

T.7007/V2/2

REPUBLIQUE ALGERIENNE DEMOCRATIQUE ET POPULAIRE

MINISTERE DE L'ENSEIGNEMENT SUPERIEUR ET DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

UNIVERSITE MOULOUD MAMMARI DE TIZI OUZOU

INSTITUT DE LANGUE ET CULTURE AMAZIGHES.

قسم الأندلس و
المغرب

MEMOIRE DE MAGISTER

OPTION : Civilisation Amazighe.
Spécialité : Socio-anthropologie



THEME

Tajmaet du village Lqelœa
des At Yemmel :
Etude des structures et des fonctions.

Présenté par : Mr. KINZI Azzedine

Devant le Jury :

Président :

- Mr BENNOUNE Mahfoud: Professeur en anthropologie

Rapporteur :

- Mme Fanny COLONNA: Professeur en anthropologie, E.H.E.S.S, Paris.

Examineurs :

- Mr. SALHI Mohand Brahim : Maitre-assistant, chargé de cours, U.T.O.

- Mr. HADDAB Mustapha : Maitre de conférence, université d'Alger

- Mr. DAHMANI Mohamed : Professeur en sciences économiques, U.T.O.

Inventorié
Sous le n°.....

Volume 2



Année universitaire 1997/1998

2



CHAPITRE VIII :

Tajmaet : institution socio-juridique.

Généralités

L'événement historique ayant marqué la *Tajmaz* kabyle comme institution juridico-sociale, est l'adoption de la loi de 1748 sur l'exhérédation de la femme kabyle. Cela a entraîné l'ensemble des notables des différentes tribus et confédérations de la Kabylie du Djurdjura à se constituer en assemblée dans un village, Djemâa Sahridj pour cette fameuse délibération¹. Dès lors " les kabyles renoncent (...) à la loi coranique concernant l'héritage, pour retourner à l'exhérédation des femmes."²

Ceci marque l'importance de la fonction de la *Tajmaz* juridique de la société Kabyle d'avant la colonisation française. Il n'est pas nécessaire ici d'évoquer en détails les fonctions juridiques de la *Tajmaz* précoloniale, il suffit de rappeler qu'au début de la colonisation française, celle-ci a été un pôle d'intérêt pour les ethnologues et les juristes coloniaux aussi bien en Kabylie qu'au Maroc³. Il s'agissait non seulement de comprendre et d'étudier ces institutions mais aussi de les utiliser.

L'institution des tribunaux coloniaux avaient pour objectif l'élargissement du pouvoir judiciaire colonial au détriment des Djemâas des tribus et des villages ayant pour rôle l'application de la coutume, ou du moins d'adapter leurs institutions aux conditions sociales des "indigènes". L'élargissement du droit politique colonial⁴ allait effectivement dans le sens de réduire les pouvoirs de la *Tajmaz* de la société kabyle, notamment dans ses fonctions juridiques, à sa plus simple expression. C'est ainsi que la politique coloniale a installé en Kabylie des tribunaux comme celui de Bougie et Tizi Ouzou⁵ qui avaient pour fonction de se substituer aux pouvoirs judiciaires des Djemâas kabyles.

Ainsi pour mieux comprendre l'évolution sociale de la *Tajmaz* qui nous intéresse, c'est-à-dire celle du village *Lqelaz*, il convient de restituer sa propre histoire. Néanmoins pour mieux comprendre et expliquer cette institution *Tajmaz* dans ses fonctions juridiques durant la période précoloniale et du début

¹ Beaucoup de raisons ont été avancées sur la fameuse loi délibératrice de l'exhérédation de la femme kabyle que Mohand KHELLIL a éclaircie dans son ouvrage *La Kabylie ou l'ancêtre sacré*, Op-Cit., pp. 120-121.

² Pierre BOURIDIEU, *Sociologie de l'Algérie*, Op-Cit., p. 14.

³ Parmi ceux ayant déjà écrit sur l'institution *Tajmaz* juridique, nous notons entre autres A. HANOTEAU et L. LETOURNEUX et G-H BOUSQUET, MILLIOT, B. LUC ... pour la Kabylie et R. MONTAGNE, A. RIBAUT ... pour les groupes berbérophones marocains. Il y a lieu de citer ici le travail ethnologique de Géorge MARCAIS sur la société Zemmour au Maroc. Cette étude purement juridique s'était faite sur la base des registres des Djemâa judiciaires : Voir *Le Droit coutumier Zemmour*, Ed Librairie Larose, Alger, 1949.

⁴ Cf. Martial REMOND, Op-Cit., pp. 213 à 253.

⁵ Cf. Bernad LUC, *Le Droit kabyle*, Op-Cit., p. 35.

de la colonisation, il est impératif de se référer à des travaux ethnologiques dans l'ouvrage de HANOTEAU et LETOURNEUX intitulé *La Kabylie et les coutumes kabyles* qui demeure tout au moins un document ethnologique et historique incontournable.

La référence à ces travaux est loin d'être une généralisation ou une transposition, elle constitue une technique méthodologique qui nous permet d'une façon très simple de détecter les traits communs pour l'ensemble de *Tijmaat* (plur. de *Tajmaat*) de la société kabyle. Ces références vont nous servir, dans notre cas de document ethnologique et historique qui peut, selon les degrés de son utilité et de son efficacité, de combler les lacunes causées par l'absence d'écrits.

Paradoxalement à tout ce que les coloniaux ont institué pour réduire les pouvoirs, les fonctions, voire même les structures de la *Tajmaat* juridique de la société kabyle et d'affaiblir ses rôles dans l'application de la coutume¹, la *Tajmaat* du village *Lqelza* fonctionnait parallèlement et lou concurrentement, avec le tribunal colonial, dans le règlement des affaires litigieuses ainsi que dans la révision et l'application de la coutume.

Cela ne peut pas effectivement exclure quelques affaires inhérentes à l'organisation juridique du village qui ont été traduites devant les institutions juridiques étatiques, mais il n'est pas au point de dire que " la djemâa de Taddart n'a conservé son pouvoir de juridiction pénal qu'en ce qui concerne les menus délits purement kabyles et non prévus par le code français."²

Durant cette période, même si la *Tajmaat* du village jouissait de prérogative qu'on lui a assignés socialement, elle a été de près ou de loin sous l'appareil de contrôle par l'administration coloniale des indigènes qui faisait le relais notamment entre les affaires du village et les institutions coloniales.

Ceci dit, avec toutes les transformations qu'a subies la juridiction de *Tajmaat* du village *Lqelza* - dont nous avons plus d'informations -, il n'est pas rare d'entendre à travers des témoignages qu'elle jouait le rôle du " juge " dans le règlement des affaires conflictuelles et de pénalité en sanctionnant toute forme de comportement portant atteinte à la morale sociale, allant jusqu'à prendre des décisions excessives qui se traduisent notamment par le bannissement (*Nnefu*) et la mise en quarantaine (*Aɣaɣ*).

¹ Sur la réduction des pouvoirs de la Djemâa kabyle, Cf. Martial REMOND, Op-Cit. ; Bernard LUC, Op-Cit. et G-H. BOUSQUET, *Justice française et coutumes kabyles*, Op-Cit.

² Bernard LUC, Op-Cit., p. 35.

L'évolution de la *Tajmaz* juridique du village *Lqelaz*, à cette époque, est très marquée par un repli sur soi en confiant aux *At Isir* ou aux *ziqqal* (plur. de *ziqqel*) les rôles de juges et de médiateurs. Mais cette institution paraissait à l'égard de l'extérieur, c'est-à-dire à l'égard de l'administration coloniale, comme étant une institution réduite à un territoire villageois bien défini dont les prérogatives juridiques sont " officielles ". C'est, en effet, la justification qu'elle trouvait pour s'ingérer dans quelques affaires villageoises par l'intermédiaire de ses agents administratifs tels que le Caïd, le garde-champêtre, les gendarmes... Bien plus : il n'est pas rare de constater, à travers des témoignages, que certains villageois avaient déjà traduit leurs affaires devant le Cadi d'El Kseur¹. En tout état de cause la colonisation a constitué un facteur important dans les transformations qu'a subies la *Tajmaz*.

