge, dans ce cas par coopération nous ne voulons pas dire « *cette forme de travail où beaucoup d'ouvriers travaillent côte à côte et ensemble* »²² Mais que plusieurs groupes sociaux possédant une habilitation dans un métier, et, chaque métier est connecté avec la forge qui lui fournit les outils de travail.

Par exemple, le tissage, ses outils de fabrication proviennent de la forge qui lui manufacture les moyens de production à l'instar de (*tijebbadin*, *iyuzzal*, *imced* .etc).

21 Edmonde B., Nicole Écharde, « La région d'in Gall-Tegidda-n-Tsemt »; *V les populations actuelles*, institut de recherche en sciences humaines Niamey, étude nigérienne n° 52, 1992, p. 9

22 Karl Marx, *Le Capital*, PUF, Paris, 1935, p. 62

Pour ainsi dire, le savoir-faire est une chaîne dans la société traditionnelle. Il y a une coopération entre les différents groupes sociaux, où, chaque groupe se spécialise dans un métier et chaque spécialisation est interconnectée à une autre.

Durant le début du XIX siècle, le métier commençait à connaître un recul considérable à cause de la destruction des structures sociales de la société paysanne provoquée par la brutalité de la colonisation française. Puis, la colonisation l'avait remplacé par un nouvel ordre économique capitaliste. Forgeron, armurier, menuiserie, agriculteur paysan étaient obligés d'intégrer le mode de production basé sur le capital et le salariat.

A travers l'enquête de terrain nous avons observé les lieux, les symboles et quelques bribes de l'histoire du métier de la forge, ainsi que les outils utilisés par les forgerons. La reconfiguration du village témoigne du changement important et de l'évolution de travail de la forge que nous avons remarqué à travers l'impact de l'industrie moderne sur ce métier.

De l'intérieur, avec une observation participante, nous avons essayé de comprendre le fonctionnement de ce groupe social, et de porter un regard sur l'histoire de la fondation du village *d'Ihītusen* et sa relation historique avec ses saints fondateurs. L'intérêt est de pouvoir comprendre de l'intérieur le fonctionnement de ce groupe social *Ihītusen*, ainsi que l'organisation, la transmission de leur savoir-faire et son histoire de fondation.

A première vue, il faut d'abord essayer de donner un sens à la dénomination *d'Ihītusen* et de trouver par la suite, le lien qui existe entre le toponyme, *Ihītusen* et le métier de la forge. Après de certains informateurs, qui sont forgerons de métier, nous avons recueilli les mythes et les légendes à l'instar du conte populaire de « *Aheddad Lqalus* », qui se transmet grâce à l'oralité. Cette littérature orale produite par le groupe reflète l'image de la société kabyle accordée dans son inconscience aux *Ihītusen*.

Nous chercherons la signification de cette appellation, a-t-elle une relation avec le métier *d'Ihītusen* ? D'où vient-il ce métier et comment ce fait-il son apprentissage ?

Chercher aussi les mythes et les légendes qu'ils racontaient eux-mêmes de leur savoir-faire, pour comprendre comment ils représentent leur position sociale dans la société qui a horreur du feu maîtrisé par « *Aheddad* ». Le feu donne, en effet, aux « forgerons » un statut particulier, au point où il devient une légende à l'instar de

« *aħeddad n leqalus* ». Cette dernière est un conte populaire Kabyle transmis de génération en génération par l'intermédiaire de l'oralité qui reflète l'image de cette société envers « *aħeddad* ». Elle montre aussi la place que réserve traditionnellement la société Kabyle aux hommes qui détiennent le savoir-faire de la forge. Quelle image symbolique elle dégage de ces hommes, appelés à cet effet « *Ath uzzal* » ; les détenteurs du fer.

Le mythe relève de la croyance que construit la communauté autour de son monde et de ses objets ou tout simplement représenté comme « le garde-fou de la conscience populaire »²³. Toutefois, les forgerons alimentent des croyances qu'ils expriment dans leur discours autour de « *zebra* » ; masse de fer sur laquelle le forgeron frappe des métaux et sur laquelle s'effectuent diverses opérations de coups au marteau.

L'expression culturelle (*zebra*)—donne un pouvoir surnaturel au point où les habitants de la région prêtent le serment en « *sebea zebari iħiħusen* » (sept enclumes des *Iħiħusen*). Cela peut expliquer la position magique qu'occupe le forgeron dans la société kabyle qui a le droit de toucher aux interdits sans qu'il soit touché par le mal. Car il possède le pouvoir de nuire à la magie noire. Dans un nombre important de tribus kabyles, les hommes ne touchent pas au frêne « *aslen* », car il possède des risques magiques, De ce fait, il n'y a que deux hommes qui peuvent abattre le frêne. Le premier est le forgeron pour faire de la base du tronc d'arbre le support de son enclume ; le frêne alors représente l'eau, car battre l'enclume, c'est arroser la terre.²⁴

Aussi, nous avons trouvé que l'atelier où se met l'enclume, est occupé par un esprit qui s'appelle « *Akli n thanut* ». C'est une sorte d'esprit qui relève de la croyance des forgerons. Cet esprit est décrit mythiquement par le groupe observé, et qui s'occupe de l'allumage du feu et garde l'atelier (*aħessas*). Celui-ci représente un endroit occupé par un génie gardien, qui veut dire un lieu qui impose le respect et la droiture. De plus, cet espace est surveillé par trois génie-gardiens.

Le feu allumé par le génie gardien, s'explique par le rapport causal entre le feu et l'oxygène. Le matin lorsque le forgeron se réveille pour travailler, il n'a pas besoin d'allumer le feu, puisque la cendre du charbon du four est encore en activité. Donc, il suffit de souffler dans le four pour que le feu se régénère de nouveau. Par contre dans les représentations des forgerons qui croient que ce feu est allumé par cet esprit, cela

23 Nadir Marouf, *Les fondements anthropologiques de la norme Maghrébine*, L'Harmattan, Paris, 2005, p. 86

24 Jean Servier, *Traditions et civilisation berbères : les portes de l'année*, Op. Cit., pp. 337-338

signifie qu'ils n'ont pas l'intelligence nécessaire pour déduire ce phénomène physique qui se fait entre le contact d'oxygène et la flemme.

C'est pour cette raison que nous avons expliqué et analysé ces relations complexes existantes entre l'atelier qui abrite l'enclume et le feu allumé par un esprit à la fois du saint et de l'esclave, noir de visage, esclave du nom, *akli*. Et les outils qu'ils fabriquent notamment, le soc de labour « *tagersa* », qui est le symbole de la fécondité sexuelle et agraire. *tagersa* participe aux rites de mariage et de puberté chez les garçons. Pour que le jeune garçon rentre chez sa nouvelle mariée, il doit passer d'abord par un maître-forgeron qui lui trempe « *tagersa* » ou *aqabac* entre ces pieds. *Tegersa* et *aqabac*, symbolisent à la fois la fertilité et l'abondance agraire et la fécondité sexuelle.

La forme de *Tegersa* ressemble à la forme du sexe masculin. Ce rite explique que l'homme doit labourer sa femme comme on laboure la terre. L'acte sexuel ne devient plus interdit et autorisé ; il est solennellement revendiqué à la communauté que le mystère vient d'être accompli. Il n'est plus une honte, car le sexe cette fois n'est pas destiné à la vie sexuelle, mais il est destiné à la fertilisation. Comme le dit notre informateur (Hammoum Lhadi A, âgé de 72) « *tagersa* laboure la terre, et lorsque le nouveau marié rentre chez sa femme, la nuit de noce, il doit la labourer (*ad tt-yekrez*) ».

Cette façon de représenter le sexe et le rapport sexuel nie et cache le sexe et la vie sexuelle pour l'amalgamer avec l'abondance et la reproduction telle que le fait la terre. Il est évident dans une société qui sacralise la femme et stigmatise le sexe, le rite de la puissance et la fécondité sexuelle sont en relation avec la terre productive qui est source de la vie économique et de la continuité du groupe. En quelque sorte l'homme essaye uniquement d'imiter la nature.

Durant les premiers contacts, nous avons remarqué que la forge traditionnelle commence à disparaître ou à s'orienter vers la forge moderne. En d'autres termes, ce métier a pris une autre forme. A titre d'exemple, hier les gens ont besoin de haches, aujourd'hui d'une porte blindée.

Cela nous a guidé vers la thématique de la rupture et/ou de la continuité du métier. Nous avons aussi cherché à comprendre comment et quand le métier se transmet ? Comment ce savoir répond-il parfois aux exigences de la demande commerciale d'aujourd'hui ?

Comment se fait la rupture ou la continuité du métier, et comment on assure sa transmission ?

Par ailleurs, nous avons abordé dans l'histoire de la fondation de ce village des forgerons, leur lien avec le saint « *Badjou* ». Comment racontent-ils leur histoire avec le saint, et comment ils associaient leur fondation à un saint religieux ? Mais aussi comment et quand ils font le rituel autour du saint ? Est-il vrai que leur métier commença avec l'arrivée d'un saint ? Pourquoi associent-ils la fondation de leur village à un saint ?

A un moment donné dans l'histoire de la Kabylie, presque toute son économie était liée au travail de la terre ou de la paysannerie. Le paysan ne peut labourer sa terre que par l'intervention du forgeron par ses moyens matériels qu'il fabrique et façonne à base du fer. Le forgeron a participé largement pour faire fonctionner cette chaîne économique, dite paysanne, basée sur le troc. En revanche, cette dernière était mise dans une machine de destruction par la colonisation française, qui commençait sans arrêt depuis la loi de Sénatus Consulte en 1863 et celle de Warnier de 1873 ; lois foncières qui ont visé la dépossession des Algériens de leurs terres.

Par conséquent, cette politique avait facilité la pacification des tribus et de la société acquises au contrôle et essentiellement « *l'abondant de nombre de tradition agraires* »²⁵ auxquelles les forgerons et leur métier étaient dépendants. En d'autres termes, la destruction brutale du tissu économique paysan et son remplacement par un autre plus moderne, utilisant des techniques et des moyens technologiques, étaient à l'origine de la dévalorisation et de la diminution de l'importance économique des corporations des métiers en général et celui de la forge en particulier. Ce qui fait que les familles des forgerons fussent contraintes de délaissé leur métier au détriment de l'autre plus rassurant. Exemple : travailler journalier dans une mine²⁶, pour subvenir aux besoins de sa famille ou s'immigrer rien que pour travailler²⁷ en abandonnant son métier traditionnel.

Dans ce sens, nous avons remarqué que les forgerons du village *Ihītusen*, ont connu une considérable vie de déplacement bien avant la colonisation et qui s'est

25 Pierre Bourdieu et Abdelmalek Sayad, Op.cit., 1964, p. 17

26 Voir Catherine Gautier, *D'ici et de là-bas, Timezrit/Saint-Etienne, mémoires de mineurs*, imprimerie, presses Reboul, Saint-Etienne, 2013.

27 Pierre Bourdieu et Abdelmalek Sayad, Op.cit., 1964, p. 17.

accélérée depuis l'arrivée de cette dernière, pour planter ailleurs leurs ateliers de la forge.

Nos informateurs nous ont expliqué que la forge dans le village commençait à s'arrêter depuis 1934. En premier lieu, à cause de ces déplacements que nous avons cités auparavant. En seconde lieu, le métier a cessé de subvenir à leur besoin, car les paysans ne cultivent plus la terre. Dans ce cas de figure, nous avons essayé de recueillir ce qui reste dans la mémoire collective en ce qui concerne la vie économique paysanne et sa relation avec le forgeron et comment s'effectue-t-elle cette pratique économique ? Et cet échange du produit alimentaire contre les matériaux ? Nous avons cherché également si la transmission de ce métier était conditionnée par la culture économique paysanne.

Plusieurs spécialistes expliquent que les forgerons occupent une place très particulière chez les berbères pour des raisons multiples. Ils les présentent dans la plupart du temps comme une caste en dehors de la société. Autrement dit, les forgerons « sont souvent redoutés et parfois méprisés ». Ceci dit, ils se forment comme un groupe social autonome qui vit en communautarisme dans une société encore communautaire. Chez les touarègues, les métiers connaissent la spécialisation et la pratique artisanale métallurgique est associée à une professionnalisation traduite par « *l'appartenance des artisans à une classe spécifique, celle des inadan. Ainsi, le type de division du travail est sexuelle et, secondairement, « tribal» (1), sur lequel elle repose; enfin, son inaptitude à couvrir la totalité des besoins de la société touarègue* »²⁸.

Les berbères en général réservent une place particulière et distinguée aux forgerons. C'est ce qui nous pousse à poser la question sur la singularité de leur statut : est-ce que cela est en relation avec la civilisation des amazighes qui répartissent les tâches et les fonctions -(*aheddad, aḍebbal, afellaḥ, amrabeḍ, agezzar*)- pour que chaque groupe se spécialise dans un métier ou cela dépendant-il des croyances religieuses et mythiques du fer et du feu propre aux amazighs.

Certainement la crainte du pouvoir *d'aheddad* est irréfutable à une époque donnée en Kabylie. Il suffit de porter un petit regard dans la littérature populaire, pour trouver un conte dans l'oralité, intitulé « *aheddad n lqalus* » (le forgeron *d'alkalus*). Dans ce conte nous avons trouvé comment tout un village s'y est comploté contre

28 Catherine Hinchey, Op. Cit., p. 148

« *aheddad n uzzal* » pour lui enlever sa femme et ses richesses. Ainsi, la revanche de (*aheddad*) fut tragique en exterminant et détruisant tout le village par sa haute maîtrise des secrets et des techniques de la forge et du feu ainsi qu'avec l'aide du village voisin ennemi²⁹.

La question centrale, compte tenu de l'état de la recherche, peut s'énoncer en ces termes :

En quoi consiste le savoir-faire de la forge. Comment s'organise-t-il et se réalise-t-il, Comment se transmet-il. Comment il a évolué dans le temps. ?

Cette problématique nous conduit à formuler quatre hypothèses que nous tenterons de vérifier.

I.5. Hypothèses :

Le savoir-faire de la forge est un capital social et culturel préservé et transmis de génération en génération. Il connaît toutefois des évolutions endogènes et exogènes.

Ihītuseñ est un groupe social de forgerons qui ont associé à leur fondation deux saints religieux afin d'équilibrer leur statut vis-à-vis d'autres groupes sociaux. Ils en construisent des récits, souvent mythiques et légendaires, qu'ils présentent comme l'histoire du groupe et qu'ils incarnent par des pratiques rituelles.

Ihītuseñ se définissent de manière particulière avec le métier de la forge auquel ils associent leur présent, passé et leur devenir jusqu'à la fondation, la circulation et l'évolution de celui-ci d'où leurs rapports avec d'autres groupes situés dans d'autres tribus.

I.6. Techniques de la recherche :

I.6. Les techniques de collecte de données.

Pour réaliser notre étude sur la corporation de métier de la forge, nous avons travaillé sur des matériaux bruts (documents, archives, archives historiques, mémoire collective). A cet effet, nous avons interrogé des forgerons directement impliqués dans le métier, mais aussi des « vieux » de cette communauté de forgerons du village *Ihītuseñ* et ceux qui vivent en dehors du village, à *Azru n chemini*, *Akbou* ainsi que dans d'autres régions d'Algérie comme Msila et Sétif.

²⁹ Voir Mouloud Mammeri, *Poèmes Kabyles anciens*, Mehdi, Algérie, 2009, p. 169

Nous avons eu recours à la technique de l'entretien³⁰ semi-directif qui est la plus pertinente et la plus adéquat à notre terrain. Cette technique nous a permis aussi de recueillir des données objectives afin de contrôler les données subjectives, l'entretien est un moyen d'objectivation. Il peut nous permettre de recueillir des informations et des renseignements importants pour appréhender au mieux notre objet d'étude.

Nous avons donc rencontré plusieurs citoyens forgerons du village *Ihıtusen*, notamment les vieux qui exercent dans le métier à nos jours et qui ont une mémoire encore vivante en ce qui concerne l'histoire de la fondation du village. Nous avons également interrogé des forgerons qui ont pu nous renseigner sur la transmission du métier. Aussi, nous avons pu rencontrer les militants associatifs de ce village qui s'associent au sigle de la forge. Cette association est constituée d'« universitaires, journalistes, Maçons », et nous les avons observés en tant qu'acteur. Et nous nous sommes entretenus avec eux. Nous avons pu recueillir des informations sur leur rôle dans cette association au sujet de la forge.

Compte tenu du fait que ce métier est communautaire, considéré comme le patrimoine de la famille qui ne doit pas changer de main, les conditions de réalisation de notre enquête peuvent être particulièrement difficiles, surtout en ce qui concerne le savoir-faire et les techniques de la trempe. Parce que cette dernière constitue le secret qui détermine la solidité du fer. Toutefois (la trempe) peut s'expliquer par les phénomènes physiques et chimiques qui se réalisent durant le processus de la trempe ; le forgeron combine les couleurs avec le feu, l'eau et les frappes de marteau sur l'enclume.

Nous étions obligés aussi d'intégrer d'autres moyens technologiques comme : la caméra pour mieux observer les techniques de fabrication. La caméra nous facilite la tâche de description ethnographique des matériels.

I.6.a. L'observation directe :

Cette approche nous a permis d'établir un contact direct avec notre groupe d'étude. C'est ainsi que B. Malinowski a réalisé son étude sur les Argonautes du pacifique occidentale. Les anthropologues disent « *seule l'observation des situations concrètes permet de comprendre les principes implicites qui organisent l'expérience*

30 Voir Stéphane Beaud, « L'usage de l'entretien en sciences sociales : plaidoyer pour l'« entretien ethnographique », *Politix*. Vol 9, N°35 ; troisième trimestre 1996 ; pp. 226-257. Voir également Stéphane Beaud, Florence Weber, *Guide de l'enquête de terrain*, La Découverte, Paris, 2008

des indigènes »³¹. Cette méthode nous a permis d'observer et d'accumuler des données ethnographiques autour des situations concrètes et sur les différents aspects structurant le savoir-faire de la forges. Ce cadre empirique nous a donné les clefs de la porte de notre groupe social avec qui nous avons rentré en contact direct ; qui sont les forgerons de la communauté d'*Ihiṭuṣen*, de différentes tranches d'âges.

I.6.b. L'observation participante :

L'intelligibilité du savoir-faire et les éléments culturels qui fonctionnent autour de lui implique une intégration directe et durable du chercheur dans le groupe observé. C'est dans ce sens que nous sommes imprégnés du milieu de la forge pour que nous puissions toucher du doigt la réalité de terrain en suivant les différentes chaînes opératrices et l'organisation sociale des forgerons. Notons que cette technique nous a permis surtout de gagner la confiance de nos enquêtés.

Etant donné que le travail de la forge nécessite d'assister à tout le processus que fait le forgeron et de toucher par la main ses objets produits et de production, nous avons fait recours à l'observation participante. Nous avons impliqué profondément le groupe social pour tisser des relations humaines avec ses membres. Pour ce faire, nous avons participé au pèlerinage des forgerons chez leur saint *Badjou*, comme nous avons assisté parfois aux enterrements afin de gagner la confiance des uns et des autres et de devenir, à force du temps, un élément du groupe en question.

Nous nous comportons de telle manière pour que les observés nous regardent comme l'un des leurs venu les valoriser à travers l'écrit. Parfois nous informateurs lettrés essayent de nous recommander de quoi écrire, Ils nous disent par exemple « il faut écrire que notre origine est Grec ». Ils se focalisent beaucoup plus sur le côté histoire. Chacun a sa façon de se valoriser.

De notre côté on répond aux uns dans l'absence des autres. Nous avons souvent l'habitude de leur dire : « oui tout à fait vous avez raison », c'est une manière de ne pas rentrer en conflit avec nous informateurs. Donc, pour avoir un regard intérieur sur le vécu du groupe nous l'avons intégré directement en faisant un va-et-vient entre le terrain d'enquête et la théorie. Et notre pré-enquête date depuis février de l'année 2014. Depuis, nous nous revenons à nos informateurs pour réactualiser les données pour notre thématique et trouver de nouvelles pistes que nous exige l'esprit théorique. Nous nous

³¹Malinowski Bronislaw, *Les argonautes du pacifique occidental*, Gallimard, Paris, 1963, p.58

sommes déplacés vers les lieux de mémoire de la forge et par là nous sommes arrivés à décrire le plan du village des forgerons.

Toutefois, notre objet d'étude nécessite une approche à la fois descriptive et analytique, dont nous nous consacrons à la description des objets de la forge et de forgeage, une importance capitale ; car c'est dans l'analyse de ses croyances et de ses mythes que nous pouvons comprendre son action empirique récente.

I.6.d. La description :

C'est une approche importante sur laquelle s'appuiera notre travail de recherche. Nous allons décrire ce qui reste aujourd'hui de la forge : son atelier, appelé *Tahanut* qui veut dire le lieu de fabrication et de vente des produits. Nous allons décrire également les secrets de la forge et quelle place que les forgerons accordent-ils à leur métier en matière de croyance, de mythe et de rite.

I.7. Approche du changement social :

*« Il y a du développement du seul fait qu'il y a des acteurs et des institutions qui se donnent le développement comme objet ou comme but et consacrent du temps, de l'argent et de la compétence professionnelle »*³². La forge a connu de multiples changements. Elle évolue corrélativement au développement industriel et professionnel. L'utilisation de la forge et de ses techniques était importante pendant une longue période de l'histoire de la Kabylie. L'attachement de la société traditionnelle à la terre et la paysannerie a maintenu la forge. Ce dernier a joué un rôle considérable dans la dynamique et le changement social de cette société plutôt dans le maintien de la vie économique de subsistance et son économie jusqu'à l'arrivée de la colonisation.

Quelle que soit son origine, venue du « dehors » ou soit le produit du « dedans », c'est-à-dire parvenu de l'intérieur, le fer forgé était le socle de l'économie paysanne en Kabylie. En ce sens qu'il a connu un développement tant sur plan de la technique, de traitement que de production des outils en Kabylie. C'est ce qui a permis, en conséquence, l'amélioration de la vie économique de substance dans cette région. Dans ce sens Emile Carette écrit à propos du forgeron Kabyle.

« L'arrivée d'un forgeron est un bienfait pour le pays où il vient se fixer. Avant la venue de cet artisan, il fallait traverser un espace de six à huit lieux pour

³² Jean Pierre Olivier de Saran, *Anthropologie et développement. essai en socio-anthropologie du changement social*, Karthala, Paris, 1995, p. 07

réparer une faucille, une pioche ou un soc de charrue (...) on cite les ouvriers étrangers qui, étant venus s'établir dans une contrée, y ont formé d'autres artisans, et ont doté le pays d'une industrie nouvelle. »³³

Ceci explique la satisfaction des habitants de l'intérêt que peut porter l'industrie en termes de développement et de changement économique et social.

Georges Balandier défend la pensée qui dit « *dans toute société, le procès de développement économique et social s'associe à l'émergence de nouvelles structures économiques et sociales* »³⁴.

L'histoire de l'humanité nous enseigne que le changement s'opère au niveau intérieur ou extérieur. La colonisation française a perturbé le système économique traditionnel et toute sa chaîne. La destruction des structures sociales de la communauté conquise a réduit l'importance de la forge :

« La Kabylie contient plusieurs armuriers, le fer leur venait régulièrement d'Alger ; mais les Français ayant apporté des entraves, les Beni Abbes se virent réduit à l'emploi du fer Kabyle, bien inférieur à ceux d'Europe »³⁵

Ce passage nous montre comment ce changement négatif s'est accompli à cause des différentes entraves que nous avons citées. Cette phase George Balandier l'appelle : « la dépendance »³⁶ dont le matériel, l'économie, les organisations politiques traditionnelles sont soumises au contrôle et à l'emprise multidimensionnelle.

On peut dire que la société traditionnelle colonisée a vécu deux bouleversements liés à la colonisation. Le premier, c'est l'aliénation et la destruction du tissu économique. Le second, c'est l'émergence des structures économiques placées par l'impérialisme. Désormais, tous ceux qui possèdent les compétences dans les métiers traditionnels parmi les indigènes intègrent la vie salariale. En quelques mots, les entreprises salariales ont capté et transféré les compétences traditionnelles.

I.8. L'approche historiographique

Cette approche, nous aidera pour mieux comprendre l'évolution et la continuité de la corporation et ces nouvelles techniques imposées par le capitalisme. Cette

³³Emile Carette, *Exploration scientifique de l'Algérie, pendant les années 1840, 1841, 1842*, imprimerie nationale, Paris, 1847, p. 264

³⁴ George Balandier, *Sens et puissance*, PUF, Paris, 1986, p. 173

³⁵ Emile Carette, Op. cit., p. 265

³⁶ Voir George Balandier, Op. cit., pp. 151-152

approche, constitue un support pour traduire et interpréter comment et pourquoi la forge évolue et prend des initiatives pour introduire au métier traditionnel des moyens plus sophistiqués, à l'exemple du remplacement du soufflet fabriqué par la peau des bêtes avec un soufflé industrielle électrique. En fait, c'est dans l'historicité qu'on peut comprendre le changement qu'a subis le forgeron a été effectué dans son métier. Franz Boas, dès le début des enquêtes sur les sociétés traditionnelles, inclut les « contacts » comme facteur historique qui impose aux sociétés appartenant aux mêmes aires culturelles de passer d'un type de société à l'autre.

L'observation, est l'une des techniques utilisées dans la phase exploratoire et expérimentale de la recherche. Elle permet à l'enquêteur de recueillir les informations par la vision des faits selon les objectifs fixés. Il existe en fait plusieurs types d'observations parmi lesquelles nous avons choisi l'observation directe et l'observation participante. La période de novembre 2014 qui est singularisée par la récolte des olives et le désherbage, les forgerons reçoivent beaucoup de paysans pour leur réparer ou aiguiser (*aseleqem akked uderreq*) leurs outils.

De nombreuses familles partent, avec enthousiasme, pour passer leurs vacances ou leurs journées libres dans leurs champs. En cette période de la cueillette des olives, les champs se transforment en deuxième foyer pour de nombreuses familles, notamment si le temps le permet. Ceci confère à la Kabylie un rôle et une vie socio-économique spécifique.

Nous avons observé les déférents ateliers du village *Ihiṭuṣen* qui sont éparpillés un peu partout dans la région. Grâce à leur statut particulier dans la région vue l'appellation du village, *taddart iḥeddaden*, ces forgerons ont une grande expérience dans le domaine de la forge. L'observation nous a permis l'intégration raisonnée dans le milieu étudié.

La première méthode de travail consistait à tenir un cahier de terrain, où l'on notait à chaque fois les informations que nous trouvons nécessaires, de répertorier, durant l'enquête de terrain : tels que les entretiens réalisés, objets photographiés, les comportements observés. Par cette manière nous avons fait du journal de terrain une archive et une mémoire qui retrace notre expérience de terrain.

I.9. L'anthropologie du développement et les métiers du terroir :

Au post- indépendance, les sociétés qui se sont libérées du colonialisme accèdent aux nouveaux conflits liés essentiellement aux problèmes économiques. Donc, l'anthropologie du développement est née à cet effet, pour étudier et mettre en valeur scientifique les changements sociaux subis par les sociétés postindépendance.

Ces changements actifs ont attiré l'attention des anthropologues pour proposer une étude diachronique des systèmes de productions nationaux, internationaux et locaux. En quelque sorte, la socio-anthropologie du développement propose l'étude du présent et le passé des entreprises économiques, publiques ou privées, des acteurs politiques ou économiques, des ONG ...

En rapport avec la contribution aux nouveaux défis que rencontrent ces sociétés, l'intervention des techniques rationnelles dans l'investissement et la production économique a participé au changement parfois radical des entreprises économiques traditionnelles. Par exemple, les forgerons que nous étudions ont investi depuis l'indépendance d'autres domaines du fer et de forgeage. En premier lieu, il y a l'intégration de la rationalité des formations professionnelles ; en seconde lieu, le développement des autres secteurs : industrie, bâtiment... qui ont poussé le métier traditionnel vers la modernisation pour s'adapter aux nouvelles exigences du marché économique.

Et le secteur du travail de fer des (forgerons d'*Ihitusen*) et sa corporation a connu une continuité. En revanche, aujourd'hui, le forgeron ne travaille pas pour son segment, ni pour ses consanguins. Il est devenu propriétaire agréé par l'Etat et qui paye l'impôt. Mais quelle sorte de forge ? Il y a deux sortes d'ateliers ; les ateliers des anciens forgerons qui perpétuent la forge traditionnelle en fabriquant les outils pour les paysans, quant aux seconds ateliers, menés essentiellement par les jeunes, ils fabriquent les portes, portes balcons, les chaises, les citernes. Ces derniers ont hérité des grands-pères et des pères le savoir-faire qu'ils ont transformé. Ce genre d'ateliers investis par la jeune génération affiche le besoin social sur le marché, d'où la nécessité d'un gain -pain pour cette dernière.

I.9. La définition des concepts :

Les concepts-clés dans un travail de recherche sont très indispensables et fondamentaux à l'orientation de notre étude. En effet, la méthode du vocabulaire scientifique exige au chercheur de traduire par la théorie les faits et la réalité empirique.

De plus, ils les (concepts) rendent explicite ; autrement dit, c'est une manière de théoriser les données du terrain. Les concepts clés aident la compréhension, la recherche et la mise en place d'un cadre opérationnel d'étude et participent à sa destinée et à son cheminement logique au fil de l'étude. Ainsi, dans notre thème de recherche, nous avons sélectionné des concepts qui peuvent traduire le terrain de notre étude. Exemple : Mutation, Fonction, Corporation, Savoir, Forge, Transmission.

Le mythe :

Du latin « mythos » « fable, récit fableaux », emprunté au grec muthos « suite de paroles qui ont un sens.

En tant que récit fondateur, le mythe énonce dans un langage imagé, mi-ésotérique, mi-populaire, les bases du credo d'un peuple quant à ses dieux, quant à des phénomènes jugés extraordinaires et quant aux rapports de l'homme avec le sacré.

Qu'il soit cosmogonique, expliquant la création et la structure du monde (genèse biblique, mise à l'épreuve de l'homme) ou bien étimologique et de fondation, justifiant un ordre de choses en le projetant dans le passé (origine du mal et de la mort, installation d'une dynastie, inégalité des castes, nécessité de l'excision chez les Dogon), le mythe revoie aux sources héroïques et primordiales d'une culture dont-il justifie les traditions »³⁷.

Dans notre étude, nous ne pouvons pas dépasser l'analyse des histoires de fondation du groupe qui décrit son origine par plusieurs récits où chacun contredit ou complète l'autre. Les récits se rapportaient à l'histoire parcourue par le lignage, *Ihĩtusen*, ou à celle des saints qui ont marqué le groupe et leur métier de la forge, fonction.

Mutation :

Selon le dictionnaire de sociologie générale, le mot *mutation* tire sa racine du verbe, muter, qui étymologiquement vient du latin « *mutatio* » qui signifie « changement, altération ». En sociologie, le changement social relativement rapide et étendu. Le mot *mutation*, qui a le sens classique du « changement, transformation » a d'abord pris une acception administrative, il désigne pour un emploi, un changement

37 André Akoun et Pierre Ansart, *Dictionnaire de sociologie*, Seuil, Paris, 1999, p. 358

de personnes ou de lieu (...) dans les sciences humaines, on entend par *mutation* un changement social en profondeur relativement rapide³⁸.

Dans notre terrain d'enquête, nous avons décrit comment les techniques de fabrication chez les forgerons sont bouleversées par des techniques modernisées. Le forgeron aujourd'hui n'utilise pas le soufflet traditionnel fabriqué à base de la peau du bœuf, il utilise à sa place un soufflet électrique qui brûle rapidement le charbon à l'aide de l'oxygène qu'il aspire dans le four.

Toutefois, le surinvestissement des pouvoirs publics et de la société civile dans le bâtiment a poussé le forgeron de changer son métier en profondeur en le transformant vers une forge de ferronnerie. Cette dernière, s'est spécialisée dans la fabrication des portes, des fenêtres et des balcons. Malgré cette mutation d'un métier vers un autre, et du passage de la corporation de la forge agraire vers la ferronnerie, le savoir-faire reste toujours puisé de la forge traditionnelle, c'est-à-dire il y a un changement dans la continuité.

Nos informateurs nous ont dit qu'ils achètent les socs de charrues des tracteurs fabriqués en Chine à bas prix, parce qu'ils ne sont pas solidifiés. Et avec leur savoir-faire, ils les trempent autrement dans leurs ateliers afin de leur donner une solidité qui résiste 10 fois plus que ceux trempés en Chine et les revendent comme produit local fini et avec garantie. Voilà un autre exemple qui démontre que la mutation de la forge se fait dans la continuité et la préservation du savoir-faire.

Fonction :

Emprunté au latin *functio* « accomplissement, exécution » contribution d'un élément « personne, groupe ou institution » à l'existence d'un ensemble social.

La fonction désigne « le mode d'action des appareils », c'est-à-dire l'acte particulier que chacun d'entre eux exécute et qui contribue, pour sa part, au maintien de l'organisme ; les diverses fonctions constituent en effet un ensemble coordonné d'opérations qui assurent conjointement la préservation de la vie³⁹. Et à propos de la fonction, B. Malinowski expose un exemple que l'on reprend pour mieux illustrer :

« Le feu, on peut le rapporter à son utilisation primaire, cuisine et chauffage, et à l'usage qu'on en fait dans certaines opérations techniques. Beaucoup

³⁸ André Akoun et Pierre Ansart, Op. ci., p. 356

³⁹ Ibid, p. 227

d'attitudes religieuses et profanes, techniques ou juridiques, qui tournent autour du feu, du foyer, de la flamme sacrée, peuvent être rapportées à ses grandes fonctions biologiques »⁴⁰

Toutefois, la forge, le fer, le feu, le profane et le sacré, rentrent dans ce rapport relationnel. Ainsi que le groupe social, que nous étudions « les forgerons », agissent autour du feu, le fer, le sacré et le profane.

La Corporation :

L'association socialement reconnue de membres d'une même profession, comportant des règlements et des privilèges particuliers.

1- Dans l'ancien régime, association des maîtres et compagnons d'une même profession, sous une forme renouvelée, les corporations ont été reconstituées en Italie pendant la période fasciste, au Portugal, en France par le gouvernement de Vichy, dans le but de résister aux pressions libérales et de contrôler politiquement les professions. Le terme de corporatisme reste utilisé, soit pour désigner la doctrine favorable à l'organisation des professions en organisme permanent, soit pour désigner la tendance des syndicats professionnels à défendre leurs intérêts sans considérations de l'intérêt général.

2- Hors de ces nuances critiques, le terme corporation, ou néo-corporation, est usité pour désigner des entreprises ou groupes industriels à visées congestionnaires et constituant des médiations constitutionnelles entre les Etats et les forces de travail. »⁴¹

En contraste de ce terme corporation, nous ne voulons pas désigner un syndicat, ou un savoir-faire revalorisé par les institutions à l'instar de celle de l'Europe, donc, de ce terme nous voulons désigner un groupe social spécialisé depuis des siècles dans le métier de la forge. Ils ont maintenu leur corporation par leur propre volonté et par le fait de transmissions de la corporation de génération en génération. Ces corporatistes sont des fabricants des outils agraires.

Les kabyles les nomment *Iheddaden n yifellahen* ou *n uzzal* ; les forgerons des paysans ou du fer. Ils se désignent eux-mêmes par *Ihītusen*, qui veut dire à la fois un

⁴⁰ Bronislaw Malinowski, *Une théorie scientifique de la culture*, 1968, p. 132

⁴¹ André Akoun, Pierre Ansart, Op. Cit., p. 227

habitant d'un espace ou s'est installé le groupe des corporatistes et au même temps pour désigner les gens du fer « *at uzzal* », c'est-à-dire ceux qui sont spécialisés dans la corporation d'*Ihiṭuṣen*. *Donc il désigne à la fois un territoire et fait référence à une profession.*

Actuellement, cette corporation s'est évoluée d'une manière globale vers la ferronnerie telle que : la soudure dont ils fabriquent les portes, les balcons et les fenêtres. La corporation des forgerons agraires a intégré dans sa fabrication les outils des technologies lourdes par exemple ils fabriquent les socs de la charrue des tracteurs ou ils achètent des outils fabriqués en Chine qui ne sont pas bien trempés pour leur faire une nouvelle trempe, solidifiée et leur changer ainsi le prix.

CHAPITRE II
APERÇU GEOGRAPHIQUE
ET HISTORIQUE

II.1 : Situation géographique du village *Ihîtuşen* :

Actuellement, le village *Ihîtuşen* relève de la commune et de la Daïra de Bouzeguene, wilaya de Tizi-Ouzou. A l'époque des tribus, *Ihîtuşen* appartenait à la tribu des *Ath Yedjar* environnante de celle des *Illoulen Umalou*. Elles sont séparées de la rivière « *Assif N Ssahel* » du Oued Sébaou. Ainsi, *Ath Yedjar* est avoisinée par deux tribus : *Ath Ghebri* au nord et d'*Ath Waghlis* au sud-est.

Autrefois, lorsque le conflit se déclencha entre *Illulen* et *Ath Yedjar* les forgerons d'*Ihîtuşen*, font le réconciliateur. Ces forgerons fonçaient des clous sur les arbres qui servent de repère aux frontières des champs des villages rivaux.



Vue d'ensemble du village *Ihîtuşen* et des villages qui l'entourent

Sahel, constitue une frontière entre les terres des *Ath Yedjar*, et celles des *Illulen*. Pour cela, ce village (*Sahel*) construit sur la longueur de l'Oued *Sibaou* en aval des deux tribus, fait objet d'« appropriation » de la part des deux tribus rivales. *Sahel*, est le seul groupe social après les *Ihītusen* qui contribue avec *Leecur* en huile d'olive et uniquement en huile d'olive au saint *Badjou*. Cette contribution des *Ath Sahels* par *Leecur* au saint *Badjou* ; saint des forgerons, s'explique par le fait qu'historiquement les *Ihītusen* ont régulé à plusieurs reprises les rapports conflictuels entre Les *Ath Sahel* et la tribu des *Illoulen n Umalu*. Dans le village *Sahel* le saint possède une jarre, *tacbaylit*, à laquelle les villageois versent la part du saint en huile d'olive. Une fois qu'elle est remplie, les *Ihītusen*, viennent la récupérer pour la ramener au saint *Badjou*.

Ce groupe social, comme le raconte la mémoire collective, joue le réconciliateur entre les groupes en rivalité. Dans les moments de rivalité, les rivaux sollicitent *Ahītus* et les religieux dotés d'autorité morale pour servir d'intermédiaire dans les conflits. Dans ce sens on peut réfuter l'idée défendue par les ethnologues qui placent le forgeron dans le rang d'exclu⁴² de la vie des groupes. A ce propos notre informateur a dit :

« Nos ancêtres, ont participé à la pacification de plusieurs conflits entre les tribus et les citoyens en conflit dans cette région, les groupes rivaux, donnent rendez-vous au lieu dit "Agni n Tifrat "qui se situe dans le village *Mhaga* au nord d'*Ihītusen* ». ⁴³

En d'autres termes, *Ath Yedjar* est aussi limitrophe du côté Sud par la tribu des *Ath Weghlis*. Ces deux tribus sont séparées par la montagne de *Cheréa*, couverte par une forêt très dense, qui s'appelle « *tizgi n Zzan* ». Une forêt entourant le village *Ihītusen* du côté Est, elle sert d'une source première en matière du bois et du charbon du bois aux forgerons, utilisés comme support pour les enclumes, les manches pour outils, etc. C'est dans cette partie Sud-est chez les *Ath Weghlis* que le saint *Badjou* fonda sa *Zaouïa*, occupée par ses descendants jusqu'à ce jour.

A un kilomètre vers le Sud-est se trouve le saint *Sidi Moussa* qui incarne un statut non négligeable au sein de la communauté d'*Ihītusen*. Ce saint représente dans la mémoire de ces derniers une source de légitimation de leur fondation en tant que groupe lignager et villageois.

42 Voir, Edmond Bemus, *Place et rôle du forgeron dans la société Touarègue*, métallurgies africaines. Nouvelles contributions. Mémoire de la société des africanistes, 1983, pp 237- 251. Dans cette contribution le chercheur explique comment les forgerons ont un statut et un rôle particulier dans la société Touarègue

43 Entretien avec Hamoum EL Hadi, âgé de 72ans, forgeron d'*Ihītusen*, septembre 2015

En revanche, à trois kilomètres vers le nord d'Ihîtuşen à Wizgane, se trouve la famille, *Akli*, dont les membres sont aussi des forgerons. Ces derniers, ont appris le métier de la forge chez *Ahîtuş*. Leurs ancêtres, *Akli*, étaient venus en accompagnant *Ahîtuş*. *Akli* fut employé comme assistant forgeron par *Ahîtuş*. Mais plus tard *Ahîtuş* quitta *Wizgan* pour s'installer ailleurs et laissa *Akli*, son compagnon, pour perpétuer le métier dans cette localité. Actuellement, ces derniers ont abandonné le métier de la forge.

Un de nos informateurs appartenant au groupe des *Ath wakli*, nous raconte comment ils ont renoncé au métier de la forge, en accordant ce délaissement à une légende mythique qui se répond même chez les *Ihîtuşen*. Cette histoire est même confirmée par différents habitants d'Ihîtuşen, qui témoignent communément sur ce destin :

« Un être spirituel « lxelq » était venu à l'aube avant la Salat d'El Fadjre, chez un forgeron des Ait Wakli, le réveille, puis, demande de lui réparer ses outils « ad as yeselqem dduzan ». Le forgeron a répondu à cet esprit « lxeleq » « arğu » patiente-toi, Lxelq, insista trois fois vainement, en répétant au forgeron des Ath wakli la même demande ; réveille-toi pour me réparer mes outils, mais il déclina toujours la demande de l'esprit (n lxelq) en lui demandant de patienter. Ensuite, l'esprit (lxelq) lui a dit « ttes ihi ; dort encore », « Depuis ce jour notre forge n'a plus fonctionné »⁴⁴.