Malgré la réduction de son action à un champ limité, en instituant des juges de paix et des cadis respectivement pour l'application de la coutume et du droit musulman, les villageois ont continué à s'adresser pendant longtemps à leur institution pour régler leurs affaires.

Ces transformations, même si elles ont réduit la *Tajmaz* du village *Lqelaz* à certaines fonctions, celle-ci ne peut être comparée à la *Tajmaz* des villages de la tribu des *Imaziyen* (chleuh) au Maroc qui a été en 1929 l'objet d'une étude purement juridique. Dans cette étude nous pouvons lire : " la djemâa qui, nous l'avons vu, cumule l'ensemble des pouvoirs administratifs et politiques, n'a en matière judiciaire aucune attribution fixe. Son rôle se réduit à une simple tentative de conciliation qui n'est d'ailleurs pas obligatoire. La djemâa n'intervient spontanément que lorsqu'un de ses membres est en conflit avec un membre d'un autre groupement, surtout s'il s'agit d'un groupement étranger à la tribu, mais là encore son rôle n'est pas de juger mais de désigner un arbitre. La djemâa adverse en fait autant que les arbitres essaient d'arriver à une solution."²

Ces institutions dites " officielles " restaient dans la conscience des villageois des institutions exogènes au groupe. Leur ingérence continuelle dans les affaires internes du village étaient perçues par les villageois comme une atteinte à leur *Hurma*, dans le sens où l'entité villageoise peut être définie,

¹ Selon les informations que nous avons recueillies auprès des villageois c'est le *qadî* (cadi) qui se chargeait de toutes les affaires villageoises qui ont été traduites devant le tribunal d'El Kseur.

² Albert RIBAUT, *Les Djemâas judiciaires berbères*, (s.e.), 1929, p. 105.

pensons-nous, comme un ensemble de valeurs sacrées dont la *Tajmaat* constitue la première institution villageoise responsable et censée les défendre. C'est ainsi que la *Tajmaat* prenait ses distances vis-à-vis des institutions étatiques coloniales. Cependant, cette position de distanciation de la *Tajmaat* de *Lqelal* à l'égard de ces institutions coloniales n'avait pas duré longtemps, puisqu'elle était renversée et remise en question non seulement par les pressions qu'elle subissait de la part de l'administration mais aussi par l'amorce de nouvelles réalités économiques et sociales. Toutes ces conditions qui ont caractérisé cette communauté villageoise et qui sont demeurées jusqu'à la veille de la guerre de l'indépendance ont permis certainement à ces villageois d'avoir de nouvelles conceptions quant à la manière avec laquelle s'organise la *Tajmaat* juridique, puisqu'ils ont eu la chance de côtoyer d'autres milieux et d'autres organisations « officielles ».

En tout état de cause, la *Tajmaat* juridique de *Lqelal*, par le biais des *At l'xir* a su comment jouer le rôle qui lui a été assigné. Il s'agit essentiellement de l'application de la coutume (*Laida*), le règlement des conflits litigieux et l'application de la justice propre à elle dans les affaires courant le risque de provoquer du désordre dans le village, comme les crimes de sang (*Tamegret*).

Au lendemain de l'indépendance, après tant d'années de rupture causée par la guerre d'indépendance, la *Tajmaat* de *Lqelal* a repris ses fonctions, en l'occurrence le rôle juridique qu'elle a joué à travers *Leğme ɛ n l'xir*. Ainsi elle continue de régler les conflits dans le village qu'elle juge capable de résoudre.

Le rapport que devait avoir cette institution socio-juridique avec ses " ayants-droits " change en fonction du rapport de ces derniers avec la coutume villageoise, avec l'ensemble de valeurs sociales ainsi qu'avec le monde extérieur, notamment les institutions de l'Etat national. Ce qui est très évident ici, est que le rapport qu'entretiennent ces villageois avec l'Etat national, en l'occurrence la justice étatique, n'est plus celui qu'ils entretenaient avec la justice de l'Etat colonial.

C'est ainsi que l'ouverture du village vers l'extérieur notamment vers les institutions étatiques a influencé certainement le champ d'action de la *Tajmaat* dans sa fonction juridique. Mais la question qui nous interpelle de plus est de savoir si la *Tajmaat* juridique avec toutes les évolutions possibles aussi

bien dans sa structure que dans sa fonction, depuis l'indépendance à nos jours, est réellement en continuité de celle de la période coloniale ? Sachant bien que les exigences de la vie sociale dans le village ont changé. Ou encore, on peut s'interroger sur la dualité, la coexistence ou l'interférence, dans les affaires de justice dans le village, entre la *Tajmaz* du village que la communauté villageoise voit comme une institution traditionnelle occupant un territoire délimité géographiquement et socialement, et la justice étatique que la communauté voit légale, officielle voire même "moderne".

Si la première est censée appliquer la coutume (*Laida*) propre au village, la deuxième représente la loi ou le droit officiel. Quoiqu'il en soit la *Tajmaz* de *Lqelaz*, dénommée socialement par les *At Ixir*, a déjà joué un rôle prépondérant dans la vie sociale des villageois et continue à l'assumer dans quelques affaires litigieuses, dans l'application de la coutume et dans le règlement de quelques affaires conflictuelles de grande importance que l'institution étatique, qui fonctionne concurremment avec elle, demeure incapable de régler. Après l'indépendance, les villageois s'attachent encore à leurs coutumes, à leur système de valeurs, ce qui peut expliquer même leur attachement à leurs institutions anciennes qui les gèrent et qui les préservent.

Progressivement et avec le temps, cette institution *Tajmaz* devient la première institution villageoise, chargée des affaires de justice, à consulter avant de se rendre devant le tribunal étatique.

Parfois, la *Tajmaz* ne peut être consultée qu'une fois que les efforts du tribunal étatique ont échoué dans des affaires qu'il juge très complexes.

Par ailleurs, certains villageois, jeunes ou adultes, ne consultent plus la *Tajmaz* de leur village, allant jusqu'à nier de son existence dans la communauté où elle fonctionne en tant que telle.

Ainsi la *Tajmaz* qui dans les premières années de l'indépendance a hérité beaucoup de caractères et d'aspects de son propre passé, a pris ses distances, dans les limites du possible, avec tout ce qui peut paraître étranger au groupe. L'ingérence de la gendarmerie, par exemple, est toujours perçue comme atteinte à l'intimité et à l'honneur du groupe d'où la très significative expression : " *sser n taddart ad yeqqim deg taddart* " " le secret du village reste au village ".

Cependant les affaires qui sont traduites devant le tribunal étatique rencontre encore aujourd'hui des résistances notamment chez les vieillards - qui prétendent toujours être les successeurs de leurs aïeux pour défendre les coutumes et les institutions et de les conserver comme il se doit.

Autrement dit, ils ne conçoivent les villageois qui partent pour plaider leurs affaires au tribunal étatique que comme des hommes qui ne tiennent plus à leur kabyllité (*ur ttifen ara deg teqbaylit -nnsen, zzenzen taqbaylit -nnsen*) , ils ont trahi leur kabyllité et par conséquent ils ne doivent plus de respect aux anciens. vigiles de cette institution. Cependant, les autres villageois ne voient ces comportements que comme des attitudes légales et normales.

Aujourd'hui, il y a des cas où les rapports sont tout à fait renversés puisque jusqu'à un passé très récent, ou du moins chez la catégorie des anciens, régler son affaire devant l'institution étatique était conçu du point de vue de valeurs sociales comme étant un *Udviij* (homme tordu), mais il peut ne pas être conçu de la même manière par tous les villageois, dans la mesure où la *Tajmaat* du village demeure compétente sur certaines questions.

Dans l'histoire sociale de ces villageois, la *Tajmaat* ne peut être vue comme une institution ayant monopolisé pour longtemps toutes les affaires inhérentes à la vie juridique de la communauté villageoise, ce qui fait dire que les villageois n'hésitent pas aujourd'hui devant rien pour porter leurs propres affaires auprès de la justice étatique et cela sans pour autant que la *Tajmaat* ne les sanctionne ou prenne des mesures sévères contre eux. Seulement, ce qui est très important dans cette institution villageoise est le rôle que les *At wevica* jouent dans la conciliation et la médiation.

1 - Le rôle de *Tajmaat* dans le règlement des affaires conflictuelles : ou la justice de

Tajmaat

Parmi les rôles sociaux assignés historiquement à la *Tajmaat* du village *Lqelaa*, il y a entre autres la préservation de la cohésion sociale du groupe villageois et la défense des principes de l'honneur collectif tels que : le *Nnif* et la *Hurma*. Autrement dit, la *Tajmaat* du village *Lqelaa* a été et demeure, à des degrés différents, une institution sociale ayant pour fonction la reproduction, dans les

différentes circonstances, la cohésion sociale et l'honneur collectif du groupe qui constituent sa raison d'être.

En outre, pour mieux assurer les fonctions qu'on lui a assigné socialement, la *Tajmaat* reste encore, même si avec moins d'influence, l'une des institutions villageoises ayant un statut de régulateur dans des affaires conflictuelles, elle " est en fait un conseil d'arbitrage " ¹.

La vie sociale dans le village est caractérisée naturellement tantôt par une solidarité sociale qui se traduit essentiellement dans les entraides mutuelles, dans des différentes formes de coopération entre les groupes et les individus ainsi que dans la mobilisation collective des villageois autour d'un projet communal, et tantôt par des tensions sociales qui sont dans certains cas excessifs, provocatrices du désordre sociale ². Cela peut aussi confirmer, pensons-nous, les principes de fusion et de fission de la théorie segmentaire ³. C'est ainsi que le principe de fission qui se traduit dans la communauté villageoise comme celle de *Lqelma*, par un certain nombre de conflits de nature différente entre groupes ou individus aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieure du village, constitue, en effet, l'un des fondements caractérisant les rapports sociaux dans le village.

Ces types de conflits, si fréquents dans le village, ne peuvent être expliqués concrètement dans la vie sociale des villageois que par des rixes, des litiges ayant pour origine le partage de la succession, la mitoyenneté et tant d'autres affaires conflictuelles qui sont provoquées par des diverses causes.

Ces conflits dans le village apparaissent comme d'une nature sociale qui régit entre autres les relations sociales dans le village. Ils peuvent surgir à n'importe quel moment, dans n'importe quel lieu et devant n'importe quelle personne.

Mais ces conflits qui sont en effet le produit d'une certaine dynamique sociale ne peuvent trouver de résolutions que par la communauté villageoise elle-même ; l'appel à un étranger est toujours conçu comme une atteinte à la morale sociale. Certaines de ces affaires conflictuelles - dont nous allons voir quelques cas - qui réapparaissent dans certaines circonstances bien précises ont sans doute une histoire profonde et lointaine.

¹ Pierre BOURDIEU, *Sociologie de l'Algérie*, Op-Cit., p. 23.

² Nous avons des cas très précis aussi bien dans le village *Lqelma* qu'ailleurs que les conflits ont atteint leurs paroxysmes en se transformant à des disputes violentes, voir des exemples dans les cas des conflits.

³ Pour les principes de fusions et de fissions régissant la société segmentaire, voir entre autres les travaux d'Ernest GELLNER, *Saints of the Atlas*, Ed. Weidenfeld and Nicolson, London, 1969 ; E.E. EVANS-PRITCHARD, *Les Nuers*, Ed. Galimard, Paris, 1968.

La *Tajmaz* du village, si elle est motivée par sa propre "conscience" dans le but d'atteindre certaines finalités pour lesquelles elle est organisée, est contrainte d'adopter sa propre méthode pour les affaires de justice : " les fondements de la justice ne sont pas appréhendés en tant que tels, au titre de système de normes formelles et rationnelles, mais unanimement vécus, agis et sentis, la communauté de sentiment prenant racine dans le sentiment de la communauté."¹ Ainsi, la justice de la *Tajmaz* est basée essentiellement sur le vécu de la communauté dont s'inspire la coutume villageoise qui régit généralement la vie communautaire. Dans toutes les affaires qui nécessitent la conciliation, la *Tajmaz* cherche en effet à trouver un terrain d'entente entre les deux parties en litige. A cet effet, " le jugement de l'assemblée, s'il intervient, est toujours sans appel et acquiert dès lors " l'autorité de la chose jugé." ²

Dans quelques jugements rendus par la *Tajmaz*, sont souvent suivis d'une peine d'amende contre le fautif dont le tarif est souvent symbolique. Cependant la sanction morale est plus lourde que la sanction d'amende, on dit de la personne "*yetwakker deg tajmaz*" : (subir une humiliation devant l'assemblée) la souveraineté du jugement de la *Tajmaz* du village est considérable non seulement devant les membres qu'elle gère mais également devant les institutions dites "officielles" qui lui font concurrence dans les mêmes affaires et sur le même territoire.

L'étude synchronique et diachronique des rôles de la *Tajmaz* dans les règlements des affaires conflictuelles nous laisse penser sérieusement sur la justice propre au village et qui peut être qualifiée de la justifiée de la *Tajmaz* ou de la " justice traditionnelle " selon l'expression de Mohand KHELLIL, en opposition à la justice étatique officielle.

Toutefois si les affaires litigieuses dans le village ne sont pas réglées avec les mêmes méthodes, ni avec les mêmes moyens et ni devant les mêmes hommes, cela ne peut être expliqué que par la nature de ces affaires et par le temps où se sont produites. Cela nous amène effectivement à expliquer cette justice, dite la justice de *Tajmaz* ou villageoise, et la façon avec laquelle elle est organisée.

Pour répondre à cette préoccupation nous allons voir dans un premier temps le cadre institutionnel de la justice de la *Tajmaz* et dans un deuxième temps les moyens qu'elle déploie pour imposer, en

¹ Pierre BOURDIEU, *Sociologie de l'Algérie*, Op-Cit., p. 24

² Mohand KHELLIL, *La Kabylie ou l'ancêtre sacrifié*, Op-Cit., p. 73

quelque sorte, sa propre justice et par la suite comment elle règle les conflits dans ce cadre et avec les moyens qui lui sont propres.

A - Les *At Lxir* : les hommes exerçant la justice de *Tajmaat* :

Les mots *At Lxir*, *Lǧemeɛ n lxir* ou *Tajmaat n lxir*, sont une terminologie d'usage local attestée dans la plupart des villages des *At Yemmel*. Tous ces termes convergent, en effet, autour d'un même sens. Ils traduisent littéralement l'assemblée d'hommes dispensant le bien.

Le terme *At lxir*, est attribué généralement à une certaine catégorie d'hommes du village ayant une compétence morale parfaite, de par leur statut des *irgazen l-lxali* (plur. de *Argaz l-lxali*), pour régler quelques affaires conflictuelles pour lesquelles ils sont souvent sollicités. Comme ils interviennent dans ces circonstances marquées par une tension sociale dans le souci d'exercer leur devoir envers la communauté villageoise.

Ces hommes, qui font partie de l'« assemblée du bien » (*Lǧemeɛ n lxir*) sont en effet des hommes jouissant d'une influence morale importante qu'on appelle aussi *Lxqqal* (plur. de *lxqqef*). Ils symbolisent dans la vie sociale de la communauté les hommes ayant une expérience prépondérante et une large connaissance de la coutume et des mœurs. Ce sont aussi des hommes, de par leur sagesse et leur connaissance des faits vécus, comprennent les situations de tension que caractérisent la vie sociale dans le village et auxquelles ils doivent apporter des solutions. Ils ne peuvent être réellement que des *irgazen l-lxali* (plur. de *Argaz l-lxali*) (les hommes du bien) : ceux ayant le privilège d'être choisis à la tête de la *Tajmaat* du village.