Dans ce témoignage, le forgeron des *Ath Wakli* n'a pas obéi à la parole et à l'appel de l'esprit. Depuis ce jour, la malédiction s'est abattue sur ce groupe et sur le métier de la forge. Selon une source différente, une histoire similaire est vécue par un autre forgeron de la lignée d'Ihîtuşen.

« Lorsque l'esprit ; lxelq, avait pris congé du forgeron des Ath Wakli, il s'est dirigé directement vers le forgeron d'Ihîtuşen. Aux environs de leffer ; à l'aube Lxelq se rend chez le forgeron et lui dit : « réveille-toi pour me réparer mes outils, kker ad iyi-d tesleqmeđ dduzan-iw ». Le forgeron se lève rapidement et s'est dirigé directement vers l'atelier pour lui réparer ses outils. En arrivant à l'atelier il n'a trouvé aucune personne. C'est là que le forgeron a compris que l'individu était le saint »⁴⁵

44 Information recueillie auprès d'Ali Imurhunen. Cette même histoire est retrouvée dans la mémoire du groupe d'Ihîtuşen.

45 Entretien Hamoum El Hadi, Janvier 2015

Dans les deux histoires racontées par les forgerons relatives à l'abandon du métier par les *Ath Wakli* et son maintien par les *Ihīṭuṣen*, il y a une sorte de transposition de l'appel à la Salat, voire même à sacrifier le sommeil profond et se réveiller pour faire son devoir religieux. Avec l'appel du saint au forgeron d'abandonner son lit et le rejoindre dans l'atelier pour lui réparer ses outils. Toutefois, le forgeron des *Ath Wakli* a été blâmé par l'esprit ; parce qu'il n'a pas montré une bonne volonté et une bonne foi afin de tenir à son métier et à obier à *Lxalq*. Par conséquent, le saint a frappé le groupe des *Ath Wakli* dans leur métier par un anathème et une malédiction.

En revanche, le forgeron d'*Ihīṭuṣen* qui a montré un amour à son métier et donne un grand respect au saint, a été récompensé. Autrement dit, le saint a béni le métier de la forge d'*Ihīṭuṣen*, ils ont reçu une bénédiction singulière dans l'exercice de leur métier.

Dans cette information, nous pouvons déduire aussi que l'informateur n'a pas cité la nature d'outil ramené par le saint. *Lxaleq* qui était invisible et ses objets ne peuvent qu'être invisibles. En seconde lieu, *lxaleq* était venu au moment de l'appel à la prière de la *Salat el fadjer* ; un précepte et un principe très important pour un croyant dans la religion islamique. Car ce dernier doit faire un grand effort et éprouver une grande fois envers le Dieu pour qu'il puisse se lever à l'aube. Ainsi, celui qui va afficher du respect à l'appel d' *lxaleq* sera récompensé par la fertilité de son métier, donc la *Baraka* ou « pouvoir bienfaisant »⁴⁶.

Dans ce cas, la *Baraka* veut dire l'abondance, la fertilité et l'épanouissement du métier qui est le socle de l'abondance agraire, dans ce sens la *Baraka* est conçue comme « force génératrice de vie »⁴⁷. Par contre, le second « *Akli* » qui n'a pas une bonne fois, et qui n'a pas donné une grande considération à l'appel du *lxaleq*, sa forge a vu son extinction.

En outre, on peut déduire une autre idée dans cette histoire. *Lxaleq* assimilé aux saints est venu sous réserve de suppéter les forgerons en leur demandant de lui réparer ses outils ; il est assimilé aux paysans qui demandent aux forgerons de leur réparer leurs instruments.

Cela affirme que même les saints participent aux labours et à la moisson comme tout le monde et contribuent comme les autres du fait qu'ils sont dans le monde des

46 Mohand Akli Hadibi, *Wedris une totale plénitude*, Zyriad, Alger, 2002, p. 243

47 Ibid, p. 240.

invisibles, des miracles et du pouvoir surnaturel. Autrement dit, les saints prennent la première place dans l'investissement agraire.

En revanche, aux environs d'une dizaine de kilomètres vers l'Est en traversant la montagne, nous découvrons, la *Quba* de *Badjou*, qui domine la vallée de la Soummam. Ce saint est vénéré uniquement par les forgerons d'Ihîtuşen. Il a marqué toutes les représentations de ce groupe. Chaque année à la fin des moissons, c'est-à-dire une fois que les paysans ramassent leurs récoltes, les descendants d'Ahîtuş saisissent l'occasion pour lui ramener sa part de la récolte tout en accomplissant un rituel de vénération. En effet, le mausolée du saint *Sidi M'hand* El hadj possède deux maisons.

Actuellement, le groupe est réparti à travers le territoire algérien plus particulièrement en Kabylie, en l'occurrence la ville de Bougie (*Iheddaden*), *Sidi Aich*, *Aqbou*, *Tazmalt*, *Adekkar*, *Azazga*, *Fréha*, *At ghebri*, *at yedjer*...etc. Ce groupe trouve l'occasion de se rassembler chaque premier dimanche du mois de septembre dans le mausolée de *Sidi Badjou*.

Belkacem *Ath Lhadj*, l'un des derniers descendants de la lignée du saint, *Sidi Mhand Lhadj*, et gardien de ce mausolée, a dit : « *tezga tettaxlaf s yiwen* » c'est-à-dire ses parents ainsi que ses arrières grands-parents n'enfantent qu'un garçon, comme le confirme le représentant du mausolée « *Sidi Mhand lhadj d lwali şşaliḥ, d lfikr, mačči d timeεemmart i yexdem* »⁴⁸

Nous constatons que le saint n'a pas fondé une zaouïa. Cependant, il a fondé une raison et une sagesse avec laquelle il régule les conflits entre les groupes sociaux. Cet esprit est approuvé par un informateur qui en témoigne:

« *Le saint a pu implanter le forgeron là où il a été chassé, bien sûr, avec la bénédiction de Sidi Moussa, parce que Sidi Mhand oulhadj avait de très bonnes relations avec le saint Sidi Moussa* »⁴⁹.

Lors du conflit ou de guerre entre les groupes sociaux, le *saint Sidi Mhand Oulhadj*, intervient pour pacifier les rivalités avec l'intervention de sa *Baraka*. Notre informateur ajoute dans le même contexte, que dans ce moment de rare violence, le *saint Sidi Mhand Oulhadj* branle un étendard en guise d'emblème, voire même un « *Rreda* », un morceau de tissu, et s'en va avec sa *Qafila* afin de mettre en ouvre sa

48 Entretien avec Belqasem Ath Lhadj, âgé de 71 ans, village Badjou, septembre 2015

49 Ibidem

mission de pacification « *Teddun ɣer tifrāt* ». Ce rôle de pacificateur lui a procuré un statut de saint vénéré.

Le village de *Tifrit Ath Oumalek* est l'un des lieux qui symbolise de part son toponyme la paix et le lieu de médiation. Ce village contient trois lignages importants « *Ath Umalek, Ath ɛmer et Ath Lhadj, ces groupes partent vers "Agni n tifrāt", le lieu du débat et de la solution avec la présence de Sidi Mhand Oulhadj et sa Qafila* »⁵⁰

Autrement dit, le saint *Badjou* est respecté et doté d'une autorité morale, avec une notoriété relative, la dénomination et la toponymie de l'espace de sa *Quba* explicite le rôle pacificateur qu'il a joué pendant son parcours. L'entrée de son mausolée s'appelle « *Asqif n tmana* » : espace de protection. Aucune personne n'a le droit d'insulter ou de rendre vengeance dans ces lieux. Au bas du mausolée, il se trouve « *tagnit n ɛmana* » : espace de la protection et d'assurance. Une fois qu'une personne franchit cet espace pour se rendre à l'intérieur du mausolée, aussitôt il s'est mis sous la protection du saint⁵¹

Une journée de pèlerinage, et surtout de rencontre entre les membres du même groupe, s'organise chaque année. Notre informateur, membre de l'assemblée villageoise M. A nous a dit :

« *On a beau essayé de reporter la journée du pèlerinage, dimanche, vers la journée de vendredi ou de samedi, c'est-à-dire les jours qui arrangent tout le monde, mais vainement. Car les gens ne viennent pas, ils préfèrent toujours maintenir la journée traditionnelle, le premier dimanche du mois de septembre, que de la changer. Les gens préfèrent de rater une journée de travail que de modifier la tradition qui porte pour eux une grande importance religieuse pleine de la Baraka* »⁵²

Tôt le matin, sur les lieux du pèlerinage, les hommes sont les premiers à fouler la terre sainte du mausolée et marquèrent leurs présences, étant les premiers arrivés au mausolée en échangeant des accolades et des petites phrases du genre de retrouvaille et de courtoisie. Par contre les femmes font rares dans cet espace. Elles ne passent ni à gauche ni à droite, elles se dirigent directement vers la *Qquba* pour qu'elles soient accueillies par les femmes de ce groupe religieux

50 Ibidem

51 Ibidem

52 Information recueillis auprès de A. M. membre de *Tajmaât* d'Ihîṭuṣen, septembre 2014

Autrefois, les forgerons ramènent au saint *Badjou* ce qui lui revient en droit en récolte et de la viande qu'ils achetèrent au marché hebdomadaire de « *Suq ufella* ou *ssuq n lhed* ; le marché de dimanche, dans la tribu des *Ath Waghlis*. Ce dernier est situé juste à quelques kilomètres en bas du *mausolée*. Par contre, actuellement à la place des récoltes, ils se présentent avec des sommes d'argent qui dépassent une vingtaine de million en centime et achètent une quantité nécessaire d'alimentation : la viande, les légumes, la semoule. Et les descendants de la famille du saint leur préparent *lwaeda* ; un repas que le groupe doit partager. Cette dernière se prépare en collaboration entre les femmes de la *Zaouïa* et celle d'*Ihîtuşen*.

A environ de dix heures du matin, la famille du saint *Badjou* offre aux visiteurs, *tanalt* ; le goûter, du « *tarkkact n yifelfel* » et la galette préparée par les femmes de la *Qquba* ; du poivron mélangé avec les tomates naturelles et l'huile d'olive. Les gens se regroupent autour d'un même plat ; chaque cinq personnes se mettent à terre et partagent une même assiette en parlant de leurs familles et comment elles sont devenues et de leur bonheurs ou malheurs. Ce goûte est payé réellement par le groupe social de forgeron offert au mausolée en guise de donation. Celle-ci sera rendue par la *Qquba* en nourriture prête à manger.

A une heure d'après midi, parmi les pèlerins les il-y a ceux qui accomplissent la prière dans la mosquée située devant la *Qquba*. Lorsqu'ils reviennent, ceux qui savent et désirent participer aux chants religieux (*ttedkir* », rentrent dans la *Qquba*, s'assoient et s'engagent directement dans le rythme. Dans *taqubbet* (le mausolée) il y a ni femme, ni transe, ni *bendir* (*abendayer*). Avant de commencer les chants religieux en Kabyle, ils doivent d'abord réciter le Coran qui sera clôturé par « *Surat alfatiha* ».

Une fois le repas composé de couscous avec de la viande sont préparés (*seksu s uksum*), les adorateurs de *Badjou* partagent communément la nourriture. Puis, ils se rassemblent tous pour que le *Chiekh* de la *Qquba* donne « *la Daewa Lxir* ». Ce n'est qu'à ce moment qu'on voit les femmes rentrent discrètement toutes voilées pour donner « *lweeda* en argent. Les femmes ne demandent pas au *Chiekh* de prier dieu de leur accorder leurs vœux, mais c'est l'un des *représentants d'Ihîtuşen* qui y demande à leur place. Durant ce rituel, on n'entend guère la voix d'une femme.

Et lorsqu'une femme du groupe de la *Qquba* avance vers le *Chiekh*, c'est le *représentant* de la *Qquba* qui en demande de prier Dieu de lui accorder ses souhaits et vœux. La majeure partie présente dans les lieux fait la même chose, y compris le

descendant de la *Qquba*. A chaque fois on voit et on entend des pères de familles se lèvent et disent « *ad fekey lewēda-agi i yelli ad teḥlu...* ». A tour de rôle, chaque personne demande au *Chiekh* de la *Qquba la Daewa lxir*. Et le *Chiekh* reprend exactement les mêmes mots du demandeur en disant rituellement à chaque fois « *init-d-amin* » ; dites amen. Et tout le monde reprend en chœur avec la formule « *amen* ».

Une fois que la « *daewa lxir* » est terminée, les membres de la *Qquba*, distribuent les galettes dures aux visiteurs en guise d'une contre donation. Le dernier ne va pas avoir sa part. Tous les adorateurs vont se précipiter pour avoir leur part, ils disent « *d lbaraka* ». Ils doivent, tous, ramener un petit morceau à leurs familles et surtout aux enfants pour qu'ils soient eux aussi bénis par *Badjou*, Par cette galette détentrice de la *Baraka* de Marabout de *Sidi Mhand Lhadj* dit : « *Badjou* », c'est, en effet, un échange qui s'opère par les deux groupes religieux et non religieux ; descendants de *Badjou* et *Ihîṭuṣen*. A cet effet, Marcel Mauss explique les échanges qui s'effectuent dans les sociétés traditionnelles en écrivant :

« Dans les droits et dans les économies qui ont précédé les nôtres, on ne constate pour ainsi dire jamais de simples échanges de biens, de richesses et de produits au cours d'un marché passé entre les individus, d'abord ce ne sont pas des individus, ce sont des collectivités qui s'obligent mutuellement, échangent et contractent ; les personnes présentes au contrat sont des personnes morales : clans, tribus, familles, qui s'affrontent et s'opposent soit en groupes se faisant face sur le terrain même, soit par l'intermédiaire de leurs chefs, soit de ces deux façons à la fois »⁵³.

Ce sont des personnes du groupe social des forgerons et les *Imrabden* descendant de *Badjou* qui échangent les donations. Les deux groupes manifestent cette obligation morale d'échange, de donner une donation en blé aux *Imrabden* et de la recevoir en galettes (*ayrum aquran*) par les *Iheddaden*. L'échange est motivé par la *Baraka*. Pourquoi (*ayrum*) que échangent *Imrabden* comme contre don ? Parce que *Ayrum* symbolise la vie, la prospérité économique. Il symbolise en effet, le partage, *tagella d lemleḥ*, le respect mutuel, qui se manifeste dans la contre donation d'*ayrum*.

Ainsi, le groupe social des forgerons doit le ramener en retour et le partager avec la famille. *Ayrum* symbolise aussi *Leemara* que souhaitent les forgerons retrouver pendant toute l'année par le biais de la *barka* du saint. Autrement dit, ramener en rentré

⁵³ Marcel Mauss, *Essai sur le don*, ENAG, Alger, 1989, p. 06.

de la Ziara *ayrum n lbaraka* est une sorte de récupération d'assurance économique chez les saints. Et chaque année, ils doivent revenir pour que le saint leur redistribue de nouveau cette assurance avec le contrat d'une année.

Par contre, les femmes des forgerons qui ont participé à la cérémonie reçoivent une donation de la part de celles de la *Qquba* de *Badjou*, qui leur échangent contre leur aide et Ziara une donation en argent, une somme symbolique signifiant en guise de *lweeda* et *Lelfal* une bonne chance. Les femmes du lignage religieux offrent une part d'argent comme cadeau à celle d'Ihîtuşen. En quelque sorte, il y a un échange de cadeaux entre les femmes de ces deux groupes. Les femmes d'Ihîtuşen remettent leur « *lewèadi* » au *Chiekh* de la *Qquba* en exauçant leurs vœux.

Quant aux femmes du mausolée, elles donnent de l'argent à celle du groupe non religieux, qui se déroule discrètement loin des regards. Voilà comment se fait l'échange. En ce sens qu'il ya un don qui vient de la part des villageois au profit de *Badjou*. C'est ainsi qu'il se faisait chaque année le don et le contre don entre les femmes de cette institution du saint et celles du groupe social des forgerons.

On sait bien en effet que la valeur du contre-don n'est pas une grande somme, mais c'est une somme qui symbolise la fidélité et la prospérité (*lefal*), le respect et la générosité. Car dans la tradition kabyle, la visite d'un malade ou d'un proche, se fait par un don et ce dernier, nécessite toujours un contre don quel que soit son pris dont il peut être même un geste symbolique. A propos de l'échange, don et contre don, Bourdieu écrit :

« C'est le seul moyen d'instaurer des relations durables de réciprocité mais, aussi de domination, l'intervalle interposé représentant un commencement d'institutionnalisation de l'obligation »⁵⁴.

A chaque petit geste qui se fait durant le rituel de Ziara de *Bajou*, les adorateurs prononcent « *d lbaraka, ad tawiđ lbarka, d lbarek i warraw-nney, n yimawlan, n yimrabden...etc* ». La *baraka* est défini par Jean-Marie Dallet comme une bénédiction ou :

« Puissance mystérieuse qui se manifeste par une longue vie, la santé la fécondité, la prospérité, l'abondance, un profil extraordinaire qui se

⁵⁴ Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p. 192.

manifeste sur les biens de la terre (...) yewwi lbarka n yimawlan-is ; il réussit dans la vie, il a reçu la bénédiction de ses parents »⁵⁵.

Yewwi lbarka n Badjou, il a reçu la bénédiction du saint *Badjou*, une sorte d'abondance qui se manifeste chez la personne et sa famille.

Malgré ces changements effectués dans le monde, qui fragilise davantage les cultures locales, rien n'empêche *Ihīṭuṣen* de maintenir leur lien avec le saint *Badjou* et lui faire un pèlerinage annuel, en chaque premier dimanche de septembre. *Bajdou* observe tout un groupe qui se présente au rendez-vous pour échanger avec lui et ces descendants des biens phytiques et moreaux qui se résume en nourriture, des politesses, des embrassades au niveau du front « *ttanezen yef uqqaru* », les tendres attouchements, signe de fraternité, la *Baraka*, *lewēadi et desawi n lexir*.

En observant le rituel qui n'est pas exclusivement matériel, mais c'est un échange moral que font les présents (les hommes) « en vue des dieux et de la nature »⁵⁶ qui incite les esprits des morts, des saints vénérés par *Ihīṭuṣen* à être généreux envers les leurs ; les forgerons et les présents parmi les Marabouts qui assurent la relève de leur *Baraka*.

A trois kilomètres vers le sud du village *Ihīṭuṣen*, nous observons deux grands villages *Ahriq* et *Hura*. Le village, *Tawirt*, qui se situe à cinq Kilomètres vers l'Ouest, est archivé dans la mémoire collective d'*Ihīṭuṣen*. Elle garde jusqu'à ce jour « *l'histoire des bombardements de l'armée coloniale française. Ces derniers, ont placé leurs canons dans ce Village pour tirer vers le haut et cibler directement le village des forgerons* »⁵⁷.

Perché sur une altitude de 800 mètres vers le sud, le village Maraboutique de *Timizar* et le mausolée de Saint Sidi Moussa vénéré par les forgerons, jusqu'à ce jour. Les *Ihīṭuṣen*, lors d'une fête de mariage, ramenèrent aux saints ce que lui revient de droit. A cet effet, ils lui offrent sa part de couscous et de viande.

Le groupe maraboutique d'*Ihīṭuṣen* garde ses liens avec les deux villages cités précédemment. Ce groupe s'appelle *Ath Chiekh*. Les *Ihīṭuṣen* disent que *Timizar* est leur

⁵⁵Jean-Marie Dallet, *Dictionnaire Kbyle-Français. parler des Ait MANGELLAT Algérie*, SELAF, Paris., 1982, p. 46

⁵⁶ Marcel Mauss, op.cit., p. 23

⁵⁷ Dans plusieurs entretiens avec les villageois, les informateurs évoquent dans chaque discussion les martyrs tombés sur le champ d'honneur pendant l'insurrection d'*Icherridhen*

village d'origine. Ils descendent du saint *Sidi Moussa*. Toutefois cette histoire se confirme par leur cimetière qui se trouve au village du saint Sidi Moussa à *Timizar*.

II.2 : Les groupes sociaux (*Iderma*) du village *Ihîtuşen* :

Chaque lignage possède une ramification de petites familles. Nous pouvons résumer cette formation comme suit :

Le tableau :

Iderman	Les familles
Ḥend Ath Ḥend	Ath Ḥend ; c'est une lignée descendante de Ḥend fils d'Aḥiṭuş, L'administration française les avait divisés en plusieurs familles qui suivent : Hammoum, Allam, Rabhi, Laribi, Hitachi, Bachi, Sadat.
Ɛeli Ath Ɛeli	Ath Ɛeli, c'est un segment descendant d'Aḥiṭuş fragmenté par l'Etat civil Français en plusieurs familles qui suivent : Belkacem, Kaci, Aliane, Sâadi, Moussaoui, Hamroune.
Ɛmara Ath Ɛmara	Ath Ɛmara c'est un autre, Adrum, divisé en trois familles après le Sénatus consulte : Bessai, Amara et Hammar. Par contre Imsaouden est une famille d'origine du village At Yekhlef qui a intégré (tesenned) le segment des At Amara.

Ces lignages que nous avons énumérés revendiquent tous le même ancêtre fondateur. Ils signent tous leur filiation à *Aḥiṭuş*. Ils disent :« *Nous sommes tous des frères et sœurs.* »

II.3 La répartition des groupes sociaux au village *Ihîtuşen*

Aḥiṭuş a eu trois enfants. L'un s'appelle *Ḥend* qui a formé la lignée des *Ath Ḥend* ; l'autre, *Ɛeli* qui a fondé les *Ath Ɛeli*, et *Ɛemara*, le troisième enfant d'*Aḥiṭuş*, qui, lui aussi, a fondé sa filiation des *Ath Ɛemara*. Ces trois lignées ont des subdivisions.

L'histoire de fondation du groupe est marquée par les contradictions et les oppositions entre les récits et les légendes. Le récit de fondation explique que la forge du village était la première infrastructure qu'avait construite l'ancêtre *Aḥiṭuş*. Par contre

les autres récits disent que la mosquée était la première construction réalisée par le groupe. La forge principale du village s'appelle « *tahanut n tejmaet* ». Elle est située au sommet du village et entourée par plusieurs maisons entassées une derrière l'autre, comme l'entassement de ces familles. Autrement dit, les habitants du village se réclament d'un ancêtre commun et chacun croit qu'il est frère de l'autre et maintiennent certaines traditions jusqu'à ce jour à l'exemple : la bénédiction de *Badjou* et son adoration en tant que groupe.

Au côté droit, en regardant vers l'Est, on trouve la lignée des *Ath Chikh* séparée par « *lmexzen et Taewint n lğameε* ». Aujourd'hui, *taewint* est bétonnée, car elle gêne le passage dans la ruelle des « *Ath seada* ». Cette lignée située derrière les maisons des *Ah Chikh* possède sa propre forge, mais abandonnée depuis plus d'une quarantaine d'années.

Pour se diriger vers le nord du village, nous devons passer par plusieurs ruelles :

A-Asqif n lğameε :

C'est un passage dallé ; sur la dalle se trouve la mosquée des hommes. Par contre au-dessous d'*Asqif* (de la dalle) se trouve la mosquée des femmes. Sur le côté gauche de la ruelle, il y a la maison des *Ait Hend*. Cette maison est située à quelques encablures devant la forge du village. Lorsque les paysans ramènent leurs outils pour les réparer, ils déposent leurs instruments dans la forge et cette maison de *Qasi Aht Hend* leur réserve un accueil des plus chaleureux, Cette maison occupe de l'accueil des paysans clients à qui on donne à manger et à se reposer jusqu'à ce que le matériel soit réparé ou fabriqué.

B.Tazniqt Ath belqasem :

Devant la mosquée et *asqif n lğameε*, se trouve la maison des *Ait Belkacem* dominée par la forge du village. C'est pour cette raison qu'elle s'appelle *tazniqt At Belqasem*. Les informateurs disent que la maison des *Ait Belqasem* est la première maison construite par le groupe. À quelques mètres vers le nord de cette maison, dans la même ruelle, est installée la famille des *Ath Rabeḥ* et leur forge. Notre informateur Dda Salem âgé de 65 ans nous dit : « *autrefois chaque famille a sa propre forge* ». Cette dernière est devenue aujourd'hui une ruine ; elle n'est plus fonctionnelle, car leurs descendants ont abandonné le village pour s'installer ailleurs. En regardant vers le haut,

au sommet du village nous allons contempler une crête couverte d'arbres fruitiers, de la figue et de chaine liège. Cette crête est appelée par les villageois Cceffer.

C. Asqif at Eemara :

Asqif At Eemara n'est pas trop loin de la forge centrale du village. Pour arriver à *Aqsif At Eemmar*, nous devons passer par les maisons suivantes: les *Ath Rabeh* et leur forge, *Ath Eemruc*, *Ath Seada* puis nous allons mettre les pieds dans la ruelle qui s'appelle « *asqif at Eemara* ». À quelques mètres vers l'extrême nord-est de la ruelle des *Eemara* nous trouvons la forge des *Ath Hend* et leurs maisons. A quelques pas de cette dernière se trouve la ruelle « *abrid n talla* » ; le chemin qui mène directement vers la fontaine du village.

D. Abrid n tala :

C'est une ruelle qui descend vers le pied du village qui mène vers *tala*, la fontaine. Cette ruelle est bordée de maisons des *Ath Eemara* et les *Ath Eemer Uyahya*. Cette fontaine située dans la partie basse du village, attirait, à une époque donnée, des « *Zouars* » qui viennent pour guérir les maladies articulaires et celles des os comme le rhumatisme (*azellum*). Car l'eau de cette fontaine est chaude durant la saison d'hiver et fraîche en été.

E. Abrid At Moussa :

En parcourant la ruelle (*abrid n tala*) nous apercevons la venelle des *Ath Moussa* qui va vers l'Est du village. C'est une petite montée bordée de maisons d'*Ath Eemara*, *Ath Moussa* et *Ihemrunen*. Vers le sud de cette montée se trouve la forge des *Ath Hend*. Devant l'entrée de cette ruelle, se trouve la forge de *Ath Belkacem*. C'est devant cette forge que commence la deuxième ruelle des *Ath Belkcem*.

F. Azniq At belqasem :

La ruelle appelée *Azniq At belqasem* témoigne des traces d'une grande forge de cette lignée. Cette dernière se considère comme experte dans la forge car la première maison que *Ahîuş* a construit est celle qu'occupe aujourd'hui les *Ait Belqsem*. *Tahanut At Belqasem* qui est totalement démolie est terrassée pour reconstruire ultérieurement une maison. Cette forge a formé et a produit de maitres forgerons. Elle a cessé de fonctionner depuis plus d'une cinquantaine d'années. Parce que les forgerons

commencèrent les grands déplacements vers d'autres régions du pays depuis déjà les années 1934.

Il suffit de lever la tête et de regarder vers le haut pour découvrir un paysage magnifique dessiné par des pierres posées les une sur les autres en formant des courbes attirantes aux regards. Cet espace est réservé pour le divertissement des fillettes. Les informateurs témoignent que ces pierres sont sacrées, naguère les femmes leur allument des bougies lors des fêtes (*lfictat*).

Asqif At Belqasem :

C'est un petit tunnel superposé par une chambre (*tayerfet*). Ce tunnel appelé localement *asqif* a pour usage de ruelle décorée en grandes pierres taillées d'une épaisseur de soixante-dix centimètres et d'un mètre de longueur. Ce passage est un peu sombre à cause de la lumière empêchée par les murs. Devant *asqif*, du côté gauche, il y a une autre forge de la lignée des At *Belqasem* qui a cessé de fonctionner depuis plus d'une soixantaine d'années. Son matériel était déplacé pour l'installer ailleurs où la demande est plus importante et l'agriculture est plus considérable qu'en Kabylie, c'est le cas entre autre de Sidi Aïssa à Msila et de Setif.

Notre informateur nous dit : « Cette forge, avant la guerre de libération accueille chaque année « *lexwan* » pour faire « *Lehdra* » ; jours de regroupement des *Khewan* pour faire des louanges à dieu et aux saints. Le village accorde à ces derniers un accueil chaleureux ; durant toute la nuit les *Khouanes* chantent le *Dikr* jusqu'à cinq-heure du matin.

A quelques mètres de cet *asqif*, se trouvent deux ruelles ; une qui mène vers le bas qui s'appelle *abrid Ath Belqasem*, et l'autre mène directement vers *Tazniqt Ath Moussa*. La majeure partie des maisons de ce village sont anciennes, construites par la pierre et crêpées par (*tafza*) la boue.

Tazniqt at Moussa

Lorsque on quitte *asqif Ath Belqasem*, nous apercevons de loin la petite ruelle qui mène vers le bas. En continuant directement notre chemin, nous piétinons sur *Tazaniqt At Moussa* ; l'une conduit directement, sans passer ni à gauche ni à droite, vers *Abrid n Unnar*, l'autre conduit vers l'Est du village. Il s'agit d'une montée entourée de plusieurs maisons des familles suivantes : les Alianes (*Ath aeli*) les Moussaoui (*Ath Moussa*). A l'intérieur se trouve un petit « *asqif* » qui s'appelle « *Taxerrazt Ath*

Moussa » ; la cordonnerie des *Ath Moussa*. La ruelle appelée « *Tazniqt Ath Moussa* » est la plus grande ruelle dans le village.

Abrid n Wennar :

Cette ruelle nous conduit vers *annar* ; l'air à battre du village. Ce dernier est une grande plate-forme où les paysans mettent leur blé pour le nettoyer et le dépoussiérer. L'espace d'*annar* est d'une hauteur ouverte et exposée au vent en direction du nord-ouest d'*Ihîtuşen*. Le choix de cet espace n'est pas fortuit, il est aménagé dans un espace exposé au vent montant du nord. La mémoire collective dit que c'est dans cet espace d'*annar* que l'ancêtre *Ahîtuş* est enterré.

Du côté droit de cette ruelle est occupée par les maisons d'*Ath emiruc*, et les *Hend, Ath Hend*. Et du côté gauche, se trouvent les maisons d'*Ath Aâmar* les *Aâmara*, séparées par une ruelle qui mène vers le bas du village et qui conduit vers la ruelle qui s'appelle *Azru Emiruc*. Cette dernière est habitée par les *Ath Eeli Weseada* ou les Sâdi.

A l'extrémité d'*Abrid n Wennar*, se dressent des âtres ; *tixxamin n leic*. Avant de mettre les pieds dans *Azru n Wennar* nous devons passer d'abord par l'ancien cimetière du village. En regardant à cinq-cents mètres vers le nord-est nous apercevons une plate-forme qui s'appelle *Tayuzi n Leqern*. Et vers l'est se trouve la fontaine qui possède deux toponymes *Tala n Lqern* ou *Targa n Ugulmi*. Et le deuxième cimetière s'appelle *timeqbert n leqern*. *Tighilt Qida* est une petite montée couverte d'arbres. Ces derniers constituent les frontières du village *Ihîtuşen* du nord-est. Au niveau de ce quartier, vers le nord du village, se trouve *annar ameqran* ; c'est-à-dire le grand aire à abattre.

Autrefois cet espace de paysan était fermé par *Ajgu*, une poutre faisant usage d'un barrage pour le passage des femmes, lorsqu'elles ramènent la nourriture aux paysans qui travaillent dans l' *annar* elles doivent la déposer devant cette poutre sans la traverser et les paysans viennent la récupérer. Devant *annar ameqran* se trouve *Tibirqict*, un terrain accidenté dominant l'*Oued Sébaou* et *Bouzguenne* vers le nord.

Abrid n tala n Sidi Besæa:

Cette ruelle est située au côté sud de la forge en regardant vers l'est. Elle est appelée *abrid n tala n Sid besæa* en raison de la présence d'une fontaine à quelques mètres vers l'est. Ce même chemin est nommé *Abrid n Ssuq*, car à une époque donnée existait le marché hebdomadaire (*ssuq n tlata*) dans le village *Ath Yekhelef* située à l'est

d'Ithiṣen. Ce quartier est habité par plusieurs familles, *Ath Emer uyahia*, *Ath Emiruc*, *Ath Hend*, et *Ath Emara*. Ces derniers ont délaissé le travail de la forge dans le village. Il n'en reste que les traces de cet atelier dans ce quartier.

Abrid n lœzla :

C'est un chemin qui dévale vers la fontaine que nous avons précédemment citée. En descendant à cinq-cents mètres vers le nord-ouest, nous trouvons l'école primaire du village dans le quartier d'*Ahemmam*. Du côté de la fontaine, en regardant vers l'ouest, s'aperçoivent « *tibhirin n tala* », des petits jardins cultivés pour une agriculture villageoise d'auto consommation.

Abraḥ at emiruc :

Avant d'arriver à *abraḥ Ath Emiruc*, nous devons d'abord traverser *azniq Imsaouden*. Ses derniers sont d'origine d'*Ath Yekhelef*. Ils ont intégré le village et ont appris le métier de la forge. En regardant vers l'est nous apercevons les traces de « *Lmeinsra at Uqassi* », l'huilerie traditionnelle. A quelques mètres vers le sud, nous découvrons les ruines de l'huilerie traditionnelle des *Emara*. Autrefois, ce groupe possède deux huileries dans le village. Notre informateur a dit : « *autrefois chaque lignée à sa propre huilerie* ». Vers l'ouest d'*Abraḥ Ath Emiruc* se trouve la *Tahanut n Rabeḥ Ath Emiruc*; le moulin à eau traditionnel.

Azniq at Aeli :

En avançant vers le sud du village, à quelques mètres d'*Abraḥ Ath Emirouch*, nous rentrons à *azniq at eeli*. A une époque donnée, il y a dans ce coin une épicerie *Ath Aeli* et possédant jadis une forge et une huilerie traditionnelle dans ce quartier.

Abrid n teewint n ujeḡḡiḍ

C'est une venelle qui conduit vers le bas du village et vers la route nationale. A quelques mètres, en dévalant, nous découvrons l'huilerie traditionnelle d'*Ath Emer Uyahia* abandonnée depuis plus d'une cinquantaine d'années. C'est la seule huilerie dans le village qui garde au moins son ossature. Actuellement même les maisons et les espaces qui abritent les huileries, les moulins et les forges traditionnels sont démolis. Le patrimoine est relégué au stade d'une mémoire amnésique qui commence de tout oublier, car elle n'a plus en besoin. L'intérêt est dans tout ce qui est modernisé.

II.4. L'histoire contemporaine du village Ihîtuşen

Nous n'avons pas trouvé des archives écrites qui parlent justement de l'histoire de ce groupe. En revanche, la mémoire collective témoigne de beaucoup d'événements héroïques auxquels les forgerons d'Ihîtuşen ont pris part avec la fabrication de fusils de petites et de longues dimensions, des baïonnettes, des poignards. Sept combattants Ihîtuşen tombèrent sur le champ d'honneur pendant la bataille d'Icherridhen. Durant cette bataille, Ihîtuşen ont même aidé les armuriers par la matière première.

Toutefois, cette matière première : acier, fer et cuivre, « parvenait de la tribu lointaine d'Ihîtuşen à quelque 25 Km au nord-est de *Ain El-Hemmam*, vers la montagne où se trouvaient de nombreuses forges et fonderies pourvus en métal brut depuis le port de Bejaia. Des convois de bêtes chargées de lourdes pièces prêtes à être transformées faisaient la navette sur les *Beni-Yanni* »⁵⁸.

Pendant cette bataille, Ihîtuşen ont assuré l'approvisionnement en fer et en canon de fusils. À ce sujet, nous avons recueilli plusieurs témoignages auprès des vieux qui gardent jusqu'à nos jours les anecdotes au sujet de la bataille d'Icherriden. Nos informateurs disent que « *les forgerons d'Ihîtuşen se complètent avec les armuriers* »⁵⁹ qui détiennent une forge de précision. Les forgerons agraires leur fabriquent les canons et les armuriers fabriquent toutes les pièces de précision nécessaires au bon fonctionnement de leurs armes. La mémoire collective garde jusqu'à nos jours les noms et les places d'enterrement des martyrs, parmi eux : *Mohand Ou Moussa, Amer Ou Said, Larbi At Aâli, Hamou At Bachirt, Belksem Ahişuş*.

Au début de la guerre de Libération Nationale, selon nos informateurs, les militants du Front de Libération National (FLN) se sont présentés deux fois au village Ihîtuşen, afin de convaincre les villageois et les sages de participer massivement au côté du FLN dans la guerre de Libération Nationale. Mais, la réponse des Ihîtuşen, fut négative, alors ils décidèrent de revenir une autre fois dans le but d'arracher un accord de principe pour participer à cette guerre. Ils se sont réunis au niveau de la forge centrale du village (*tahanut n tejmaet*). D'ailleurs un forgeron leur a répondu avec un poème que nous reproduisons ici avec sa traduction en langue Française:

Sidi Menşur kker ma iyeder-ik yides

⁵⁸ Boukhalfâ Bitam, *Les justes*, ENAL, Alger, 1986, p. 90

⁵⁹ Entretien avec H El Hadi, âgé de 72ans, Azazga septembre 2015

Sidi Monsour lèves-toi, ne se laisses pas emporter par le sommeil

Asidi Monşur a win yellan d imħennes

Sidi Mensour le détenteur de la miséricorde

Ma yedelen-ay ttjur ad d-eiwedent amgud xir-ines

S'ils vont nous détruire les arbres, ils repousseront le meilleur germe.

Ma yedelen-ay lehjur ad nebnu ar d as nales

S'ils vont nous détruire les maisons, nous reconstruirons des nouvelles.

Ma d leecur aeeqqa n leħeb ad t-yayes

Ce que nous revient du droit en moisson on le patientera

Ma d leemer Rebbi ferant-d s yur-s

L'échéance de notre vie est fixée par le bon Dieu

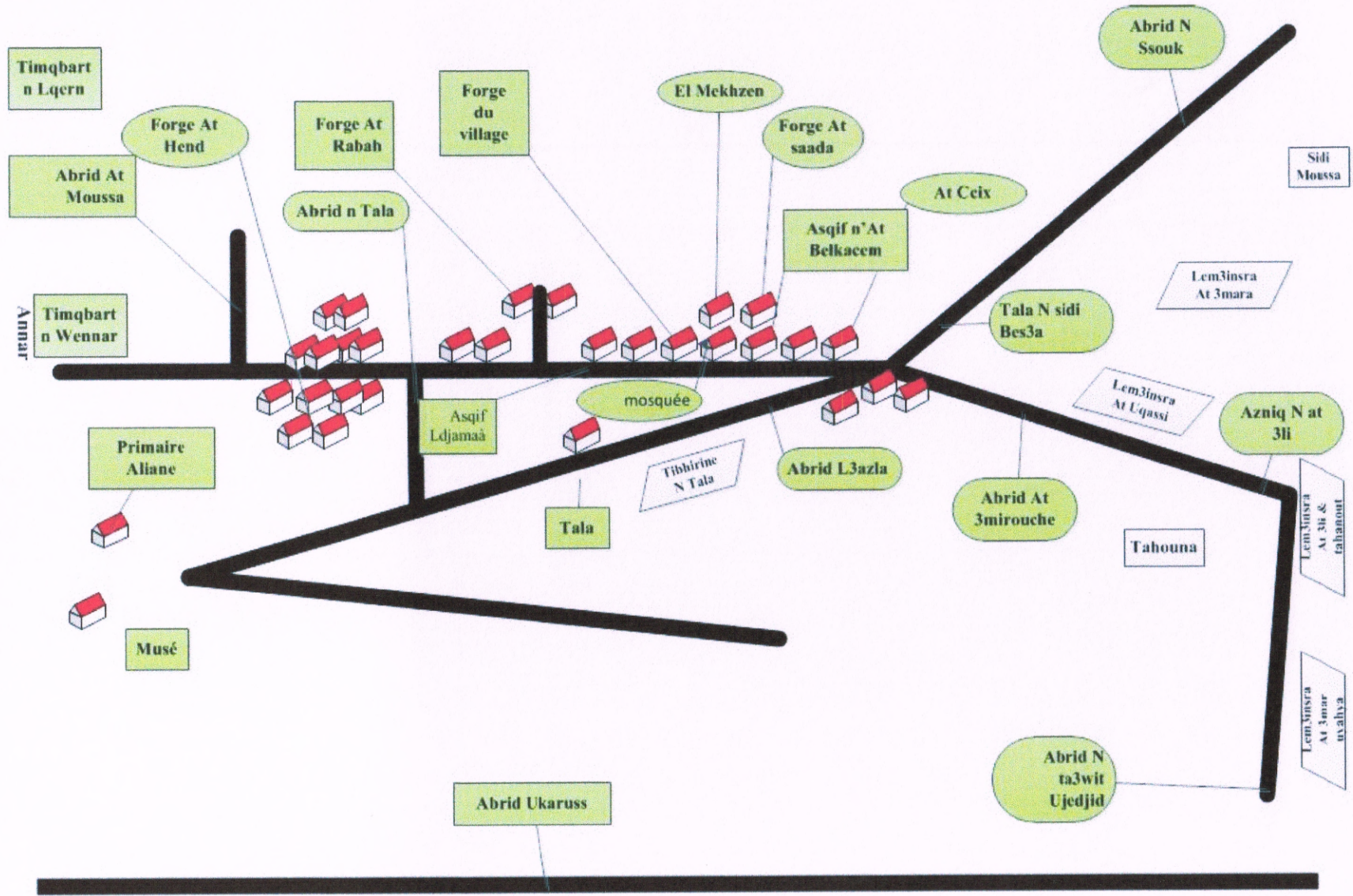
L'informateur a déclaré :

« Au début les militants du FLN ont douté de notre engagement, parce que le maire, l'adjoint-maire et son secrétaire général sont tous de notre villages. »⁶⁰

Le poème leur a donné une réponse qui confirme l'engagement de participation des forgerons à la guerre. Cette dernière selon les divinations du poète sera sanglante. Car le poème explique que la guerre détruira les maisons et ruinera la nature et l'économie paysanne (*ma d leecur aeeqqa n leħeb ad ten-ayes*).