C'est également à travers cette catégorie de personnes que la communauté villageoise voit ses propres valeurs. Dans cette communauté où les relations sociales sont encore fondées sur des rapports traduisant tout un système de valeurs, les *At Lxir* qui ont tous les privilèges et les pouvoirs de gérer les affaires litigieuses, sur la base évidemment d'une connaissance large de la coutume, d'une longue expérience vécue ainsi que de lucidité, sont, en effet, des *lxqqal*, (plur. de *lxqqef*). C'est au fait cette

catégorie d'hommes que la communauté villageoise a avantagée et a choisie pour jouer les rôles des *At Lvir* - ou des *irgazen iferrun leğmuz* (les hommes qui règlent les affaires litigieuses) - dans les assemblées de différents niveaux :

a - Les *At Lvir* familiaux :

Ce sont des hommes appartenant à un même *Adrum* (lignage) et qui sont érigés au statut de *waqqal* (plur. de *waqqel*) et d'*irgazen l-lgali* (plur. de *Argaz l-ladi*). Leur rôle consiste à régler tous les litiges qui surgissent dans leur lignage ou encore devant d'autres institutions étrangères au village. Régler ainsi un litige au sein d'une même famille, c'est aussi une manière de défendre son honneur collectif.

Divulguer la discrétion de la famille devant les membres d'autres familles demeure une question de pudeur et de déshonneur, car l'honneur du groupe se mesure, entre autres, au degré d'intimité et de solidarité.

C'est ainsi que pour maintenir la cohésion familiale et dans le souci de défendre l'honneur collectif du groupe, ces *At Lvir* développent une stratégie morale qui s'insère dans le sens : " une affaire familiale doit se régler au niveau de la famille elle-même ".

b - Les *At Lvir* de l'inter-familial :

Ce sont des *waqqal* (plur. de *waqqel*) appartenant à deux ou trois lignages différents dans le village et qui se réunissent en « petit conseil », quand l'occasion se présente, pour régler les litiges qui surgissent entre les membres de ces lignages.

c - Les *At Lvir* du village :

Ce sont des *waqqal* (plur. de *waqqel*) appartenant aux différents lignages dans le village. Leur fonction dans cette communauté villageoise consiste essentiellement à régler toutes les affaires conflictuelles qui se sont traduites devant l'assemblée villageoise. Le pouvoir de ces hommes ne se limite pas seulement à trancher parfois quelques affaires litigieuses si complexes au niveau de la *Tajmaz n taddart*.

d - Les *At Isir* intervillages :

Les *At Isir* intervillages, sont également des *saqqal* (plur. de *saqqal*) qui se constituent en « petit conseil des sages » ou *Tajmaz n saqqal* dans des conjonctures bien précises et qui sont issus des villages différents ou appartenait autrefois à la même tribu¹. Leur rôle dépasse le territoire villageois, il consiste à régler ou à prononcer des jugements inhérents aux deux parties litigieuses qui appartiennent à des villages différents. Parfois ces hommes se réunissent en une assemblée intervillage pour ne pas dire tribale, dans le but de réviser la coutume. Ainsi, les *At Isir* des différents villages des *At Yemmel* qui ne se réunissent aujourd'hui que dans les cas très rares et cela lorsqu'il s'agit de la révision de la coutume des villages ou d'un crime de sang (*Tamegrat*), ce sont ceux qui se constituaient jadis en petit conseil au moment où les villages étaient organisés socialement et politiquement dans le cadre de la structure de la tribu ou dans le cadre de la structure du Douar, au sens administratif.

e - Les *Imrabten n At wezwica*, les *At Isir* neutres et dépassant les territoires villageois et tribaux :

Ces *At Isir* appartiennent au lignage religieux des *At wezwica*, leur pouvoir et leur rôle dans les affaires inhérentes à la justice villageoise dépassent les limites des lignages (*Iderna*, plur. de *Adrum*) et des villages. Ils s'étendent en revanche au-delà des territoires des villages des *At Yemmel*. Ainsi, la légitimité religieuse de ce lignage offerte par la présence d'un saint fondateur, a fait de ces *At Isir* des conciliateurs ou des arbitres sans frontière tribale².

Toutes les affaires litigieuses qui sont traduites devant *Legme n Isir* (assemblée du bien) ne peuvent être réglées dans la communauté villageoise qu'avec une justice propre au groupe ou simplement dite la "justice villageoise". Cette justice est soumise dans les faits à des règles qui assurent son fonctionnement et qui ne sont que le produit de l'expérience vécue des villageois : il s'agit ici du "*qanun n Isuser ufareq*".

¹ On dit souvent les *saqqal* ou les *At Isir n At Yemmel*, les *At Isir n At Jil*, les *At Isir n At Weylis*...

² Nous reviendrons par la suite sur le rôle des *At wezwica* dans le règlement des conflits.

B- Le " *qanun n lxaser ufareq* " : une règle coutumière sur la base de laquelle est

bâtie la justice des *At Yem* :

* *Tajmaz*, institution sociale multifonctionnelle du village ne se limite pas, surtout en matière juridique, à reproduire certaines normes sociales qui sont fortement instituées dans cette communauté villageoise, mais elle sert parfois à produire tout en modifiant ou en reformant certaines de celles-ci, notamment quand le groupe en a senti le besoin. Ainsi, la *Tajmaz* villageoise a servi et sert encore, même si avec moins d'efficacité et moins d'influence aujourd'hui, à faire respecter la coutume tout en l'appliquant sur l'ensemble des villageois.

L'histoire de la vie socio-juridique du village *Lqelzi* à l'instar de tous les villages des *At Yemmel* est marquée par un ensemble d'événements qui ont bien failli perturber l'ordre social. Ces événements se traduisent dans la vie sociale par un ensemble de conflits. Ces conflits quant à eux, se traduisent essentiellement dans la violence physique ou symbolique, ils sont motivés par un ensemble d'intérêts aussi bien d'ordre social que moral ou symbolique notamment quand ils deviennent l'objet d'un enjeu quelconque.

Dans ces moments de tension sociale, la *Tajmaz* villageoise, en tant qu'institution régulatrice ou du moins responsable du respect que chaque membre de la communauté doit au système social villageois ainsi qu'à la paix, intervient sans qu'on lui fasse appel à elle.

" *Lqanun n lxaser ufareq* " est une règle sociale, inspirée des expériences et du vécu des villageois, qui sert à la conduite voire même à la régularisation des comportements sociaux et véhicule un certain nombre de principes sur lesquels repose toute une justice traditionnelle villageoise.

Elle se manifeste dans sa mise en application dans un champ et dans des circonstances bien précises de la vie sociale du groupe villageois. Elle est naturellement gérée par l'institution sociale

Tajmaz. Par ailleurs, ce *qanun* ne figure pas explicitement dans l'ensemble des règles rigides qui veillent à une bonne conduite des comportements des villageois que nous avons traduite par *Laxettiya* (ou *Landa* : la coutume).

Cependant, il paraît difficile pour une personne de définir en détail sa signification. C'est ainsi que la *Tajmaz* du village *Lqelbi*, à l'instar de toutes les assemblées des villages des *At Yemmel*, ne conçoit le *qanun n lxaser ufareq* que comme un instrument juridique avec lequel se tranchent toutes affaires litigieuses dans le village qui peuvent constituer un risque pour l'ordre social et par conséquent à la cohésion sociale du groupe.

a - Le champ d'application du *qanun n lxaser ufareq* :

Autrefois comme aujourd'hui *Lqenun n lxaser ufareq* constitue pour l'organisation sociale du village un ensemble de règlements juridictionnels régis par la *Tajmaz n lxir* (l'assemblée du bien) d'où les *Imrabten n At wexwien* et quelques *suqqal* (plur. de *suqqel*) ou *wid iferrun legmuε* : ceux qui ont un capital du savoir juridique ou si nous osons les qualifier ainsi, des connaisseurs par excellence de la mise en application de cette règle.

Ainsi, dans certain village des *At Yemmel*, pour bien garder l'honneur familial, quand un litige se produit entre deux individus ou entre deux groupes à l'intérieur de la même famille au sens *Adrum* (clan ou lignage), la mise en application de cette règle coutumière ne peut se faire qu'avec la présence des *suqqal* (plur. de *suqqel*) de cette famille ou ce qu'on a pu appeler les *At lxir* familiaux. Cela veut dire que la règle du *qanun n lxaser ufareq* n'est pas uniquement un instrument juridique mis en application par *Tajmaz n lxir* villageoise mais également celui de la *Tajmaz* familiale, c'est-à-dire des *At lxir* familiaux. Ceci nous amène à dire que la mise en application de ce *qanun* n'est pas exclusivement une affaire des *At lxir* du village. Ce n'est en effet une fois que la tentative des *At lxir* familiaux s'achève par un échec que l'affaire en question sera traduite devant les *At lxir* du village. Lorsque cette affaire se présente au niveau du village, à *Lqelbi*, la *Tajmaz n lxir* intervient, une fois qu'on a fait appel à elle, notamment

dans des circonstances où elle sent véritablement la nécessité de porter des solutions équitables.

Dans ce cas plusieurs méthodes sont utilisées par la *Tajmaat n lxir* pour le règlement d'une affaire litigieuse. Parfois la *Tajmaat n lxir* villageoise invite, à la mosquée ou dans une place déserte dans le village, les deux parties concernées - ou les plaideurs - tantôt avec la présence de tous les villageois et tantôt à huis-clos : sans pour autant faire appel à personne d'autre et cela selon la nature et les circonstances de cette affaires.

En matière civile " l'assemblée invite systématiquement à la réconciliation, à la transaction et tente d'aider les parties à trouver une base de discussion et fait parfois prendre l'engagement de s'employer à cette tâche."¹

Ce n'est qu'une fois que tous les efforts déployés par les *At lxir* - familial et villageois - pour réconcilier les deux parties en litige que l'affaire se traduit devant la justice étatique². Dans ce cas-là les plaideurs sont déshonorés au sein de leur communauté villageoise et sont considérés, selon le système de valeurs qui régit ces genres d'affaires, des *iwijen* (plur. de *uwij*) (les tordus).

Finalement ces présents ainsi que la mémoire collective témoignent d'un passé lointain ou récent de ce groupe villageois, rapportent que la nature des affaires litigieuses qui se produisaient et se produisent encore sont de nature de contestations de limites (*Tilisa* ; plur. de *Tilist*) et tout ce qui peut avoir relation à la transmission des propriétés ou l'héritage, les contrats... etc.

b - Le fonctionnement interne du *qanun n lxaser ufareq* :

Le système du *qanun n lxaser ufareq* est caractérisé par une dualité ou encore par des oppositions. En effet cette dualité des normes traduit par essence les contradictions et les oppositions profondes qui régissent l'ensemble des structures sociales de la communauté villageoise avec lesquelles se maintient d'ailleurs leur équilibre.

A l'intérieur de cette communauté villageoise coexistent deux types de personnes, qui peuvent être à la fois symboliques et sociales ; il y a celles qui respectent l'ordre social villageois et font de leur mieux pour le défendre et le préserver, toutefois elles acceptent volontairement la perte d'une petite part

¹ Mohand KHELLIL, *La Kabylie ou l'ancêtre sacrifié*, Cp-Cit, p. 73.

² Des fois nous faisons allusion à la justice étatique par EL KSEUR, siège de cette institution.

de ce qui leur revient de droit par esprit de compréhension. Ce type est qualifié socialement d'*Uhdiaq*. Il y a aussi les personnes qui ne respectent pas cet ordre et qui ne tolèrent jamais la perte d'une petite part de ce qui leur revient, elle est désignée d'*Amehbul*.

Ainsi, ces attitudes sociales contradictoires donnent en conséquence, de par leur coexistence, un règlement très harmonieux dans la mesure où les deux personnes ou parties litigieuses - *Amehbul* et *Uhdiaq* - sont à la fois contradictoires et complémentaires. C'est ainsi que le *qanun n lxaser ufareq* est bâti à partir d'*Uhdiaq* et d'*Amehbul* qui traduisent symboliquement dans la vie sociale du village des normes sociales et des comportements sociaux .

c- Le champ sémantique de *Amehbul*¹ et de *Uhdiaq*² :

Pour mieux comprendre les champs sémantiques des termes *Amehbul* et *Uhdiaq*, il est judicieux de porter toutes les significations possibles aussi bien dans la documentation écrite que dans la mémoire collective ou dans la tradition orale.

c-1 -Dans la documentation écrite :

1 - *Amehbul* " c'est l'individu éhonté qui outrepassé les limites de la bienséance des bonnes relations, c'est celui qui abuse d'un pouvoir arbitraire et commet des actes contraires à ce qui enseigne l'art de vivre (...). Ces *Amehbul* (sing. *Amehbul*), on les fait amis parce qu'on n'aime pas avoir une contestation avec eux, parce qu'ils sont à l'abri de la honte, parce que celui qui s'affronterait à eux serait en tous les cas la victime, s'il se trouvait avoir raison."³ " C'est celui qui ne sait pas respecter les règles de jeu de l'honneur (...). La sagesse kabyle enlève à *Amehduq* et donne à *Amehbul*."⁴

BOURDIEU dans son étude sur l'honneur chez les Kabyles nous apporte aussi un autre sens à *Amehbul* notamment dans son rapport avec la notion de *lbhedla*⁵, à ce sujet il écrit : " ... c'est ainsi que

¹ *Amehbul* est une forme nominale de la racine du verbe trilitère HBL qui signifie : être fou.

² *Uhdiaq* est une forme nominale de la racine du verbe trilitère HDO qui veut dire : être sage

³ Pierre BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Op-Cit., p.15.

⁴ Ibid., p. 20.

⁵ Voir ce que peut signifier *lbhedla* dans le chapitre " sens de l'honneur chez les kabyles ", ibid., pp. 17 à 27.

elbhedla, humiliation extrême infligée publiquement, devant les autres, risque toujours de retomber sur celui qui la provoque, sur *Amehbul* qui ne sait pas respecter les règles du jeu de l'honneur : celui-là même qui mérite *elbhedla* à un honneur (*Nnif* et *Hurma*). C'est pourquoi au-delà d'un certain seuil *elbhedla* retombe sur celui qui l'inflige¹.

2 - *Uhdig*² : "l'homme prudent et avisé"³

J.M. DALLET ajoute à ce sens dans son dictionnaire Kabyle-Français⁴ le sens d'intelligent et sagesse.

c-2 - Le sens attribué par la mémoire collective ou la tradition orale :

1-*Amehbul*, une terminologie très attestée dans l'usage local et qui peut traduire des sens multiples et cela en fonction du contexte et le champ de son usage.

D'abord dans la langue usuelle, le mot *Amehbul* qualifie, dans la plupart des cas, une personne malade mentalement. On dit de cette personne *yehbel*, *Amehbul* ou *yemxel*, à *Amexlul*. Autrement dit, le sens du mot traduit ici " la folie ". Cependant, les villageois se comportent prudemment vis-à-vis de ces types de personnes qui réagissent dans certains cas avec la violence physique.

Dans le sens de la folie, *Amehbul* ne connaît pas les limites territoriales de son village auquel le groupe s'identifie, il se déplace d'un village à un autre voire même d'une région à une autre. Parfois même il est étranger au groupe notamment quand il échappe à la protection et aux soins de sa propre famille. On qualifie les personnes *Amehbul* ou de *Tamehbult* (féminin de *Amehbul*), toute personne ayant des comportements sociaux non-conformes à l'ordre social établi du groupe.

Ainsi celui qui ne respecte pas certaines règles régissant l'ordre familial ou villageois on dit de lui *yeffey i webrid* (il est dérouté), c'est-à-dire, il est simplement un *Amehbul*. La personne ainsi qualifiée est considérée comme un homme du mal (*d' yir l'ebel*) par la communauté qui l'exclut du marché matrimoniale. C'est-à-dire que les hommes ou les familles n'épousent plus les filles des *imehbul* (plur.