60 Entretien avec H El Hadi, âgé de 72ans, Azazga septembre 2015

Carte descriptive du village Ithiūšen



II.5. L'espace géographique des familles dans le village par rapport à la forge centrale :

Dans l'ordre de la parenté confirmé nous ne trouvons que la structure sociale importante est le lignage : *Adrum*. Malgré l'appartenance des villageois à un même ancêtre commun, mais chaque groupe se revendique de sa propre lignée *Adrum* que nous souhaitons définir au préalable

« Dans un village, *Adrum* est un regroupement de maisons occupées par des familles apparentées au nom, *Adrum* peut correspondre à « *Taxxarubt* » la grande famille patriarcale et aussi abriter des familles plus petites et sans lien de parenté entre elles »⁶¹.

Nous avons remarqué que dans ce groupe, ou *Adrum*, devait être occupé uniquement par des familles descendantes d'un seul ancêtre mythique, *Ahîtuş*. Mais nous avons trouvé dans chaque *Adrum* des familles qui se revendiquent d'appartenir à un tel segment ; or dans la réalité ils s'avèrent venus d'ailleurs et ne descendent pas d'*Ahîtuş*.

Le village *Ihîtuşen* se compose de trois lignages principaux non religieux. L'administration coloniale les avait divisés en plusieurs familles que nous allons énumérer ci-dessous. Par contre, il y a une autre lignée de Marabout appelée *Ath Ccix*. Et la dernière famille, « est la famille Osman, qui sont d'une origine germanique suite à la désertion de son fondateur l'armée coloniale en 1871 et qui s'était installé dans le village *Ihîtuşen* »⁶²

Ce déserteur était médecin dans l'armée coloniale. Ce dernier lui a exigé d'abord d'intégrer les valeurs du groupe à savoir de croire en la foi islamique ; puis se marier avec une femme du groupe pour intégrer définitivement la vie communautaire villageoise. Toutefois le groupe était dans l'obligation de l'accueillir car il avait besoin d'un médecin comme il avait besoin d'un religieux.

II.6. L'espace de la forge principale

Le village est construit dans une position qui domine l'*Oued Sébaou* et la plaine de *Boubhir*. Devant l'emplacement de la forge, il y a eu le makhzen du village édifié

⁶¹ Lacoste-Dujardin. C, *Dictionnaire de la culture berbère en Kabylie*, La Découverte, Paris, 2005, p. 222.

⁶² Pendant nos enquêtes les informateurs ont dit que la famille Osmane est d'origine Allemande.

d'une manière horizontale tournant sa tête vers l'est. Entre les deux bâtisses horizontales, il y a la mosquée construite verticalement pour former un « U » avec la forge et le *makhzen*. Au passage vers la mosquée nous devons passer par « *taɛwint* » où on trempe les enclumes et généralement les socs de charrues.

Sur le côté droit de la mosquée et en regardant vers l'est, nous trouvons la lignée des Marabouts. Avant de s'introduire dans l'enceinte du village nous devons passer par les maisons du lignage religieux, *Ath Ccix*. L'emplacement de la lignée religieuse sur le côté droit doit répondre à une exigence symbolique qui peut être *laenaya*⁶³. Ceci dit, avant de s'introduire au milieu du village, ce sont les habitations des *Ath Ccix* qui vont nous accueillir. Il est dit dans l'un des récits de fondation que la terre qu'occupent les forgerons appartient aux Marabouts. Donc les habitations d'*At Ccix* qui sont construites à l'entrée du village est une construction qui signifie que les villageois vivent sous l'autorité des Marabouts. Et comme le dit la légende, *Ahītus* était ramené par le saint Sidi Moussa et lui a donné une parcelle de terre et l'installa sous son autorité.

Les informateurs disent que ce lignage religieux est venu du village voisin « *Timizar* et *At Hend Waëli* »; groupe typiquement maraboutique descendant du saint Sidi Moussa. Ce village est à 800 mètres au sud-est du village *Ihītūṣen*. Le cimetière des *Ath Ccix* est construit dans le village voisin maraboutique à *Timizar* du saint *Sidi Moussa*. En ce sens que ce groupe qui habite dans le village *Ihītūṣen*, enterrent ses morts dans leur village d'origine chez *Sidi Moussa*.

Les *Ath Ccix* partagent le même cimetière avec les habitants de *Timizar*, car ils se revendiquent tous d'un même ancêtre fondateur *Sidi Moussa*. Mais cet espace est aussi séparé en deux cimetières, une partie pour les villageois de *Timizar* et l'autre appartient aux *At Ccix*. Bien que le lignage Maraboutique enterre ses morts à coté de la *Quba* de *Sidi Moussa* vers l'Est dans leur village d'origine *Timizar*, mais ils participent à la vie économique et politique du village *Ihītūṣen*.

La construction de *Lmekhzen* et *taɛwint* au côté droit de la mosquée n'est pas une action fortuite. C'est un geste qui répond en revanche à l'imaginaire collectif de la société. En effet, c'est un emplacement qui cède à la logique religieuse et superstitieuse des Kabyles, qui croit que la sainteté et la religion sont l'origine de l'abondance

63 Nos informateur explique que l'espace qu'ils occupent est une terre offerte par les *Imrabden* et *At Cix* est l'une des familles des *Imrabden* qui les a protégés pendant leurs première installation, pendant qu'ils sont chassés dans la région par ses habitants ils disent *nella ddaw leenaya n yimrabden n Sidi Moussa*.

économique. Ainsi, les forgerons, jusqu'aux années cinquante avant le déclenchement de la guerre de libération ; conservent leur récolte agraire dans cet espace (*lmekhzen*). En bas de ce dernier, se place (*taewint*) dont on trempe les enclumes et les socs de charrues. De nombreux informateurs, comme nous l'avons déjà expliqué, accordent une image magique à cette eau de *Taewint*. Souvent ils disent c'est l'eau de la Baraka ; car l'eau est considérée comme une source de vie.

Dans la trajectoire de la majeure partie des saints en Kabyle, la découverte de l'eau se présente comme un point considérable dans leur parcours. Parfois, les récits de fondations des groupes aussi s'accordent à la recherche d'un point d'eau⁶⁴. Puis, à quelque pas vers le sud de ce *Makhzen* se dressent les habitations des Marabouts. Devant le *Makhzen* vers le nord se place la forge centrale ; la première forge construite par *Ahîtuş*.

De l'autre côté, à gauche de la mosquée, nous trouvons le lignage d'*Ath Belkasem*, où le premier *Ahîtuş* a fondé sa première lignée et sa première maison. Nous avons conçu un schéma pour pouvoir expliciter la répartition des espaces du village qui nous aidera mieux à sa compréhension. Le schéma de gauche à droite donne la disposition qui suit : la maison d'*Ahîtuş*, le forgeron enfin vient l'atelier de la forge.

Ensuite, il y a la mosquée comme un trait- d'union entre la forge et le *Makhzen*. Au-dessous de *Lmekhzen*, se trouve *taewint*. Puis l'intérieur de toutes ces bâtisses forme *Tajmaât* du village fermé avec une charpente. *Tajmaet* des *Ihîtuşen* est un espace fermé par la construction, c'est un espace interne. Il a la forme d'une maison avec un grand espace. En comparaison avec les autres assemblées du village on peut constater que cet espace est un peu singulier et distinct.

Enfin, du côté droit, nous trouvons en premier la maison du lignage religieux *At Ccix* ; lignage maraboutique. Devant ce dernier, se trouve *Taewint* qui sépare le *Makhzen* de l'habitation des *At ccix* puis vient la mosquée en bas vers la gauche de *lmekhzen*. En contraste du côté droit de ce dernier vers le haut, l'assemblée du village (*tajmaet n taddart*). Après, vient la forge centrale des *Ahîtuş* attachée à la mosquée du côté bas et en haut vers les espaces de *tajmaet* .en ce sens que la mosquée constitue un trait d'union entre le *Makhzen* et la forge centrale. Pour ainsi dire les espaces ne sont pas des constructions spontanées mais, elles reproduisent les représentations des

⁶⁴ Tassadit Yacine-Titouh, *Les Voleurs de feu* ; La Découverte/awal, Paris, 1992, pp. 114-127

villageois liées à l'économie agraire, à leur relation avec le saint *Sidi Moussa* et à leur croyance à la *Baraka*.

Dans le schéma, *taewint* signifie l'espace de fécondation ; le lieu de la trempe des enclumes et des socs de charrues, autrement dit la reproduction. L'atelier de la forge et le Makhzen sont positionnés vers l'Est qui répond au registre religieux, au soleil, à la lumière et au feu doux. L'atelier est un espace où s'effectue le forgeage des outils.

A côté de la forge, se trouve la mosquée ; espace sacré. La mosquée est un lieu de culte, un lieu de religion généralement occupé par les *marabouts*. Ces derniers, autrefois sont considérés comme des humains qui produisent et qui attirent la *Baraka*. De même les outils qui fabriqués dans ces espaces de la forge et de la mosquée passent par un processus de forgeage physique, il se fait par le martelage. Et dans l'imaginaire social, l'outil forgé a connu au même temps un forgeage moral et magique qui se réalise grâce à la *Baraka* des lieux. Un ancien forgeron explique à ce propos, que lors du forgeage des enclumes :

« Les saints *sidi Moussa* et *Badjou* viennent assister au forgeage. Ils se présentent sous forme de deux pigeons (*itbiren*) afin de verser leur *Baraka* sur les enclumes « *ad barken ghefzzebari*. »⁶⁵

Ainsi lorsque les forgerons fabriquent l'enclume, cette dernière se forge par le feu et les marteaux des forgerons, mais aussi par la *baraka* de la mosquée et des saints présentés sous forme de pigeons. Cela se passe dans l'imaginaire du groupe. Une fois que les enclumes sont finalisées, les forgerons les trempent dans l'eau de *Taewint*. Cette dernière est située devant la forge centrale du village et la mosquée.

En effet, tremper les enclumes dans l'eau de *Taewint* en présence des saints sous formes des oiseaux explique d'une manière très certaine la symbolique magique et surhumaine accordée par les hommes de la forge à leurs espaces. Ces espaces ont un sens très profond dans l'imaginaire collectif des forgerons. Nous pensons que ces constructions ne peuvent pas être la conséquence d'un simple geste hasardeux commis par les habitants et les constructeurs des espaces. En revanche, l'aménagement des espaces et le placement des monuments ne peuvent être qu'une réponse explicative des représentations des forgerons.

65 Entretien avec H El H, Ihītūṣen, Azazga, janvier 2015

II.6.A. Espace de la forge centrale

Nous essayons ici de décrire l'atelier d'*Ahiş* avant et après sa réhabilitation. La forge principale est reléguée au patrimoine matériel qui occupe une attention très marginale aux yeux des villageois. Lorsque nous sommes rentrés sur les lieux pour visiter l'atelier du grand-père, ou l'ancêtre *Ahiş*, nous avons découvert des portes fermées. Donc, il fallait attendre quelqu'un qui doit récupérer les clefs chez les membres du comité de village pour explorer les lieux. Devant l'atelier, à une distance de trois mètres, se trouvent les toilettes et les douches de la mosquée. Ce lieu devait-être un lieu de mémoire du patrimoine du village et protégé en tant que bien commun des villageois sans que ces derniers ne se le représentent comme patrimoine.

Autrement dit, depuis trois décennies, le territoire où *Ahiş* fonda sa première généalogie subit de plus en plus des transformations. Car, il est touché par le bitume et la construction moderne. Ce qui explique que les gens ne connaissent pas l'importance du patrimoine car ils étaient dans l'obligation de changer et de construire sur un poteau pour gagner plus d'espace. Il faut beaucoup de sensibilisation et de prise en charge à la fois institutionnelle et intellectuelle pour redonner au patrimoine matériel et immatériel sa valeur.

A première vue nous avons remarqué que la forge d'*Ahiş* est fermée par un portail fabriqué en fer. A cet effet, nous avons d'abord demandé au vieillard, âgé de 80 ans, et aux deux jeunes qui nous ont accompagnés, pourquoi les portes de *Tahanut* du village sont différentes de celles des maisons anciennes du même groupe ?

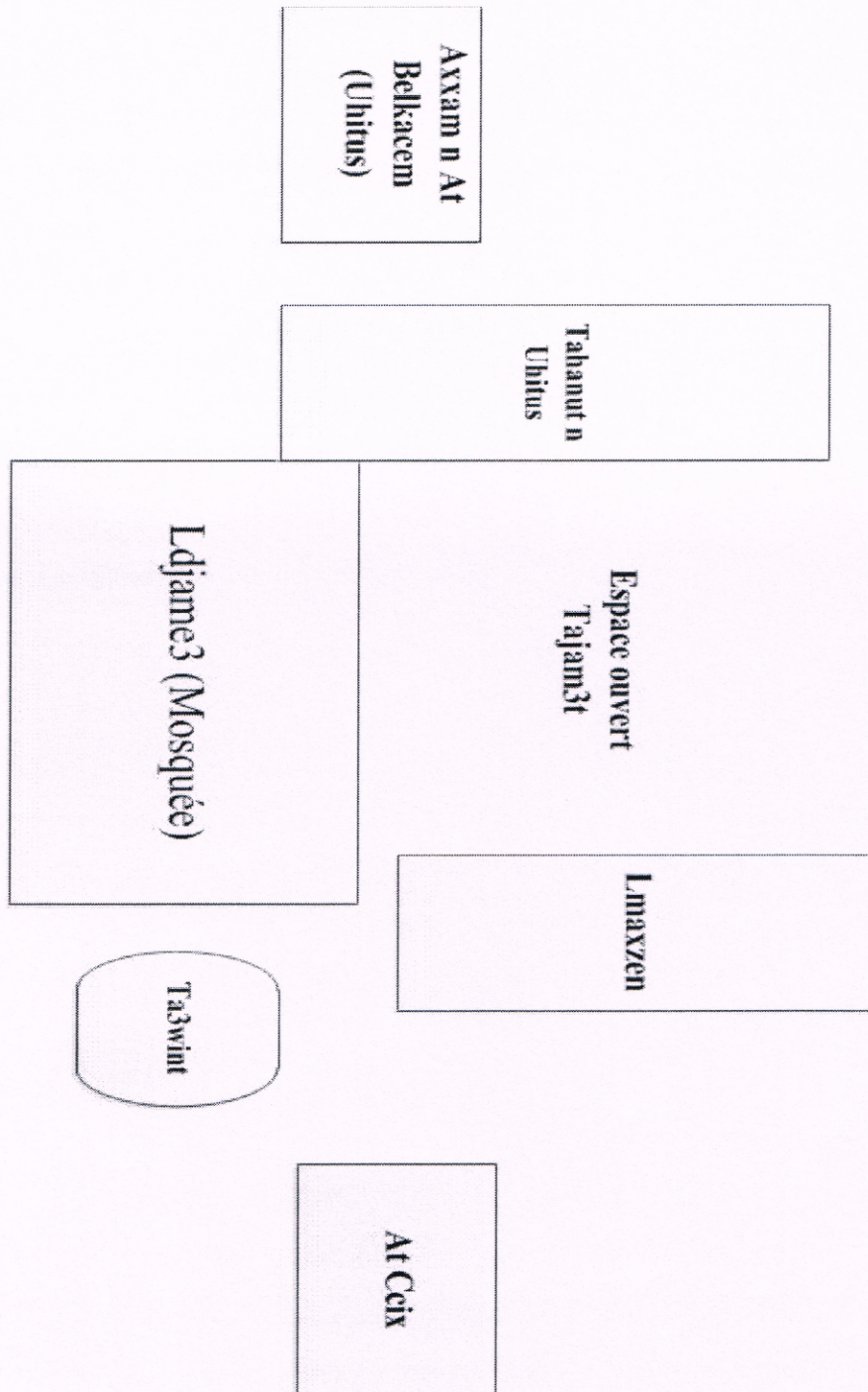
Dès notre première observation nous avons compris que la forge ne fonctionne plus. Et ce portail est différent des portes des maisons anciennes des *Ihişen*. Les portes traditionnelles sont fabriquées en bois dur, d'une hauteur de deux mètres et plus, et d'une épaisseur qui dépasse six centimètres avec une largeur de deux mètres. Elles sont clouées par des clous fabriqués par la forge traditionnelle, de diamètre de un centimètre carré et d'une largeur de dix centimètres. Elles sont fermées par des cadenas traditionnels façonnés aussi par la forge traditionnelle.

De l'intérieur, cet atelier est restauré ; le four est reconstruit de béton et de fer ; deux soufflets français placés à gauche et à droite du four ; deux enclumes installées au niveau des deux extrémités du four. C'est un décor artificiel qui est très peu semblable à la forge d'*Ahiş* décrite par nos informateurs. En rentrant, les yeux sont accueillis par

sept enclumes récupérés un peu partout chez les forgerons qui ont abandonné leur métier. Ces enclumes rangées une derrière l'autre comme une caravane et qui sont le produit manuel des forgerons d'Ihîtuşen.

Les murs sont séparés par une étagère où les membres de l'association, dénommée « *sebea zzebari* », ont déposé les objets traditionnels fabriqués par leurs aïeux : lampes, clefs gigantesques, cadenas de différents modèles, masses, ciseaux, tenailles, etc.

Schémas des espaces suivants : *Axxam At Belqasem, Taqhanut n tejmaet, Lğamae, Lmaxzen, Taewint, At Cci*



En contraste, la forge authentique telle que décrite par nos informateurs qui ont sauvegardé son schéma dans leur mémoire jusqu'à ce jour, possèdent deux forges. La première est installée dans le côté est de la maison de quatorze mètres de longueur et de sept mètres de largeur. La deuxième est installée devant la porte d'entrée positionnée vers le sud. Chaque forge contient deux enclumes et quatre forgerons au maximum. Au total, elle peut contenir jusqu'à 08 forgerons. Mais, il est impossible d'abriter sept enclumes, car l'espace ne peut pas faire fonctionner trois fours, car trois fours égales trois forges. Sept enclumes.

Réellement, *Ihītusen* possèdent plus de sept enclumes. Pour ainsi dire le chiffre sept vient des représentations religieuses, un chiffre sacré. Toutefois dans la religion islamique est prescrit que *l'aârche* de la miséricorde du dieu est situé à sept cieux de la terre. Par contre, jusqu'à ce jour, la forge et la mosquée sont les lieux des rites de passage dans le village, notamment, *Tehara*, la circoncision et le mariage.

A environ cinq-cents mètres à gauche de la première maison de fondation du groupe se trouve le cimetière. L'emplacement de ce dernier du côté *d'Ahītus* explique symboliquement l'interaction des vivants avec les ancêtres. Autrement dit, il y a eu la présence des morts parmi les vivants, une sorte *d'Anza* qui veut dire le gémissement ou les paroles des morts qu'on entend lorsqu'on passe devant une tombe. Il s'agit, en effet, d'une croyance chez les Kabyles, qui vénère les ancêtres.

CHAPITRE III
FONDATION DU VILLAGE

III.1. Les récits de fondation du village *Ihītusen*

III.1.à. Récit 01 :

D'abord, le fondateur s'appelle *Ahītus*. Notre informateur, Nacer. H, ancien forgeron du village, soutient que « *Ahītus* s'est installé pour la première fois à *Wizgan* auprès de Sidi Moussa à trois kilomètres du village en question vers le nord, où demeurent à ce jour les traces de sa forge.

Par ailleurs, il remmena quelqu'un qui s'appelle « *Akli* » pour lui faire apprendre le métier. Toutefois, *Ahītus* décida de partir vers la Kabylie de la Soummam où il demeura pendant une longue durée. Car il était en conflit avec les segments voisins à *Wizgan* ; village qui est à un kilomètre vers le nord du village *d'Ihītusen*. À cette époque, il n'y avait pas vraiment une connaissance de la religion islamique, il n'y avait ni mosquée ni ceux qui savent faire la prière. Par défaut de sanctuaire, où les habitants *d'Ihītusen* et ceux de notre région pouvaient faire leurs prières quotidiennes,

A l'exception de *Sidi Moussa*, seul notable qui maîtrisait les versets coraniques, qui partait à Bejaia pour faire la prière de la fête musulmane du sacrifice « *tazallit n leid* » et la prière de vendredi « *tazallit n leğumuea* ». Lorsque ce Saint remarqua qu'il n'y a pas de forgeron dans sa tribu, il décida de ramener *Ahītus* pour lui offrir une parcelle de sa terre et l'installe définitivement. C'est de cette manière qu'il a fondé son groupe qui s'appelle aujourd'hui le village *Ihītusen*. Depuis ce jour là, le groupe se dénomme, *Ihītusen*, par rapport au nom du fondateur *Ahītus* qui appartenait au *εarc des Ath Yedjar*.

Après le décès de *Sidi Moussa* qui avait donné trois enfants, l'un s'appelle *Beea* qui était parti à la Mecque où il avait fini ses jours. L'autre demeura dans son village natal où il termine sa vie, le troisième qui s'appelle, *Hend Waeli*, laissa sa femme enceinte quand il mourra. C'est *Badjou*, *Sidi M'hand Oulhadj*, qui s'en occupait de ses biens et de sa *Qquba* par conseil et demande *d'Ahītus*, jusqu'à ce que son fils soit en mesure de prendre les reines, *Hend Ouali*, fils de Sidi Moussa, qui a été enfanté chez ses parents à *Timizar de Sidi Mensour*. Quand le fils *Hend Ouali* a atteint la maturité, regagne son village natal pour prendre la relève de son grand-père *Sidi Moussa*. Et

Badjou retourne à *Azrou n Chemini*. C'est de cette manière qu'il est resté l'ami éternel et saint vénéré par *Aḥiṭuṣ* et ses descendants. »⁶⁶

III.1.b. Récit 02 :

« *Aḥiṭuṣ* est venu pour la première fois accompagné d'*Akli*, à son arrivée il a voulu s'installer à *Wizagane* ; centre de la commune actuelle de *Bouzguenne*. Les saints *Sidi Moussa* et *Sidi Mhand Ou Lhadj*, dit *Badjou*, dictaient à *Aḥiṭuṣ* de prendre une jument ; *taserdunt*, et partir. Puis Ils ont demandé à *Aḥiṭuṣ* de construire son habitat là où l'animal se repose « *allusion à la chamelle du prophète Mohammed* ». Lorsque cette dernière s'est arrêtée pour se reposer, *Aḥiṭuṣ* s'est installé dans ce lieu choisi instinctivement par l'animal ⁶⁷ ». Dans ce dernier récit, le destin de l'installation est dépendant de l'animal. Cette légende est racontée par plusieurs informateurs du groupe social *Iḥiṭuṣen*.²

III.1.d. Récit 03 :

Celui-ci dit *Iḥiṭuṣen* « *sont issus de « la Ssaqiya Alhamra »*. Cette information n'est pas racontée sous forme de légende, les informateurs ne peuvent pas retracer la trajectoire de leur descendant. Ils disent seulement « nous sommes venus de la *ssaqiya Alhamra* ». Toutefois, dans la même perspectives légendaire les *Iḥiṭuṣen* disent « nous sommes venus de la *ssaqiya Alhamra* parce que *Aḥiṭuṣ* c'est un saint »

III.2. Analyse des récits :

Dans cette partie, nous avons essayé de faire une rétrospection dans le temps afin de déterminer l'histoire de fondation du village selon les récits racontés par les villageois. A cet effet, nous nous sommes appuyés ici sur la mémoire collective pour retracer le parcours du groupe social spécialisé uniquement dans la forge, un métier de groupe légué du père en fils.

Cette démarche nous permettra aussi de recueillir et d'analyser à partir de la mémoire collective et des récits de fondation, les types de relations existants entre ce groupe social et le métier d'une part, ainsi que les relations qu'ils entretiennent avec les

⁶⁶ Entretien avec H Nacer, ancien forgeron âgé de 74 ans, *Iḥiṭuṣen*, janvier 2015

⁶⁷ Entretien avec Cherrif At Belqassem âgé de 74 ans, *Iḥiṭuṣen*, janvier 2015

autres groupes sociaux d'autre part. Car chaque groupe se dote d'une mémoire propre. En retour, c'est sa mémoire partagée qui définirait le groupe comme tel⁶⁸. En ce sens que la mémoire est une sorte de constitution qui définit le statut complexe du groupe, il définit son origine, son appartenance religieuse et sa position sociale dans le groupe. Ce qui manque dans la définition de l'identité du groupe en analysant la mémoire collective, c'est l'identité linguistique et culturelle qui ne figure en aucun cas dans des récits de fondation des groupes⁶⁹.

Toutefois, à travers les légendes produites par le groupe en question nous allons tenter de transcrire fidèlement les différentes histoires pour en suite les analyser. Dans cette étude nous ne devons pas confondre histoire orale et historiographie de la mémoire écrite. Maurice Halbwachs, dans son ouvrage *Les cadres sociaux de la mémoire*⁷⁰ a défendu la thèse de la mémoire collective et individuelle dans la sociologie de la mémoire. Selon laquelle chaque groupe est porteur d'une mémoire collective par rapport à laquelle la mémoire individuelle s'identifie.

L'auteur nous montre que la communauté sans écriture et son histoire archivée ne veut pas dire que ses communautés n'ont pas de mémoire et même d'histoire. Car elles inscrivaient tous dans la mémoire collective par le moyen de l'oralité et sa transmission est aussi assurée par cette dernière. A ce propos l'auteur écrit : « ces peuples sans écriture, leur savoir historique qui n'avait pu prendre corps dans l'écrit était nécessairement « reporté » sur la tradition orale.»⁷¹ C'est de cette manière que la « mémorisation collective » remet en cause la tradition historiographique de la mémoire basée sur l'écrit. Celle-ci était donc toute à la fois assimilée à une mémoire collective où les histoires et légendes des groupes racontées sont différentes l'une de l'autre. Ceci dit, l'individu définit son appartenance à son groupe agnatique, ainsi que ces derniers se réfèrent à plusieurs histoires croisées et parfois contradictoires.

Pour cette raison, l'individu se définit socialement par de multiples appartenances en formant une identité complexe et dynamique sans développer une constante. Car la constante peut être un obstacle pour son intégration. Ce groupe social se permet de se définir selon les situations, les besoins et les rapports de forces.

68 Voir Jocelyne Dakhlia, *L'Oubli de la cité : la mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jéride tunisien*, La Découverte, Paris, 1990, p. 96

69 Voir Lucy Bauget, *Identité sociale*, Dunod, Paris, 1998, p. 115

70 Voir Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Albin Michel, S.A., Paris, 1994, p. 177

71 Jocelyne Dakhlia, Op., cit, pp. 6-7

Car dans la mémoire collective il n'y a ni passé qui nous impose de reproduire la trajectoire, ni futur auquel nous devons transmettre le passé. Il n'y a que le présent qui compte et qui demande des comptes à tout moment par les différents groupes de différents statuts sociaux. D'où la mémoire collective manœuvre ses jeux de mémoire selon les exigences du présent que nous devons légitimer devant l'autre, qui va nous évaluer. Autrement dit, la définition du groupe se négocie selon sa position dans la société globale.

En revanche, parfois la mémoire individuelle s'identifie à légende qui l'arrange et qui arrange la position de l'individu. Ainsi, ce dernier choisit une des légendes que ses ancêtres lui ont racontées. C'est pour cette raison que nous trouvons le groupe contient plusieurs légendes qui se contredisent ou qui se complètent.

Par « les cadres sociaux » nous entendons le langage, l'espace et le temps. Ils ont les moyens dont le groupe se sert pour reconstruire « le passé en fonction des intérêts présents⁷². Autrement dit, l'enjeu de l'historiographie de la mémoire orale, vise la légitimation du présent. L'actualisation du passé selon les exigences du présent, que nous allons analyser dans ces suivants récits de fondation de village *d'Ihītūsen*.

Dans ce récit, il ya une idée que nous ne trouvons pas souvent dans les histoires de fondation qui se transmet oralement de génération en génération en expliquant l'identité de l'Afrique du nord. Ceci dit, dans les légendes qu'on a recueillies dans un village kabyle, concernant la fondation des groupes, il y a toujours l'association de la mémoire des groupes à une filiation religieuse venue d'ailleurs. Elle explique de ce fait l'arrivée du groupe social avec l'arrivée de l'islam. En revanche chez *Ihītūsen* le fait est inversé ; le groupe social, dans l'un des récits de fondation, explique que leur fondateur « *jedd- nsen* » arriva avant l'arrivée de l'islam.

Dans ce même récit, *Badjou*, le saint vénéré aujourd'hui par *Ihītūsen*, explique qu'il était *Taleb* ou disciple chez Sidi Moussa. Il était venu pour apprendre les préceptes islamiques chez ce dernier dans sa *Qquba* Puis, lorsque le conflit se déclenche entre le forgeron et les habitants autochtones, le forgeron avait plié ses outils pour s'installer aux environs de la Kabylie de la Soummam chez les *Ath Weglis* à Azru n *Chemini*. Sidi Moussa a décidé de ramener *Ahītūş* pour le réinstaller sous son autorité et lui offrir une parcelle de terre. En contre partie, le forgeron travaille gratuitement pour son saint et ses

72 André Akoun, Pierre Ansart, Op. Cit., p. 340

descendants. Ensuite, le saint *Badjou* a été récompensé par le forgeron *Ahiṭuṣ* garantissant la sécurité des biens du saint *Sidi Moussa* pendant qu'il a disparu et pendant que son fils n'a pas atteint encore l'âge pour récupérer les biens de son grand-père, *Sidi Moussa*.

Dans le récit, *Bajdou*, alors *Taleb* chez *Sidi Moussa*, n'a assuré la relève et la sécurité des biens de *Sidi Moussa* que par ordre et demande d'*Ahiṭuṣ*, parce que ce dernier lui a recommandé de les assurer. En quelque sorte, *Sidi Badjou* avait assuré la place de *Sidi Moussa* sur le plan moral et symbolique (autorité, sainteté...) parce que le forgeron avait besoin d'avoir un saint allié. Autrement dit, un groupe social a besoin d'un forgeron comme il a besoin d'un religieux, un paysan, un médecin et d'autres fonctions.

Par ailleurs, l'autre légende est liée à l'histoire locale confondue avec l'Islam et le parcours du Prophète. Un informateur explique qu'*Ahiṭuṣ* est venu pour la première fois accompagné d'*Akli*. Les saints *Sidi Moussa* et *Sidi Badjou* dictaient à *Ahiṭuṣ* de prendre une jument (*taserdunt*) et partir. Ils ont demandé de construire son habitat dans un lieu où l'animal se repose « *allusion faite à chamelle du Prophète Mohammed* ». Lorsque cette dernière s'est arrêtée pour se reposer, *Ahiṭuṣ* s'est installé dans ce lieu choisi instinctivement par l'animal »⁷³. Dans ce dernier récit, le destin de l'installation est dépendant de l'animal. Cette légende est racontée par plusieurs informateurs du groupe social *Ihiṭuṣen*.²

Dans ce récit de fondation (premier récit), nos informateurs expliquent que les *Saints Badjou et Sidi Moussa* ont dicté à *Ahiṭuṣ* de prendre « *Taserdunt* » pour se laisser emporter par le choix de cet animal et la bénédiction du Dieu et des saints qui lui ont commandé de partir. *Ahiṭuṣ* marcha jusqu'au lieu appelé aujourd'hui « *taḥanut n tejmaet* », c'est ainsi que *Ahiṭuṣ* décida de s'y installer. Il construisit alors son atelier appelé *taḥanut n uhiṭuṣ*, ou *taḥanut n taddart* et aussi *taḥanut n tejmaet* ; à côté, il édifia sa première maison dite aujourd'hui « *axxam Ath Belqasem* »).

A propos du récit de fondation du Saint « *Wedris* », Mohand Akli Hadibi écrit : « *Le récit comporte un épisode dans l'itinéraire du saint qui est une évidente transposition de l'une des phases de l'itinéraire du prophète* »⁷⁴ Cette légende, premièrement est reprise par la majeure partie des récits de fondation des saints en

⁷³ Entretien avec Cherrif At Belqassem âgé de 74 ans, , Ihiṭuṣen, janvier 2015

⁷⁴ Mohand Akli Hadibi, op cit, p. 109

Kabylie, et vécue aussi par « *le prophète dans la popularité est de premier ordre, soit celle de la Hidjra du prophète de la Mecque vers Médine* »⁷⁵.

A travers le récit, *Ahiṭuṣ* lui-même a vécu le même parcours que d'autres saints. Seulement la mémoire collective a fait une adaptation à l'histoire vécue par le Prophète dans la région de Kabylie. A la différence, c'est les saints qui ont demandé à *Ahitus* de prendre « *taserdunt* » et ce n'était pas plutôt le Dieu, ainsi à la place de *Nnaqa* nous trouvons « *taserdunt*. Le forgeron qui a fait le parcours du Prophète en Kabylie, explique que ce fondateur lui-même a un statut d'un saint de par cette légende : c'est-à-dire *Ahiṭuṣ* est un saint.

Chacune contredit l'autre. Les forgerons définissent leur appartenance à *Ahiṭuṣ*. L'histoire de ce dernier se réfère à plusieurs histoires croisées et contradictoires. C'est pour cette raison qu'on peut dire que le groupe social *Ihiṭuṣen* se définit socialement par de multiples appartenances. Son identité est complexe. C'est en effet une arme à double tranchants visant à reposer en cas d'accusation dévalorisante de la part de la société. Ils gèrent « *le passé en fonction des intérêts présents* »⁷⁶.

Toutes les légendes recueillies jusqu'à maintenant en Kabylie, aucun récit ne place la mémoire dans le fait ethnique ou identitaire. La mémoire que nous avons recueillie chez *Ihiṭuṣen* est une mémoire qui inscrit le passé dans le sacré. Leurs légendes s'inscrivent toujours dans le sacré, s'alignent au profil des saints. Pierre Nora à ce propos dit : « *la mémoire installe le souvenir dans le sacré* »⁷⁷. C'est ce qui signifie que la mémoire collective n'est pas comme la mémoire archivistique, scientifique et non sacrée. Et la mémoire archivistique qui s'oppose à la mémoire collective est née avec la naissance de la nation, qui cherche en effet à créer des repères et des sentiments communs tirés du passé héroïque d'un groupe très large. Ceci dit que l'histoire historiographique appartient à tout le monde et non pas à des groupes éclipsés dans la mémoire d'un prophète, d'un saint plus saint.

L'histoire archivistique regroupe des groupes plus larges autour d'un fait commun, objectif et subjectif, qui ne peut pas être transporté par la mémoire obnubilée dans un espace trop limité. Or, la mémoire collective se nourrit des souvenirs ambigus, flous, multiples et multipliés, croisées. Autrement dit « la naissance d'un soucis

75 Ibid,

76 André Akoun, Pierre Ansart, op cit, p. 340

77 Pierre Nora, *Les lieux de mémoire*, Gallimard, Paris, 1997, p. 25

historiographique, c'est l'histoire qui se met en devoir de traquer en elle ce qui n'est pas elle, se découvrant victime de la mémoire et faisant effort pour s'en délivrer⁷⁸ ». En ce sens que toutes les sociétés ont une partie de mémoire des groupes. Toutes les sociétés ont vécue ce phénomène de mémoire qui se réfère au sacré qui explique que le groupe est venu d'ailleurs, d'un loin puisé du sacré, d'un prophète ou d'un saint, d'un espace de sainteté ou de prophétie. Justement l'histoire est née pour qu'il désacralise et délégitime la mémoire qui forme les groupes en groupuscule.

Nous avons beau cherché de trouver la trajectoire de ce récit. Mais, tous les informateurs disent « *je ne souviens pas bien de cette histoire « taqsit-a* ». Cette partie de la chaîne qui manque à ce récit, explique que le groupe ne donne pas beaucoup d'intérêt pour s'en souvenir. Puis, cette mémoire qui fait défaut, elle n'est pas expliquée uniquement par l'oubli puisque les rapports de force sont dynamiques, ce qui implique que la mémoire change aussi. Car la mémoire est « *soumise à une perpétuelle reconstruction, à une réélaboration permanente* » en expliquant bien évidemment la passé mais, essentiellement, le présent en légitimant la position du groupe.

Pour expliquer cette sorte de mémoire, on peut parler de la mémoire de légitimation ; cherchant l'égalité en honneur et en statut. Parce que les kabyles ont un code d'honneur qui confirme cette hypothèse de l'égalité des statuts en honneur (« *ddu d win yellan d lmetel-ik* »). Une lignée ne peut participer au jeu d'honneur avec une autre lignée, si on ne lui a pas reconnu l'égalité en honneur (*ur ttenay d win ur nelli d lmet-ik*). P Bourdieu, explique à ce propos dans *L'Esquisse de la théorie de la pratique* que le défi et le contre défi répond à une logique d'honneur ; « *un individu qui juge que son concurrent n'est pas son égal en statut « mačči d lmetel-is » ne va pas répondre au défi car autrement il sera dévalorisé (nif et hurma). »*⁷⁹.

C'est pour cette raison même qu'*Ihītusen* sont en alliance avec les saints. C'est une façon de se débarrasser de la marginalité. En quelques mots, c'est une mémoire de légitimation qui vise l'égalité des statuts en honneur que nous voulons proposer pour cette sorte de mémoire. Celle-ci désignant la mémoire dynamique, vraie ou fausse soit-elle, est issue d'un groupe social homogène cherchant à se définir devant l'autre par le principe d'égal en honneur des statuts.

78 Pierre Nora, *op cit.*, p. 26

79 Voir Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, du Seuil, Paris, 2000, p. 45

En tant que ce comportement est concocté et voulu, en tant qu'une mémoire dynamique et légitimiste qui assimile le décédant à la lignée de l'autre pour encore mieux se *mettre en valeur, et égale en honneur*⁸⁰ avec l'autre statut qui délimite l'honneur. Par exemple un *Aheddad* nous raconte « *Leur ancêtre est venu de la saqiya Alhmra* » devant le Marabout. De cette manière, il va tisser en effet des liens de fraternité et d'intérêt avec le statut légitimant (le marabout) son groupe et son statut, *Ahdad* et son groupe. Cela signifie que les saints dans le mythe jouent le rôle de l'égalité des statuts en honneur au groupe des forgerons. Ce dernier assimile sa lignée au prophète, c'est-à-dire partageant une même descendance que le saint et le Marabout. ce fait se confirme pleinement dans le vigile « *akli n thanut* » qui représente un esprit assimilé dans les représentations collectives aux saints *Badjou* et *Sidi Moussa*. En revanche, un autre récit que nous avons recueilli, selon lequel nous allons comprendre la constitution d'un autre mythe qui s'oppose radicalement au premier. Celui-ci rapporte qu'*Ihītusen* « *sont issus de « la Ssaqiya Alhamra* ». Ce troisième récit est comme le deuxième récit dont l'absence du parcours *d'Ihītusen* est remarquable. Car les informateurs disent seulement « *Ahītus* est venu de *Ssaqiya Alhmra* ». Pour preuve, que cette dernière appartenance n'est qu'une histoire prématurée, inventée pour défendre une hypothèse qui intéresse le conteur et ceux qui veulent cette identité parmi son groupe : famille ou clan. Elle (appartenance) prétend par ailleurs à justifier un autre intérêt relevant de la négation de toute appartenance à un autre lignage non religieux ou à une quelconque religion ou ethnie blasphémée par l'islam.

Ces légendes retracent en effet les souvenirs des contacts culturels des amazighs notamment avec les autres civilisations religieuses. Halbwachs défend que « *l'histoire des peuples telle qu'elle vit dans leurs traditions, est tout entière pénétrée d'idées religieuses* »⁸¹ Celle-ci est une légende contradictoire qui a témoigné des conflits et des guerres survenues durant les contacts pacifiques ou violents des cultures en Afrique du Nord.

Toutefois, nous avons remarqué que nos informateurs accordent plus d'importance à l'histoire assimilée à l'islam qui est représentée par *Sidi Moussa* et *Badjou* dont la *Ssaqiya Alhamra* est très bien mémorisée par les villageois. Par contre, les autres histoires semblent être floues et, donc, presque oubliées. C'est un moyen pour

80 Pierre Bourdieu, *op cit*, p. 45

81 Maurice Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Op.cit., p. 178

légitimer le présent comme l'affirme Joceline Dakhliia : « *la mémoire était en effet dynamiste : soumise à une perpétuelle reconstruction, à une réélaboration permanente, celle-ci exprimait une vérité du présent et non pas du seul passé.* »⁸² En un mot, le groupe actualise sa mémoire selon les rapports de domination, de valorisation et d'intérêt.

En outre, ces récits de fondation et croyances expliquent historiquement la constitution du groupe *Ihītusen* caractérisé par une certaine « exclusion » de la société villageoise. Cela reflète même l'imaginaire et les représentations de la population kabyle qui manipulent le feu et le fer. Les histoires de fondations rappellent l'histoire d'avant l'islam. Ou tout simplement avant que la Kabylie connaisse l'islame vulgarisé, entre autres, par *Sidi Moussa*. Dans le pays d'*Ahītus*, il n'y avait pas de mosquée, car les gens ne savaient pas faire la prière. On peut conclure par ailleurs que les deux saints ont puisé leurs savoirs religieux à Bejaia où ils se sont rendus.

Par contre, la troisième histoire réfute la première et la deuxième toute en s'imprégnant de l'histoire islamique et s'inspire du parcours du Prophète dans son passage pour s'inscrire dans une histoire locale liée à l'histoire des saints en Kabylie. Cette dernière histoire essaye de mobiliser toutes les représentations des Kabyles pour dire mythiquement, je ne suis ni sacré ni profane, mais je suis dans l'un et dans l'autre, je veux seulement rendre mon statut égal à vous. Ces traditions confirment enfin de compte comment le groupe est angoissé par l'imaginaire de la société amazighe en général et kabyle en particulier du statut qu'elles confièrent aux forgerons. C'est pour cette raison que l'on trouve des histoires de fondation contradictoires l'une à l'autre, et comment *Iheddaden* cherchent à justifier leur statut et se mettre au niveau des autres groupes.

Joceline Dakhliia a porté une lecture intéressante sur les récits de fondation qu'avait relatés les tunisiens aux ethnologues de l'administration Française, dont elle a remarqué le fait « d'étrangeté des groupes », comme nous l'avons déduit dans le groupe que nous étudions. L'auteur explique ce fait par le reniement des autochtones de leur passé « anté-islamique » : d'avant l'islam. Puisqu'il impose de raccorder sa propre histoire à celle d'avant le paganisme, comme l'affirme l'auteur : « *la mémoire des temps antéislamiques ne pouvait donc s'inscrire que dans le double paradoxe d'un rejet*

82 Jocelyne Dakhliia, Op. cit, p. 187

de l'histoire autochtone et d'une substitution de l'histoire sacrée à l'histoire locale » qui se fait par la réinvention de l'histoire sacrée ou point où l'Afrique du nord est devenue une arène où se déroulent les événements et les faits prophétiques. En quelque sorte, « *c'est à une actualisation du texte sacré que procède donc la mémoire des temps originels.* »⁸³ La mémoire collective s'approprie l'histoire sacrée et la transpose dans son espace pour qu'elle devienne une histoire locale.

83 Jocelyne Dakhlia, Op. Cit, p. 44

CHAPITRE IV
OUTILS ET PRODUITS DE
LA FORGE

La corporation de la forge traditionnelle dans la Kabylie, à l'instar du reste du pays et le groupe *social corporatiste d'Ihītusen*, est un secteur méconnu.⁸⁴ Il y a une absence criarde des données historiques et actuelles sur la corporation de métier et l'origine de sa matière. Les données récentes sont fiables sur la matière première qui ne sont que celles que nous avons recueillies et observées par nous-mêmes sur le terrain. Actuellement, les forgerons utilisent le fer de récupération qu'ils ne payent pas. Par contre, les forgerons trouvent une véritable difficulté pour acheter le charbon.

Les forgerons affichent un sérieux mécontentement sur l'absence d'un organisme légale pour la vente du charbon neuf et à des prix raisonnables. Il n'y a que le marché informel qui garantit le minimum de vente du charbon. Ce dernier l'appelle les forgerons le *Kouk, lkuk*, parce que c'est un charbon brûlé. Toutefois, le contrôle de la première matière pendant la colonisation avait joué aussi un rôle important dans le déclin des métiers d'artisanat et « tous les produits ayant trait à l'activité agricole et ceux portant sur les armes blanches (surtout iflissens) et à feu, ces derniers disparaîtront dès que la Kabylie passe sous le contrôle français 1857 ». ⁸⁵

IV.1. Matière première

La mémoire collective relate que les forgerons puisent le fer dans les environs de la région proche d'*Ihītusen*. Ils le ramenèrent à l'état brut et naturel dans une carrière situé à *Cheber* entre *Ath Weghlis et Ath Yedjar*. Les outils de la forge que nous avons observés, notamment ceux qui sont traditionnels, expliquent que les forgerons de l'époque n'ont pas besoin de grandes quantités de fer. L'espace des fours utilisés et la qualité très ancienne des soufflets montrent que les forgerons essaient uniquement de subvenir aux modestes demandes des gens et des paysans. Car si c'était contraire, ils auraient cherché à élargir les fours et augmenter la puissance des soufflets.

Actuellement, les forgerons utilisent le fer de récupération qu'ils cherchaient dans les casses ou dans les poubelles. Lorsqu'un véhicule est endommagé les forgerons essaient de récupérer les plaques, les pièces et les lames de ressort qu'ils peuvent

⁸⁴ Centre National d'Etudes et d'Analyse pour la Planification, C.E.N.E.A.P, Berkhadem, Alger, 1994, p. 138, il explique que l'artisanat d'art traditionnel, dans la wilaya de Tizi-Ouzou est un secteur méconnu.

⁸⁵ C.E.N.E.A, Op. Cit , p. 08

transformer en haches ou en pioches, etc. Nous pouvons dire que le forgeron traditionnel a plus de savoir que le forgeron contemporain. Car ce dernier, est limité à la fabrication d'outils très légers, telles que les portes qui n'exigent pas la connaissance des vrais secrets de la forge.

Actuellement, si le forgeron est obligé de fabriquer un outil, à l'exemple d'une hache, utilise les machines qui lui fabriquent des motifs. Mais le forgeron traditionnel les fabrique par ses propres mains. D'abord, il fabrique à l'aide d'une machine à souder, le cercle de la hache, ensuite, il fabrique les deux autres parties aiguisées à l'aide des meules. A la fin, il s'enchaîne vers leur fusionnement avec la soudure. Or, dans le passé, le forgeron fabrique la hache avec un processus de forgeage continue. Cela se fait uniquement, avec le feu et le martelage, et sans utiliser les meules et les machines à souder.

Aujourd'hui, le forgeron ne fait plus de masses, d'enclumes, de socs de charrue. D'une part, il se plaint du manque de fer et du charbon de qualité. Il se plaint aussi du travail de la terre abandonné par les gens. D'autre part, il regrette que leurs enfants délaissent le métier car c'est un métier très pénible, qui est remplacé par la main d'œuvre salariale et professionnelle.

D'ailleurs, la majeure partie des forgerons préfère voir leurs enfants occuper des postes dans l'administration ou d'autres activités libérales (médecin, avocat, entrepreneur...). Des métiers qu'ils jugent plus faciles et plus rentables. Ils sont conscients de l'importance d'un diplôme et de la formation professionnelle. Ils sont en effet conscients des enjeux de la mondialisation qui exige le diplôme et les compétences théorique et pratique requises dans un domaine choisi par l'individu.

Cependant, la naissance de l'État moderne qui interdit aux forgerons de fabriquer des armes à feu, du *Baroud*, et autres, a réduit la rente et l'importance du rôle commercial de la forge, de son métier et de son savoir-faire. Depuis la colonisation les différentes conditions économiques (dépeysannesation), politiques (contrôle des ateliers de la forges par les militaires Français) et sociales (création d'un nouveau rapport avec

l'emploi et valorisation du salaire direct) ont joué à la défaveur du forgeron. Celui-ci a perdu son prestige et le droit de fabriquer librement ses outils.

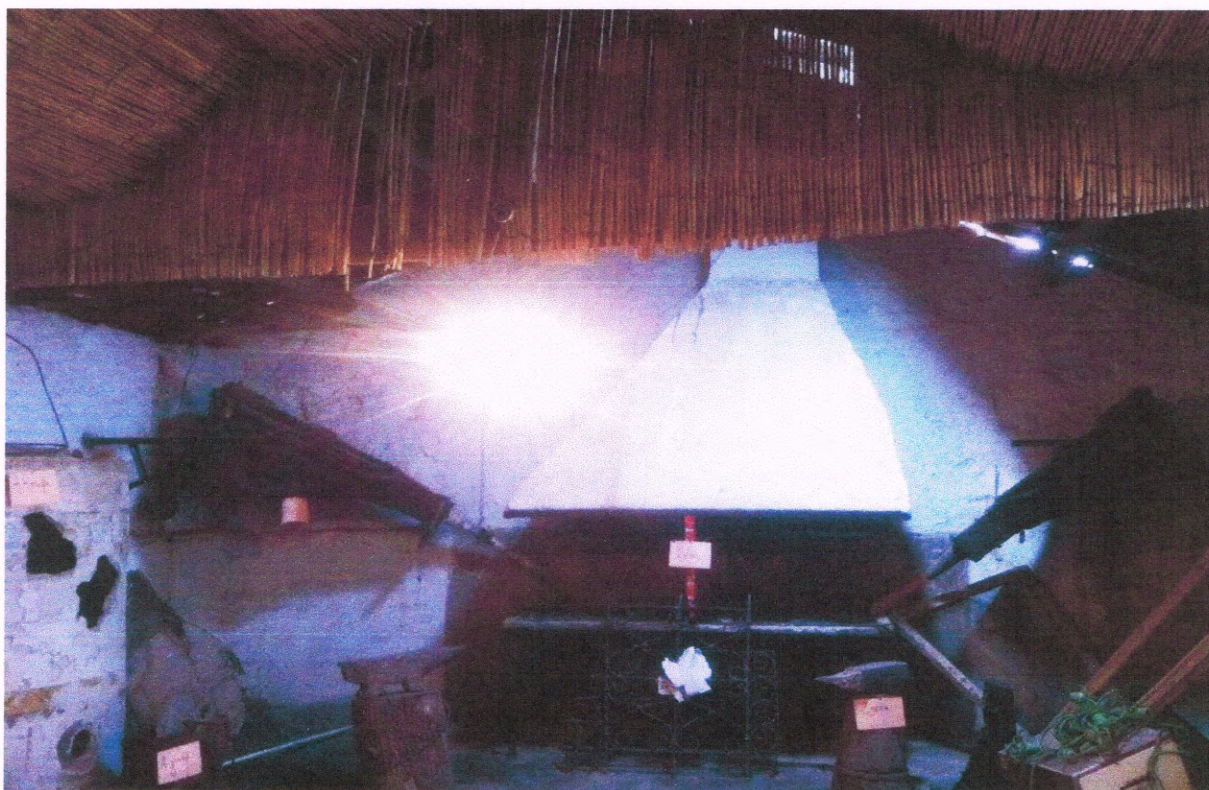
Quoique *Ihitusen* furent, à croire les appréciations des paysans, des forgerons parfaits. Aujourd'hui, leurs ateliers et l'atelier de l'assemblée du village sont devenus un patrimoine matériel négligé même par les siens. Les autres ateliers sont en ruine, ne laissant persister que quelques petites forges qui se trouvent généralement en dehors du village. Les forgerons affirment qu'ils sont concurrencés par les produits d'importation, surtout venus de la chine. Aujourd'hui, les outils qu'ils fabriquent en fer se font désormais à partir des matières de récupération ou de charbon local d'*El Hedjar* brûlé, souvent d'une mauvaise qualité.

Les rares ateliers des forgerons d'*Ihitusen* qui ont fait l'objet de notre observation ont connu un changement important par l'intégration des nouvelles technologies de fabrication, de soufflage, limage utilisé. La nouvelle qualité de charbon de mauvaise qualité est plein de gaz et ne chauffe pas bien. Toutefois, dans les ateliers, le soufflet est remplacé par un soufflet électrique. Et les premières opérations de limage qui se faisaient auparavant par la main à l'aide de *Imedreq n uyaref*, aujourd'hui se réalisent par une machine, sauf la dernière opération de finition qui se fait toujours traditionnellement avec le marteau et le feu.

L'assemblage qui se fait auparavant par une technique, qui demande une grande expérience, un savoir-faire et une chaleur très élevée, est remplacé aujourd'hui par une soudure. Tous ces nouveaux instruments qui interviennent dans la fabrication des outils diminuent la qualité du produit et participent à la dévalorisation du patrimoine de la forge et son savoir-faire. Car l'assemblage par la soudure ne peut pas tenir et résister tel que l'assemblage qui se fait par la forge et la trempe.



La matière première est le fer de récupération à la rentrée de la forge



Atelier central de la forge *Iḥiṭuṣen* dit : *Taḥanut n tejmeet*, vers le bas sur terre sont posés les enclumes de la forge

IV.2. Les composantes de l'atelier

IV.2.a. *Taħanut*

Iħiṭuṣen dénomment leur atelier « *taħanut* ». Le mot *Taħanut*, selon Dallet veut dire une boutique, il a la même équivalence chez *Iħiṭuṣen*, au commerce. Car c'est un espace où le forgeron échange ses produits de forgeage par le blé, l'orge et d'autres produits agraires. Cette relation économique est basée sur le troc. Nos informateurs expliquent qu'ils ont maintenu cette relation d'échange de la main-d'œuvre par les produits agraires jusqu'à 1954. Avec le déclenchement de la guerre de Libération Nationale, la tradition économique fondée sur le troc a disparu et à l'aube de l'indépendance on a abandonné cette tradition commerciale.

Actuellement, chaque outil qui se fabrique par le forgeron a un prix que le client peut négocier. *Taħanut*, devient l'espace favorable pour la fabrication et le commerce.

Au début, le troc était le seul moyen d'échange entre le forgeron et ses clients. Mais avec l'introduction de la monnaie, elle devient le seul moyen d'échanges commerciaux entre les deux partenaires... Au même temps, le forgeron fabrique d'autres outils selon les différentes commandes. Actuellement, les gens viennent demander au forgeron une commande d'outils avec les mesures que désire le client. A cet effet, le forgeron et le client négocient au préalable le prix de la commande. Une fois que la commande et le prix sont marchandés, le forgeron demande un *aærbun* (une avance), une somme symbolique qui rassure le forgeron. En cas où le client abandonne sa commande, le forgeron ne lui rembourse pas son prépaiement.

Jadis, les paysans viennent faire leurs commandes dans « *taħanut n taddart* », l'atelier du village. Ils se présentent accompagnés d'un âne plein de charbon de bois pour commander des outils de labour, ou ils ramènent leurs outils usés pour les réparer (*ad ten id-seleqmen*). Et lorsque le paysan dépose le charbon du bois et ses outils à réparer, ou demande les outils à fabriquer, un responsable s'occupant des invités clients, les invite chez lui. Sa maison est située juste en bas de l'atelier elle est à une distance de cinq mètres. Le paysan prend son repas et attend quelques heures pour que les forgerons lui préparent ses outils. Le paysan n'assiste pas aux processus de forgeage

et il ne doit pas assister à leur fabrication. C'est pour cette raison d'ailleurs qu'on le met loin de la forge. Le métier ne doit sans aucune mesure sortir des circuits d'*Ihītusen*.

Dans les temps passés, la forge du village contient sept enclumes et sept forgerons. Cet atelier appartient à *tajmaet*. Les forgerons travaillent dans cet atelier par groupes et à tour de rôle parce que le village contient plus de quarante forgerons.

Tahanut du village est dénommée aussi *tahanut n tejmaet*, parce que *tajmaet* du village se situe à l'intérieur de quatre bâtisses dont fait partie la forge. Il y a la mosquée placée d'une manière horizontale collée au mur extérieur de la forge, ensuite devant la forge, se trouve le *Makhzen* qui est remplacé aujourd'hui par des douches publiques et au fond de cet espace ; se place une autre bâtisse très longue qui ferme cette espace de *tahanut n tejmaet*. En effet, ces édifices sont construits de manière à former un large espace de l'intérieur. Cet intérieur est couvert par une toiture posée sur ses monuments pour désigner enfin cet espace commun comme lieu de l'assemblée du village.

Quant à la plate-forme située entre ses bâtisses, elle représente pour les villageois d'*Ihītusen* un espace social de débat et de gestion des affaires du village. *Tajmaet*, elle est enfermée à l'intérieur par des constructions citées, possédant une seule porte qui mène vers les différents espaces intérieurs : forge, *Makhzen*, mosquée et *tajmaât*. En comparaison avec les autres types de construction des institutions du village décrites aussi par Azzedine Kinzi dans son étude sur les *Tijumæ des Ath Yemmel*⁸⁶, *Tajmaet, d'Ihītusen* est présentée autrement. C'est un espace d'abord fermé de tous les côtés, possède une seule entrée qui s'ouvre sur les différentes bâtisses qui la forme. Les bâtisses forment un petit centre plein d'ombre. En sortant de cet espace nous serons confrontés à un *asqif* de la mosquée dit « *Asqif N'Ath Belqassem* ».

Durant notre enquête, nous avons observé que chaque lignée possède sa propre forge, et parfois on trouve des lignées qui disposent de deux forges dans le village. Actuellement, les ateliers ne fonctionnent plus. Ils sont devenus des lieux de mémoire, des maisons en ruines, ou, des ateliers fermés. Leurs héritiers dans leur majorité

⁸⁶ Voir Azzedine Kinzi, *Tajmaet du village Leqelea des At Yemmel : études des structures et des fonctions*, tome 01, Mémoire de Magister, Université Mouloud Mammeri de Tizi Ouzou, 1998, p. 185

habitent ailleurs. Un ailleurs dispersé ; car la plupart d'entre eux ont fuit le village depuis le déclenchement de la guerre de Libération Nationale.

Par contre, la mosquée est la seule bâtisse à laquelle les yeux se confrontent au premier regard. La mosquée est construite à la longueur de la route qui chemine vers les ruelles du village. Ainsi, en rentrant au village, nous serons accueillis par une grande mosquée et un *asqif*, ou toiture de cette mosquée elle-même. Un étranger qui ne connaît pas le village ne peut pas savoir que l'assemblée du village et l'atelier central des forgerons sont construits à la rentrée du hameau, parce qu'ils sont cachés par cette mosquée comme un homme géant qui cache son petit enfant entre ses bras.

La mémoire collective explique que « *la mosquée était la première bâtisse construite par Ahiṭuṣ, une fois que la mosquée a été édifiée il a procédé vers l'installation de son atelier devant cette mosquée.* »⁸⁷ Cette information démontre comment *Ihiṭuṣen* sont attachés à la sainteté et à l'islam confrérique. C'est un village entouré de plusieurs saints que nous avons déjà cité. La mosquée d'*Ihiṭuṣen* abrite deux espaces de prière. Le bas est un lieu de prière réservé pour les femmes et le deuxième étage est espace de prière réservé aux hommes. C'est une tradition ancienne chez les femmes d'*Ihiṭuṣen* de se présenter notamment les vendredis à la mosquée pour faire leur prière.

Les forgerons sont prédisposés à quitter le village. Ils sont en déplacement continuel. Leur métier de forgeron leur impose ce rythme de vie, ils se déplacent jusqu'à trouver un milieu favorable pour leur installation : un village, un *εarc*, une région autre que la Kabylie et parfois même un autre pays, comme la Tunisie et le Maroc.

En revanche, parfois c'est une personne d'un *εarc* ou d'un village se rendant au village *Ihiṭuṣen* pour demander et supplier aux habitants de ce dernier de venir

⁸⁷ Pendant nos enquêtes du terrain, nous étions informés que la mosquée était la première construction bâtie par Ahiṭuṣ. Or, il y a d'autres informateurs qui contredisent cette information en disant que *Tahanut* était la première construction qu'a connue le village *Ihiṭuṣen*. Toutefois, ils expliquent que lorsque Ahiṭuṣ s'instala, il ne trouva point de musulmans, ni de mosquée.

s'installer chez eux. « On cite les ouvriers étrangers qui, étant venus s'établir dans une contrée, et ont formés d'autres artisans, et ont doté le pays d'une industrie nouvelle. »⁸⁸

Les forgerons font référence au mythe de leur déplacement. Notre informateur a soutenu que leur saint *Sid M'hand Oulhad dit Badjou* a dit à leurs ancêtres :

« Vous allez vous débarquer, vous déplacer et vous installer ailleurs. Si vous êtes seuls, moi je serai le deuxième, et si vous vous débarquez à deux, moi je serai le troisième parmi vous. Par contre si vous êtes à quatre. Installez-vous, vous êtes assez puissants, vous allez réussir et acquérir du respect. »⁸⁹

Cette croyance est partagée par tous les forgerons *d'Ihītusen*. D'ailleurs, aujourd'hui les *Ihītusen* se sont installés dans les quarante-huit wilayas de l'Algérie et ils se rencontrent chaque année, lors de leur pèlerinage à *Badjou*, le saint des forgerons *d'Ihītusen*.

Le mythe confirme une chose très importante, selon laquelle le forgeron vient toujours d'un ailleurs pour s'installer dans un village quelconque. Autrement dit, le forgeron est toujours un élément exogène au groupe d'accueil. Le saint leur a dit : « *vas-y déplacez-vous je serai parmi-vous* » ; c'est une manière en effet d'expliquer que le forgeron sera marginalisé dans le groupe d'accueil, du fait qu'il est étranger.

Cependant, l'espace de la forge de fabrication des outils de la forge est aussi un lieu hautement symbolique. Un lieu où les villageois se rencontrent pour discuter, parfois il prend la place de *Tajmaet*, donc un prolongement de l'espace public de l'assemblée du village. D'ailleurs, *Tahanut*, chez *Ihītusen* s'ouvre directement sur la place de l'assemblée du village. Lorsque on se met à l'intérieur de cet espace, *tahanut n tejmaet*, on dirait aucune n'est séparée de l'autre.

Les forgerons se distinguent les uns des autres par l'expérience et la connaissance des secrets du métier. Ainsi, à chaque fois qu'ils acquièrent plus de connaissances et découvrent plus de techniques, gagnent auprès des autres, plus de respects et considérations qu'ils fructifient. La maîtrise parfaite du métier de la forge permet aux

⁸⁸ Emile Carette, *op cit.*, p. 264

⁸⁹ Entretien, avec Cherref Ait Belkacem, forgeron âgé de 84 ans, Ihītusen, janvier 2015

forgerons d'acquérir une reconnaissance, voire un statut particulier qu'on appelle communément « *aheddad* ».

Toutefois, *Aheddad* peut installer un atelier propre à lui ailleurs, en dehors du groupe pour tenter sa chance dans un autre groupe social : tribu ou village. De cette manière, il devient un « *ameellem* ». Lui aussi, travaille à son compte et forme à son tour des forgerons. Par contre, on reste toujours « *aheffađ, axeddám ou agarşun* », un apprenti, et ce, jusqu'à ce que *aheddad* lui accorde la reconnaissance de ce statut qu'il obtient après l'apprentissage parfaite du métier.

Cette appellation « *maellem* » est utilisée aussi chez les Touarègue. Le maître-forgeron s'appelle « *maâlem* »⁹⁰. Cette formule nous la trouvons aujourd'hui dans le langage populaire pour désigner un homme ou une femme (*ameellem, tameellemt*), celui qui travaille à son compte et qui recrute d'autres ouvriers dans son entreprise. Être un « *ameellem* », c'est de pouvoir accéder à un statut particulier dans la sphère de la bourgeoisie. Ainsi, un individu qui possède des moyens et un capital suffisant pour créer une usine, un atelier, une industrie recrute des ouvriers.

Donc *ameellem*, c'est un individu qui n'a pas un égal capital social que son ouvrier qui l'attend chaque fin du mois ou de la journée pour lui payer sa force de travail. Ceci dit, sur le plan social, un *aheddad, amellem* est un homme aisé par rapport aux autres. Cette appellation *ameellem* n'est pas fortuite. Sans doute, elle répond à une forme d'un statut social et à un capital social qui n'ont pas d'égal dans le groupe.

Jusqu'aux années de 1954, avant le déclenchement de la guerre de Libération Nationale, les paysans travaillaient toute la saison pour payer leur dette en orge ou en blé pour les forgerons qui leur avait fabriqués des outils de labour. Cependant, le forgeron prend la première place dans la chaîne de production, parce que le paysan ne peut pas labourer sa terre en cas d'absence du forgeron.

Le proverbe Kabyle efface le doute de cette question qui traite de la place du forgeron dans la chaîne de production paysanne. Cet adage dit « *d aheddad i d-yesean*

90 Voir Héléne caudot-Hawad, *Touaregs : apprivoiser le désert*, Gallimard, Paris, 2002

afellah », c'est le forgeron qui enfanté le paysan. Ceci dit, le forgeron est le père du paysan et ce dernier est l'enfant d'*Aheddad*.

En effet, la chaîne de distribution de la force de travail place le forgeron sur la première chaîne de production et le paysan vient en seconde lieu. C'est pour cette raison que *Ihitusen* appelle un maître forgeron *ameellem*.

Tant chez les Kabyles que dans toutes les sociétés traditionnelles, le statut marginal du forgeron ne veut pas dire, en effet, un homme marginalisé à ce point. Dire que la société a marginalisé le forgeron est une idée précipitée et superficielle. Certes, le forgeron dans la vue globale est en dehors de la société. En revanche, dans la réalité il est un homme distingué et singulier qui doit avoir une position neutre dans la société.

De ce fait, s'il est dans les affaires de la magie, de production agricole et avec un capital social aisé et se mêlant ainsi de la politique villageoise, ne pourra-t-il pas créer un segment dominant ? Cette façon de négocier les statuts dans la société traditionnelle vise l'équilibre des statuts et non pas le dénigrement et la dévalorisation de l'autre.

L'atelier du village contient sept enclumes (*Sebea zebari*) qui sont une propriété collective aux forgerons qui travaillent dans la forge : *Tahanut n tejmaet*. Celle-ci est un atelier du village. Chaque famille de forgeron qui veut travailler ensemble occupe l'atelier du village pendant une semaine, ensuite, la semaine d'après vient une autre famille qui prend son tour. Le jour de la récolte, les forgerons qui ont travaillé dans l'atelier central (*tahanut n tejmaet*), vont partir récolter la moisson et la stocker dans le *Lmekhzen n Taddart*. Ce dernier est une longue bâtisse qui se trouve devant l'atelier de la forge du village ; c'est un espace réservé pour déposer la récolte chez les paysans par les forgerons.

Plusieurs informateurs disent « les revenus en blé et en orge de l'atelier central se stockent dans *Lmekhzen* et se répartissent uniquement entre les forgerons qui ont travaillé. Par contre, les villageois n'ont pas droit à leur part de la récolte ; »⁹¹. En revanche, les autres disent que la récolte se répartit de manière égalitaire entre les

91 Entretien, avec Alian âgé de 79 ans, Ihitusen janvier 2014

familles « *ttawin am win yesean am win ur neei* »⁹². Chaque famille du groupe social dont les marabouts du village prennent leur part de la moisson ramassée par les forgerons.

Cette dernière information témoigne du passé communautaire vécu par les Kabyles, où tout le monde travaille pour tout le monde. C'est dans ce sens qu'on peut parler d'une égalité dans la répartition de la récolte, *Lmekhzen* prend en charge tout le monde dont figure le groupe social des *Ath Chiekh* ; un groupe religieux. C'est ce qui explique que des membres de la famille des Marabouts intègrent la profession des *Ihītusen*. Les témoignages recueillis disent « *il y a des membres de la famille des marabouts qui labourent et qui travaillent aux côtés des forgerons dans ce groupe d'Ihēddaden.* »⁹³ Autrement dit, le groupe social des forgerons ne peut pas prendre en charge toute la famille des *Ath Chiekh*.

Jusqu'à 1954 les forgerons sont payés en contre partie avec la récolte des paysans, Autrement dit, ils troquent leur savoir-faire contre différents aliments agraires. La moisson, elle, aussi se répartie entre les forgerons selon l'ordre de mérite et des compétences. Par exemple, le maître forgeron est payé deux fois plus que l'apprenti. Ainsi, pour chaque trois *guelbas* et demi (vint kilogrammes multipliés par trois=soixante kilogrammes) prisent par *Ahēddad*. Quant à l'apprenti, il prend une *Guelba* (vint kilogrammes) et demi. L'informateur explique à ce sujet que :

« *ahēddad ameqqran, le maître forgeron qui transforme le fer sur l'enclume prend Trois Guelbas et demi (soixante-dix kilogrammes), et le manœuvre qui aide le forgeron par sa masse, récolte une guelba et demi (trente kilogrammes).* »⁹⁴

En somme, chaque ouvrier-apprenti touche la moitié du salaire du maître forgeron en blé ou en orge.

92 Entretien, avec Nna Fatima, âgé de 64 ans, femme d'un forgeron, Ihītusen, janvier 2015

93 Journal du terrain, pendant notre enquête on prend des notes chaque retour du terrain d'enquête, septembre 2014

94 Entretien, avec Nna Fatima, Ihītusen janvier 2015

IV.2.b. L'enclume « Zebra »

C'est le noyau de la forge, table sur laquelle se transforme le fer dans la forme que désire le forgeron. Le rôle de l'enclume est donc essentiellement celui d'un support. Toutefois, elle participe également à la taille par des contres-coups liés à la force de réaction qu'elle oppose à l'outil frappé. C'est pour cette raison que dans l'inconscient collectif de la société Kabyle, on trouve l'attribution d'une importance hautement sacrée à l'enclume.

Les premières enclumes découvertes par l'homme et décrites par les archéologues sont très anciennes à cet effet :

« On connaît un certain nombre de petites enclumes métalliques datant de l'âge de bronze. Certain ne présente qu'une table de travail alors que les autres sont dotés de deux ou même trois. »⁹⁵

Par contre les enclumes du groupe que nous étudions sont de grande dimension et d'une seule table avec une pointe de trente centimètres environ.

Ihītuṣen glorifient la *Zebra* et symbolisent leur métier en référence à cette dernière au point où elle est devenue un mythe. La forge d'*Ihītuṣen* contemporaine et ancienne utilisent une seule enclume. Il s'agit de l'enclume d'une grande dimension utilisée pour le martelage des objets très durs comme les haches, les masses...etc. Leurs enclumes sont déterminées par la nature des outils agraires fabriqués et destinés de manière générale à l'agriculture. Il y a une différence entre la forme de l'enclume traditionnelle dite (*zebra leqbayel*) et l'enclume moderne (*zebra n yirumyen*). Cette dernière a deux enfonces. Par contre, celle des kabyles possède une seule enfonce (*yiwet n ticet*).

Jusqu'à l'année 1954, au sein de la communauté villageoise d'*Ihītuṣen*, l'atelier du village appelé *tahanut n tejmaet* abrite sept enclumes qui occupent l'espace de *Tjamet*. *Tahanut* était installée au centre du village dans l'espace de *Tajamaet*. *Tajmaet*, *lğamae* et *Tahanut* sont les trois bâtisses où une entasse l'autre, autrement dit, une n'est

⁹⁵André Leroi-Gourhan (dir.), *Dictionnaire de la préhistoire*, PUF, Paris, 1988, p. 367

indissociable de l'autre en formant à l'intérieur une cuvette ou un espace fermé par lesdites bâtisses.

Toute construction de la forge commence par la fabrication et l'installation de l'enclume. Et les deux aménagements étaient considérés comme les moments les plus importants pendant l'installation de la forge. Car ils s'accompagnaient des rites sacrés. En effet, quelques jours avant la fabrication et l'implantation de l'enclume, les chefs du village *d'Ihītusen* invitent d'autres villageois de la tribu des *Ath Yedjar et d'autres tribus voisines Illoulen n Umalu, les Ath Ghoubri, Ath Ziki et Tizzra n Chmini* pour participer à la fête. Les pèlerins assistent à la fête et au rituel de la construction des enclumes. Les gens viennent ce jour de fabrication de l'enclume pour faire le pèlerinage au sein du village *Ihītusen* et dans le lieu qui abrite l'atelier de *Tajmaet*.

Pendant ce moment, les villageois et les visiteurs, ou les pèlerins, prient au pouvoir surnaturel des forgerons et des enclumes de leur accorder leurs vœux. En exemple, un malade mental ou un homme hanté par les mauvais esprits accompagné de sa famille, vient afin de faire son pèlerinage et dans le but d'obtenir sa guérison. Les témoignages recueillis auprès des forgerons laissent entendre qu'avant de fabriquer l'enclume ou de faire son installation dans un autre village donné, les habitants participent au rituel de sa fabrication ou de son emplacement. L'informateur S *Moussaoui* déclare à ce propos :

« Je me souviens en 1935, à cette époque j'avais onze ans, les forgerons fabriquaient les enclumes en pleins aire en dehors de l'Atelier. Mais ils brulaient les plaques du fer dans l'atelier puis ils les ramènent rapidement devant Taewint, devant l'atelier pour les abattre une sur l'autre jusqu'à la formation d'une enclume. Ce jour-ci je me rappelle s'était une fête ils ont préparé du couscous, la viande, de la figue sèche et du lait. Ils tirent à la cible (Lyerḍ), c'est la fête du village je veux dire. Ils viennent de partout, ils viennent même d'Akbou et D'Izra n Chmini parce que notre ancêtre est d'origine d'Izra n Chmini. »⁹⁶

Ces pratiques rituelles autour de la fabrication et l'installation de l'enclume faisaient de la forge un lieu hautement symbolisé, magique, sacré, lieu de la *Baraka* et

⁹⁶ Entretien, avec Moussaoui Salem, âgé de 92 ans, Ihītusen juin 2015

de la guérison. Elle reflète clairement l'imaginaire de la société Kabyle et des sociétés traditionnelles en général sur la forge, le forgeron et le feu, à quoi on accorde un pouvoir prodigieux et surhumain. Cela explique même pourquoi le forgeron est à la fois redouté et respecté. Si le mythe cosmogonique vise à expliquer l'origine de la formation de l'univers, l'enclume c'est un outil auquel on accorde la formation de la forge, permettant la naissance de tout un groupe social. Quelque part les *Ihītusen* agrègent une cosmogonie du groupe à l'enclume, à laquelle ces forgerons et leur métier notamment sont rattachés.

La fabrication de « *Zebra* » exige de grands efforts, des quantités de fer, du charbon ainsi que la participation de tous « *iheddaden* », les maîtres de la forge et les apprentis. Autrement dit, ils mobilisent tous les forgerons du village pour sa fabrication. Ils y associaient des anecdotes mythiques et des pouvoirs magiques, ou tout simplement surnaturels à sa confection. Par exemple, après la fabrication de l'enclume ils disent, « *le bon dieu, vous accorde toutes vos prières* »⁹⁷

Pour la fabriquer, les forgerons, préparent d'abord une fosse d'eau pour la trempe, mettent de grandes plaques du fer au four, puis lorsqu'ils les retirent du four ils passent à l'étape de martelage. Ensuite, afin de plaquer une autre plaque, ils couvrent carrément la plaque par la pierre sableuse « *tafeza* ». Cette manière participe au fusionnement des plaques, au même temps, sept forgerons frappent les plaques à l'aide des masses jusqu'à ce que l'enclume prenne forme.

IV.2.c. Le marteau « *Afdis, tafdist* »

Dans la forge d'*Ihītusen*, le marteau sert à marteler le fer avant et après son retrait du feu. Il existe trois sortes de marteaux. Il s'agit d'abord d'un marteau de grand calibre (*afdis ameqeran*) utilisé lorsqu'on veut marteler une grande surface de l'outil, ou bien pour le martelage des fers de grandes dimensions et d'une grande épaisseur. Pour le deuxième, c'est un marteau de moyenne dimension (*afdis alemmas*) qui sert à marteler le même fer ou les mêmes outils et ceux qui sont plats comme les faucilles, etc.

⁹⁷ Information recueillis à *Ihītusen* pendant nos enquêtes du terrain

Ce deuxième marteau est utilisé pour aiguiser un outil (*asemsed, ađerreq*). Notons que ces deux marteaux sont emmanchés en bois solide.

Le troisième marteau de petite dimension (*tafđist*) est utilisé uniquement par le maître forgeron comme un moyen qui va guider le processus de fabrication d'un outil, « *amaâlem ou aheddad tout cour* ». Ce dernier ne parle pas avec son apprenti, mais il le guide par le petit marteau avec de multiples frappes sur l'enclume. Les deux fabricants créent un mouvement et une ambiance impressionnante par les marteaux, petit et grand, parfois le doyen de la forge, *Amaâlem* frappe sur l'enclume, l'autre (l'associé) lui répond avec des frappes rapides et d'une rigoureuse précision pareille à une machine programmée en dégageant un bruit sonore.

Durant la constitution de l'enclume, sept masses prises par sept forgerons frappent sur les plaques de l'enclume. Ainsi, durant le rituel de fabrication de l'enclume, les masses deviennent comme un *bendir*. Les assistants et les pèlerins répondent aux frappeurs par les masses sur enclume avec (*le dıkr*). A cet effet, notre informateur soutient que « *pendant la fête de fabrication de l'enclume qui se fait en mois d'août dont la dernière a été fabriquée en 1937, les forgerons lorsqu'ils frappent les plaques du fer les assistants les encouragent avec le dıkr.* »⁹⁸

Dans ce cas, la masse et l'enclume remplacent le *bendir* et deviennent des instruments musicaux qui accompagnent le *dıkr* : chant religieux. Et le sens inverse est juste, car le rituel se fait pour bénir l'enclume qui acquiert un rôle hautement symbolique.

98 Entretien avec Moussoui Salem âgé de 92 ans, *Ihitusen* juin 2015

IV.2.d. Tenaille « *taghemdet, tighemdin* »

Le forgeron et son assistant n'utilisent pas des gans pendant la fabrication des outils. Ils travaillent à mains nues. Ils utilisent des tenailles. Elles sont indispensables pour manipuler les pièces dans le four de la forge.

Leur utilité est très importante, elles servent pour mettre ou retirer la pièce du four et la mettre sur l'enclume : aux moments de martelage, de la trempe « *asewway* » et son retrait du feu, de bourrage dans le charbon et le feu. C'est pour cette raison, d'ailleurs, qu'*Aheddad* ne protège pas ses mains par les gans, il a besoin de laisser ses mains libres afin de mieux manipuler les pièces par les différentes tenailles. Le forgeron fabrique lui-même ses tenailles. Elles sont plusieurs, chaque outil demande ses propres tenailles. Exemple, tenaille de la masse, tenaille de la charrue, tenaille de la petite hache, tenaille des armes à feu ...etc.

Cet outil est fabriqué par le fer à béton et par les déchets du fer. Il sert à retirer et à remettre l'outil dans le feu avec les tenailles « *tiymedin* ». Pour le marteler sur l'enclume ou pendant sa remise dans le feu en état chaud, les mains de forgerons sont habituées avec le feu. Les marteaux ici observés dans l'atelier sont de fabrication française ou belge. Les forgerons témoignent qu'ils ne réussissent pas ces derniers temps à fabriquer des masses résistantes⁹⁹ voire ils ne fabriquent plus les masses. C'est à cause de la pénurie du bon fer et du charbon neuf que le métier a perdu de son savoir. Pourtant les informateurs expliquent qu'autrefois ils fabriquaient tous les outils demandés par les paysans : masses, marteaux, enclumes...etc.

⁹⁹ Entretien avec Hammoum EL hadi, âgé de 72ans, *Ihitişen*, janvier 2015

IV.2.e. Le tisonnier « Aseffud n uzzal ou asegru »



Chaque dix minutes le forgeron jette une dose de charbon au feu. Il apportait un très grand soin à dresser le charbon sur l'outil, Puis il le vibre avec le tisonnier, *aseffud*, avec un art et un savoir magnifique, dans le but de faciliter le passage de l'oxygène soufflé. Le forgeron pousse « *aseffud* » vers le profond puis il le bouge de manière verticale et horizontale avec un art soigné. Ainsi, pour aider l'allumage du feu, le maître forgeron lance l'oxygène par le soufflet accordé au four.

Aujourd'hui, les forgerons dans la région n'utilisent pas le soufflet traditionnel, mais ils utilisent le soufflet électrique, qui rend la tâche pratique. Nos informateurs expliquent que :

« Le travail de la forge actuellement n'a pas beaucoup de difficultés que jadis. Autrefois il n'y avait pas de soudure électrique. Dans les temps passés on soufflait avec le soufflet manuel et traditionnel or aujourd'hui nous utilisons des ventilateurs électriques qui brûlent rapidement le charbon et le fer. Auparavant, on coupe les barres difficilement, par contre maintenant nous avons à notre disposition des découpeuses à fer électriques. Présentement, le forgeron déploie moins d'effort que les années antérieures. »¹⁰⁰

Autrement dit, les moyens modernes les ont aidés à gagner en temps et en argent mieux que les temps traditionnels lorsqu'ils utilisent uniquement les outils traditionnels. De plus, le forgeron peut travailler individuellement à l'intérieur de son atelier. Le forgeron apprenti n'est plus indispensable. Il est remplacé en revanche par la machine.

¹⁰⁰ Entretien avec Aliane C, *Ihitişen*, janvier 2015

IV.2.f. Charbon du bois

Actuellement, les forgerons qui nous ont informés, utilisent le charbon du bois, fabriqué par les paysans de la région. La fabrication du charbon nécessite un savoir-faire. Un processus de transformation et de carbonisation qui doit combiner et respecter une certaine chaleur pour éviter d'en résulter une cendre du bois ou un mauvais charbon.

Toutefois, les fabricants du charbon utilisent les bulbes de bruyère, *taqqerrumt n uxelleng*. Pour l'obtenir, d'abord, on creuse une fouille puis on met à l'intérieur les bulbes entassés pour les chauffer. On met les bulbes dans une fouille ou dans une fosse afin de diminuer le degré d'oxygène et éviter que les bulbes s'enflamment. Une fois que le bois est chauffé et commence à devenir une braise, *ttuyelent d tirgin*, on couvre tout le bois avec une couche d'argile ou de terre pour l'étouffer et éviter que l'oxygène pénètre pour les laisser refroidir.