¹ Pierre BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Op-Cit., p 20.

² Le mot *Uhdig* est attesté dans quelques villages de la Kabylie par le mot *Amehdig*.

³ Pierre BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Op-Cit., p. 20.

⁴ *Dictionnaire Kabyle-Français*, SELAF, Paris, 1982, p. 305.

de *Amehbul*) et ne donnent plus leurs filles comme épouses aux fils des *imehbal* (plur. de *Amehbul*). Autrefois, *Amehbul* dans le village est aussi une personne qui exerce dans sa vie professionnelle le métier de boucher ; un métier déshonorant pour tous les Kabyles, on dit de lui " *Agezzar haca ssamin*". Quand une personne dépose environ dix (10) contestations auprès de la *Tajmaz* du village sans aucune raison, on l'appelle *Amehbul* ¹.

2 - *Uhdiaq* est l'adjectif de la racine du verbe trilitaire H.D.Q (*Hdeq, Yehdeq, ur yehdiq, ad yehdeq*) et de la forme nominale *Lehdaqa*.

Le terme *Uhdiaq*, dans toutes ses formes confondues, verbale, nominale et adjectivale, est relativement moins attesté dans le village où nous menons cette étude. Mais, il constitue une terminologie très usitée par les anciens et moins connue chez la nouvelle génération notamment chez les jeunes. Cela est dû, nous semble-t-il, au manque de contact entre ces deux générations. En tout état de cause HDQ peut traduire entre autres un type de comportement d'une personne dans le village - du sexe féminin ou masculin - conforme au système social établi.

On dit d'une femme qui s'intègre parfaitement dans la famille conjugale qu'elle est de *Tuhdiqt*. Ainsi *Lehdaqa* dans une forme nominale traduit le degré de l'intégration de la personne dans le groupe et son respect aux valeurs et aux normes sociales de sa communauté villageoise.

Un homme « bûcheur », celui qui se réveille tôt pour aller travailler dans ses champs, entretient bien son troupeau et donne une bonne éducation à ses enfants notamment ses filles, est qualifié d'*Uhdiaq*. Un *Uhdiaq* traduit dans un autre contexte social, un homme généreux et hospitalier, très soucieux des préoccupations des autres, il aide les nécessiteux, il fait manger ou habiller, dans certaines occasions, les pauvres. Un *Uhdiaq* est aussi une personne qui se respecte au sein de son groupe : il n'admet ni l'intolérance ni l'injustice qui s'instaure dans son groupe familial ou villageois. Un *Uhdiaq*, dans son sens général, ne peut être, en effet, qu'un homme ayant les qualités d'un *Argaz l-Imil* (l'homme du bien).

¹ Propos recueillis en 1993 auprès de *Dda Ujamil Uzayed* du village de *Tunnef*.

Quelques versions de la tradition orale recueillies çà et là sur le sens d'*Uhdiaq* disent : " *Uhdiaq* est une personne qui admet la perte d'une petite partie de ce qui lui revient au profit de son adversaire."¹
 " *Uhdiaq* a le sens d'Agellil, le pauvre malheureux ".² " *Uhdiaq d win akken yethezzen, ur iqebbel ara yiwen a-s-d- isel, yesihwah, d l'arbd l-igali, ur icerrek ara deg yir kra.*"³ (*Uhdiaq* est celui qui a une pudeur, qui garde l'intimité, raisonnable, un homme du bien et ne s'associe jamais dans les affaires qui peuvent lui apporter du mal).

Le *qanun n Isaxer ufareq*⁴ est bâti sur deux principes fondamentaux qui s'opposent et se contredisent. Ils traduisent de la sorte une espèce de dualité et d'opposition entre deux personnes morales⁵. Ainsi, dans cette communauté villageoise où la vie sociale est organisée entre autres par un certain nombre de conflits ou de litiges qui varient dans leur nature selon les circonstances ainsi que le degré de leur importance, les *At Isir* interviennent ou sont sollicités comme des médiateurs et des conciliateurs, coexiste, en effet, deux personnes ayant des attitudes opposées. L'une de ces deux personnes est celle qui respecte *leğme*, c'est-à-dire les *At Isir*, non seulement comme personnes ayant un statut social au sein de cette communauté mais aussi comme étant un ordre social établi et qui admet de laisser une petite partie de sa part matérielle ou symbolique à son adversaire (*Akzim*). Elle est qualifiée donc socialement d'*Uhdiaq*. L'autre de ces deux personnes est celle qui n'occupe dans des circonstances conflictuelles qu'une position sociale d'*Amehbul*.

Ce *qanun* même s'il se voit explicitement par une sorte d'opposition, en revanche, se présente implicitement comme une règle harmonieuse dans la mesure où les principes, *Uhdiaq* et *Amehbul*, sont simultanément contradictoires et complémentaires, d'où la nécessité de sa qualification, si on peut dire, d'une " coexistence oppositionnelle". Par ailleurs ce n'est qu'une fois, en effet, que cette affaire litigieuse

¹ Dda Mahend Amequran Ubezqub, 88 ans, propos recueillis en 1993 au village de Tunnaf.

² Dda Mahend Amequran Ubezqub.

³ Propos recueillis en avril 1993 auprès de Dda Lhamul Ucyed du village de Tunnaf.

⁴ Ce terme n'est pas attesté chez toutes les personnes dans le village *Iqelm* ou dans les villages des *At Yemmel*. On ne le peut trouver dans son usage linguistique que chez quelques vieillards notamment ceux ayant déjà participé dans des grandes assemblées organisées pour traiter les problèmes conflictuels.

⁵ Nous appelons deux personnes morales sont ceux qui ne sont pas identifiées dans la réalité sociale. Toutefois la coexistence de ces deux personnes morales oppositionnelles dans ce *qanun* indique la coexistence de deux principes oppositionnels qui s'agit en l'occurrence d'*Amehbul* et d'*Uhdiaq*.

a été tranchée par les *Ai Ixir* que les deux principes caractérisant ce *qanun* sont identifiés ou personnifiés en deux positions distinctes : *Uhdiaq* et *Amehbul*.

Nous pouvons donner à travers ce tableau schématique quelques aspects caractérisant les attitudes de chacune de ces deux personnes identifiées lors d'une assemblée des sages.

<i>Leġmev I-Ixir</i> : l'assemblée des sages		
<i>Uhdiaq</i>	opposé #	<i>Amehbul</i>
1 - Une personne qui perd une petite partie de sa part matérielle ou symbolique le concédant à son adversaire - <i>Λxym</i> .		1 - une personne qui n'admet en aucun cas de perdre une petite partie de sa part au profit de son adversaire - <i>Λxym</i> .
2- Il affiche la volonté de régler une affaire litigieuse - <i>Ushil</i> - ¹		2- Il n'affiche aucune volonté de régler une affaire litigieuse - <i>Uxir</i> ² -
3 - <i>Ləbd I-Imli</i> : homme du bien :		3- <i>Yir ləbd</i> : l'homme du mal : <i>Abelawiw</i>
4- Bien vu par la communauté villageoise .		4 - Mal vu par la communauté villageoise
5 - Un homme intègre		5 - Homme rejeté symboliquement ou socialement
6 - Honorable		6 - Déshonorable

Une fois que ce *qanun* est mis en vigueur par *Leġmev I-Ixir* lors d'un règlement d'une affaire litigieuse, les retombées de ce fait social ne tardent pas à se manifester sur le caractère comportemental des parties concernées par cette affaire. Les caractéristiques comportementales de l'une et de l'autre

¹ *Ushil* : est une forme adjectivale de la racine du verbe trilitère (S-H-I), qui signifie une personne qui offre des facilités de régler une affaire litigieuse. *Shala* est sa forme nominale

² *Uxir* : est une forme adjectivale de la racine du verbe trilitère (E-S-R), qui signifie une personne qui amplifie la complexité du conflit et qui refuse d'une manière ou d'une autre d'afficher une bonne volonté de régler cette affaire.

partie, telle qu'elles ont été conçues par la communauté, sont illustrées d'une manière très schématique et générale.