De cette manière, les forgerons et les *fellahs* fabriquent traditionnellement le charbon d'une meilleure qualité. Notre informateur, nous a dit : « *le charbon fabriqué par les bulbes (taqerrumt) de bruyère peut transformer le fer en un liquide.* »¹⁰¹ Ceci dit, on ne peut pas utiliser ce charbon pour la cuisine ou dans les foyers, parce qu'il ne réchauffe pas seulement, mais il brûle. Il y a une grande différence entre le feu enfermé dans le foyer qui s'échappait sous plusieurs formes, des flammes jaunes, bleues et roses, qui fait cuire la viande enrichit la gastronomie. Et le feu du charbon destiné à la purification et la transformation du fer, est un feu dégageant une flamme rouge et puissante qui a le synonyme de danger et de la magie dans les représentations primitives.

Lorsque nous avons demandé à notre informateur de nous expliquer le processus de fabrication de charbon, au début, il ne veut pas nous répondre, il a dit : « *je ne sais pas il faut voir avec ifellahen, mais je ne crois pas que vous allez trouver quelqu'un qui connaît.* »¹⁰² Mais au fur et à mesure, une fois qu'il a compris que nous ne sommes pas

101 Entretien, avec Mebruk Ahitus, forgeron qui a installé dans le chemin d'Ifigha, dans la tribu des At Ghebri, octobre, 2014

102 Idem

venus pour lui voler la recette afin d'en fabriquer et le concurrencer, il nous a expliqué comment il fabrique le charbon.

IV.2.g. Soufflet « *Lkir, Tarabuzt* »



La technologie moderne à chaque fois prend la place de la technologie traditionnelle, et ce, même si parfois on trouve dans les forges le soufflet traditionnel, mais il est placé seulement comme un bijou qui sert pour la fonction de patrimoine. Il ne devient fonctionnel que s'il y a la coupure de l'électricité. Les forgerons utilisent le soufflet électrique branché par des tuyaux vers la base du four.

Le soufflet ancien des forgerons d'*Ihtušen* est particulier, il est rond comme un cercle horizontal possédant deux mains dans les deux côtés, pour souffler. Il a la forme de, *taylut*, du latin, *Tylatin*¹⁰³, sorte d'outre ou de sac en peau rend, fabriqué par la peau de bœuf. Ce dernier a été remplacé par le soufflet appelé par nos informateurs « *lekir n fransis* », le soufflet français, puis par le soufflet électrique.

Le soufflet ancien est fabriqué en peau de bœuf, placé sur deux cercles fabriqués en bois. Jean Servier dit à ce propos : « il n'est pas indifférent de signaler que le soufflet de forge le plus ancien de l'Algérie ait été celui conservé au village ihtussens dans l'Akfadou en Kabylie algérienne : un soufflet horizontal dit à la caucasienne dont la représentation figure sur certaines stèles romaines découvertes en France. »¹⁰⁴

103 Voir, Abdellah Nouh, *Amwal n teqbaylit d tumzabt*, Haut Commissariat à l'Amazighité, 2006/2007, p. 110

104 Jean Servier, *Les Berbères*, (que-sais-je ?), PUF, Paris, 2007, p. 119

IV.2.h. Récipient d'eau de la trempe : *tabettit n useway* :

Cet ustensile a différentes dimensions d'un atelier à l'autre. Il est rempli d'eau pour la trempe. La trempe n'est pas seulement un simple fait de refroidissement du fer retiré du feu. Mais elle nécessite une technique et un savoir-faire, car c'est dans la trempe que réside le degré et le secret de solidification du fer.

Aseway ou la trempe, détermine le destin et la qualité du produit que le forgeron fabrique. Par ailleurs, la trempe elle-même se définit par plusieurs couleurs, blanche, bleu comme la gorge du pigeon, et rose. C'est-à-dire durant le processus de refroidissement le forgeron distingue plusieurs couleurs qu'il combine selon le degré de solidité qu'il souhaite obtenir pour l'outil.

Toutefois, lorsque l'outil se trempe par la couleur blanche, *tacebhant*, le produit ne contient aucune solidité. Ensuite, la trempe par la couleur rose produit un outil moyennement solide. Par contre la couleur bleu, comme la gorge du pigeon dit les forgerons, *am umgard n yitbir*, construit un objet pleinement solide et il le trempe dans les huiles. Ceci dit, lorsqu'on trempe un outil dans les huiles, le fer se transforme en acier dense et solide. Les forgerons lorsqu'ils décrivent la solidité de la trempe bleue, ils lui donnent un caractère fastidieux et hautement symbolique. Ils en parlent en premier parce que les forgerons d'*Ihitusen* symbolisent l'esprit de *Badjou* et de *Sidi Moussa* par le pigeon. Autrement dit, les esprits des saints viennent assister au forgeage hantant les pigeons.

En revanche, durant le rituel qui s'observe pour la constitution de *Zzebra*, la trempe et le refroidissement ne se font pas dans un récipient. Elle se trempe dans une retenue d'eau (*taewint*) qui est à deux mètres au sud de la mosquée et de l'atelier commun au groupe. Nos informateurs expliquent que la trempe dans *taewint n leğamae* remplace le récipient d'eau de la trempe de l'atelier. *Taewint* dans leur imaginaire remplit les outils par la vertu de *lbaraka*. Sûrement *Ihitusen* d'autrefois, dans leur inconscient collectif, accordèrent des préceptes supérieurs à cette eau. Autrement dit, elle est considérée comme l'eau de la *lbaraka*, de fertilité et de la guérison.

IV.2.i. La lime (*Amdreq*)

C'est un outil qui sert à aiguiser les outils qui nécessite le limage, *aderreq*. Il se fait régulièrement lorsque l'outil est presque fini. Le forgeron ou son apprenti doit limer la hache pour qu'elle soit aigüe, avant sa dernière trempe.

Lorsque le forgeron lime la hache il la positionne sur l'enclume et essaye de la limer rapidement tant qu'elle est relativement chauffée puis il la lance dans l'eau pour la refroidir afin de solidifier la partie aigüe « *imi yettuđerqqen*). Parfois l'assistant de forgeron lime l'outil par la masse de moyenne dimension. Cette technique a besoin d'une grande précision parce que l'assistant de forgeron doit marteler uniquement « *la bouche de l'outil, imi n uqabac* », et ce, une fois que l'outil est limé et remis dans l'eau pour le refroidir et rendre la partie aigüe dure et solide.

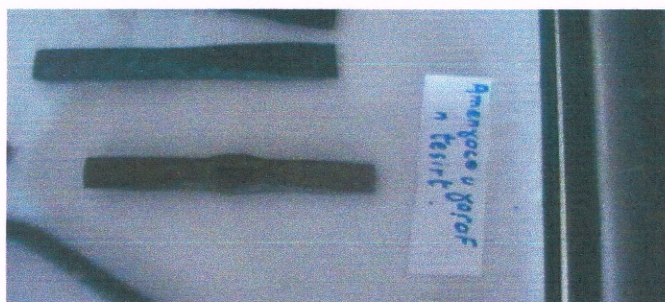
IV.2j. la lime d'Agharef « *Lembred uyaraf ou ayaref n usemsed* »



C'est est une machine traditionnelle fabriquée par les forgerons. Elle est de forme horizontale et fabriquée par le bois dure ou par le fer. Elle possède deux supports sur lesquels se placent les disques de pierre comme une meule, *iyuraf n uzeru*. Ces derniers se fixent sur une barre.

La machine possède une manivelle, l'assistant du forgeron crée la force, puisque on tourne la manivelle à la main. Les disques de pierre ou les meules roulent sur place et le forgeron lime en parallèle ses outils.

Aujourd'hui, cette machine est remplacée par une autre semblable à la machine ancienne, sauf la contemporaine est roulée par la force électrique.

IV.2.k. Pointe à piquer « *Tamenyact, amenyac* »

C'est une petite pièce que fabrique le forgeron à base du fer de récupération ou les déchets de fer récupérés. Il prend une chute de deux à trois centimètres qu'il coupe en une forme ovale. Et ce, dans le but de lui faire une partie dure et aigüe et une partie solide et plate qui doit recevoir les coups de la petite masse afin de piquer les instruments lorsqu'ils sont chauds. C'est une pièce qu'utilise le forgeron en vue de construire des pointes dans les outils comme la faucille ou les décors quelconques. Par contre, il fabrique d'autre *timenyac* ; instrument utilisé pour tailler les objets tel que « *tamenyact n tessirt* ».

IV.2.l. *Zzenad*

Il est dérivé du verbe, *zzened*, qui veut dire frotter deux pierres pour dégager des étincelles ou des flemmes. *zzened*, il est dit aussi pour, la *pogne*, instrument attaché à la base du four qui sert à créer des flemmes puis, à l'aide du soufflet le feu et le four se mettent en marche.

IV.2.m. *Lqawa*

C'est un produit chimique d'explosion du feu, se fabrique traditionnellement par les champignons (*tireyla*) que le forgeron cherche dans la forêt, il les trouve sur l'arbre qui s'appelle « *aslen et ibirqec* ». Lorsqu'il fait la récolte des champignons il les expose au soleil pour les sécher. Une fois qu'ils sont séchés, le forgeron, doit les moudre pour fabriquer une poudre ou une substance solide broyée, et homogène qu'il utilise pour allumer le feu. Il s'agit d'une substance qui aide les étincelles produites par « *azened* » à se transformer en feu.

Le forgeron appelle cette substance *lqawa*. Pour qu'il allume le feu, le forgeron verse d'abord *lqawa* sur le four puis il ajoute le charbon du bois. Ce n'est que maintenant qu'il va commencer à dégager des étincelles (*ad izenned*) à l'aide de « *zzenad* » le poigné attaché à la base du four. Une fois que les étincelles touchent, *Lqawa* « le produit chimique » le feu s'explode et le forgeron essaye de la maintenir et développer sa puissance par les soufflements du soufflet.

IV.3. Les différents processus de forgeage:

Les forgerons ne limitent pas leur travail uniquement à la fabrication, mais généralement le grand travail s'effectue dans la réparation et le limage.

IV.3.a. Les opérations de limage :

Avant le début de la saison de la récolte des olives, les paysans ramènent leurs outils aux forgerons pour les limer. Pendant cette saison, les Fellah utilisent souvent les haches. C'est pour cette raison que nous allons essayer de décrire les opérations et le processus de limage de cet outil « *aderreq* ».

IV.3.b. Alanguissement « *aserreh* »

Le forgeron ne lime pas les deux parties de la hache en parallèle. Il répare par succession l'une après l'autre. D'abord, il prend la hache avec la main gauche pour la crocher avec la tenaille avec la main droite, il forme de cette manière un (T). La tête de la barre de (T) il l'enfonce dans la braise du four puis, il la couvre avec deux raclettes de charbon du bois, ensuite, il allume le soufflet électrique pendant environ deux minutes ou moins afin de bien chauffer la partie destinée à la réparation sur enclume.

Le premier processus de l'élongation sur enclume débute par la partie (T), le forgeron place une des parties du T dans le four pendant deux à trois minutes une fois qu'elle est devenue rouge comme le feu puis, il la retire pour la positionner sur l'enclume fixée par la tenaille prise par la main gauche le (T) séré sur la partie dorsale afin de tenir l'outil immobile: la masse, le plus souvent posée sur enclume du côté droit du forgeron, frappant avec force, dans cette phase. C'est l'assistant forgeron qui doit marteler avec la masse pour bien écartier le fer. Lorsque le forgeron percute, on voit le

détachement de très petits éclats en étincelles, une preuve de l'élongation du fer suffisamment chauffé. Cette opération dure quelques minutes.

Par ailleurs, il passe ver l'aiguisement (*aseqdee*) qui s'opère par une meule électrique de moyenne dimension et qui pèse environ cinq cent grammes. Cette opération s'effectue sur un support qui rassemble à une pince ouverte positionnée de manière verticale ; ses pieds sont fixés sur terre, d'une hauteur d'un mètre.

De la main gauche, le forgeron tient la hache par la tenaille et place la même partie sur le support que nous avons cité précédemment afin d'aiguiser rapidement le rectaux et le verseau de la lame. Ce qui a pour conséquence de lisser la lame qui prend la forme d'un cercle. Cette opération est réalisée pendant une minute. Ensuite, il la remet directement dans le four pendant une minute.

Par ailleurs, il la retire pour la placer sur l'enclume, et sortir le cercle aigu du bord de l'enclume pour le limer traditionnellement les deux verseaux avec une lime en fer jusqu'à ce que la lame devienne très fine. Et elle la remet une dernière fois dans le feu pendant une demi-minute et jette dans le récipient d'eau la lame pour la tremper et la solidifier définitivement. Le changement que nous avons déduit à partir de ces opérations se situe dans la déférence entre la méthode de limage traditionnelle et contemporaine.

Aujourd'hui, le forgeron a introduit de nouveaux moyens technologiques comme : la meule et le soufflet électrique. Actuellement, le forgeron peut travailler seul sans l'assistance d'un assistant forgeron, parce que le limage par la machine électrique se faisait autrefois par le forgeron apprenti, appelé « *agarşun* » par les villageois *d'Ihıtışen*.

IV.4. Des exemples sur Les socs de labour :

IV.4.a. Le soc de labour :

Ils se distinguent selon la différence de la qualité de la terre. Ainsi, les terres rocailleuses accidentées ont leurs propres socs de labour et les terres sableuses, ou celles qui n'ont pas de roches, se façonnent un autre type de socs adaptés à la nature de cette terre.

IV.4.b. Grande faucille « Zebra n ufras»

C'est un outil qui est utilisé pour le désherbage. C'est une lame métallique ayant une forme de demi-cercle. Sa différence avec la faucille se situe au niveau de la dimension de la lame ayant une grande épaisseur. Cet instrument est fixé par un manche d'environ un mètre en bois dur ou en fer, car il est utilisé pour les travaux durs comme le désherbage des forêts.

Pour le fabriquer, le forgeron récupère la lame de ressorts des camions ; plate d'une longueur de quatre-vingt centimètres et plus. Il la coupe selon la dimension qu'il souhaite fabriquer. Puis il met la plaque dans le four, lorsqu'il la retire, il la martèle pour l'étendre. Ensuite, il la courbe pour donner la forme d'un croissant.

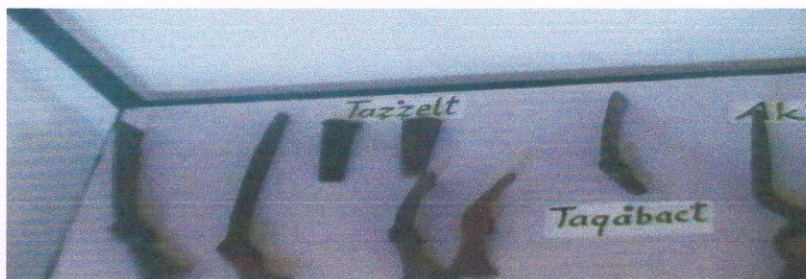
Par ailleurs, il la remet dans le four pour commencer l'aiguisement de la partie intérieure de la faucille avec un processus de martelage. Une fois aiguisée, il va préparer son meulage. Enfin, il va le remettre pour une dernière fois dans le feu, et ce, dans le but de la tremper définitivement dans l'eau, puis dans les huiles de vidange.

Le support sur lequel se place le manche est fabriqué aussi par la forge. En ce sens que le forgeron le met dans le four puis il le retire afin de le courber en formant une bague. Cette dernière il doit la souder avec la soudure, et non pas avec la forge. Alors qu'auparavant dans la forge traditionnelle, le forgeron la fixe avec la boue (*tafza*) qui fusionne les deux pièces. Dans ce cas on doit mettre les deux plaques dans le four. Celle que nous allons plaquer on doit la couvrir avec « *tafza* », la boue, avant de la jeter dans le four. Puis, en les retirant, le forgeron va les abattre afin de les fixer. Ensuite, il doit les remettre dans l'eau et les huiles de vidange.

Ici nous avons présenté deux méthodes de fusionnement : l'une traditionnelle et l'autre moderne. Quelle est donc la meilleure technique de fusionnement ? La méthode traditionnelle est plus solide, car les deux pièces fusionnées sont homogénéisées par *tafza*. Par contre, la méthode moderne qui ne demande pas beaucoup d'efforts, les deux pièces fusionnées ne sont pas totalement uniformisées, il suffit de les forcer dans les travaux durs, elles vont se fissionner.

Actuellement, le forgeron n'utilise pas la méthode traditionnelle dans le processus de fusionnement des objets, car selon les informations qu'ils nous ont livrées, cette méthode ancestrale nécessite le charbon de la bonne qualité qui est rarissime. Un forgeron a dit : «c'est depuis les années 70 qu'a commencé la pénurie du charbon de forge importé auparavant de la Belgique ». Ceci dit, le charbon utilisé actuellement ne dégage pas la chaleur adéquate au fusionnement de deux pièces par *tafza*. Parce que c'est un charbon de récupération déjà utilisé et brûlé.

IV.4.d. La pioche *Agelzim, tagelzimt*



Pour le fabriquer on utilise la lame de ressorts. Sa forme plate facilite la tâche aux forgerons pour la modifier, elle est épatée et solide. Donc, c'est une matière première qui est déjà prête pour la transformer en un *agelzim* (Français), Le forgeron la jette dans le four. Lorsqu'elle la retire, il doit d'abord la marteler puis la piquer pour préparer le vide dont on met le manche.

Ensuite, il aiguisé les deux parties destinées aux contacts avec la terre et en finale, il trempe les deux parties aigues par l'eau puis dans les huiles de vidange. Une fois l'instrument est retiré dans l'eau, il le remet dans les huiles pour la solidifier au bout de quelques secondes. Il le remet dans l'eau pendant une dizaine de minutes pour le refroidir sérieusement et le rendre près-à-utiliser.

Il se peut que cet instrument se fabrique autrement. Le forgeron prépare chaque partie *d'aglzim* puis il les assemble par la soudure. Mais cette deuxième méthode produit un outil moins solide que celui fabriqué par la première. La déférence elle est dans le forgeage, dans la première technique l'outil est entièrement forgé. Dans la

deuxième, l'outil est soudé. Par cette comparaison nous allons comprendre que les outils fabriqués par la forge sans les moyens de la technologie moderne, le produit fabriqué est plus solide.

IV.4.e. Hache « *Tacaqurt* »

C'est un instrument fabriqué à base des plaques de ressorts, *ticuqqar*. Celles-ci sont de différentes dimensions, c'est-à-dire qu'elles peuvent être longues ou petites. Le forgeron coupe environ de quarante centimètres dans la lame de ressorts puis il la met dans le four. Et il la souffle avec le soufflet électrique pendant une minute. En cas de coupure d'électricité on est obligé d'utiliser le soufflet manuel pendant cinq minutes et sans arrêt pour chauffer la plaque jusqu'à qu'elle devienne rose. Puis, il la prend par la tenaille la posant sur l'enclume pour l'abattre avec des coups rapides et sans arrêt en frappant régulièrement au niveau de la partie destinée au sectionnement.

Cette dernière sera battue par le forgeron jusqu'à son aiguisement. Puis, il la remet au four pendant une minute, pour la retirer une seconde fois afin de la finaliser avec des coups de marteau. Ensuite, il va la meuler avec une meule électrique, puis il la trempe dans l'eau, en la jetant et retirant dans le récipient avec au seul coup et enfin il la remet dans les huiles de vidange.

IV.4.f. Piochète, *Taqabact*

Il utilise le fer de récupération abandonné dans les chantiers. Le forgeron ramasse les chutes de soixante centimètres de fer de quatorze afin de les transformer en « *taqabact* ». Il la met dans le four jusqu'à est-ce qu'elle devienne rose. En la retirant, la martèle rapidement et notamment au milieu pour bien aplater le fer, puis il la place sur le moule de l'enclume et il la pique avec « *amenqqar* » afin de former un « trou » qu'appelle les forgerons « *tiqt n tqabact* » : l'espace où se place le manche puis, il la coude en formant une forme carrée horizontale ou verticale qui s'appelle (*timcedt n tqabact*). Ensuite, il la remet dans le four pour préparer la deuxième opération, celle d'affûter la partie qui a la forme d'un pique droit qui se termine avec une tête aigüe.

Cette dernière doit être martelée jusqu'à former une partie lisse et circulaire. Lorsque le forgeron frappe, il avance graduellement vers les parties à piquer dans le but

d'éviter sa cassure. Lorsqu'elle sera destinée au travail, le forgeron informateur a dit : « le secret de la forge est dans la frappe et la trempe ». Puis, il la jette rapidement dans l'eau. Et il la remet dans le feu afin de la finaliser. Une fois qu'elle est chauffée, il la retire pour marteler la partie aigüe et la trempe dans l'eau rapidement pour la remettre dans les huiles de vidange. La seconde partie carrée va suivre le même processus.

IV.4.g. *Amenqar*

On utilise le fer de récupération pour le fabriquer. Le forgeron prend une chute de vingt à trente centimètres qu'il met dans le four. En la retirant il essaye d'affûter une partie de la chute par le marteau de moyenne dimension puis, il le martèle jusqu'à la formation de la forme ovale qui se termine par une tête très aigüe. Ensuite, il la trempe dans l'eau, et il la remet dans le feu pendant deux minutes dans le cas où le soufflet est manuel. Cette fois-ci lorsqu'il la retire il doit la meuler par la meule électrique. Alors qu'autrefois le processus de meulage se fait par la meule traditionnelle fabriquée par la pierre « *lemedreq n uyeref* ». Enfin, il jette et retire rapidement la tête destinée aux travaux durs dans l'eau, puis il la trempe en seconde fois dans les huiles de la vidange dans le but de la fortifier.

IV.4.h. Les armes à feu

Dda Lhadi, un vieux de soixante-quatorze ans, est un forgeron robuste comme le fer qu'il fabrique. En comparaison avec les travaux qu'il faisait quotidiennement dans sa forge on dirait que cet homme est un jeune de vingt ans. C'est dans la forge qu'il trouve sa santé.

A propos de la fabrication des armes à feu, il dit : « *je fabrique uniquement les fusils de Baroude destinés à des manifestations pacifiques pour des gens que je connaissais intimement. Parce que c'est interdit par la loi à cause du terrorisme* ». Mais il n'a pas hésité à nous raconter tout le processus de fabrication des fusils qu'il fabriquait. C'est le seul forgeron parmi ceux avec qui nous avons fait des entretiens et qui nous a livré quelques informations relatives à la fabrication des armes à feu. Cette confiance permettant de récolter les secrets du forgeron y compris ceux qui ont un lien direct avec les sujets tabous telles que : la magie, armes blanches, armes à feu.

Les fusils actuellement se fabriquent à base des tubes d'acier. Ce tube se renforce par la forge et la trempe. Le forgeron remplit le tube par le sable afin d'éviter sa cassure lorsqu'il le frappe par la masse, c'est-à-dire le sable qui est à l'intérieur du tube protège le fer des fissures qui peuvent être causées par le martelage. D'autres pièces sont difficiles à fabriquer parce qu'elles sont petites et nécessitent la fabrication de leur moule. C'est pour cette raison qu'il modifie leurs pièces en les fabriquant autrement. Autrement dit, il met juste une place là on peut remplir de la poudre de baroude pour le faire exploser.

Par contre, la poudre du baroude est très facile à la fabrication. Car toute sa matière première est disponible. Il suffit de prendre le charbon du bois de la figue. Nous allons prendre la braise de cette dernière puis, on la mélange avec le sel et le soufre naturel. Puis on les met dans une cuvette dure pour les abattre, et ce, afin de fabriquer des grains qu'on doit mettre à sécher. La quantité d'un kilogramme du sel nécessite cinq-cents grammes de la braise et cinq-cents grammes de soufre naturel.

IV.4.i. Sabres

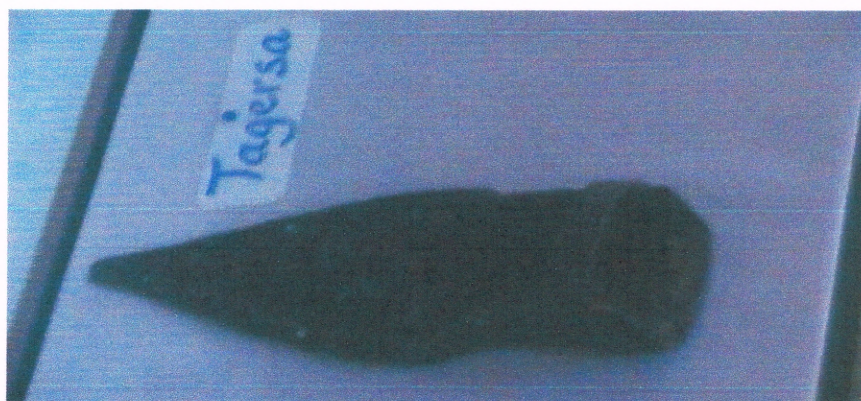


Les sabres que nous avons vus et photographiés dans l'atelier du forgeron (H L) étaient d'une qualité un peu rare et dont la forme est très simple que nous n'avons jamais vue ailleurs. Ces sabres ne sont ni bien droits ni longs tels que les épées. Ils sont d'environ d'un mètre au maximum qui se termine avec une grande courbe au niveau de l'extrémité. Cela démontre que cet instrument n'est pas très développé en Kabylie. D'ailleurs même les chercheurs qui ont étudiés ces outils en Afrique du nord expliquent qu'au « Moyen âge et durant les Temps modernes jusqu'à l'époque contemporaine, les Berbères du Nord ne montrèrent aucun intérêt pour l'épée, arme d'estoc, à laquelle ils

préféraient le sabre plus ou moins courbe à un seul bord tranchant comme celui des Flissa. »¹⁰⁵

Le petit poignet se fabrique par le bois qui couvre le fer formé en crois chrétienne. Et ce dernier (le bois) est couvert une autre fois par le fer. Notre informateur au début il a refusé de nous parler des sabres, mais lorsque nous sommes rentrés dans la discussion, il a dégagé une plaque dans le mur de son atelier dont il a tiré deux sabres qui ne sont pas trop aiguisés. Ils les fabriquent discrètement uniquement pour les décors des salons, ou pour des personnes avec qui il a une intime confiance. Et ce en raison de la loi qui interdit leur production depuis la décennie noire qu'avait traversée l'Algérie durant les années quatre- vingt-dix

IV.4.j. Soc de charrue (*tagersa*)



Selon nos informateurs forgerons d'*Ihītusen*, les socs de labour sont répartis en deux qualités qui se varient selon la variation de la qualité de la terre. La première s'appelle, *tagersa muqamum*, soc de charrue pointue, ou bien, *tagersa n leqbayl*, soc de charrue kabyle. C'est un outil qui a une forme presque ronde, *tubrint*, elle est pointue et utilisée généralement dans des terres rocailleuses. Elle est appelée, *tagersa n leqbayl*, parce que dans la majeure partie des tribus de Djurdjura les paysans utilisent ce modèle adéquat à la nature de leur terre.

¹⁰⁵ *Encyclopédie berbère*, XVII, EDISUD, Aix-en-Provence, France, p. 2649

La deuxième s'appelle « *tagersa myicifar* ou *tegersa n waeraben* » ; elle est semi-plate et se termine par une pointe de cinq centimètres au maximum. Il a deux pôles en formant un livre demi ouvert.

IV.4.k. La faucille « *amger* »

Amger fabriqué à base de la ferraille dit calibre huit que récupèrent les forgerons dans les chantiers du bâtiment. Il met la pièce de cinquante centimètres de longueur dans le four afin de l'échauffer, puis il passe à son martelage sur l'enclume dans le but de l'aplater et faciliter son pliage et de ce fait il forme un croissant. Il doit la remettre au feu, une fois qu'elle est échauffée une seconde fois. Il doit la lisser (*ad tt yesemsed*). Le cercle intérieur qui forme le croissant sera piqué avec un instrument en fer pointu qui s'appelle *tamenyact* à l'aide de la petite masse. Cette face chargée de pointes aigües sert pour la moisson de bétail, de l'herbe et du blé.

Une fois que le forgeron a formé les pointes, *tuccar*, il peut le remettre dans le feu pour le solidifier en le trempant dans l'eau pour une dernière fois. La main de la faucille se fabrique aussi par le forgeron avec le bois de frêne, *aslen*. Il le fixe sur son support en fer puis, il le rive définitivement.

CHAPITRE V

LES FONCTIONS

SOCIO-ECONOMIQUES DE

LA FORGE

V.1. Fonction économique de la forge

On ne peut dissocier la pratique du forgeage de la vie paysanne. L'histoire du déracinement et de la crise de la paysannerie¹⁰⁶ a déséquilibré tous les métiers traditionnels. C'est pour cette raison qu'il nous semble difficile de faire une analyse pertinente sur la relation des deux agents : paysan et forgeron. En revanche, on va se référer aux proverbes, à la mémoire collective et à tout ce qui reste de vivant de ces deux sources.

« *Il n'y a pas de paysans sans forgerons*¹⁰⁷ » dit le proverbe kabyle. C'est-à-dire, le forgeron est à l'origine du paysan ; ceci dit, dans l'absence du forgeron il y a absence du paysan et dans l'absence de ce dernier, il y a absence de la paysannerie. Car on laboure la terre par les instruments fabriqués de la main du forgeron. Par ceci nous pouvons dire ; il y a un rapport très étroit entre l'un et l'autre. C'est un couple indissociable. C'est comme la femme et l'homme, la terre et le soc de la charrue, le forgeron et le paysan.

L'activité du forgeron est fortement codifiée, conciliée avec les mythes et les croyances qui sont souvent associés et essentiellement aux saints et à la terre. C'est pour cela que le paysan, lui aussi a codifié ses relations avec le forgeron ; car tout les deux groupes, forgerons et paysans, ont besoin de labourer la terre pour vivre. Ils sont tous les deux dépendants de la terre qui est le garant de la continuité de la vie. Si les labours s'ouvrent par l'homme le plus sage du village, le forgeron quant à lui ne peut être accueilli que par ce dernier, *win ara iweğeben*. Ceci montre l'importance du forgeron dans la vie agraire dans l'imaginaire social.

Mais, réellement le sens inverse du proverbe est toujours juste. Car nos informateurs ne s'arrêtent pas de se plaindre, la fin de la paysannerie, et leur impossibilité de continuer à fabriquer les haches afin de les stocker dans leurs ateliers. D'ailleurs, l'histoire de la dépayssation par la colonisation¹⁰⁸ l'a prouvée depuis la destruction de la culture paysanne en Algérie par le colonialisme. Les corporations ont vécu en conséquence le même déclin.

106 Voir Pierre Bourdieu et Abdelmalek Sayad, *Le Déracinement*, Minuit, Paris, 1964

107 *Ulac afëllah n bla aheddad* », c'est-à-dire c'est le forgeron qui est à l'origine du paysan.

108 Voir Louis Malassis, *L'épopée inachevée des paysans du monde*, Librairie Arthème- Fayard, Montpellier, 2004, p. 51

V.1.a. Le forgeron et le paysan ; un destin commun

Les forgerons que nous étudions s'appellent les forgerons des paysans (*iheddaden n yifellahen*). Ils ne sont pas spécialisés dans les armes ou poignards...etc. Ils se sont perfectionnés, en revanche, dans la forge destinée aux labours de la terre et quelques objets utilisés dans la vie quotidienne, comme les cadenas, les serrures, les lampes traditionnelles. Il est en relation permanente avec les paysans, car lui aussi (forgeron) est un paysan, il a des terres qu'il travaille et qu'il laboure lui-même avec son groupe. Tous les forgerons que nous avons interrogés racontent qu'ils ont pratiqué de père en fils deux métiers en même temps, l'agriculture et la corporation de la forge.

Ainsi, le forgeron n'attend pas seulement la dette du paysan pour vivre. Mais lui aussi exploite ses terres, à la fin du travail. Dans ce village, ils ont un atelier qui s'appelle l'atelier du village qu'ils exploitent au tour de rôle ; une semaine pour chaque clans. Et lorsqu'il vient le rôle d'un autre groupe, les autres vont partir labourer leur terre. C'est-à-dire les forgerons ne limitent pas leur vie quotidienne au forgeage des métaux, mais en seconde partie ils labourent et font l'élevage. C'est pour cette raison que l'atelier s'appelle l'atelier du village ou de *Tajmaet* qui appartient à tous les villageois. Car le jour du paiement des moissons et de la récolte de *Laecur*, les forgerons doivent déposer cette moisson récoltées dans le *Makhzen* du village, pour la répartir (la moisson) en seconde lieu en égalité entre les familles du village.

Dans la société traditionnelle kabyle, les biens sont la propriété de la famille ; les terres relèvent du domaine de l'indivision¹⁰⁹. Mais avec la colonisation, les paysans ont été expropriés de leurs terres par la force des appareils répressifs. Cela est dans le but d'imposer l'autorité de l'Etat français à travers l'application des lois d'expropriation sur les communautés et les tribus.

Par conséquent, les paysans sont confrontés à une nouvelle société déstructurée en quête de nouveaux repères économiques. Celui-ci marque le point sur la démobilisation de la société. Elle n'a pas le choix de choisir une destination économique autre que celle imposée par la colonisation. Son devoir se limite uniquement à s'accrocher aux nouvelles structures économiques qui peuvent faire

109 Voir Youcef Alliou, la terre et les hommes, in *les archs et les tribus berbères de Kabylie*, L'Harmattan, Paris, 2006, pp 51-62

l'objet de recrutement et d'absorption du chômage causé par le colonialisme. Il s'agit ici de :

*« la rupture avec la condition paysanne et le reniement de l'esprit paysan sont l'aboutissement d'un processus purement négatif qui entraîne l'abandon de la terre et la fuite vers la ville ou la permanence résignée dans une condition dévaluée et dévalorisée plutôt que l'invention d'un nouveau type de relations avec la terre et avec le travail de la terre. »*¹¹⁰

En ce sens, toutes les corporations relatives à la terre sont engouffrés dans l'esprit de dépréciation généralisée depuis déjà le début de la colonisation. Aujourd'hui, la forge des paysans, *iħeddaden n yifellaħen*, commence à devenir une « survivance » à cause de l'abandon de la terre qui est entourée de plusieurs fonctions à l'instar de la forge traditionnelle.

Dès l'introduction des lois du Sénatus-consulte et de la loi Warnier sur la terre, la propriété individuelle du sol commence à se développer. Donc, les structures sociales villageoises se dévorent par le processus de destruction concoctée par la France coloniale en vue de « *transformer la propriété indivise en biens individuels.* »¹¹¹ C'est par cette logique que la politique d'expropriation des terres agraires a été déployée.

En outre, la colonisation avait fixé, à travers cette politique d'expropriation foncière, un objectif qui consiste en « *désagrégation des unités traditionnelles (la tribu par exemple) qui avaient été l'âme de la résistance contre la colonisation.* »¹¹² C'est ce qui a fait que des villageois organisés auparavant en paysans, artisans, forgerons, armuriers, désertent leur métier pour le travail salarial. Un informateur du groupe social que nous étudions du village *Iħitūsen* a dit :

*« notre métier a presque éteint en 1937 dans le village, à cause de l'avènement de la main d'œuvre salariale. »*¹¹³

En quelques mots, la naissance de nouvelles structures économiques capitalistes qui ont absorbé la force ouvrière avait une grande importance dans l'accélération du processus de destruction de la paysannerie.

110 Pierre Bourdieu, Abdelmalek Sayad, *Le Déracinement...* Op. Cit., p.161

111 Idem, p. 16

112 Idem,

113 Entretien, avec Moussaoui Salem, âgé de 92 ans, *Iħitūsen*, juin 2015

Toute la logique économique basée sur le troc et les échanges complémentaires entre les groupes sociaux a subi pendant une longue période des transformations profondes. Ainsi, « entre 1847 et 1863, une série de mesures furent prises, ayant pour objet d'exproprier les terres du Bey et des fondations religieuses. »¹¹⁴ Ces mesures de lois sont étalées pour désespérer les paysans autochtones désignés sous le statut de l'indigénat.

Cette situation a poussé les ruraux paupérisés vers l'exode rural et l'émigration. Et toutes les activités artisanales constituées d'un support pour la paysannerie sont dévalorisées. Par contre, la forge qui se considérait comme la première chaîne de production de l'économie paysanne, elle aussi a été directement touchée par ces bouleversements provoqués par le colonisateur. L'un de nos informateurs nous a expliqué que :

« C'est dans les années 1937 que nous avons fait la dernière enclume ; d'ailleurs, durant cette période qu'avait commencé la dévalorisation de notre métier. Car les gens ne travaillent plus la terre »¹¹⁵.

En comparaison avec les années d'avant, la colonisation et l'avènement du travail salarial, tout le monde était occupé dans la paysannerie. Or, la communauté était déracinée de sa coutume paysanne en expropriant brutalement la terre du groupe pour la transformer en un bien de L'Etat colonial ou des colons. La paysannerie qui avait un peu résisté, était celle de l'autoconsommation qui ne nécessite pas une grande main d'œuvre, tel que le travail de petit jardin et de la culture de l'olivier.

Cette économie est destinée uniquement pour récolter les besoins de la famille en huile d'olive pendant l'année. La productivité de la terre n'est pas combinée, ni mise dans l'ordre de la priorité, elle ne se baisse pas, elle ne s'augmente pas. Et si elle est augmentée, il ressort simplement d'un fait du hasard et du climat de l'année adéquat à cet arbre et non pas au fait d'une rationalisation dans le travail.

Par conséquent, l'activité du forgeron et son rôle ont beaucoup diminué, car leur travail se limite souvent à la fabrication ou à la réparation des haches (*tigerzyam*) durant cette période de la moisson des olives. Sinon ils travaillent parfois avec les chantiers qui leur commandent quelques outils. C'est pour cette raison que la majeure partie

¹¹⁴ Louis Malassis, *L'épopée inachevée...* Op. Cit., p. 215

¹¹⁵ Entretien, avec Moussaoui Salem, âgé 92 ans, *Ihıtışen*, juin 2015

d'anciens forgerons ont préféré de faire le forgeage des portes qui est plus rentables et plus demandées que de rester dans la forge traditionnelle.

Malgré l'introduction de la monnaie, le groupe que nous avons étudié avait fonctionné relativement dans le troc jusqu'aux années 1954. Selon nos informateurs, ce système d'échange commercial est appelé en langue Kabyle : « *leecur* ou *aktili* ». *Leecur* est une notion empruntée au registre religieux qui signifie les cotisations religieuses annuelles, comme droit aux pauvres et aux orphelins. Par contre, le contexte dans lequel est utilisé par les forgerons, il n'est pas employé dans le sens religieux. Il exprime plutôt le paiement annuel des fellahs (paysans) en récolte.

Les forgerons se déplacent durant ce moment précieux pour récupérer leur paiement par la récolte. Toutefois, ils utilisent un autre mot qui explique un peu la logique fonctionnelle de cette relation économique entre le paysan et le forgeron, *aktili*; qui veut dire, mesurer, ou : compter, calculer,...etc. Toutes ces notions expliquent que cette logique répond à un calcul. Certains informateurs disent que le *Fellah* paye sa dette, *akken yenwa* ; selon la volonté de sa conscience en écartant tout esprit de calcul. En revanche, les autres informateurs nous disent chaque *fellah* paye par trois *guelbas* pour une paire de bœufs (*tlata legelbat n temzin i tyuga*) et 1,5 *guelbas* pour celui qui a un seul bœuf. A ce propos, notre informateur a dit :

« Autrefois nous les forgerons nous étions payés par le blé, trois *guelbas* pour chaque soc de charrue, c'est-à-dire pour chaque paire de bœuf de labour (*tayuga*). Lorsque les paysans terminent le travail de la moisson, les forgerons se déplacent vers les villages pour mesurer (*ad ketilen*) le blé, et durant ce jour les villageois vont leur préparer un accueil chaleureux. Ils leur offrent un meilleur repas et à ce moment tous les croyants vont être heureux. »¹¹⁶

Donc la logique du calcul était présente dans leurs relations d'échanges. Le *fellah* ne paye pas sur place ses outils fabriqués ou réparés chez le forgeron d'*Ihītusen*. Cependant, il reste endetté jusqu'au jour de la moisson. C'est ce qui explique par ailleurs que l'échange entre le forgeron et le *fellah* est basé avant tout sur la confiance et la naïveté positive, *nneya* et *lbaraka* ; comme valeur sociale très ancrée dans la société paysanne de la vie villageoise en Kabylie¹¹⁷.

¹¹⁶ Entretien, avec Aliane Said, âgé de 79ans, *Ihītusen* janvier 2015

¹¹⁷ Pierre Bourdieu Et Abdelmalek Sayad, « Thafellaht ou le paysan accompli », *Le Déracinement*, op cit., pp. 85-98

Si l'année et les saisons agraires sont d'une mauvaise récolte, à cause des intempéries et de la sécheresse, le paysan ne paye pas sa dette, Il est à cet effet exonéré, parce qu'il n'a pas de quoi à payer ses dettes annuelles. La relation commerciale entre forgeron-paysan est soumise aux règles de la nature. Le forgeron accepte de ne pas être payé, car la nature a empêché la production et l'abondance de la récolte. En revanche, si l'année est d'une bonne récolte, le forgeron exige d'être payé par le blé et/ou l'orge. Cette exigence ou obligation de paiement se limite uniquement au blé et orge. Le *Fellah* paye par 3 *guelbas* pour une paire de bœufs, *tayuga*, et 1,5 de *guelba* pour un seul bœuf ; *afrid*.