Ce *qanun* ne pourrait être en effet qu'une norme sociale très instituée dans la vie communautaire du village notamment au sein de l'institution sociale *Tajmaz* par laquelle la communauté villageoise se met à l'épreuve pour déterminer les statuts des uns et des autres, et qui se résument dans ce cas-là par les statuts attribués pour un *Amehbul* et pour *Uhdig*.

Cependant, dans le cas où les deux personnes ont réfuté les initiatives entamées par *Leğmes l-lixir*, une solution définitive pour le conflit, la communauté attribue aux deux les statuts des *imehbul* (plur. de *Amehbul*) ou *Uevijen* (plur. de *Uevij*) (les tordus). Ce n'est que dans ces circonstances que la *Tajmaz* se retire complètement de sa mission et de la responsabilité qui lui a été assignée ; l'affaire est traduite par la suite devant la justice étatique (Etat colonial jadis et l'Etat national aujourd'hui). La sanction sociale à l'encontre des attitudes de ces deux personnes en conflit, ou les *Uevijen* (plur. de *Uevij*), est purement d'ordre moral : elle se traduit par une marginalisation de la collectivité villageoise.

De surcroît, il arrive dans certains cas excessifs que la sanction sociale aille jusqu'au bannissement : les concernés sont généralement exclus de toute la vie collective et publique du village et par conséquent ils perdent leur statut des " ayants-droits " à la *Tajmaz* villageoise.

Être ainsi un *Amehbul* dans une communauté villageoise, c'est en effet être relégué au bas de l'échelle de valeurs sociale. Il devient désormais un homme déshonoré d'où sa qualification d'un homme du mal, *Yir lsebd*. La mémoire collective des villageois est encore vivace pour nous rappeler que si quelqu'un commet un crime de sang (*Tamegret*) à l'intérieur de son village ou de sa tribu, pour qu'il puisse échapper à une éventuelle vengeance de sang (*ttar*), il suffit qu'il soit relégué dans le métier le plus déshonorant dans cette communauté villageoise, il s'agit donc du métier de boucher (*Agezzar*). Ainsi le boucher a des qualités morales non-estimées dans le système social de la communauté villageoise, telles entre autres les représentations qui peuvent s'apparenter à des comportements d'un criminel, d'un *Amehbul* et de l'homme du mal (*yir lsebd*). C'est là où cette personne peut perdre tous les liens parentaux et matrimoniaux avec son groupe social.

Si quelqu'un veut se venger ou riposter contre cet *Amehbul*, il risque d'être lui-même un *Amehbul*, puisque la sagesse collective enseigne qu'un homme de bien (*l'arbd l-laili*) ne peut régler son affaire, de quelle nature soit-elle, qu'avec un homme identique à lui, c'est-à-dire *l'arbd l-laili* (l'homme de bien). Désormais *Amehbul*, un homme au-dessous des autres par rapport auquel la communauté perd toute forme de confiance et de crédibilité, il ne peut être qu'un objet de méfiance.

C'est ainsi que pendant les assemblées villageoises, où tous les hommes majeurs sont présents, ce type de personnes - *Amehbul* ou *Imehbul* - sont exposées à la sanction morale de la collectivité puisqu'elles sont privées de la prise de parole dans la mesure où elles constituent à la fois un sujet de déshonneur et de méfiance, étant des parjures les plus graves dans ce genre de communauté. Même quand ils essayent de prendre la parole, elle n'est généralement pas prise en considération, ou du moins leur parole n'est pas respectée car *Argaz l-laili* ou *Uhdiaq* est l'homme qui se mesure par la parole¹.

A cet effet *Uhdiaq* est assimilé dans à un homme qui tient la parole, *Bab n wawal*. En opposition à *Amehbul*, *Uhdiaq* acquiert un statut qui lui permet notamment de s'intégrer dans la communauté d'où l'appellation qui lui est réservée à savoir celle d'*Argaz l-laili*. Il est ainsi un homme respecté et cela peut apparaître clairement surtout dans le discours social développé à *Tajmaz* ou lorsqu'en lui rendant hommage en tant que personne incarnant les valeurs sociales.

Dans toutes les assemblées, *Uhdiaq* est un homme à qui l'assistance confère la parole à propos de toutes les affaires ayant relation à la vie publique du village, il est soigneusement et attentivement écouté et son point de vue est sérieusement pris en considération. Vue sa qualification sociale, c'est un homme qu'on sollicite souvent et /ou auquel on se réfère dans quelques affaires qui préoccupent sérieusement la communauté villageoise.

En conséquence, il peut acquérir le statut d'un *zaqqel* qui constitue, comme nous l'avons déjà vu, l'un des critères pour le choix des représentants de la *Tajmaz* restreinte. Le tableau précédent qui met schématiquement en évidence les types de comportements que la communauté villageoise ou l'assemblée villageoise, a attribué à ces deux personnes en l'occurrence *Amehbul* et *Uhdiaq*, même à les

¹ " *Argaz setwaqqan deg dex, imal setwaqqan deg ular* " (l'homme se lie par la langue , les bêtes s'attachent à la patte). Dictionnaire recueilli au village *Lqelca* en décembre 1992 et qui signifie que l'essentiel en l'homme, c'est la parole.

statuer dans les positions sociales paradoxales, il s'agit, en effet, d'une position supérieure pour *Uhdig* étant une personne qui incarne les qualités d'un homme du bien (*l'arabé l-ladi*) et d'une position inférieure pour *Amehbul* étant, contrairement au premier, un homme du mal (*yir l'arabé*).

At l'ixir (ou *Tajmaz l-l'ixir*) tant une institution sociale ayant pour une fonction de défense et de préservation de la cohésion sociale du groupe, réagit notamment dans des circonstances marquées par des tensions sociales pour imposer sa logique tout en mettant en exercice le *qanun n l'xaser ufrareq* dont le but est essentiellement de rendre la paix sociale pour la communauté. C'est presque par les mêmes motivations que cette institution intervient comme médiateur pour préserver la discrétion et l'intimité du groupe.

C'est sous la pression de la morale sociale ou de la pudeur (*d l'ab, d rya, d ohezzeb* comme on dit en kabyle) et d'une atteinte à l'honneur du groupe social (familial ou villageois) que les *At l'ixir* interviennent dans l'immédiat afin de défendre d'une part l'honneur¹ du groupe et d'autre part de préserver son intimité. Autrement dit, c'est " le voilement de tout le domaine de l'intimité : les dissensions internes, les échecs et les insuffisances ne doivent en aucun cas être établis devant un étranger au groupe."²

Ainsi, l'honneur de ces villageois se mesure entre autres dans la force de leur solidarité et de leur cohésion sociale. Même si ce groupe se caractérise par des dissensions internes et des conflits immédiats ou permanents, il se voit, par rapport à l'extérieur, c'est-à-dire à d'autres groupes sociaux (familles ou villages), comme très cohérent et soudé.

C'est effectivement dans ce contexte à la fois d'intimité et d'honneur que *Uhdig* se comporte avec sagesse (*L'ixiqel*). Il affiche une volonté de préserver la discrétion du groupe, notamment dans un conflit qui l'opposerait à une autre personne. Tout en cédant une partie de ce qu'il lui revient à son *Axsim* (adversaire), *Amehbul*, car d'une part il ne désire pas que cette relation conflictuelle demeure ou persiste au sein de son groupe ; d'autre part, étant un agent censé de préserver les valeurs sociales de la

¹ Le sentiment de l'honneur est vécu devant les autres. *Nni* est avant tout ce qui porte à défendre à n'importe quel prix une certaine image de soi destinée aux autres." Pierre BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique...*, Op-Cit., p. 27.