Regardez combien ce mode de production économique répond à une logique économique d'éthique. Le forgeron exige une quantité de blé différente pour un même travail. En ce sens que le forgeron répare ou fabrique un soc de charrue à 1,5 *guelbas* pour un paysan qui détient un seul bœuf (*afrid*). Et celui qui détient deux bœufs (*tayuga*) paye par Trois *guelbas* pour la réparation ou la fabrication d'un seul soc de la charrue. Mais celui qui possède deux bœufs paye trois *guelbas* pour une seule (*tagersa*).

Par contre, celui qui dispose d'un seul bœuf paye 1,5 *guelbas*. Nous saisissons par-là que le paysan ne paye pas la quantité du fer fabriqué ou utilisé, mais il en paye selon le nombre de bœufs. Il y a une logique inverse dans cette relation d'échange en comparaison avec les raisonnements économiques qui existent dans le monde, parce que le paiement se fait selon la richesse du paysan, au tant qu'il détient plus de paires de bœufs au tant qu'il paye plus par la récolte du blé.

Par ailleurs, les fellahs offrent aux forgerons d'autres récoltes en tant que donation et non pas en terme de paiement : fromage, beure, raisins, légumes, viande. Ils rémunèrent le forgeron selon leur (*nnya*) ou la bonne foi. Le forgeron ne lui exige absolument rien, ni une mesure ni autre chose. Dans le seul cas où la relation est basée sur le calcul, elle se fait dans la mesure du blé et/ou orge. A propos de cette logique économique, P. Pourdieu écrit :

*« Elle est fondée sur un ensemble de mécanismes tendent à limiter et à dissimiler le jeu de l'intérêt et du calcul « économique » (au sens restreint), l'économie de la bonne foi appelle cet étrange incarnation de l'homo economicus qui est le bu niya (ou bab niya), l'homme de la bonne foi. »*¹¹⁸

118 Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Op. Cit., p. 193

Ceci explique que la relation d'échange est fondée sur la confiance totale entre le forgeron et le paysan. Le jour *d'aktili*, mesure du blé, les forgerons doivent-êtré accueillis par le clan qui inaugure le labour dans le village d'accueil. Dans ce cas nous allons comprendre que la terre est respectée comme un homme mûr, sacrée comme le forgeron.

Le proverbe Kabyle dit dans ce contexte « *lorsqu'on traite mal la nourriture, la terre va vous insulter, et frapper avec des cailloux ; ad k-id yerjem wakal.* »¹¹⁹ Dans ce sens, la terre est considérée comme le monde humain, elle possède une âme, observe, surveille, agit comme un homme. En se comportant mal avec les gens et la nature, la terre vous injure.

A propos de l'ouverture des labours, P. Bourdieu écrit « *le paysan accompli se « présente » à la terre avec l'attitude qui convient à un homme et devant un homme, c'est-à-dire face-à-face, dans la disposition de familiarité confiante qui convient envers un parent respecté.* »¹²⁰ On peut entendre par ceci que le forgeron détient toutes les valeurs nécessaires pour qu'il soit accueilli par le paysan accompli, celui qui ouvre les labours et non pas par un autre qui n'a pas le sens d'un homme mûr, sage et accompli. C'est-à-dire les paysans réservent un accueil exceptionnel au forgeron qui les a approvisionnés avec ses outils pendant toute l'année.

Le rituel de labour, *tayrza*, s'appelle, *aweğğeb*, ou la sortie de *tayerbalt* ; la passoire. Ainsi, si un groupe sort aux labours avant l'accomplissement du rituel, la terre ne produira pas. Pour réussir une bonne année de récolte, ils disent c'est la maison qui incarne *abrue* : « une bonne chance », à qui la responsabilité d'ouverture des labours est confiée.

Le chef de famille met dans *tayerbalt* de différentes variétés de légumes tels que : le blé, les fèves ; les œufs bouillis ainsi que les fruits, comme les grenades et les dattes. Le chef prend dans sa main la passoire remplie des légumes secs puis se dirige vers *tayuga n yizgaren* (la paire de bœufs), pour la faire sortir d'*adaynin*. Et quand il arrive à l'assemblée du village, *tejmaet*, il jette *tayarbalt* et les enfants vont en profiter à ramasser tous les fruits sauf le blé et les fèves qui seront récupérés chez lui.

119 Ad k-id yerjem wakal, (la terre vous insultera, et frappera avec ses cailloux) c'est un proverbe que disent les kabyles lorsqu'on souillait volontairement la nature ou se produit.

120 Pierre Bourdieu, *Le sens pratique...* Op., cit, p.198

A la maison, ils vont les moudre pour préparer une soupe avec les fèves, le blé et les poids-cassés (*abissar*) pour l'offrir à tous les habitants du village. Ensuite, la personne en question repart au champ pour labourer un sillon, *adref*, une partie dans les champs. Dès le retour du paysan les autres peuvent maintenant sortir et commencer les labours.

Timellalin tuftilin : œufs bouillis ou dures, *fetint*, signifie la grossesse, le développement final de quelque chose qui doit se renouveler. Par contre, les grains du blé et les fèves qu'on met au moulin pour préparer la soupe à partager en honneur de la terre, signifie, *tagella d lemleh*, représente en somme dans la pratique rituelle agraire une offrande à la terre et qui nous revient en guise de contre don par la *Baraka*.

C'est dans ce cas que la terre est suppliée de reproduire comme on supplie un homme. Le peu qui reste de ce type d'échange et de la force de travail avec les paysans contre le blé, a été balayé par la guerre de Libération Nationale. De tant plus, les forgerons en période de guerre sont plus contrôlés, car ils fabriquent les armes à feux et les armes blanches. Ils étaient même tentés vainement de récupération par l'administration coloniale. En outre, la politique des regroupements savait totalement geler l'activité de forgeage et de la paysannerie en période de la guerre de Libération Nationale. A ce propos les chercheurs affirment que :

*« beaucoup de paysans ont dû renoncer à travailler la terre, faute de la force de traction indispensable, le cheptel ayant été généralement décimé pendant ou après le regroupement. Mais surtout, à l'interdiction pure de se rendre dans certaines zones (...) venaient s'ajouter les innombrables tracasseries militaires. »*¹²¹

Dans ce cas de figure la pratique de la forge qui est essentiellement à vocation agraire, elle était aussi touchée par cette crise. Et toutes les forges du village *Ihītusen* en cette période de guerre ont cessé de fonctionner.

En même temps pendant cette période, surtout de guerre, la majeure partie des forgerons du village *Ihītusen* ont quitté leurs habitations et leur village d'origine pour regagner les membres de leur communauté et de leur lignée qui se sont déjà installés ailleurs dans l'Est et l'Ouest de l'Algérie, et ce, afin de chercher le travail loin de la pression et de la répression causées par la guerre de Libération Nationale .

¹²¹ Pierre Bourdieu et Abdelmalek Sayad, *Le Déracinement...* Op., cit., p. 47

La majeure partie des forges du village ont été déménagées et réinstallées en dehors du village et parfois même en dehors de la Kabylie, notamment à partir de 1954. Parce qu'en période de guerre, le village était sous le contrôle militaire et choisis comme village de regroupement de plusieurs villages qui est une façon de mieux contrôler le groupe.

En outre, la relation économique instaurée entre ces deux couples, forgeron et paysan, obéit à la logique morale, *mmeya*, le respect de la nature, *ttagaden deewessu n wakal*, l'attachement aux croyances populaires telle que la *Baraka*. Dans le cas contraire, un paysan, qui utilise la malice dans sa relation avec le forgeron il sera touché par la malédiction « *daewessu* ». Et la *baraka* fuit la rente du paysan qui utilise, *tihila*, la malice et sa moisson devient plus immangeable, car elle est souillée par le mensonge et la malice.

Les villageois disent « *tekcem-itt tewekka* » : la récolte est tachée par *deewessu*, il y a aussi un proverbe kabyle qui dit : « *bu thila ad as-thil, ma d bu nniya ad as-tektil* » Cette récolte est vidée à l'intérieure lorsqu'on la consomme on reste toujours non rassasié. Parce que dans les croyances populaires le produit est vidé à cause de *tihila* manigancées par le paysan. Voilà comment le génie populaire avait pu réguler la conduite des gens avec un imaginaire et une croyance punitive.

A cet effet, nous informateurs n'arrêtent pas à nous raconter, à chaque entretien, une anecdote où ils montrent les mauvaises conséquences de la malice dans la relation d'échange commercial entre le paysan et le forgeron. Elle peut entraîner la malédiction pour la terre qui, enfin de compte, va devenir non fertile et non productive « *ad tt-que* ». Notre informateur déclare à cet effet : « nous, on écarte dans notre relation ce genre de calcul ». Nous, c'est la *nniya* qui négocie. Mais à cette époque il y a la malédiction, *daewessu*.

Elle était une fois, les forgerons sont allés à la récolte de leur part du blé chez un paysan. Ce dernier, leur a dit : « *cette année je n'ai pas récolté, il leur a donné même pas ; rrabue, un quart de la récolte* ». Les forgerons lui ont répondu ainsi : « *si vous n'avez pas récolté on vous offre notre part* ». Ainsi, ils ont fait la *Fatiha* ; la lecture d'un verset Coranique, puis ils se sont repartis. Deux mois plus tard, le paysan trouvait le blé dans l'*akfi* (jarre) altéré et périmé, parce qu'il a menti.

Dans ce témoignage, on comprend qu'au temps présent, malédiction a disparu de l'échiquier populaire. Car tout le monde est « malin » et fait des calculs, imposés par le nouveau ordre économique basé sur la concurrence et l'intérêt que les anciens forgerons ne veulent pas admettre.

Par cela, on peut conclure que les communautés traditionnelles étaient dans l'incapacité de résoudre certains conflits. Ils étaient confrontés à l'absence de l'Etat puissant qui peut contraindre l'individu en cas de vol. Ils ont créé à la place d'un Etat fort un système de pensée et de croyances qui réprime l'homme par une malédiction divine : *daewessu*.

Tous les rituels accompli par le forgeron sont des pratiques qui cherchent à convaincre la nature de la nécessité de production. C'est une façon de supplier l'univers. Toutefois, autrefois en Kabylie, la terre était la propriété indivise. Le segment travaille la terre comme un seul homme. Toute la main d'œuvre était exploitée, car la terre était la seule ressource économique. Et la récolte se réalise par le passage sur plusieurs rituels dont l'inauguration de la moisson se fait par le forgeron¹²².

Durant la récolte les hommes et les femmes chantent le *dikr* pour souhaiter la *Baraka* de la récolte. Les Kabyles disent « *ad tewwet lbaraka deg-s* ». Pendant la répartition de la récolte ils réservent la part pour les saints et les religieux qui, eux aussi, ont participé à la production agricole en tant que la *Baraka* est associée à la bonne foi et au sacré.

Visiblement, c'est le forgeron qui se place sur la première chaîne de production. Mais au niveau des croyances traditionnelles, c'est le religieux, le saint et les ancêtres morts qui occupent la première place dans la chaîne de production. Nous informateurs à chaque fois ils nous disent que « c'est grâce à la *Baraka* de *Badjou* » que leur métier s'est maintenu et développé. C'est grâce à la *Baraka* que la terre reproduise. Comme le dit Jean Servier à propos des moissons « appelés par les prières des hommes et par les rites, les morts ont apportés sur terre la fécondité des moissons nouvelles. Les champs sont pleins de leur présence, les hommes vont les désacraliser. »¹²³

122 Voir Jean Servier, *Traditions et civilisation berbères*, op cit, dans plusieurs passages, l'auteur affirme que le forgeron participe à l'inauguration de la moisson, des genres rituels et de certains rites de passage. Voir Pierre Bourdieu, ... op., cit, p. 334, dans un passage il explique que le forgeron participe pendant la moisson avec sa magie blanche dans le rituel d'inauguration.

123 Jean Servier, *Traditions et civilisation berbères*, op., cit, p. 311

La moisson est une action très délicate parce qu'on doit d'abord demander aux vigiles et aux esprits sacrés l'autorisation de moissonner. Cet acte ne peut se faire que par un rituel dont le forgeron est acteur principal. Car il est en relation permanente avec les saints comme *Sidi Moussa*, *Badjou* et le messenger David présent dans son atelier sous forme d'un vigile qui s'appelle « *Akli n thanut* ».

Conclusion

Le forgeron traditionnel qui fabrique tous les produits agraires par ses propres mains ne va pas tarder de rentrer dans l'oubli. Ce savoir-faire n'est pas pris en charge ni par les institutions gouvernementales ni par le mouvement associatif. Actuellement, dans le village *Ihītusen*, il ne reste qu'une seule forge occupée par un vieillard de 74ans qui travaille avec les paysans de l'autoconsommation.

En outre, l'échange commercial fondé jusqu'aux années 50 sur la bonne foi (*nmeya*) a complètement changé aujourd'hui. Cette vertu et cette confiance réciproque, instaurées à travers les siècles entre ce couple forgeron/paysan, reste seulement dans la mémoire collective. Elle est très présente dans la mémoire des forgerons qui ont vécu ce monde où chaque geste possède son registre sémantique. Ce sont des valeurs très ancrées à ce jour dans leurs mémoires.

Actuellement, lorsque quelqu'un vient demander au forgeron de lui fabriquer un outil, il lui demande d'avance un prêt-paiement (une avance, *aeribun*), parce que les gens ne sont pas honnêtes, ils viennent demander aux forgerons des instruments puis ils partent sans revenir. De cette manière, le forgeron a trouvé une solution adéquate au monde actuel où les valeurs, la parole et la virilité n'ont plus leur sens d'autrefois un sens puisé dans le code de l'honneur Kabyle.

Nous allons déduire que ces vieux forgerons sont hantés par un monde absent, mais qui est toujours présent dans leurs esprits, croyances et gestes. Ils croient toujours en leurs ancêtres, *Sidi Moussa*, *Badjou* et le prophète forgeron David qui gagne son pain par ses propres mains. Et on rapporte dans un *hadith* : « *Il n'est pas meilleure nourriture que celle que l'homme gagne de ses mains ; et le Prophète de Dieu, David, vivait de ses mains* »¹²⁴ ; c'est-à-dire par la forge et le forgeage des métaux.

Pendant nos enquêtes, à chaque-fois que nous évoquons aux forgerons une maladie psychosomatique, il se rapproche de vous il vous dira « ne vous inquiétez pas je

¹²⁴ IBN Kathīr, *Les histoires des prophètes*, Maison d'Ennour, 2012, p. 354

suis là et le bon Dieu est avec vous, je vous assure que vous seriez guéris, seulement il faut mettre dans ton esprit la « *nnya* ». La bonne foi est une valeur qui persiste chez ces septuagénaires.

V.2. Les fonctions sociales de la forge

V.2.a. La place du forgeron dans la société Kabyle

Le premier chapitre de cette partie nous permettra de comprendre le statut, le rôle et la place du forgeron dans la société Kabyle. Pour ce faire, nous avons accordé une importance particulière aux discours produits par les forgerons sur eux-mêmes, sur leur statut et sur leurs pratiques rituelles. Toutefois, nous attarderons sur le sens symbolique qu'ils prodiguent en ce qui concerne les outils et les techniques qu'ils utilisent.

Nous recentrons aussi notre discours sur la littérature orale Kabyle entre proverbes et poèmes abordant le forgeron, la forge, le fer et le feu. Parce que la littérature orale donne une véritable image inculquée à travers les âges dans les pensées ; elle reflète et explique l'imaginaire et l'inconscient collectif des kabyles à propos du travail du forgeron.

Par ailleurs, dans le deuxième sous chapitre nous allons consacrer une réflexion à la transmission du savoir-faire dans le temps et dans l'espace qui est permis à travers la socialisation des enfants marquée essentiellement par les rites de passage et la transmission des techniques. Celui-ci est caractérisé par un accompagnement du maître forgeron dès le jeune âge.

Le sous-chapitre qui suit portera sur la description des outils fabriqués par le forgeron, la façon de les fabriquer, la matière première qu'il utilise et sa provenance. La description a pris une grande place dans cette partie. La suite de ce sous-chapitre aborde des espaces d'activité de la forge, c'est-à-dire la forge et les instruments qui la composent.

Dans la société paysanne, le travail de la forge était un métier à la fois sacré et profane, car le métier est en relation essentiellement avec le feu, le fer, l'eau, le vent et la violence. Parce que le forgeron manipule et traite de l'objet en relation avec le feu et le fer il est associé au bien et au mal, à l'abondance et à la sécheresse. Dans les religions monothéistes le feu du jugement dernier représente l'enfer qui purifiera les hommes de leurs péchés. L'image première que l'homme a ornée du feu était déjà la purification et

la régénération propre de tout ce qu'il touche¹²⁵. En quelque sorte, la présence du feu purifie, détruit le péché, puis la chose purifiée se reconstruit de nouveau comme le fait la nature dans son processus de renouvellement et de passage d'une saison à l'autre. C'est pour ainsi dire que l'homme imite par ces comportements la nature, où le forgeron purifie la terre par ses outils fabriqués. Il purifie le sexe par la trempe de *tegersa* entre les pieds du nouveau mari. Il purifie aussi le fer par le feu. A ce propos, un informateur nous a dit : « *c'est par la barka que nous purifions le fer de ces impuretés.* »¹²⁶

Lorsque le forgeron met un tube du fer dans le feu, en le martelant sur l'enclume, il dégage les déchets du fer qu'*Ihiṭusen* appellent « *Chinchin* », c'est-à-dire un fer rouillé et impure qui se sépare de l'acier dure après la brulure et le martelage. C'est pour cela qu'on dit : « *Le feu sépare les matières et anéantit les impuretés matérielles. Autrement dit, ce qui a reçu l'épreuve du feu a gagné en homogénéité, donc en pureté.* »¹²⁷

V.2.b. Fonctions sociales et valeurs symboliques de la forge : le forgeron et le feu

Notre informateur a dit : « *chaque matin nous découvrons le feu dans le four de l'atelier de la forge allumé par Akli n ṭhanut. Ce dernier, c'est un génie gardien* » « *aessas n ṭhanut, lxelq.* »¹²⁸. Par là, l'informateur veut dire que ce n'est pas le forgeron qui allume le feu du four, c'est le vigile. Dans ce cas nous voulons expliquer à partir de cette information que ce feu est allumé par le vigile et le feu que nous utilisons quotidiennement dans nos foyers à des fins domestique, ne sont pas similaires en effet, l'un à l'autre, dans l'imaginaire collectif de la société Kabyle et notamment chez le groupe que nous étudions. Parce que pour eux ce feu, comme le dit l'informateur : « *c'est un feu de la baraka* »¹²⁹, c'est-à-dire c'est un produit sacré allumé par un esprit vigile.

Toutefois, les forgerons le présentent, *akli n ṭhanut*, comme un protecteur des lieux. Il veille sur la sécurité de l'espace de la forge. En ce sens, l'informateur dit :

125 Gaston Bachelard, *La psychanalyse du feu*, col. Folio essais, Paris, 1985, p. 191

126 Entretien, avec Cherif Ath Blekacem, forgeron né en 1931, *Ihiṭusen* janvier 2015, entretiens réalisés dans la langue Kabyle.

127 Gaston Bachelard, *la psychanalyse du feu*, Op. Cit. pp. 175-176

128 Entretien, avec Hammoum El Hadi, op. cit

129 Entretien, avec Cherif Ath Belkacem, op. cit

« il était une fois, le feu s'alluma dans le plafond d'un atelier du village de façon involontaire, à cause des étincelles qui flambent à partir du four. *Akli n Thanut*, pendant cette nuit, se déploya pour réveiller *Amiziane*. En arrivant à sa maison, il tape sur la porte avec précipitation et lui dit « réveille-toi et suis-moi vers l'atelier », ensuite, il passa vers la maison de *Belkassem* et fait la même chose, l'informa de l'incendie qui menace l'atelier. Les deux forgerons se précipitèrent vers l'atelier, en découvrant le plafond incendié et grâce à l'aide du « *akli n thanut* » qu'ils ont pu le maîtriser. »¹³⁰

Cette anecdote est présentée comme une situation réelle dont le vigile a joué un rôle d'un protecteur des espaces de la forge. Ils confirment qu'ils voient *Akli n thanut* : agit, parle, participe au forgeage et à la protection des lieux. C'est lui qui allume le feu, c'est lui qui sécurise l'atelier de tous les dangers. Pourtant c'est un vigile, d *aæssas*.

Dès que le forgeron rentre dans son atelier, il dit : « *alxir fell-ak ay aæssas n thanut, alxir fell-ak a jeddi Dawed* »¹³¹ ; une façon de saluer le vigile. C'est seulement après qu'il souffle à l'endroit du soufflet de la forge branché vers le four, que le feu s'allume. Le feu s'allume de manière instantanée parce que les braises, *tirgin*, n'étaient pas totalement éteintes depuis la veille, elles gardent toujours quelques flammes. Son contact avec l'oxygène du soufflet pousse le feu à « reprendre vie ».

Les forgerons d'autrefois n'avaient pas les moyens d'expliquer de cause à effet ce phénomène naturel. Ils l'interprètent en attribuant au vigile en la personne imaginaire, *Akli n thanut*, cette vertu et capacité à allumer le feu. C'est ainsi que l'image que représente le feu chez les forgerons est une image sacrée, car il est allumé par un esprit sacré, *Akli n thanut*.

V.2.c. Les personnages de l'atelier et les fonctions d'*Akli n thanut*

L'atelier est occupé par trois personnages essentiels : *Amæelem* ou le forgeron qualifié et l'apprenti. A ceux-ci s'ajoute, *Akli n thanut*, qui est un personnage mythique, un esprit bienfaiteur qui garde l'atelier. C'est un « *Aæssas* », ou protecteur, de l'atelier. Ce personnage est représenté par les forgerons comme « un homme géant, noir de figure qui donne de la lumière douce ; *udem-is yettenur*, avec ses grands yeux et ses cheveux

¹³⁰ Entretien, avec Chérif At Belkassem âgé de 84 ans, village *Ihitusen*, janvier 2014

¹³¹ Cette salutation est utilisée par tous les villageois notamment les vieux, qui témoignent de la tradition et qui croient toujours en ces vigiles et ses pouvoirs.

corbeau. »¹³². Cette information décrit *Akli* avec des qualités corporelles qui le rapproche d'un ange, ou justement d'un géni gardien tel qu'il est appelé, *aæssas n thanut*. Dans l'un des récits de fondation d'*Ahiṭuṣ*, *Akli* était son associé, son aide forgeron qui peut être son esclave. Lorsque nous avons interrogé nos informateurs sur la vraie identité d'*Akli n thanut*, leur réponse étaient croisées, Ils n'ont pas pu faire un consensus sur la définition d'*Akli n thanut*. Parfois, ils l'associent à *Badjou*, le saint vénéré par les forgerons, parfois à Sid Moussa.

Chaque matin, dès que le forgeron ouvre la porte, trouve le four allumé comme par enchantement magique. Sur cette intervention de l'esprit, nos informateurs donnent parfois des explications, voire des significations plutôt fictives liées surtout au pouvoir spirituel de cet être métaphysique. C'est ce qui implique, en effet, des croyances fondées sur la *Baraka*, la sacralisation du feu et les outils forgés par le feu de cet esprit. Ceci veut dire que le feu que manipule ce dernier dans sa fonction du métier n'est pas comme tous les feux du monde abstrait. C'est un feu magique et symboliquement veut, lui, accorder des représentations d'un sacré qui a tous les pouvoirs comme celui de la *Baraka* et de la fertilité de tout objet touché par le feu de l'esprit appelé, *Akli n thanut*.

V.2.d. La forge, le forgeron et les rites de passage

Chaque rite est inauguré par le forgeron ou par ses outils dans le groupe d'*Ihiṭuṣen*. Car la société représente en cette personne, physique et morale, la *Baraka* et *Leemara*, notre informateur dit :

« dans les temps passés et parfois jusqu'à ce jours, les villageois ramènent les jeunes à les instituer dans le rite de passage au sein de l'atelier du village dans le but de les circonscrire sur enclume ou leur faire tremper aqabac « pioche » entre leur pieds dans Taḥanut « l'atelier », afin de leur souhaiter un devenir prospère et féconde, iṣelḥen, puis, ils revenaient de l'atelier avec la baraka à cent pour cent »¹³³

Ici, la *baraka* est associée à Tazmert et Tidi, la force de travail et la sueur dégagee par tout les forgerons qui ont travaillé sur ces outils de la forge - enclumes et tous les autres outils- A ce propos, notre informateur explique au sujet de l'enclume sur laquelle s'effectuent les rites de passages précédemment

¹³² Entretien avec Cherrif At Belkacem, forgeron âgé de 84 ans, *Ihiṭuṣen*, janvier 2015

¹³³ Entretien, avec Hamoum El Hadi, op. cit.

cités que « *les sept enclumes ont, Lhikma et Ddeea, parce que nos ancêtres ont versé leur force et sueur ici. Et ces enclumes ne sont fabriquées que grâce à leur force et sueur Tazmert et tidi, c'est pour ça, que ces outils ont la baraka de ceux qui ont bossé et ceux qui ont travaillé par leur nneya (le bon sens). Par conséquent ces enclumes ont la Ddeea et la baraka* »¹³⁴

La ddeea est une forme de prières accordée à toute personne qui la demande. Elle est une sorte de force subversive qui atteint celui qui vient négocier par une malice, *tahraymit*, avec le forgeron.

Dans les représentations populaires Kabyle, *uzzal* « le fer » est un signe de pouvoir et de grandeur. Lorsqu'on veut valoriser un groupe social ou un clan, les Kabyles disent « *d at uzzal* »¹³⁵, ceux du fer, il signifie un clan puissant qui détient un certain pouvoir. En ce sens, nous comprenons que le fer peut faciliter à l'homme les conditions de sa vie en l'utilisant pour le bien mais il prescrit aussi que le fer peut ôter aux hommes la vie et les introduire dans les conflits violents.

Par conséquent, la société Kabyle fortement bouleversée par l'islam, reproduit dans sa vie ces représentations religieuses véhiculées sur le fer et sa manipulation pour le bien et le mal. D'après *sûrat al Ĥadid* (VII, 25) « *le Dieu a envoyé le fer sur la terre pour le mal et le bien des hommes, car on en fait des armes et des outils.* »¹³⁶. Ce qui fait que le forgeron qui détient le fer peut l'utiliser à tout moment pour les biens des hommes en leur fabriquant des outils de l'agriculture, de la cuisine et autres moyens que l'homme utilise dans sa vie quotidienne. Comme il peut aussi utiliser ce fer pour faire du mal aux hommes en fabriquant les armes.

Le forgeron *d'Ihītusen* croit qu'il est l'héritier de David, prophète forgeron, en ce sens notre informateur a dit :

« *C'est Sidna Dawed, prophète David qui nous a transmis la Hakma (le secret et sagesse) des sept enclumes. Sidna Dawed, c'est lui qui a fabriqué les sabres, comme ceux que tu as retrouvé chez moi, il les a fabriqués pour combattre Quraiche. Sidna Dawed fabrique les sabres pour le combat, les*

134 Idem

135 Voir Mouloud Mammeri, *yenna-as ccix muhand, chikh mohand à dit*, édition Inna-yas, Alger, 1990, p.112

136 *Encyclopédie de l'islam*, tome 03, Maisonneuve et Larousse. A, Paris, 1971, p. 23

bâillonmâtes. Il fabrique les haches, les pioches. Sidna Dawed Aheddad, Le prophète David le Forgeron, fabrique tout. »¹³⁷

Le groupe explique que leur savoir-faire est hérité du prophète David. Il leur a transmis même la *Hikma* des septes enclumes; une sorte de sagesse et de philosophie prophétique. *Ihītusen* se réfèrent leur descendance au prophète *David*, parce que ce dernier a été cité à plusieurs reprises dans la religion islamique ou bien dans les versets du Coran.

Toutefois, la violence, la force, le défi sont des valeurs toujours associées au travail de la forge de par l'effort et l'énergie que déploie le forgeron. D'ailleurs, le corps du forgeron, tel que nous l'avons remarqué, est un physique musclé et robuste. Car il est toujours en relation avec le marteau et les réalisations continues des mouvements pénibles et sportifs.

V.2.e. Les fonctions culturelles du forgeron et de la forge

Le forgeron et sa corporation ne peuvent pas avoir le même statut que le paysan et son métier ou d'autres statuts sociaux. Son pouvoir de donner et d'enlever la vie par sa maîtrise de la magie blanche et noire, ainsi que son association avec les esprits, les saints et les vigiles lui ont attribué une image redoutée et symbolique dans l'imaginaire social. Ce statut particulier qui lui a été accordé dans la société Kabyle d'autrefois est dû à plusieurs raisons relatives au métier lui-même et ses secrets, ses techniques et ses mythes. Ceci a donné une autorité symbolique et spirituelle à *Ahītus*.

La forge, le feu et le forgeron sont accompagnées de plusieurs pratiques et jouent plusieurs fonctions culturelles. Ils interviennent dans plusieurs domaines. Le forgeron *d'Ihītusen* représente une double autorité et une force magico-religieuse dans la société Kabyle d'autrefois. En effet, les forgerons puisent l'essentiel de leur légitimité sociale de l'économie paysanne, de la religion populaire, des saints, de la *Baraka* et la guérison par l'intervention des esprits bienfaiteurs.

L'adage populaire dit « *ulac afellah n bla aheddad*, qui veut dire pas de paysan sans le forgeron. C'est une façon de dévouer au forgeron la première place dans la chaîne de production et de lui reconnaître le pouvoir de détenir le pouvoir sur la vie et la mort par la détention des moyens de productions. Il y a une forme de reconnaissance sociale par la consécration d'un proverbe qui témoigne comment l'absence du forgeron

¹³⁷ Entretien, avec Hamoum El Hadi, âgé de 72 ans, Azzazga : septembre 2015

engendre l'absence du paysan et la paysannerie. Et ce du fait que c'est lui (le forgeron) qui précède *afellaḥ* (le paysan) et *tafellaḥt* (la paysannerie).

En effet, ce savoir est associé au feu qui occupe une place dans les représentations des Kabyles. Le forgeron qui utilise le feu a déjà acquis historiquement, notamment dans les sociétés traditionnelles, une position surhumaine accordée au monde abstrait, comme la magie ; c'est ainsi que Claude Rivière dit à ce propos : « La magie se définit généralement comme opération visant à agir sur la nature par des moyens occultes qui supposent la présence, soit d'esprit, soit de force immanente extraordinaire. Toute magie met en œuvre des pouvoirs externes, manipulés à travers des symboles (objet, formule, geste) en vue de modifier le cours des événements dans un but profitable à l'agent, mais éventuellement nuisible à l'autres. »¹³⁸ Dans ce cas de figure, le forgeron agit par la manipulation d'un esprit appelé, *Akli n thanut*, à des fins bénéfiques.

Les deux précédents proverbes expliquent

*« La valeur civilisatrice des techniques par les objets qu'elles permettent de créer. Dans un monde sans artisans ou sans techniques, les membres de la société sont en proie à l'inconfort, voire à la sauvagerie. Les techniques de fabrication permettent de passer d'un univers à un autre. Elles permettent d'établir une transition entre l'univers matériel d'avant et l'univers matériel actuel. »*¹³⁹

Dans ce sens, on comprend bien que le forgeron monopolise les moyens de production qui permettent la naissance du paysan par la fabrication et l'invention. *Tagersa*, le soc de labour, qui sert pour le labour de la terre, *Zzebari* (les enclumes), outil sur lequel se transforme le fer en un objet que désire le forgeron, *Tirabuzin* (les soufflets), utilisés par les forgerons pour augmenter la quantité d'oxygène dans le four. *Ifedissen* (les masses) outil de martelage sur le fer et enclume, ils sont de différentes dimensions : petites, moyennes et grandes. *Tagerzimt* (hache), *agelzim*, *aqabac*, *taqabact*, *acaqu*, *tazzert*, *zzebra n ufras*, les cadenas traditionnels, *azekrun*, *amdur*, les serrures, *tisura*, *timegestin* (ciseaux) ; instruments formés de deux branches tranchantes mobiles autour d'un pivot, utilisée pour découper plusieurs matériaux.

¹³⁸ Claude Rivière. *Introduction à l'anthropologie*, Hachette, Paris, 1995, p. 120

¹³⁹ Catherine Hincker, « Identité et métier des inaden. La valeur des techniques chez les Touaregs de l'Ouest », *L'Homme*, 2004/1, N°169, p. 146

Le forgeron fabrique aussi plusieurs sortes de ciseaux grandes, moyennes et petites. *Tiyemdin*, les tenailles; outils composées de deux leviers articulées que l'on peut bouger pour sérier ou pour saisir surtout un objet. Ils sont de plusieurs calibres et de différents domaines, tenaille de forgeage qu'on utilise uniquement pour saisir. *Imegran*, *şrimat*, *tişemmirin* de l'âne, cheval et de *tiḡd* (œil celle qui protège du mauvais œil), *ayazil* (petit moyen et grands), *lkanun*, *aseffud n uzzal*.

V.2.f. Les fonctions magiques du forgeron et de ses outils

Le fer était toujours utilisé comme moyen pour intervenir sur le bien et sur le mal des hommes « *l'emploi du fer et de la rouille du fer dans la magie et la médecine est assez varié.* »¹⁴⁰. Dans le même ordre d'idée un informateur (forgeron) a précisé :

*« lorsqu'un enfant est atteint par une anémie ou ssawray , je lui trempe un outil dans l'eau. Cette dernière sera consommée par l'enfant chaque jours jusqu'à est-ce qu'il guérisse. C'est l'eau demandée, Maḡlub-it, depuis l'existence de Sidna Daoud le forgeron. »*¹⁴¹

Ceci dit, l'enfant qui est pris par une anémie, est vu fragile et a un manque du fer dans son corps, dans l'imaginaire populaire le corps est un outil fragile, donc on doit le fortifier par l'eau, et le fer est trempé dans l'eau et l'eau mélangée avec le fer.

Lorsqu'un homme est touché par l'impuissance sexuelle, le forgeron intervient pour le guérir. A cet effet, un informateur raconte :

*« un homme venu se plaindre de sa maladie, il m'a dit, « mon sexe est mort ; temmut ddinit-iw, ils m'ont conseillé de venir chez toi pour m'ouvrir (ad iyi-teldid). C'est ma femme qui me l'a fermé, tezeker-iyi . Moi (forgeron) au début j'ai hésité, puis j'ai pris une bouteille d'eau j'ai ressuscité « qul huwa llahu » (un verset coranique) et au même temps j'ai mis dans le four le soc de charrue (tagersa), puis je lui ai demandé d'ouvrir ses pieds, et j'ai retiré tegersa du four je l'ai lâché entre ses pieds écartés et je l'ai trempée par cette eau de la bouteille. J'ai refait la même chose pendant trois fois, puis d'un seul coup son sexe a tranché les frontières. »*¹⁴²

¹⁴⁰ Encyclopédie de l'islam, tome 03..., Op. cit., p. 23

¹⁴¹ Entretien, avec Hamoum El Hadi, forgeron âgé de 72, *Ihitişen*, Avril 2015.

¹⁴² Idem.

Il s'est guéri. Les deux situations réelles vécues par le forgeron et ses patients expliquent certainement le rôle de guérison des maladies psychosomatiques et son pouvoir de détruire la magie noire par des pratiques thérapeutiques. Le forgeron maîtrise même les secrets de la magie noire. Ainsi, pendant nos entretiens avec les forgerons, nous avons déduit de part leur discours et informations qu'ils ont le savoir-faire liée à la magie noire. Un des forgerons a expliqué :

« Lorsque une femme vient me demander lui confectionner sept « objets »¹⁴³ pour guérir la maladie des fausses accouchements « tin ur nettataf adud », je dois d'abord lui faire un entretien pour que je sache exactement si elle est dans le besoin ou elle veut les utiliser à des fins maléfiques ; de faire du mal pour une autre femme. »¹⁴⁴

Ceci veut dire que le forgeron lorsqu'il s'entretient avec son patient il va savoir si cette femme est venue pour chercher la guérison ou pour exploiter ses objets à des fins liés à la magie négative, puis le forgeron a dit « je ne confectionne pas toujours ces objets à toutes les femmes, parce que il y en a celles qui viennent les commander afin de fermer une autre femme (*Rebeřent yis-sen*), c'est-à-dire elle ne pourra plus assurer la reproduction. Comment elles font ? Elles les exposent pendant toute la nuit aux étoiles (*sganayent-tten i yitran*) et en leur parlant des dires diaboliques qui vont détruire la vie de la personne ciblée. »¹⁴⁵

Ces informations expliquent que le forgeron maîtrise tout le processus de « *Suħur* » ou de la magie diabolique. Mais cela confirme que l'espace de la forge n'est pas réservé seulement pour la forge, mais aussi à la thérapie et la guérison. A ce propos, le forgeron dit :

« nekk d aderwic ttasen-d ttzurun-iyi medden, moi je suis un voyant les gens viennent pour m'adorer, elle me demande pas mal de choses. »¹⁴⁶

Dans ce cas même si le forgeron le dit et affirme son statut (Derviche ou voyant), mais il ne s'est approprié ce rôle que par la société qui le lui a attribué. C'est la

143 De petits objets que fabriquent le forgeron tel que : une petite hache d'un à deux centimètre, pioche, marteau, enclume, sabres ces outils ne seront pas trempés par le forgeron il les brûle seulement et confectionnent par le feu et le marteau, par ce que selon les forgerons si l'eau ou une autre matière touche ces objet (*ad fexsen*) ils ne vont pas avoir ce pouvoir magique qui va guérir le malade de sa maladie. Ensuite, le forgeron demande au patient de les mettre au niveau de sa ceinture j' jusqu'à sa guérison »

144 Entretien, avec Hamoum El Hadi, Op. Cit.

145 Entretien, avec Hamoum El Hadi, Op. Cit.

146 Entretien avec Hamoum El Hadi, Op. cit

société qui accorde aux gens des statuts et pas l'individu qui s'accapare d'un rôle de guérisseur. Lorsqu'un individu cherche une solution pour sa maladie qui le hante et qui le préoccupe il doit automatiquement imaginer une situation qui peut le sauver de sa maladie psychosomatique, en cherchant un homme isolé, comme le forgeron, pour lui demander secours et guérison. Il dit aussi :

« Une femme ne peut pas assurer la reproduction lorsqu'on lui vole ses vêtements et les ramener dans la tombe d'un émigré (*azeka n uyrib*), « *yella Rbbiit* » ; il y a la magie qui stérilise et tue la vie sexuelle, la femme ne peut plus être remplie ou la rendre enceinte (*ur tuttuemmer ara dayen*). »¹⁴⁷

Azeka, la tombe signifie la mort, le silence et l'absence éternelle. Et *Aghrib*, ou l'émigré, signifie aussi l'absence, la mort dans son espace natal, car il est toujours absent, parfois sans trace et sans enfants (à reformuler). Le groupe l'oublie car il a abandonné et a quitté sa famille, sa terre, son héritage. Toutefois, la sorcière qui veut stériliser une femme ou une jeune fille elle n'a qu'à poser ses vêtements sur la tombe d'un « *Ayib* ».

Dans ce contexte, nous allons comprendre que la tombe d'un *Aghrib* symbolise dans l'imaginaire collectif la stérilité au point où « *azzeka n uyrib* », la tombe d'un émigré, devient un moyen de stérilisation pour un sorcier ou sorcière. Pour ainsi dire, la femme stérile, elle aussi s'oublie et s'efface dans la vie sociale, dans la mémoire des gens, de son groupe. Car elle signifie la disparition, le silence et la mort, donc le groupe fait tout pour l'oublier. Ainsi que le forgeron intervient pour la guérir, la rendre féconde, non silencieuse, non morte. En conséquence, le forgeron peut lui redonner la vie que la sorcière lui a ôtée.

Une femme qui n'enfante pas, *tieiqert*, dans la société Kabyle traditionnelle devienne inutile et absente et ce même si elle est présente physiquement, elle est considérée comme morte socialement. Même si elle vit parmi les gens, sa vie sociale est finie lorsqu'elle a perdu le pouvoir biologique d'assurer la relève et la reproduction. En quelque sorte, la femme est réservée à une fonction sociale bien déterminée qui se résume en maintient de l'espèce humaine et du groupe par la reproduction de la progéniture.

¹⁴⁷Entretien avec Hamoum El Hadi, Op. cit

Aldun, est un métal qu'utilise le forgeron pour se débarrasser du mal de la magie jeté sur quelqu'un. Ce métal représente la pureté. Notre informateur explique que « lorsqu'on le brûle puis on le verse sur le lieu où il y a le produit magique « aheckul ». Ce dernier va s'évaporer et disparaître. Aldun, selon notre informateur « est cité par le coran »¹⁴⁸, est fréquemment utilisé pour fabriquer des balles d'arme à feu. Mais ici il est utilisé afin de s'en débarrasser du mal.

De plus, les déchets de la patte de l'animal « âne, cheval » sont utilisées pour la guérison au même titre que l'eau du forgeron. Seulement, les angles de l'animal sont destinées à être consommées par la voie du nez et non pas par la voie orale. A ce propos, le forgeron dit « je propose aux patients les déchets de la patte de l'animal (*lehafer n zzayla*) l'angle de l'âne», et ses déchets ne doivent pas toucher la terre lorsque je les coupe, car ils vont perdre leur efficacité et leur sens philosophique « *icer-nmi ur yesei ara lhikma* »¹⁴⁹. Puis, je demande au malade de les consommer pour qu'il absorber sa fumée « *ad ibxxer yisen* » afin de guérir sa maladie : « *mauvais- œi , shur, ikururen...* » Le forgeron a dit que « la patte de l'animal (*n zzayla*), du bourricot, âne, cheval, possède un secret magique et guérie presque toutes les maladies de la sorcellerie parce que l'animal a bossé pour le bien de la terre et de l'humanité, et cette vertu se répercute sur sa patte qui est d'une incroyable et magique guérison »¹⁵⁰.

Toutefois, *tisemirt*, la patte de l'âne symbolise l'anti-mal. Elle s'oppose au mauvais œil et à toute magie noire au « *Suħur* », comme l'informateur aime les appeler, il dit à ce propos :

« *tisemirt, patte en fer que fabrique le forgeron, servant à prendre appui sur le sol pour l'âne ou pour le cheval. Elle guéri aussi les maladies de la magie. La patte doit contenir sept trous, sebea tefliwin.* »¹⁵¹

Notre informateur nous a narré une anecdote à propos de *tisemirt* en disant :

« *Un jeune de notre région parte pour paitre ses vaches, dans son chemin, rencontra au bon matin une vieille femme qui lui a dit « aya baba ; oh mon père tu as de bonnes vaches ! » Depuis ce jour là, ses vaches à lait ne donnent plus de lait, parce que la femme les a fait du mal par son regard et sa parole. La jeune femme comment doit faire pour se sauver du drame qui vient*

148 Ibid.

149 Entretien avec Hamoum El Hadi, Op. cit

150 Ibid

151 Ibid.

de l'éprouver et d'affecter ses vaches laitières ? Elle a cherché à gauche et à droite pour trouver une solution auprès des cheikhs et des derviches, mais en vain. Un beau jour, il se présenta chez moi, elle m'a dit : ils m'ont conseillé de venir chez toi pour me fabriquer les pattes du cheval, Tisemirin n ueidiw, pour mes cinq vaches tout en me suppliant de ne pas les tremper dans l'eau ou dans les huiles puis, je lui ai fabriquée cinq pattes contenant sept trous, elles sont demandées (Meḥlub-it), c'est-à-dire elles sont efficaces. En suite, il a mis à chaque vache une patte au niveau de sa gorge comme un serre-tête depuis, elles sont guéries. »¹⁵²

Cette anecdote, démontre le rôle du forgeron qui dépasse celui de la fabrication d'outils à des fins agraires. Or dans la réalité, il joue un autre rôle autre que celui de forgeage. Il est un connaisseur, un savant, un homme qui détruit le mal, qui maîtrise les secrets du mal et du bien. Il déploie ce dernier à fin de rendre service aux gens et de les guérir ou trouver solution aux problèmes auxquels les autres n'ont pas d'issue. Le Derviche n'a pas de solution, le cheikh ainsi et le dernier que le patient avait sollicité était le forgeron. Dans cet état de chose, le forgeron est comparé au cheikh et au derviche qui ont un statut marginal lié et exigé par leur fonction non ordinaire ; ce qui n'est pas donné à tout le monde. C'est pour cela que la marginalité du forgeron ne peut pas être une marginalité dévalorisée, mais sa marginalité répond à un besoin social à une fonction marginale comme le derviche et le *chiekh* (le religieux). Encore plus marginal que ces derniers, car sa solution et sa thérapie son liées à une corporation (forge) ; il s'agit en effet d'une thérapie magique.

La société a besoin de ceux et de celles qui doivent faire l'apparition publique uniquement dans le moment du besoin. C'est-à-dire il faut qu'ils soient marginaux au sens « isolés » du terme pour qu'ils puissent être des hommes doués d'un pouvoir guérissant, autrement dit, des hommes non ordinaires. Les hommes qui peuvent intervenir par leur savoir afin de répondre au besoin psychique de la société doivent avoir un espace précis et une place singulière. Donc, un forgeron qu'on dit isolé, parce qu'il est puissant, il est guérisseur. Il a une association avec la divinité, c'est-à-dire ce n'est pas un être sociable parce qu'il est surhumain dans l'esprit des sociétés primitives.

Le nombre sept et cinq reviennent à chaque occasion dans ce groupe. Il occupe une place dans plusieurs rituels tels que les rites d'institutions et de passages. Dans les

¹⁵² Ibid.

rituels thérapeutiques que nous avons précédemment cités, ces chiffres sont des nombres très significatifs chez les *Ihīṭuṣen*. Par exemple « *le nombre cinq fait référence aux cinq doigts de la main ; c'est le signe prophylactique le plus répondu au Maghreb ; il dérive de la main protectrice que l'on trouve dès la préhistoire, à travers les époques et les pays les plus divers, récupéré et adapté par l'islam.* »¹⁵³

Chez les forgerons d'*Ihīṭuṣen*, le nombre sept est souvent utilisé. Par exemple : sept trous de *tisemirt*, sept enclumes, sept objets destinés pour la femme qui ne reproduit pas, sept outils de la forge qu'on met sous l'oreillette du garçon à sa naissance. Ce rituel a été probablement tiré des sept jours de la semaine ; c'est-à-dire de la nature et de l'écologie et même les cieux sont en effet représentés avec ce même chiffre dans le Coran, *sab'eu samawât*. A ce sujet, Edmond Doutte écrit :

« *Chez les musulmans, comme chez tous les peuples, quelques nombres ont plus spécialement le caractère magique, surtout parmi les premiers nombres : chacun sait que les nombres trois et sept, par exemple reviennent plus fréquemment que les autres.* »¹⁵⁴

Ceci peut nous amener à dire que c'est dans la religion que s'expliquent certains mythes. Parce que l'ensemble de ces nombres que nous avons cités et recueillis dans le terrain, sont cités dans le coran.

Dans la société Kabyle, à l'instar de celle des Touarègues, l'invention de la forge et le forgeage des outils agraires a pu être une invention industrielle conçue par l'imaginaire collectif de ces sociétés, comme l'origine de l'épanouissement de la paysannerie et de tous les besoins quotidiens de l'homme liée à sa vie agraire, artisanale et d'ustensiles de cuisine¹⁵⁵. C'est-à-dire « *l'invention du fer a été un des plus grands événements de l'humanité, et les premiers qui s'en sont servis ont dû exciter un grand étonnement.* »¹⁵⁶

Cet événement important cité par ce précédent auteur à propos du forgeron, est sauvegardé dans les rituels qui entourent le forgeron et ses objets et les rites de passage

¹⁵³ *Encyclopédie berbère*, IX, EDISUD, 1991, cité par, Mohand Akli Hadibi, op cit., p58

¹⁵⁴ Edmond Doutté, *Magie et religion...*, Op. Cit., p. 180

¹⁵⁵ Voir, Catherine Hinchey, op cit , pp 127-151

¹⁵⁶ Edmond Doutté, *Magie et religion...*, Op. Cit. p. 42

qu'accompagne le forgeron. A l'exemple de l'ouverture des labours et de la moisson citée par Pierre Bourdieu¹⁵⁷.

En outre, on peut l'expliquer le statut sacré accordé dans le passé par les Kabyles à l'enclume que nous avons trouvé dans la mémoire collective. Plusieurs vieux et vieilles témoignent qu'à une époque très récente, on jure au nom, *n sebba zebari n yihitusen* ; au nom des sept enclumes d'*Ihitusen*. A ce propos, une vieille femme a déclaré : « je me souviens à l'époque lorsque il y'avait la *nneya*, les gens jurent en sept enclumes des *Ihitusen*. »¹⁵⁸

Ce témoignage s'explique par le forgeron qui a doté le monde par de nouveaux outils dans la paysannerie et dans la vie quotidienne : les ustensiles de cuisine et les moyens de protection tels que les armes à feu, les cadenas et les serrures.

C'est pour cette raison que le village d'*Ihitusen* était un lieu de pèlerinage à une époque donnée, tout en bénissant l'enclume qui est l'origine de l'épanouissement économique et d'un certain développement social. Ce sentiment on peut le retrouver même dans toutes les sociétés traditionnelles. L'un des informateurs dit :

*« le jour de fabrication de l'enclume, c'est une journée de fête et de pèlerinage, sept forgerons qui tabassent les pièces du fer, les visiteurs viennent même d'Aqbou, partagent ce jour le couscous, les galettes, les figues sèches, puis on passe vers le jeu du tire à la cible, les autres viennent d'Izra n Chmin parce que notre ancêtre (jeddi) est venu de là-bas. Ils viennent de différents villages pour assister à cette fête et chacun en profite l'occasion pour prier ou demander la guérison. Cette fête on la fait toujours le mois d'août. »*¹⁵⁹

Par contre les autres témoignent :

*« Lorsque les forgerons s'en occupent de la construction de l'enclume en frappant sur les plaques, les autres assistants assistent ce tapage sur enclumes par le *Dikr* (ttedkir), et les malades font la transe. »*¹⁶⁰

Ces informations expliquent d'une manière très fine l'importance accordée à l'enclume, Elle démontre l'imaginaire des forgerons et des pèlerins de l'enclume bénie, sacralisée par le *dikr* pendant sa fabrication.

¹⁵⁷ Voir, Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Op. Cit.

¹⁵⁸ Journal du terrain, Lla Taous, âgé de 74ans, Bouzguene 2014.

¹⁵⁹ Moussaoui Salem, âgé de 91 ans, titulaire d'un certificat d'étude en 1938, ancien forgeron, Ihitusen, Juliet 2015

¹⁶⁰ Le journal de terrain, Saleh Hammou, âgé de 82 ans, *Ihitusen* Juin 2015

Le tapage sur enclume symbolise le *bendir*. Il est accompagné avec la transe et la danse à des fins thérapeutiques. Nous n'avons pas eu la chance d'assister à ce rituel et à cette fête de fabrication d'enclume, afin de mieux la décrire et mieux l'expliquer. Parce que le rituel a disparu pendant les années trente. Nous nous sommes contentés ici des données du terrain et des anecdotes racontées par nos informateurs. Ils décrivent cette situation réelle avec vivacité lorsqu'ils voyagent dans leurs mémoires pour revivre l'événement dans son imaginaire.

Ces deux situations réelles racontées par nos informateurs donnent également des informations sur le culte de l'enclume qui reste jusqu'à ce jour sous forme d'une jurande « *Aheq sebea zzebari n yihitusen ; j'affirme par le serment en sept enclumes d'Ihitusen* ». Mais aussi cette hypothèse s'affirme par la fête de l'enclume et les percepts supérieures qui lui sont accordées telles que : prier pendant sa fabrication son vœux, faire une transe pour se guérir, ramener des malades afin de subir une thérapie.

Cette thérapie est à la fois religieuse et magique. Religieuse, parce que pendant la fabrication d'enclumes les gens chantent le *dikr* et le patient entre en transe. Et la nuit, on le noue sur l'enclume (*ad qqenen amudin yer zebra*) pour qu'il passe la nuit avec « *Akli n thanutt* », vigile qui s'occupe de l'allumage du feu. En plus, ici, le guérisseur, ce n'est pas le forgeron lui-même, mais c'est *Akli n Thanut et zzebra*.

Les forgerons eux-mêmes sacralisent ce moment de fabrication d'enclume car ils croient que pendant ce moment les esprits viennent y assister. Un forgeron dit :

« *lorsqu'on les fabrique le saint Sidi Mhand Lhadj vient assister à la fichta (fête) de leur fabrication sous forme de pigeon, ttasen-d d itibiren i ttezzin deg yigni, en s'envolant autour de l'enclume. Et grâce à la baraka, Taewint de la mosquée, là où se trempent les enclumes, se remplit vite vite. Avant leur fabrication, ils ont d'abord fabriqué de nouveaux soufflets.* »¹⁶¹

Nous pouvons envisager plusieurs présomptions à partir de cette information. Tout d'abord, le saint qui vient adorer l'enclume doit avoir une relation avec l'enclume et les objets que fabrique le forgeron sur l'enclume. Dans l'absence d'enclume en effet il y aura absence d'outils, car tous les objets agraires passent par l'enclume. En cas il y a absence d'outils agraires ; donc il résulte naturellement absence de récolte et de moisson.

161 Entretien avec Chérif Hemmar, âgé de 72ans, Zaouia de Sidi Mhand Oulhadj, le dimanche le 07 septembre 2014

Le saint lui-même est venu bénir l'enclume pour souhaiter la *Baraka* à la récolte et à l'enclume. En second lieu, l'informateur explique qu'avant la fête de fabrication d'enclume les forgerons préparent de nouveaux outils et surtout de nouveaux soufflets. Cela répond au rituel des fêtes qui exigent de nouveaux habillements afin d'inaugurer une nouvelle année, un nouveau cycle. Mais en réalité, c'est pour fêter la découverte du fer et de l'enclume par *Ahitus*.

Ihitusen disent « *sebea zebari ihitusen cay lellah* » ; c'est-à-dire l'enclume est un objet qui a une valeur inestimable. D'après ce témoignage que nous avons recueilli au sujet de l'enclume, *cay lellah* ou objet du dieu. Cela explique la méconnaissance du fer et de ses objets. Par conséquent, ceci explique l'étonnement de l'homme de l'enclume et de sa découverte.

L'enclume est représentée dans l'esprit d'*Ihitusen* comme un objet surnaturel qui enfante tant d'instruments : de labours, d'armes blanches, d'ustensiles...etc. qui n'existaient pas avant. Les enclumes sont divinisés parce qu'on réalise sur eux des inventions hors du commun, en reproduisant, comme une femme, des outils destinés à travailler la terre : socs de charrue, hache...etc. Pour ainsi dire le forgeron et le père de ces outils de labour et lui aussi possèdent une association directe ou indirecte avec le divin ou une puissance surnaturelle ; car ces objets principaux, les enclumes, sont définies comme : *zzebari n ihitusen cay lellah*.

Dans un entretien, un forgeron nous a précisé

« Avant l'existence de l'enclume les gens fabriquaient sur les pierres et lorsque nos ancêtres *Ihitusen* sont arrivés au monde, ils ont inventé les enclumes. Ils ont bossé, bossé et bossé en plaquant les plaques du fer l'une sur l'autre comme en collant la boue sur une autre jusqu'à la fabrication des enclumes. »¹⁶²

Ce témoignage explique bien qu'avant la découverte du fer l'homme utilisait la pierre et l'arrivée des *Ihitusen* au monde est définie comme une révolution du fer en inventant des enclumes qui marque le passage de l'âge de pierre vers l'utilisation du fer. Autrement dit, avant l'invention de l'enclume par *Ihitusen*, la vie était pénible parce qu'il y avait un manque de moyens de labours et d'outils relatifs aux besoins quotidiens. En quelque sorte la mémoire collective retient la période du labour de la terre par les objets en pierre.

162 Entretien avec Hamoum El Hadi, *Ihitusen*, septembre 2015

Le travail avec les outils en pierre ne peut être que pénible et non rentable. En ce sens que le forgeron était survenu pour en effet découvrir le fer, inventer l'enclume, c'est-à-dire bouleverser toute la vie sociale, économique et culturelle par ces nouveaux outils : agraires, artisanaux... Pour ainsi dire, l'homme n'a pu subvenir à ses besoins économiques qu'avec l'arrivée d'*Ahıtıŧ* qui a inventé l'enclume et découvert le fer. C'est pour cette raison que l'enclume était vénérée.

En somme toutes ces données relatent la genèse de l'humanité et son évolution en découvrant la technique de fabrication des outils par la transformation de la pierre, comme matière première puis, la découverte du fer qui a fait un objet d'étonnement chez l'homme traditionnel, car il a pu bouleverser sa vie. Par ailleurs, ces informations expliquent l'étroite association entre l'étonnement de la société de la découverte du fer et le statut singulier accordé aux forgerons dans la société Kabyle.

Les informations recueillies témoignent que le forgeron fabriquait (*aŧekkak*) la fausse monnaie, comme un acte opposant aux impôts imposés par la présence Turque. Elle a été fabriquée également à l'époque coloniale française. En effet, la mémoire collective a pu retenir quelques noms parmi les fabricants dont fait partie :

« Amziane At Amirouche et Oukaci At Hand, à l'époque coloniale, ils ont fabriqué un moule dont ils produisaient de la fausse monnaie. Ils sont devenus riches grâce à ça. Ils ont pu aussi créer d'autres personnes riches dans la région notamment ceux qui collaboraient avec eux. Mais, Amziane At Hand fut Arrêté en France à cause de la fabrication d'arme à feu. »¹⁶³

Dans ces informations nous pouvons déduire comment quelques forgerons ont développé leur savoir vers d'autres objectifs telle que la fabrication de fausses monnaies. C'est ce qui explique en effet que ce forgeron qui se limite à une époque donnée au troc et au changement de sa force de travail par les produits agraires, s'est orienté vers un métier du gain facile. Nos informateurs parlent beaucoup de la *nmeya* et de l'honnêteté dans l'échange entre le forgeron et le paysan, car ils estiment que les gens à cette époque ne calculaient pas et ne cherchaient pas à s'enrichir en tant que tout le monde vit en égalité sociale.

163 Entretien avec Hmoum El Hadi, âgé de 74 ans. Azzazga, septembre 2015

En revanche, l'engagement de certains forgerons dans la fabrication de fausses monnaies en cette époque coloniale, explique l'intégration des forgerons dans le nouveau système d'échange par le trafic qui s'oppose aux à son économie traditionnelle.

Ce nouvel ordre économique imposé par la force coloniale a perturbé la société et son économie en créant un déséquilibre social, culturel, économique et politique. Parce que le forgeron qui travaille auparavant toute la journée et toute la saison dans l'atelier de son groupe, s'est détaché du groupe en cherchant une solution individuelle avec un esprit de course vers l'enrichissement.

D'autre part, cette histoire de fabricants de fausses monnaies explique que le forgeron n'a pas pu subvenir à ses besoins par le métier de l'ancêtre dévalorisé, car il y a un abandon de la paysannerie. Ceci avait entraîné un déséquilibre au niveau du rapport de complémentarité entre les statuts sociaux. C'était une manière de conserver sa richesse en fabriquant de la fausse monnaie. Le forgeron ne devrait pas subir de grosses pertes en payant sa dette avec ses biens.

De ce fait, le forgeron a perdu sa personnalité, *nneya*, est devenu plus lui-même, en intégrant le nouveau moule qui se résume à la course aux richesses. L'enrichissement dans ce cas s'oppose à ses valeurs et aux mœurs propres du Fellah kabyles, en passant d'une économie d'éthique (travail, honnêteté, *nmeyya*) à celle de non éthique (non travail, trafic, *tahraymit*). Ainsi, plusieurs forgerons *d'ihiṭuṣen* étaient morts dans la prison de Lambèse¹⁶⁴ - où ils étaient condamnés à cause de la fabrication de la fausse monnaie tel que : *Boudjmeâa Ath Amirouche*, A qui s'ajoute *Boujemâa Ath El Arbi* « frappait de la fausse monnaie à Sétif et à Constantine. Il était appréhendé à Annaba et finissait ses jours dans les geôles de Cayenne. »¹⁶⁵

De plus, c'est grâce au forgeron que les Kabyles se procuraient des armes à feu qui sont très développées en comparaison avec d'autres régions berbérophones. Les ethnologues coloniaux français dans leurs rapports témoignent de cette réalité. Ils ont écrit que cette région de Kabylie montagnarde possède une technologie qui reste au stade non civilisé. A cet effet, Daumas s'est interrogé « pourquoi l'industriel français

164 Alliane Karim, *Ahitos, histoire du forgeron*, dépôt légal : 1651, 2006, p. 5

165 Ibid., p. 22

n'irait-il pas civiliser l'atelier kabyle ? »¹⁶⁶ Et ce afin d'en tirer intérêts et financer l'économie française et créer une stabilité dans la région.

Ces ateliers de forgeage ont pu doter les Kabyles au minimum d'outils qui ont tout au moins accompagné leurs besoins au quotidien. Ces ateliers comme le pense Daumas peuvent être -l'objet d'une modernisation industrielle en récupérant leur savoir-faire et modernisant leurs fabriques traditionnelles¹⁶⁷ -.

Les instruments utilisés dans la vie quotidienne étaient aussi fabriqués par les forgerons, à l'exemple la cordonnerie, boucherie, le tissage, etc. La fabrication de ces outils avait donné une considération non négligeable aux forgerons, car la société Kabyle d'avant la destruction des structures sociales traditionnelles était une communauté purement paysanne, dépendante de l'économie agraire et du travail du forgeron.

C'est dans ce sens que les forgerons ont apporté un changement immense, surtout dans la fabrication des outils agricoles, des ustensiles de cuisine, des outils de tissage et de couture ; à propos desquels Daumas et Faber décrivent : « *Les Zouaouas fabriquent de la poudre, des bois et des batteries de fusil (mais non pas les canons), des pioches, des haches, des socs de charrue, des faucilles.* »¹⁶⁸. C'est ce qui signifie que cette société possède une industrie qui a pu répondre à ses besoins essentiels. Cette industrie malgré son maintien dans la tradition elle pouvait être une base à développer et à moderniser au fil des temps si elle n'était pas brisée dès le début de la colonisation.

Dans les sociétés d'autrefois, le forgeron était considéré comme créateur de vie et de pouvoir, parce qu'il est source de la *baraka*. Il est en alliance avec les saints. Ces derniers, ils ont une force sacrée qui se résume en la *baraka* (*Ibarak ieessasen*) ; qui est définie par de nombreux anthropologues comme une « *étincelle de la puissance divine* », ¹⁶⁹ détenue par les saints. Ces derniers peuvent à tout moment faire des miracles et transposer la bénédiction divine sur la prospérité du groupe et maintenir la reproduction de ceux qui la demande à condition que le saint ou le vigile la touche d'une manière directe ou indirecte.

166 E Daumas et M Fabar . *La Grande Kabylie : études historiques*, Hachette, Paris, 1847, p. 415

167Ibid

168 E.Daumas et M Faber,op cit. p. 400

169 Voir, Saito Tsuyoshi, « toward an understanding of the significance of Baraka in everyday life, contexte : with reference to anthropological studies on Maraboutism in Marroco », *The journal of th Sofia Asia studies* (2012)

Les objets ou le corps du demandeur, comme l'écrit Doutté : « *La baraka du marabout s'étend à tout le pays et à tous les habitants de son voisinage; elle imprégna les objets qu'il a tous ses restes et à son tombeau : d'où le culte rendu au tombeau du marabout et la vénération dont il est l'objet ; le toucher, l'embrasser suffisent à communiquer la baraka.* »¹⁷⁰. Autrement dit, tout ce qu'il (le saint) touche devient reproductif. Et tous les objets fabriqués par le forgeron *d'Ahiṭuṣ* sont touchés par « *aæssas* » *Akli n thanut*, assimilé toujours aux saints et *Sidna Daoud*. La *baraka* des saints est considérée comme une force redoutable émanant d'une nature sacralisée¹⁷¹.

Selon les témoignages, le forgeron et son atelier « *tahanut* » étaient des éléments de la guérison et de contre magie noire, l'un d'eux a dit à ce propos :

« *dans la Tahanut (atelier) , chez Aheddad il y a la guérison (ddewa), je vous chauffe par exemple le fer ou je vous donne l'eau du forgeron, c'est de la guérison ; c'est de la guérison au sens propre (d ddewa, d ddewa akken yettelaq) (...) Les femmes sorcières endorment aux étoiles (segannayent nnefs n yiwen gher yetran) le sexe de quelqu'un qui les fréquentent (coureur de jupons ». Elles ferment (stérilise) aussi les femmes ou les rend impuissante à tenir le fœtus dans le ventre. Je vous donne l'angle de la patte d'un âne, d'un cheval pour le consommer, il guérit toutes les maladies. Si c'est un (rebbit) l'impuissance sexuelle elle va se détruire (ad tt-fesex), si c'est un objet sorcier, c'est la même chose »¹⁷²*

En ce sens, la thérapie utilisée par le forgeron dans son atelier consistait à guérir les femmes qui font de faux accouchements (*ur nettatṭaf ara addud*), celles qui ont une impuissance sexuelle, ceux qui ont des maladies psychosomatiques tel que l'homme fermé par une femme sorcière. Par contre, le forgeron fabrique à la femme stérilisée sept outils agraires de petite dimension dans le but de la guérir. Notre informateur dit à ce propos :

« *La femme touchée par la magie noire afin de la stériliser, je lui confectionne une patte en fer contenant sept trous (tisemirt m-sebea tefliwin) non trempée, qu'elle doit mettre sous son oreillette ou bien je lui fabrique une autre de petite dimension, elle doit la porter avec elle. Cette expérience je l'ai faite dernièrement avec un citoyen de la région qui se plaint de la maladie de son*

¹⁷⁰ Edmond Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Jourdan, Paris, 1909, p. 443

¹⁷¹ Faure A., *Encyclopédie Berbère*, n° 09, P. 1336

¹⁷² Hamoum El Hadi, forgeron âgé de 72 ans, azazga, septembre 2015

épouse. Je lui ai fait le nécessaire (la thérapie de tisehirt) et depuis, sa femme est guérie puis, elle m'a ramené la waeda. Ce dernier est conseillé par un Cheikh afin de venir chez moi, par contre une femme stérilisée je lui confectionne sept outils : un petit soc de charrue, une petite pioche...etc. (tagersa tamezyant, taqabact...). Mais maintenant je ne fabrique pas ces sept pièces parce qu'elles sont d'un pouvoir magique très dangereux, il y a des gens qui les utilisent pour détruire complètement la vie des autres. »¹⁷³

La femme doit fixer ces outils au niveau de sa ceinture pendant toute sa grossesse afin de réussir cette thérapie.

Lorsqu'une femme accouche d'une nouvelle naissance, l'enfant aîné immédiatement va sentir un choc psychologique et de concurrence. Les parents vont s'en occuper de la nouvelle naissance et centrer leur occupation vers le nouveau-né. Les parents afin d'éviter à l'aîné de haïr l'enfant ou diminuer de sa jalousie envers le nouveau arrivé au monde ils doivent ramener l'enfant chez le forgeron pour le guérir. A ce propos, le forgeron dit : *« la fois passée, il y avait un père qui s'est présenté chez moi qui m'a dit : « je suis venu pour que tu me donnes (aman uheddad) ; c'est le cheikh qui me les a demandées » pour cet enfant ou ce malade « amuđin-a » parce que c'est un enfant jaloux ; donc l'eau du forgeron (młlub-it) est demandée. Elle est demandée depuis Sidna Dawed Aħeddad (Młlubin deg wasmi i yella Sidna Dawed Aħedda. »¹⁷⁴*

De cette anecdote, nous déduisons que les parents se présentent chez le forgeron pour qu'il leur donne un traitement qui se transmet de génération en génération depuis l'existence de David. Le forgeron lui prépare de l'eau dans laquelle il trempe un instrument agraire puis, à coup magique, l'enfant ne va plus haïr son petit frère. Le proverbe qui dit : *« mačči fell-ak id reniy, je ne suis pas né après toi »¹⁷⁵* confirme l'existence de la maladie d'un frère qui haïe son petit frère.

Si on établie une petite comparaison ici avec les thérapeutes religieux, eux aussi ils donnent de l'eau dont le Coran est ressuscité comme traitement pour guérir certaines maladies. On s'aperçoit que le forgeron trempe l'eau par un outil agraire. Ceci dit, il mélange l'eau avec l'outil trempé dans l'eau et non pas le Coran ressuscité dans l'eau.

¹⁷³ Entretien avec Hamoum El Hadi, Op. Cit.

¹⁷⁴ Idem.

¹⁷⁵ Adage populaire recueilli chez les forgerons d'Ihitusen, mon journal de terrain, 2014.

Cela veut dire, le forgeron utilise son propre savoir qui peut être magique. Et le religieux fait intervenir le Coran.

Pour conclure, les forgeron-paysans (*iheddaden n yifellahen*) ne sont pas limités à la seule fonction de forgeage et de maîtrise d'une activité technique liée à la transformation du fer. En contraste, son activité et son savoir-faire associé au feu et le fer lui ont accordé une place hautement symbolique dans la société Kabyle d'autrefois. Ils jouent en revanche se rôle d'intermédiaire social, symbolique, politique, rituel... »¹⁷⁶. Ces valeurs ont institué dans le consensus social un statut particulier à ce groupe de forgerons.

Est-il alors légitime de jeter au vif le mot marginal sans lui donner son sens le plus net possible, tel qu'on l'observe dans la réalité et tel que l'imaginaire social le présente ? Sa marginalité ne veut pas dire exclue totalement dans l'échiquier de la société et dans la vie villageoise. Au contraire, le forgeron est présent dans toutes les pratiques rituelles curative, magique, paysanne et religieuse.

Il est la pièce maitresse de la majeure partie des pratiques citées précédemment. Il est redouté à cause de sa manipulation du feu, du vent (soufflet) et eaux (bassin de la trempe) associées avec des pratiques magiques.

Dans les précédentes informations, nous avons déduit lorsqu'un *Cheikh* est dépassé par la complexité d'une maladie, ne peut pas trouver une solution, le patient appelle l'intervention du forgeron qui a une maîtrise parfaite de la contre magie noire. Car le forgeron maîtrise la bonne et la mauvaise, la blanche et la maléfique. C'est pour cette raison que la société s'en méfie de lui toute en s'attachant à ses vertus liées à son savoir-faire et à son pouvoir de chasser le mal qui a hanté un patient. Donc, l'intervention du forgeron est toujours nécessaire et indispensable d'où vient l'ambivalence de son statut. Ceci dit que le forgeron vit en dehors des groupes homogènes par le besoin de la société et par son rôle et la mission qu'on lui a confiée. Un être qui a les pouvoirs magiques n'est pas comme tout le monde. La solution et la guérison qu'assure le forgeron ne peut être pris en charge par un autre homme.

Le forgeron, l'enclume et ses outils sont des êtres divinisés dans l'imaginaire collectif. Un forgeron qui dit « *l'enclume est un objet du dieu*¹⁷⁷ » explicitement marque

176 Catherine Hancher, *identité et métier des Inaden...* Op. Cit., p.1

177 *Op.cit.* Hammoum El Hadi.

le point sur l'importance à la fois de son statut et de son métier. Ceci dit, le forgeron ce n'est pas une personne qui vit en isolement volontaire et la société n'a ni négocié sa marginalité, ni a le pouvoir de discuter sa marginalité.

Le forgeron est un peu plus marginal que le religieux ; car les deux font l'exception dans la société globale et les deux touchent au métaphasique. Le forgeron est plus marginal que le religieux car le forgeron détruit le mal et la maladie que le religieux pense incurable, ses objets ont des coups hautement magiques.

V.3. Les fonctions symboliques

V.3.a. *Tacaqurt* : la grande hache

V.3.a*. Symbole de la violence et du déclassement social

Dans la langue kabyle lorsqu'on veut signifier un conflit violent entre deux groupes ou individus, on utilise l'expression : « *refden ticaqqar* » qui veut dire les concernés ont pris les haches. Autrement dit, ils sont en rapport conflictuel d'une extrême violence.

Par contre, ce même adage est utilisé pour signifier que l'individu est exclu du groupe communautaire pour qu'il devienne esclave, *akli*. Ce dernier ne désigne pas par un homme qui a perdu toutes ses libertés, autrement, c'est un homme à qui on réserve des fonctions déclassées socialement perçues comme sales et violentes comme la boucherie ou les règlements de comptes. Il devient un *akerray*, le tueur à gage, celui qu'on paye pour tuer une personne.

Par ceci, on comprend une chose, un *Akli*, en Kabylie, ne veut pas dire seulement celui qu'on importe ou celui qui est différent de couleur avec un blanc, mais il se peut aussi que ce soit un individu du groupe communautaire. La communauté lui confère un statut déclassé parmi son groupe dans le cas où il a commis un crime ou une infraction suffisamment grave portant atteinte à la vie publique des villageois pour qu'il soit mis en quarantaine.

L'adage dit aussi : « *xas refed tacaqurt* », mieux vaut prendre une hache, qui se dit pour un homme qui a accepté une indignation, *yawi tihuddit*, c'est-à-dire, un homme qui se laisse insulter par un autre qui n'est pas de sa catégorie, *mačči d lemtel-is*. Il peut se déclasser en prenant publiquement au dessus de sa tête « *tacaqurt* ». Il devient égal en honneur à celui qui l'a insulté. En quelques mots, celui qui se laisse insulter, humilier

publiquement par un homme qui n'a pas un égal en honneur aux hommes. Il est égal à ce dernier¹⁷⁸.

A propos d'un homme non viril, ils disent « *ur yesei ara rriha n yirgazen* », c'est-à-dire il ne sert à rien de le concurrencer au de se rivaliser avec lui, car il est inférieur, donc il n'a pas le sens de l'honneur.

L'adage dit : « *Ur ttay adebbal, ur ttenasab aheddad, ur zeggej d ugezzer* » : c'est-à-dire l'adage appelle les hommes à éviter de contracter des relations matrimoniales avec plusieurs statuts en l'occurrence : les forgerons, les bouchers et les tambours. Ces derniers ont un métier dévalorisé dans l'imaginaire social de la société Kabyle. La dépréciation de ces métiers est due à la violence qui range les métiers. Mais aussi chaque métier réellement a ses causes principales qui participent à sa dépréciation par les différents groupes, par exemple le joueur du tambour est en relation avec la danse. Donc, ce dernier possède un comportement léger, il ne tient pas à la morale de l'honneur.

Tacaqurt, sous entend la violence, pouvoir de faire un crime à l'import quel moment. Historiquement, *Tacaqurt*, la grande hache est une catégorie dévalorisée chez les Amazighs. D'ailleurs, Ibn Khaldoun rapporta le conflit qui oppose *Kusila* et *Uqba Ibn Nafê*. Dans ce récit, nous pouvons déduire comment le métier du boucher, ou celui relatif à l'utilisation de la hache, est hautement dévalué chez les nord-africains. A cet effet, Ibn Khaldoun écrit :

« *Parmi les traits insultants qu'il se permit envers lui, on raconte le suivant : il venait de recevoir des moutons, et voulons en faire égorger un, il ordonna à Kusila l'écorcher (...) Kusila se retira en colère, et, ayant égorgé le mouton, il essuya sa main encore sanglante sur sa barbe.* »¹⁷⁹

L'insulte se résume au déclassement qui figure dans la demande d'*Okba* à *Kusila* d'égorger le mouton, de prendre un instrument qui est d'une valeur inférieur dans l'imaginaire de sa propre société. Cette histoire confirme la symbolique d'indignation et de dévalorisation accordée par les berbères à certains instruments et fonctions sociales précédemment citées.

¹⁷⁸ Pierre Bourdieu, *Sens pratique*, op, cit

¹⁷⁹ Ibn Khaldun, *Histoire des berbères*, BERTI, volume 1, Alger, 2001, p. 362

V.3.b. La faucile « *Amger* »

Il est utilisé en vue de guérir les maladies du dos tels que les sciatiques, les maladies d'hernie d'escal. A cet effet, le forgeron utilise cet instrument pour soulager les douleurs de l'os. Il pose l'outil sur le dos ou au niveau du disque lâché au niveau du dos (*aberdi*) et il le sert avec des mouvements verticaux.

Il est utilisé en seconde lieu pour combattre la magie noire et le mauvais œil. En effet, il a la même utilité que *tisemirt*. Il suffit de l'exposer dans un lieu que nous souhaitons protéger du mauvais œil.

V.3.c. *Tagersa*, *Agelzim*, *Aqabac* et leur symbolique

Le soc de labour « *tagersa* » est un symbole de la fécondité sexuelle et agraire. Cette dernière participe aux rites de mariage et de puberté chez les garçons. Pour que le jeune garçon rentre chez sa nouvelle mariée, la nuit de noces, il doit passer d'abord par le maître-forgeron qui lui trempe, *tagersa* ou *agelzim* entre ses pieds.

Tegersa, traduit d'abord un instrument magique de virilité, il engendre la fertilité et l'abondance. Autant chez les hommes que chez la terre, la terre produit des biens agraires et l'homme reproduit l'espèce humaine. La forme de *Tegersa* ressemble à la forme du sexe masculin. C'est pour cette raison que cet outil est sélectionné par l'imaginaire collectif comme un moyen d'institution et un moyen qui redonne à l'homme stérile la vie sexuelle. Cela peut nous amener à dire que l'imaginaire collectif d'*Ihîtuşen* accorde au soc de charrue un pouvoir magique. Nous avons déjà expliqué que pendant le rite de passage du mariage les forgerons utilisent *tagersa* pour instituer le jeune sur sa nouvelle trajectoire qui est la vie conjugale. Notre informateur forgeron soutient que :

« *Tagrassa a un pouvoir surhumain chez nous à Ihîtuşen, tessa lhikma nekkeni yer-nney s yihişen. Lorsqu'un jeune se marie, il met tagerssa dans un kanun ou dans un four puis on la pose entre ses pieds, en suite on verse l'eau sur ce soc de la charrue. Moi, lorsque je me suis marié ils m'ont fait ce rite de passage, pourquoi ? Parce que l'évaporation de cette eau détruit sshur »*¹⁸⁰

Dans ce récit, l'informateur a expliqué le rôle de *tagersa*. Elle est la pièce maîtresse du rite de passage du célibat à la vie conjugale. Cependant, *tagersa* possède un statut hautement symbolique relatif à la protection du jeune de la magie noire (*shur*).

180 Entretien avec Hamoum El Hadi, Azzazga : 2015

L'information explique, en effet, que l'homme doit « labourer sa femme » comme en laboure la terre. La femme prend la place de la terre, elle sera soumise, l'homme prend à la fois la position de *tgersa* kabyle sur la terre (*tgersa leqbaykel*). Ainsi que *tgerssa* prend la place du paysan dominant qui laboure la femme avec son sexe, regardons-nous combien le scénario est violent et dominant. Il démontre combien même le mâle détient le monopole sexuel, mais le rituel démontre une sorte de la primauté de la violence (labourer). Cela explique la violence du rapport qui sera effectué par le nouveau mari.

Nous imaginons dans ce rite qu'il est ordonné à l'adolescent de prendre son soc de charrue (sexe) chez le forgeron pour le tremper puis repartir vers sa terre (son épouse) pour la labourer. Ce processus explique l'importance de la terre, la nature violente et ses défis, ainsi que le cycle agraire, notamment dans la pensée des sociétés traditionnelles¹⁸¹.

Ce rituel public « *asway n tgersa gar yiðarren n yisli* », c'est-à-dire la trempe du soc de charrue entre les pieds du nouveau mari, signifie une sorte d'autorisation par le groupe de passer à l'acte sexuel qui est interdit en dehors du mariage. Donc, l'acte sexuel devient plus interdit. Il est autorisé et solennellement revendiqué à la communauté que lorsque le mystère vient d'être accompli. Il n'est plus une honte, car le sexe n'est pas destiné à la vie sexuelle, mais à la fertilisation et à la reproduction sexuelle du groupe de la communauté qui l'autorise afin de maintenir le lignage.

Notre informateur forgeron a soutenu que l'on dit au jeune mari pendant la réalisation du rituelle de *tgerssa* les paroles suivantes : « le soc de charrue a labouré la terre, donc, maintenant lorsque tu rentres chez ta nouvelle marie (*tislit-ik*), tu dois la labourer (*ad tt-yekrez*)¹⁸² ». Cette façon de représenter le sexe par le soc de charrue est une manière de transposer le processus agraire, le labour, sur le rapport sexuel qui est devenu aussi un labourage. Il est dit : « le jeune doit labourer sa femme parce que la *tgerssa* labour la terre ». Autrement dit, le sexe n'est pas prononcé, il est plutôt remplacé par *tgersa* ; c'est une manière aussi de nier et de cacher le sexe et la vie sexuelle pour l'amalgamer avec un outil agraire. En suite, le discours du forgeron qui dit « *tgersa a labouré la terre et l'homme doit labourer la femme* » explique encore

181 Voir Pierre Bourdieu, « le calendrier et illusion synoptique », in, *le sens pratique*, De minuit, Paris, 1980 pp. 338-347

182 Entretien avec hammoum El Hadi, âgé de 72ans, Azazga juin 2015

une autre idée qui se résume dans la reproduction sexuelle, l'abondance et la continuité du lignage.

On labour la terre dans le but de récolter des aliments pour survivre. Et on laboure la femme pour reproduire sa souche. Cela veut dire que l'homme imite la terre. Lorsque la femme mariée ne reproduit pas, stérile, elle s'oublie par le groupe. Ainsi que la société la regarde comme porteuse du malheur tel que nous l'avons expliqué dans les chapitres précédents. Dans ce sens, l'homme reproduit toujours et l'erreur de la stérilité s'incombe à la femme et non pas à l'homme dans l'imaginaire collectif. Parce que lorsque la terre ne reproduit pas « *akal asuki*, la terre aride » la faute n'incombe pas à *tagersa* mais à la terre.

Pierre Bourdieu explique combien la société kabyle sacralise la femme au point de la désigner ainsi : « la jeune fille est le mur de l'obscurité ¹⁸³ ». Cela signifie la *hurma* ou une femme protégée par sa famille et ses parents parce qu'elle est vierge. Le mur de l'obscurité est aussi l'espace où l'on laisse le malade ou le mort. Le mort veut dire : ne fait plus d'activité et ne reproduit pas. La jeune fille, la vierge, ne reproduit pas en tant que le contrat social du mariage n'est pas signé.

Dans le rituel d'institution au mariage qui se fait par *tagersa*, le désir, l'envie et le sexe ne sont pas prononcés par l'instituteur. Ils sont plutôt refoulés. La femme est désignée pour être labourée, elle n'est pas désignée en tant que partenaire sexuel. Autrement dit, ce processus démontre que dans une telle société il n'y a pas de vie sexuelle en termes de rapport et de partenaire. En effet, il y a un seul acteur actif qui est l'homme à qui le groupe social a confié pendant le rite de passage de passer vers le « labour de sa femme ». Il est évident dans une société qui sacralise la femme (*virginité et hurma*¹⁸⁴), de stigmatiser le sexe. En outre, le rite de la puissance et de la fécondité sexuelle sont en relation avec la terre productive qui est source de la vie économique et de la continuité du groupe ; labourer la femme et/ou la terre.

Si le sexe masculin est un soc de charrue et le sexe féminin, ou la femme elle-même, est une terre, de ce fait nous pouvons comprendre que la sexualité et le désir en tant que vie est niée et refoulée par le groupe parce qu'on a honte dans notre désir sexuel et du manque affectif. Pour quoi la honte ? Parce que la femme est une terre (*hurma*, virginité) qui peut à tout moment produire un fruit impur ? René Girard

183 Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, op cit, p. 443

184 Ibid, p. 356

soutient que « *le mimétisme du désir enfantin est universellement reconnu. Le désir adulte n'est en rien différent, à ceci près que l'adulte, en particulier, dans notre contexte culturel, a honte, le plus souvent, de se modeler sur autrui. Il a peur de révéler son manque d'être.* »¹⁸⁵ Nous pouvons comprendre par-là que le sexe représente une honte et un interdit social lorsque n'est pas autorisé par le groupe. Ainsi Pierre Bourdieu explique que « *la jeune fille est située derrière le métier à tisser, dans son ombre, sous sa protection, comme elle est placée sous la protection de son père et de ses frères.* »¹⁸⁶, Cela signifie que la femme n'a pas le droit de vivre sa vie sexuelle en tant qu'elle n'est pas autorisée par son lignage. En revanche, le forgeron qui a le statut « d'instituteur » et l'homme d'ouverture, voire l'ennemi numéro un de la magie noire, doit inaugurer publiquement et rendre symboliquement licite la pratique sexuelle pour le garçon et naturellement pour la femme.

L'information du forgeron qui décrit le rite de passage de la vie célibataire vers la vie conjugale explique que le rite se célèbre par *tagersa* qui se trempe trois fois entre les pieds du garçon. Pourquoi, en effet, ce rite et la symbolisation du sexe masculin par le soc de charrue ; outil agricole destinée uniquement au labour ? Le garçon qui n'a jamais connu le rapport sexuel avec un partenaire féminin, on l'institue dans ce rite sur une forme d'éducation sexuelle relative avec le labour de la terre. Donc, dans la conscience du garçon, à qui le rituel a ordonné de labourer la femme, celui-ci ne va reproduire le discours du rituel en pratique sexuel ; c'est-à-dire pour labourer la terre, il faut que le jeune paysan doit tenir bien et avec une force physique considérable le soc de charrue posé sur la terre.

Donc cela nous mène à dire que dans ce rite de passage qui donne une éducation sexuelle au garçon, privilégie la violence dans l'acte et socialise le nouveau marié sur une forme de violence sexuelle. En ce sens que le jeune ne peut devenir père que s'il arrive à mener une violence sexuelle particulièrement contre sa femme.

185 René Girard, *La violence et le sacré*, Bernard Grasset, Paris, 1992, p. 217

186 Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Op.cit, p. 445

CONCLUSION GENERALE

Conclusion générale

Au cours de cette modeste recherche, nous avons tenté de montrer la difficulté d'étudier l'objet de la corporation et des techniques de la forge, à l'épreuve des changements sociaux et de la modernisation. Ces mutations affectent la communauté corporative dans ses rituels, ses croyances, ses mythes et ses techniques de forgeage. En dépit de la modernisation qui influence sur l'ossature de la forge, malgré la modernité qui change les habitudes tant chez les forgerons eux-mêmes que chez la société globale. A l'heure actuelle, les gens de la tribu des forgerons d'*Ath Yedjar*, ne jurent plus par « *sebea zebari n yihitusen* » et les forgerons n'interviennent désormais plus dans l'ouverture des rituels de labours. Rien n'empêche que ce groupe sauvegarde encore, dans ses comportements collectifs, quelques traits d'une culture corporative qui distingue leur parcours historique qui s'est constitué et formé autour de la corporation. C'est ce qu'indique d'ailleurs, le maintien d'un fort sentiment qui lie, le groupe, aux saints, *Sidi Moussa et Sidi Mhand Oulhadj*, et ce qui se traduit à travers le rite dit « *leecur* ». C'est dans ce sens que le lieu de la pratique du forgeron s'apparente à un espace de *ziyara* où le patient en quête d'une guérison s'y rend. C'est des pratiques qui demeurent de mise, à l'instar du rituel *Tagersa* où l'homme atteint d'une impuissance sexuelle consulte le forgeron en vue de le guérir.

En outre, les rares ateliers de la corporation de la forge appartenant au groupe étudié ici, ont préféré doter leurs ateliers d'outils modernes plus sophistiqués, qui permettent de réduire le coût de fabrication et d'obtenir par ailleurs un résultat jugé plus satisfaisant par la clientèle. Cet apanage moderne permet de diversifier la production du forgeron qui désormais fabrique des portes en fer, des portes de garage, des chaises et bien d'autres objets. Les conditions économiques actuelles et les besoins ont imposé une nouvelle orientation à la corporation de métier traditionnel.

Par ailleurs, nous avons remarqué que les outils fabriqués par les anciens forgerons se distinguent par leur solidité contrairement à la production issue d'une manufacture moderne qui, aux yeux de nos enquêtés, sont en manque.

Toutefois, les outils de fabrication sont plus sophistiqués, sont le produit de l'industrie moderne. Malgré la forge a intégré les produits fabriqués par l'industrie techniciste mais le rôle de la corporation et sa fonction traditionnelle se perpétue, et ce, même si la production est moindre.

Conclusion générale

La corporation répond à des besoins très immédiats de la société. Un individu qui a besoin de décorer sa maison n'a qu'à solliciter le forgeron pour le faire. Autrement dit, malgré la naissance d'une industrie moderne, la corporation de métier ne s'est guère estompée, seulement elle évolue au gré des changements de la demande sociale dont les besoins ne cessent de croître et de se diversifier pour répondre à la demande de la nouvelle société.

Les rites qui autrefois assuraient la transmission de l'héritage en matière de savoir-faire dans la forge ne sont plus observés. La dynamique historique subie par le groupe a influencé d'un côté sur le fonctionnement de la communauté *Ihītusen* qui s'est investie le plus dans la ferronnerie au grand d'âme de la forge traditionnelle. La colonisation a entraîné la destruction de la petite paysannerie, elle s'est attelée à contrôler toutes les corporations et plus particulièrement, celles spécialisées dans la métallurgie. Celles-ci, se trouvaient sous la mainmise du pouvoir coloniale, aux yeux duquel, elles représentaient un danger potentiel, car susceptible d'être instrumentalisées à des fins militaires de production d'armes.

Cependant, le groupe des forgerons-paysans « *iheddaden n yifellahen* » ne sont pas limités à la seule fonction de forgeage et de maîtrise d'une activité technique liée à la transformation du fer. On contraste que son activité et son savoir-faire est associé en plus à d'autres fonctions telle que la manipulation du feu. Ce dernier, lui a accordé une place hautement symbolique dans la société Kabyle d'autrefois. « *Ils jouent en revanche systématiquement le rôle d'intermédiaire social, symbolique, politique, rituel...* »¹⁸⁷, leur confère une place distinguée dans la société. Tout compte fait, nos observations sur le terrain indiquent que la marginalité du statut du forgeron n'est point synonyme d'exclusion. Le forgeron est présent dans la vie quotidienne du groupe et se retrouve bien au niveau des pratiques rituelles, magiques, religieuses et agraires. Pour toutes ces pratiques citées, le forgeron était la pièce maîtresse. Il était en relation étroite avec les groupes religieux et leurs saints, où dans un même village les forgerons et les religieux cohabitaient en symbiose, donnent une complémentarité basée sur un ordre de division des tâches.

Les *Ihītusen* s'investissaient dans la métallurgie tant dès que *Ath Ccix*, eux, occupaient les espaces de corporation religieuse sans être figés. Les compétences se

187 Catherine Hancher, op cit., p. 01

Conclusion générale

sont échangées entre les deux groupes, on les trouve chez des membres issus de la famille *d'Imrabden* qui se sont spécialisés dans la corporation du métal. Par ailleurs, les forgerons intégrant les cercles religieux deviennent des *Ccix* et acquièrent l'image charismatique, alors condition nécessaire pour accéder à un statut plus valorisant, celui de l'homme distingué.

Cette corporation est redoutée dans l'imaginaire collectif des Kabyles, parce que la pensée de l'homme n'a pas pu expliquer d'une manière rationnelle le processus de transformation du fer. Mais plutôt elle a associé la manipulation du fer avec le feu qui provoque un fait magique. Dans ce sens, le forgeron est qualifié d'un artiste ou d'un magicien. Mais malheureusement il y a aussi une image stigmatisant le forgeron, tout comme celle des autres corporations, que nous trouvons dans l'imaginaire social des Kabyles est également présente ailleurs. Ce sont des métiers les moins valorisés.

En suite, la naissance de l'Etat qui a assuré la formation professionnelle a poussé les héritiers du savoir-faire à abandonner les rites de la formation traditionnelle pour intégrer leurs enfants dans des écoles plus spécialisées. Le forgeron de notre époque, utilise même des machines électroniques qui lui imposent la formation et l'apprentissage dans l'école ou dans les centres de formation professionnels. Par ailleurs, la demande sociale s'est inclinée vers des manufactures d'immobilier et de ferronnerie (portes, fenêtres, balcons). Leur fabrication se fait par les moules modernes.

Les forgerons qui continuent à assurer le fonctionnement de la forge intègrent dans leurs métiers les instruments modernes. Autrement dit, la corporation de métier traditionnelle s'est transformée complètement en métier de ferronnerie. En quelques mots, le métier ne peut continuer s'il ne s'adapte pas et ne répond pas aux exigences du présent. Ainsi que lorsque la profession n'assure pas une rente suffisante, ne tardera pas d'être abandonnée.

Au temps actuel, pour assurer l'approvisionnement en matière première pour son activité, le forgeron cherche à récupérer un fer déjà utilisé. Le fer de véhicules endommagés, des pièces de rechange d'automobile et bien d'autres objets métalliques sont récupérés et servent de matière première.

La naissance de l'État moderne, qui interdit aux forgerons de fabriquer des armes à feu, du *baroud*, a réduit aussi l'importance commerciale de la forge, de son

Conclusion générale

métier et de son savoir-faire. Depuis la colonisation les conditions jouent à la défaveur du forgeron. Il a perdu son prestige et le droit de fabriquer librement ses outils.

Quoique, *Ihītusen* sont des forgerons accomplis ; aujourd'hui, leurs ateliers et l'atelier de l'assemblée du village notamment, sont devenus un patrimoine matériel négligé même par les siens, les autres ateliers sont tombés en ruine ne laissant persister que quelques petites forges, qui se trouvent généralement en dehors du village. Les informateurs forgerons affirment qu'ils sont concurrencés par les produits d'importations et chinois surtout. Ils fabriquent les outils en fer de récupération et de charbon local d'El Hedjar brûlé d'une mauvaise qualité qui influe sur la qualité de leur produit.

Les rares ateliers des forgerons *d'Ihītusen* qui ont fait l'objet de notre observation résultent qu'un changement important est affecté dans de nouvelles technologies de fabrication de soufflage et de limage. Dans les ateliers, les premières opérations de limage qui se faisaient auparavant par la main (*Imedreq n uyaref*) se font par une machine électrique, sauf la dernière opération de finition qui se fait toujours traditionnellement avec le marteau et le feu. L'assemblage aussi qui se fait auparavant par une technique qui a besoin d'une grande expérience, un savoir-faire, et une chaleur très élevée, aujourd'hui, est remplacé par la soudure.

Tous ces nouveaux instruments introduits dans la fabrication des outils diminuent de la qualité du produit et participent à la dévalorisation du patrimoine de la forge et son savoir-faire. Car l'assemblage par la soudure ne peut pas tenir et résister tel que l'assemblage qui se fait par la forge et la trempe. Cette situation explique que l'avenir de la forge traditionnelle dans ce groupe et en Kabylie est en voie de disparition. Les forgerons qui continuent à travailler dans ce métier traditionnel dépassent, tous, les soixante ans, et la survie de ce métier dépend de la volonté des acteurs sociaux qui doivent s'organiser en association pour chercher l'appui de l'Etat, afin de valoriser le savoir-faire et le mettre en valeur.

Le groupe social abrite une association culturelle intitulée « *Sebea Zzebari* », cette appellation explicite une volonté de préserver quelque chose relatif au patrimoine de la forge. Cependant, cette organisation n'a pas pu prendre en charge la corporation, elle se limite uniquement aux activités culturelles qui n'ont rien avoir avec la préservation et la valorisation du savoir-faire de la forge.

Conclusion générale

Ihītusen est un groupe social de forgerons qui ont associé à l'histoire de fondation de leur groupe, deux saints religieux. Ils ont construit des récits qu'ils présentent comme leur histoire, qu'ils affirment par des pratiques rituelles. Ils s'accaparent de la sainteté et de la sacralité proche du Dieu et de la *Baraka*.

Les récits de fondation du groupe l'un contredit l'autre, et parfois une légende réfute l'autre en s'imprégnant de l'histoire islamique et en tirant du registre du parcours du prophète un passage pour *qu'Ahītus* le père fondateur du groupe fasse sa mise en scène dans une histoire locale liée à l'histoire analogue des saints en Kabylie. Ces traditions confirment enfin de compte comment le groupe est angoissé par l'imaginaire de la communauté globale du statut qu'elle confiera aux forgerons. C'est pour cette raison que l'on trouve des histoires de fondation contradictoires l'une à l'autre, et comment *Iheddaden* cherchent à justifier leur statut et se mettre au niveau des autres groupes.

Dans l'un des récits de fondation, nos informateurs expliquent que les Saints *Badjou* et *Sidi Moussa* ont dicté à *Ahītus* de prendre « *Taserdunt* » pour se laisser emporter par le choix de cet animal et la bénédiction de dieu et des saints qui lui ont commandé de partir. *Ahītus*, marcha jusqu'au lieu appelé aujourd'hui « *tahanut n tejmaet* ». C'est ainsi *qu'Ahītus* décida de s'y installer. Il bâtit alors son atelier appelé « *tahanut uhitus* » à coté, il édifia sa première maison et sa mosquée dont le récit reproduit un épisode tiré dans la trajectoire du prophète.

Et cet événement prophétique était imité par tous les saints, où chaque groupe essaye d'associer à leur ancêtre fondateur le même parcours, les mêmes récits inspirés de la religion islamiques et de ses histoires. En quelque sorte, c'est est une manière de rejeter et renier soi et s'accaparer de l'autre et de son passé plus légitime. De cette manière que le groupe a pu au tout au moins se mettre en valeur et se débarrasser des préjugés de la société qui le considère marginal à cause de sa corporation redoutée.

BIBLIOGRAPHIE

Bibliographie

Ouvrages

- Alliane Karim, *Ahitos, Histoire du forgeron*, A compte de l'auteur, 2006, 2015 p
- Babelon André Chastel, *La notion du patrimoine*, Liana Levi, Paris, 1994, Paris, 141p
- Bachelard Gaston, *La Psychanalyse du feu*, édition, col. Folio essais, Paris, 1985, 190p
- Boukhalfa Bitam, *Les justes*, ENAL, Alger, 1986, 2015p
- Bourdieu Pierre & Abdelmalek Sayad, *Le Déracinement*, Minuit, Paris, 1964, 224p
- Bourdieu Pierre, Chamboredon Jean Claude & Passeron Jean Claude, *Le métier du sociologue*, Mouton, Paris, 1968, 335p
- Bourdieu Pierre, *Le Sens pratique*, Minuit, Paris, 1980, 474p
- Bourdieu Pierre, *Ce que parler veut dire, l'économie des échanges linguistiques*, Fayard, Paris, 1982, 243p
- Bourdieu Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Le Seuil, Paris, 2000, 469p
- Beaud Stéphane & Weber Florence, *Guide de l'enquête de terrain*, La Découverte, Paris, 2008
- Bortolotto Chiara, Arnaud, Annich & Grenet Sylvie (dir.), *Le patrimoine culturel immatériel : enjeux d'une nouvelle catégorie*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 2011, 251p
- Camps Gabriel, *Les berbères*, Edsud, Aix-en-Provence, 1996, 80p
- Carette Emile, *Explorations scientifiques de l'Algérie, pendant les années 1840, 1841, 1842*, Imprimerie Nationale, Paris, 1847, 499p
- Claudot-Hawad Hélène, *Touaregs ; apprivoiser le désert*, Gallimard, Paris, 2002, 143p
- Dakhlija Jocelyne, *L'Oubli de la cité ; la mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jéride tunisien*, La Découverte, Paris, 1990, 317p
- Daumas E & Faber M, *La Grande Kabylie ; études historiques*, Hachette, Paris, 1847, 488p

Bibliographie

- Doutté Edmond, *Magie et religion dans l'Afrique du nord*, Adolphe Jourdan, Alger, 1909, 607p
- Durkheim Emile, *De la division du travail social*, PUF, Paris, 1930, 416p
- Frayzer James-George, *Mythes sur l'origine du feu*, Payot, Paris, 1931.
- Girard René, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1992, 449p
- Guy Rocher, *2-Le changement social : introduction à la sociologie générale*, HMH, Ltée, 1968, 292p-
- Gsell Stéphane, *Croyances berbères, Introduction à la mythologie des berbères*, Tafat-document, Alger, 2011, 82p
- Halbwachs Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Albin Michel, Paris, 1994, 367p
- Halbwachs Maurice, *La Mémoire collective*, Albin Michel, Paris, 1997, 237p
- Hadibi Mohand Akli, *Wedris une totale plénitude*, Zyriab, Alger, 2002, 307p
- IBN Kkathîr, *Les histoires des prophètes*, Les Maisons d'Ennour, Alger, 2012, 435p
- Ibn Khaldoun, *Histoire des berbères*, (vol I), Berti, Alger, 2001, 441p
- Lévi-Strauss Claude, *Race et histoire*, Gonthier, Paris, 1961, 130p
- Makilam, *La magie des femmes kabyles et l'unité de la société traditionnelle*, L'Harmattan, Paris, 1996, 328p
- Malassis Louis, *L'épopée inachevée des paysans du monde*, Fayard, Paris, 2004, 523p
- Mammeri Mouloud, *Culture savante, culture vécue*, Edition, Tala, Alger, 1989, 235p
- Mouloud Mammeri, *Yenna-as ccix muhand, chikh mohand à dit*, tome 01, CNRPH, Alger, 2005, 269p
- Mauss Marcel, *Essai sur le don*, ENAG, Alger, 1989, 234p
- Nora Pierre, *Les lieux de mémoire*, Gallimard, Paris, 1997, 1642p
- Rivière Claude, *Introduction à l'anthropologie*, Hachette, Paris, 1995, 158p
- Servier Jean, *Tradition et civilisation berbère ; les portes de l'année*, Ed. Du Rocher, Paris, 1985, 509p.

Bibliographie

- Servier Jean, *Les berbères*, (col. QSJ?), PUF, Paris 2007, 127p.
- Taylor Sir E. B, *researches into the early history of mankind*, Londres, 1878.
- Tsuyoshi Saito, « toward an understanding of the significance of Baraka in everyday life, context: with reference to anthropological studies on Maraboutism in Marroco » *The journal of the Sofia Asia studies* (2012).
- Sir E. B Tylor, *researches into the early history of mankind*, Londres, 1878.
- Yacine-Titouh Tassadit, *Les Voleurs de feu*, La Découverte, Paris, 1992

Articles

- Beaud Stéphane, « L'usage de l'entretien en sciences sociales : plaidoyer pour l' « entretien ethnographique », *Politix*. Vol 9, N°35 troisième trimestre 1996 ; pp. 226-257.
- Herveu-Wane Fabrice, « les nouveaux rites de passage, une transmission expérientielle », [HTTPS://HaLSHS.Archives-ouvertes.fr/HALSHS-000802654](https://halshs.archives-ouvertes.fr/HALSHS-000802654), 20, Mars, 2013 .
- Hincker Catherine, « identité et métier des inaḍen. La valeur des techniques chez les Touaregs de l'Ouest », *L'Homme*, 2004/1, N°169.
- Hincker Cathrine, « les forgerons Touaregs » in : *Encyclopédie berbère XIX*, Edisud, Aix-en-Provence, France, 1997, pp 2891-2897.
- MCCarthy Cormac, « The Road, « plaidoyer pour les rites de passage à l'adresse des garçons » incomplet.
-
- SERVIER Jean, « Un Exemple d'organisation politique traditionnelle : une tribu kabyle Iflissen Lebher », *Revue de l'occident musulman* N°2, 2SC, 1966.

Mémoires et thèses :

- Kinzi Azzedine, *Tajmât El Kelâa des At Yemmel : étude des fonctions et des structures*, Mémoire de Magister, Université Mouloud Mammeri de Tizi Ouzou, 1998, 643p
- Oularbi Houria, *Communication, sociabilité et catégories alimentaires dans les communautés villageoises (1950-2008)*, Thèse de Doctorat, Tizi-Ouzou, 2013/ 2014, 492p

Bibliographie

Dictionnaire et encyclopédie :

- *Encyclopédie de l'islam*, tome 03, Maisonneuve et Larousse, Paris, 1971, 1303p.
- *Encyclopédie Berbère*, Edisud, N°09, France, 1991, 1449p.
- *Dictionnaire de sociologie*, Robert/ Le Seuil, Paris ; 2006, 592p.
- Dallet Jean-Marie, *Dictionnaire Kabyle-Français, parler des Ait Manguellat (Algérie)*, SELAF, Paris, 1982,
- Lacoste-Dujardin. Camille, *Dictionnaire de la culture berbère en Kabylie*, La Découverte, Paris, 2005,395p.
- Leroi-Gourhan André, *Dictionnaire de la préhistoire*, PUF, Paris, 1998. 1277p.
- Nouh Abdellah, *Amwal n teqbaylit d tumzabt*, HCA, Alger, 2006/2007.

AGZUL

Agzul :

Anadi-nney nega-t yef tħudda neqqar-as « tazrawt tasnalsant n tħudda amdya : n taddart n yiħiħtušen » tazrawt-a tegemr-d deg tussna n tegemmi d wayen akk i d-ğġan yimenza. Tigemmi mačči kan d tayawsa i yellan deg-s. acku, s nnig tugna-nni yellan deg kra n wallal ad naf tella tmektit ney ccefaya. aktaye. Ihi nezmer ad d-nini tigemmi¹⁸⁸ d imira akked yezri; d ayen i d-yesmektayen ass-a s wayen iæddan.

Amdya tagersa d tayawsa i-d yemmalen: tigemmi; d ttawil s wayes kerzen yifellaħen, ttarran-tt deg lmaæun, lmaæun tteqenen-t yer tyuga ara tt-yezuyeren. yef waya, tagersa diyen d azamul n wayen-nniðenanagar n tfellaħt, am tuzzuft d tudert. Tigemmi deg umakun n tmetti d lħirfa, d tieubja n yifassen yessenan ad d-senulfun, ad d-lektin¹⁸⁹ tayawsa ama n tfellaħt ney n yiyl am ujenwi d ubeckid. Iħiħtušen, tteġallan s Żzebra. Aya, yemmal-d d acu n wazal azammal¹⁹⁰ ay yellan deg tayawsa-aya. Deg umur amenzu neereð ad d-neglem amek i d-ixeddem umzil ney uħeddad kra n teywasa, deg uħric-a nefka-d merra iberdan yef i d-tetteæddi tyawsa akken ad d-teffey tekemmel. Sakin, nerra tamuyli-nney yer wamek i as-ttakken iħiħtušen i ugrud leħirfa deg wasmi ara yili mezzi alama d asmi ara yuyal d aħeddad. Deg uħric amzwaru, nega-d aglam n taddart s umata d tzenqatin-is anda i d-zgant. d wacu n tudrin d leæruc i as-d yezzin i teddart n yiħitušen.

Ma d amur wis sin nerra tamawt deg-s yer dduzan d wallalen n tħudda am : uqabac, tagelzimt, , amger, zzebra, afdiş, tafedist, amger, artg. Sakin aħric aneggaru nerra deg-s tamuyli yer wansayen yellan gar iħeddaden akked yifellaħen, amek i tetteddu tedamsa nsen zik d tura.

Qqaren deg yinzi « limer i asent-yesseħsab ufellaħ tili ur tent-ikerrez ara ». zik-nni di tmurt n leqbayel ifellaħen saramen ad d-megren ayen ara ten-isisdren. Tadamas nsen ur tebenni ara yef leħsab, ur ttexemmimen ara ad fegeðen ssuq s yirden, d wayen akk d-tettara tmurt, d acu ttwalin kan amek ara d-rren ayen ara ten-yessidren deg sya ar d-tezzi tsemhuyt-nniðen.

Iħiħtušen, d taddart i d-yezgan deg leæerc n At yeğġarr yef teyaltin n 1000 n lmitrat, tezd-d yef unzul n usammer n temdint wizgan. Tebeed azal n tlat ikilumtreen kan yef temdint-a.

188 Tigemmi : patrimoine.

189 Alekti, la pate-à-modelée, lekti, modeler, yellekti, ad yellekti

190 Azammal :symbolique

Taddart n yuħiṭṭusen zzint-as-d ddegs n tudrin. yer unzul, tella taddart n tmizer deg yella ugerram imi qqaren Sidna Mussa, yef usammar, d ttaddart n yibuyusfen. Imi ara d-temaqleḍ deg teyaltin-a n yiħiṭṭusen ad tt-ħulfeḍ i yiman-ik amzun deg yigenni i d-tettemaqleḍ, acku ad d tettewaliḍ d aghesser izuyer n Bubhir akked d wassif yezrarin deg uzaḡar. Tawriert yessulin aqacuc ad d-tetteban sa ; si taddart n yiħiṭṭusen d annar, d talewḍiwt ney d taswelt. Taddart n yiħiṭṭusen d timzrit ad d-tiniḍ amzun teus iman-is yef kra.

Imi ara d-nebder iħeddaden deg tmurt n yiqbayliyen, yal yiwen d amek ara yegzu. Wa ad yefhem d wid ixeddemen azref, wa ad yegzu d widan yeserkaben timgeħal ney d wid yeddemen tafрут d ujenwi. Iħeddaden nezrew nekkeni, qqaren-asen : iħeddaden n yifellaħen ney iħeddaden. D isem i d- yekkan deg tudsa n tedamsa tamensayt n tmurt n yiqbayliyen, imi zzik-nni ifellaħen ur ttxelliħen ara s yidrimen tiḡawswin ney dduzan n tfellaħt. Ttembeddalen nutni d yiħeddaden s leyella ney s yirden. Ambeddel-a qqaren-as : aktili ney leecur.

Imi ara d-aweḍen ussan n tyerza ifellaħen ad d sewejden lefhem n usḡar ad t-id awin I uħeddad yer ṭhanut ad as d-renun dduzan n tyerza: tigersiwin, iqubac, igerzyam, tigerzyam d wayen nniḍen, akken ad as ten-id yeselqem uħeddad. Ney ma yella dayen dduzan-nni ṣededen ad as d-yexdem wiyad. Akken imi ara d-aweḍen wussan n tmegra d aħeddad ara yeddun yer yiger ad as-yeldi tamegra, acku d netta kan I izemren ad iger iman-is yer unnar imi deg ttexmam n yiqbayliyen n zik ttammen iger yettewzdey s lerwaħ. Ala aħeddad yettadamen times ara igeren asurif amenzu yer unnar ¹⁹¹akken ad ten-yedhem, ad yesserwel lerweħ-nni ad ruħen d wamek ar yekcem ufellaħ ad yemger. Akken yeqqar lemtel ulac afellaħ n bella aħeddad” deg yinzi am-wa aṭas n tlufa inezmer ad negmer deg-s: ad nefehem uqbel ad yili uħeddad, amdan ur yufi ara s wacu ara yekrez, ney, aħat yella ikerrez s ttawilat iqburen am usḡar. d acu, yeweḍ-d wass anda timetti tebeddel, yenulfa-d uħeddad i d-yeglan s dduzan d wallalen n tfellaħt, d-yesnulfan afellaħ d tefellaħt. Cathrine HINKER deg tzerawt ines yef yinaḍen ney iħeddaden yimuhay ula d nettat teṣaweḍ-d yer tegrayt-a id nenna, Iħeddaden deg tegensas (les representations) n yimaziyen d “nutni id yessufyen timetti d lħif n dduzan” u dduzan d nuteni ay ias yettefen afus i tmetti akken ad tumyur ad temmed.

Asmi ara tekfu temegra, iħeddaden ad rezun yer tudrin akken ad d-ketilen ney ad d-awin leecur.

Imi ara aweđen at n taddart ad ten id magren s yisey. amenzu gar asen ar as yeldin tawwurt n taddart d win yesean abruē mačči d menwala.

Deg taddart ad d-ččen ad d-sewen amzun d tameyra, imezday akk ad begges akken ad seččen ihittus sakin ad as d-rren amur-is n yirden. Win yesean afrid ney yiwen kan uzgar ad d-ifek fell-as lgelba d wezgen n yirden, ma dwin yesean tayuga ad-d ifek fell-as tlata n legelbat n yirtden.

Ahedded ur iceređ ara yef ufellaḥ ayen nniđen, isebed kan leqanun-a yef yirden, wannag ayen nniđen tegra-d yer nniya n ufellaḥ. Afellaḥ s itama-as ur yetteyulu ara aheddad ad as-id yernu ayen yenwa ama d udi ama d tament, d ayefki, d iniyman terređ akin. Ihi Ccerđt ibed ye yirden kan ayen nniđen d nneya mačči d leḥsab. Yeqqar yinzi “limer i tent ihetteb ufellaḥ tili ur tent izzaree ara” afellaḥ aqbayli n yiđelli yekkes leḥsab deg uşegnin-is, imi leḥsab yur-s d taḥraymit. Afellaḥ yeqqar “rebeḥ yessen abrid s axxam ma yebya ad d-yas”. Imi ara yekker ad yezzu ad yeččar tadakemt n ufuş-is d irden ad as yini smelleh d lbaraka”; ma ylac nneya ur t-tili lbaraka, ma tella lbaraka adtili “dderya, leyella, tudert d talwit, ma ur tewwit deg zzerriēa lbaraka, ala idmim d uzzu ara ad yemger bab-is ad yenju Rabbi lmumen deg-s d deewessu akken yeqqar lemtel.

Ihittušen yer-sen assayen d imeqranen akked yigerramen Am Sidi Mussa akked Sidi Baḡu. Sidi Mussa d leḡar n Uhiṭṭuş ur yebēid ara aṭtas yef taddart n yihittušen imi ara tebeddeđ deg ubrid n leezla ztat n ṭhanut n uhiṭṭuş ad temaqleđ yer unzul ad d-iban Sidi Mussa yef udem n wallen.

Ma Sidi Baḡḡu d agerram id yezgan deg leerc n cmini. Agerram-a yemgarad yef wiyiđ acku wa d agerram n yihittušen. Ara ass-a mazal tadart n yiheddaden ṭṭefen di leahed ay as-fekan i Bâḡu. Ara tur imi ara d-yaweđ wass n leḥed deg wayyur n septembre imi ara sallin akk ifellaḥen tamegra, iheddaden ad ketilen amur-nsen n yirden ad as-id awin amur-is diyen i Baḡu. Ttawin a-s id 36 n legelbat n yirden akked uksum ttayen-t-id deg Ssuq ufella deg cemini. Acuyer deg ssuq? Ssuq di tmurt n yiqbayliyen mačči d annar tiyin d uznuzu kan, d Rreḥba n wawal, iselen d uzikken, nezmer ad-d nini ttasen yer ssuq ufella n leerc n Cmini akken ad d-ziknen iman-nsen atan llan ṭṭefen deg wawal yegfka umenzu nsen , imi aragaz yettewaṭṭaf deg yiles.

Tura imi dayan tudsa n tdamssa tamensayt terreḥ iheddaden ur as ttawin ara irden i ugerram, ur d-tegri teqqbac ur d-yegri ufellaḥ, d acu ttawin-as d idrimen akked uwren d lexdra. Deg was n leḥed amenzu deg septembre ihittušen ad meggagin yer Baḡu qecuc

meccuc, tilawin ttarrant srid yer tlawin n Tmeemmert n Bağu, ma d irgazen ad qqimen ad tent waliđ ttezemmeden yel wa ad yeqqar “ad tawiđ Ibarak, Ibarka i lwaldin, ad ay id yenfee Rebbi slebaraka n Bağu, amzun akken madden ussan-d ad qeđun lebaraka ad uyalen.

Tilawin ad rrent srid yer tenwalt n temeemmart akken ad qqedcent ad rrent ticcuyin n seksu akked d terrkkact n yifelfel d uyrum aquran. Tarekkact-nni ad tt-ččen ihittusen d tanalt yef tegnatin n leecra n wass, akken azal n snat n tesaytina ad ruđen wid yettežallan ad žallen ttehur, timecki ara d-feyen ad kecmen yer tequbbet n Bağu ad dekren. Deg temeemmart-agi ulac abedayer, ur yelli ujedab, ula d tilawin ur d-keččement-ara alama tewed-d tegnit n lewaeda.

Imi k-nnan d azal ad d-win tibuyin n sksu d uksu akked tuccuyin n usseqqi akken ad ččen imkli. Yal tasega ad tteqqim terbaet ad ččen akken s tegmat. Qqaren-d tagella d lemleđ tteggmay tagmat. Sakin imi ara kefun učči ad d-yeffey ccix di tequbbet ad yeqqim deg telemmast yer yidisan-is ad tafed yeqqim tamen n yihittusen yer akked d lemqeddem n Bağu.

Imiren ccix ad d-yettak deewa lexi yal yiwen ad d-yekkar yur-as ad as yini “attan leweeda-agi ad tt-is sedeqey I yilli deeu-as ad as id ifek Rebbi nepsib-is” yal wa d acu ara yessuter. Ula d lemeqeddem n Bağu yefka-d leweeda yenna a ccix fek-ay-id ddeewa n lexi I yessi ad tent-id iwali Rebbi s nešib nsent” ccix ad yettu yu ad as-d yales I wayen id yessuter ma d wid yellan deg tezqqa ad as id qqaren amin.

Ar deqqal ad d-feyen imeđeberen temeemmart ad d-sufyen ayrum ad t-id geren d tihedrin timecťtađ, ma d wid id ittefyen deg tezeqqa-nni n tequbbet ad-tt-id fekken d tazella muli aneggaru ur yettawi ara. Yal yiwen ad yessaram akken ad d-yawi kra n uyrum aquran s axxam I lebaraka, yufa-d yiwen urgaz aqujjim deg ufus-iw yenna-d awi-d cewiđ n weyrum ad as t-awiy I mmi I lebaraka.

Sidi Mussa d leđar-nsen diy d ađbib nsen tella tayri n tegmat gir Uđttus akked Sidi Mussa. Hekkun-d ihittusen yef uggarram-a d netta I asen yefkan akal deg ara zedyen. Iđeddaden ara ass-a ttefen deg leqder-nni yellan gar-asen akked Sidi Mussa, imi ttežurun-t-id deg leeyudat, ttawin as leweeda. Ar ass-a imi ara xedmen tameyra ihittusen ttawin-as amur-is n seksu I ugarram I ten izedyen.

ANNEXES



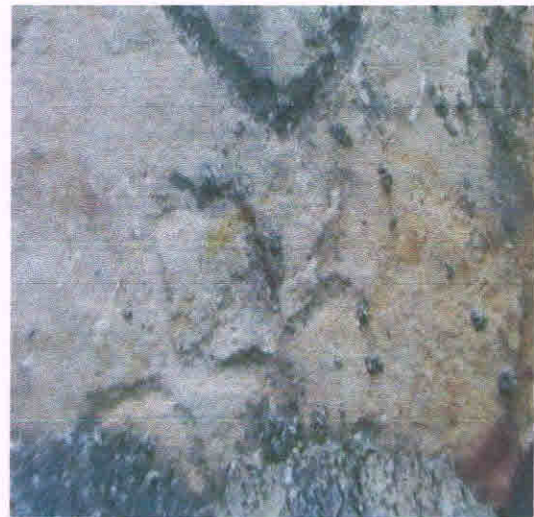
La *Quba* de *Sidi Mhand Oulhadj. Iḥiṭuṣen* plus connu sous le nom de *Sidi Badjou* ou *Badjou*



Tisonnier (*asegru*) dans le four et le forgeron a pris entre ses mains une tenaille (*tayemdet*)



L'état des lieux des forges traditionnelles d'*Ihiṭuṣen*,



Les tatouages (ticraḍ) dessinés sur les murs; nous avons découvert les murs de plusieurs maisons dans le village *Ihiṭuṣen* sont tatoués.



Tisonnier dans le four (*aseffud*) et le forgeron a pris dans sa main une tenaille pour retirer l'outil dans le four.



Les ruines de Lemeinşra At eelli.



Tazzeyyart ; instrument fabriqué par le forgeron, destiné à fixer des objets en vue de les limés



Tigersiwin ; les socs de la charrue exposés dans l'atelier de la forge centrale du village.

Annexes



Le fer de récupération qu'utilise le forgeron pour fabriquer ses outils : ressorts de camions et les quelques ferrailles.



Lmebred n trisiti, la lime électrique. Dans les temps passés les forgerons utilisent *lmebred n uyaref*.

Annexes



Photos prise de l'intérieur dans la forge centrale (*taḥanut n tejmaet*), sur les deux cotés on voit les soufflets posés d'une manière à dominer le four.



Lmebred n uyaref, la lime traditionnelle fabriquée en pierre.



Enclume (zzebraz) prise dans l'atelier central du village *Ihĩtuşen*.



Le forgeron Aliane et sa femme Nna Ftima, poétesse d'*Ihĩtuşen*.

Annexes



Photo prise dans l'atelier de la forge centrale d'*Ihitişen*, sept enclumes restaurées et placées l'une derrière l'autre.



Les déchets et place de débarras de la forge de *Hammoum El Hadi*. Photo prise à Azazga.

Annexes



Tiyemdin, ici il y a plusieurs qualité de tenaille, chacune est utilisée pour en tenir un outils précis.



Tigezamin, les coupeuses, Ici il y a plusieurs sortes de coupeuses et chaque coupeuse sert pour sectionner ou trouser un outil.

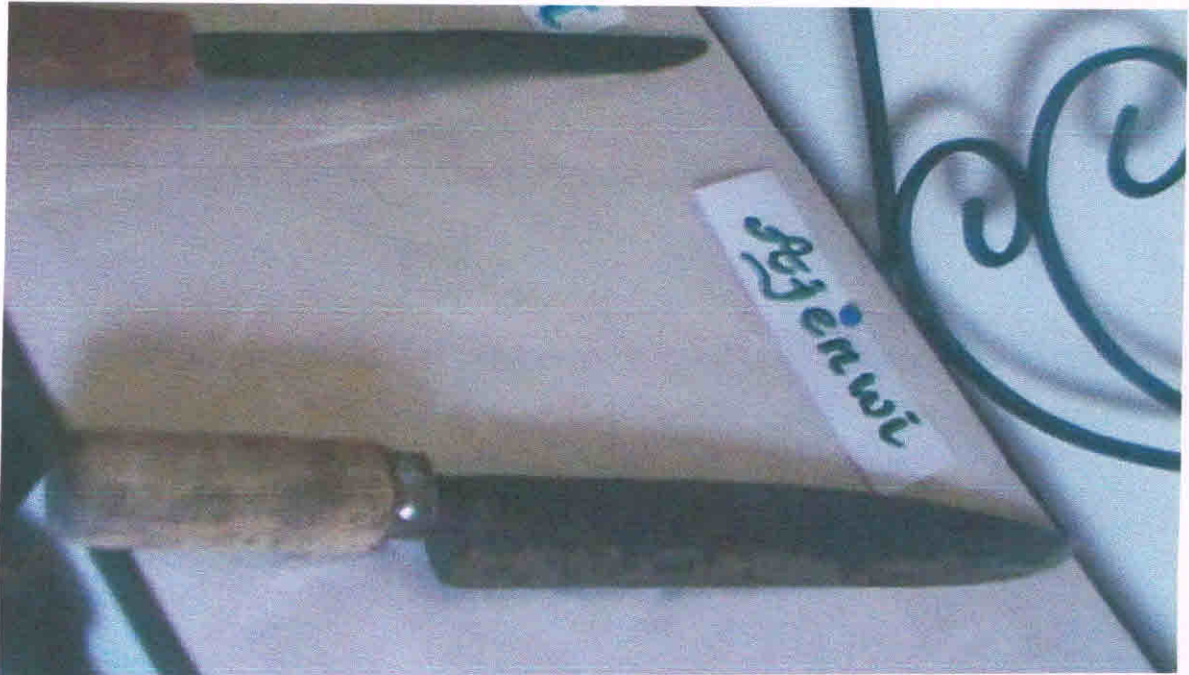


Les déchets du fer forgé *Ihītuşen* les appellent *Cincin*



Tala n sidi Besea, fils de *Sidi Moussa*. Cette fontaine est un trait d'union entre le village *Ihītuşen* et le village *Timizar* : groupe social descendant de *Sidi Moussa* .

Annexes



Ajenwi, il est pointu et bien affuté par rapport à *Tafrut*, lourd et moins long que *tafrut*.



Tafrut est différente de *Ajenwi* de plusieurs dimensions essentielles : sa finesse, son poids, sa longueur et moins aigüe que *ajenwi*.