² Ibid.

communauté, il veut garder jalousement l'intimité de son groupe et fait en sorte qu'elle ne soit pas révélée à l'extérieur.

Ces attitudes permettent à cette personne de se forger la réputation d'un homme sage, qu'on appelle communément *laqqel* : " celui qui sait garder le secret, qui fait preuve à chaque instant de prudence et de discrétion (*amensur, amehruz, nesser*), qui garde jalousement le secret."¹

Uhdîq contrairement à *Anehbul* ne perd pas le lien matrimonial avec son groupe (*masabent medden*). Quant à *Anehbul* qui incarne toujours les qualités d'homme du mal (*yir lœbaa*), est une personne avec laquelle on n'ose pas contracter de relations matrimoniales (*z̄z̄ayet yides nnesba*).

Le *qanun n lasser ufareq*, instrument juridique de l'institution *Tajmaz*, est appliqué dans les affaires conflictuelles et litigieuses entre deux personnes. L'affaire ne peut être jugée voire même tranchée qu'à partir d'un principe fondamental de ce *qanun* qui fait des deux personnes en litige l'un *Anehbul* et l'autre *Uhdîq*. Dans ce cas la *Tajmaz* ne peut régler cette affaire que grâce généralement à la volonté et aux attitudes de la personne qui se positionne en qualité d'*Uhdîq*.

Toutefois, *Anehbul* n'est pas toujours aussi condamnable tel qu'on le présente, la *Tajmaz* peut l'excuser et l'amène dans certaines circonstances à demander pardon à son *Ax̄sim* (adversaire). La sagesse populaire des villageois nous enseigne que lorsque les deux *Uhdîqen* (plur. de *Uhdîq*) sont en conflit, l'affaire est réglée entre eux sans faire appel ni à la *Tajmaz* ni aux institutions étatiques.

Lorsqu'il y a une affaire litigieuse entre un *Uhdîq* et un *Anehbul*, elle peut se régler au niveau de l'institution *Tajmaz* (familiale ou villageoise), mais si elle concerne deux personnes *Anehbul* (plur. de *Anehbul*), l'affaire ne peut dans ce cas être réglée. Ces deux différents échappent aux résolutions de la *Tajmaz* ils sont des *ūw̄ijen* (plur. de *ūw̄ij*) (tordus) que cette dernière envoie devant les institutions étatiques.

¹ Pierre BOURDIEU. *Esquisse d'une théorie de la pratique* ... Op.Cit. p. 23.

C - Un exemple de débat devant la *Tajmaz* :

A l'aide d'un exemple de discussion à propos d'une affaire litigieuse, nous illustrerons les débats que l'institution *Tajmaz* à l'habitude de mener en présence de l'ensemble des villageois et / ou entre des membres d'une famille du village. Une affaire litigieuse, quelle qu'en soit la nature, contestation de limites, violation des espaces de la *Hurma*, vol, partage de l'héritage familial, simple malentendu entre deux familles ou personnes, disputes, etc., se produisant généralement entre frères, cousins ou entre deux membres du même village doit être soumise à l'assemblée du village, et tous les hommes doivent y assister. Ainsi, dans le but de préserver l'intimité de la communauté villageoise, son intégrité, sa *Hurma* et sa cohésion sociale, l'institution de la *Tajmaz* du village, comme celle du village *Zgelat* à titre d'exemple, ne peut se laisser aller devant ces types de litiges qui risquent d'engendrer, entre autres, un désordre social.

Dans ces moments de tension, la *Tajmaz* du village à l'initiative de son *Amyar n taddart* (ou l'*Amin*) appelle à une assemblée plénière au siège de la mosquée du village en invitant les deux parties litigieuses. Parfois, au contraire c'est l'une des parties en litige qui dépose sa plainte devant l'un des représentants de *Tajmaz*, ensuite c'est l'*Amyar* qui provoquera à son tour une assemblée le jour où tous les villageois majeurs peuvent être présents. Cette assemblée qui se constitue en véritable conseil d'arbitrage et de conciliation se tient généralement le jour de repos en présence de *CCix n lgamez*, des représentants de la *Tajmaz*, des *siqqal* (plur. de *siqqel*) et les deux plaideurs qui peuvent être accompagnés de leurs témoins.

Cette séance de l'assemblée est ouverte habituellement par le *CCix n lgamez* qui doit réciter la *fatiha*, ensuite c'est l'*Amyar n taddart* qui prend immédiatement la parole après avoir salué le Prophète en répétant la formule rituelle " *Allah mçella dik araçul llah* " (que Dieu t'accorde sa bénédiction, ô Prophète de Dieu), trois fois de suite explique à l'assistance l'objectif de cette assemblée et présente les deux plaideurs à l'assistance.

L'introduction dans cette assemblée qui est rendue habituellement par un *Amyar n taddart* ou par l'un des *siqqal* du village est de nature purement moralisante dans laquelle il apaise relativement la tension de l'assistance et prépare un terrain " psychologique " pour les plaideurs afin d'arriver à une

entente et à une résolution définitive qui pourrait satisfaire les deux parties en litige. Ensuite les débats s'ouvrent et la parole est distribuée à tour de rôle aux plaideurs qui expliquent de manière très détaillée la nature du problème en s'appuyant sur des preuves et des arguments. Ainsi une fois qu'un de ces deux plaideurs a été attentivement écouté par cette assemblée, *Amyar n taddart* ou un *ziqqel* ayant présidé cette assemblée intervient pour demander à l'assistance si qu'elle a saisi le fond de la question tout en prononçant cette formule : " *a Tajmaz weyi tura teslimasen-d isnin, nekwni d tajmaz a lxir a wiyufan ad ruhén deg lxir.*" (ô *Tajmaz*, nous venons d'écouter les propos de chacun de ces deux plaideurs ; nous sommes une assemblée du bien et nous souhaitons bien qu'ils partent dans le bonheur). Après avoir écouté les propos des deux parties, les discussions s'élargissent par la suite à tous les hommes ayant demandé la parole qui donnent leurs opinions sur la question.

Dans la plupart des cas, c'est plutôt *Amyar n taddart* lui-même qui exige des *ziqqal* (plur. de *ziqqel*) d'exprimer leur opinion à l'assistance. Ce n'est qu'en effet à travers toutes ces interventions, ayant animé les débats dans cette assemblée, que les opinions divergentes pouvant relever les points où l'un de ces deux parties a raison et l'autre a tort. Ce n'est qu'une fois avoir écouté les propos de ces deux plaideurs, de leurs témoins, de l'assistance et des *ziqqal* (plur. de *ziqqel*) qu'*Amyar n taddart* rend publiquement son jugement tout en désignant le fautif que l'opinion publique a déjà reconnu.

Dans ce genre d'assemblée, à l'audience, il n'y a jamais un débat juridique. La règle de droit est simple dans sa formulation et précise quant à la sanction qu'elle édicte¹. *Amyar* demande aux deux parties de se pardonner, le fautif est sanctionné d'une amende qui ne peut être qu'une sanction symbolique. Les débats se clôturent par une récitation de la *fatîha* prononcée par *CCix n lgame*, signe d'une reconnaissance à la résolution de la *Tajmaz*.

Cependant, dans le cas où l'affaire n'a pas pu être réglée par cette assemblée, la séance est reportée à une autre journée. Ces débats, où la parole des sages seule triomphe et seule conduit le traitement de l'affaire à une décision consensuelle, caractérisent la *Tajmaz* du village *Lqelza*, quand celle-ci a une autorité importante et une influence prépondérante dans les prises de décisions

¹ Mohand KHELLIL, *La Kabylie ou l'ancêtre sacré*, Op-Cit., pp. 72.73.

concernant toutes les affaires inhérentes à la vie publique des villageois et être relativement proches des préoccupations de tous.

Ces débats ne sont en outre qu'un aspect de la vie collective interne d'une communauté qui cherche d'une manière permanente à maintenir son équilibre et cela grâce notamment à des méthodes qu'elle tire des expériences de ses membres afin de trancher sur toutes les affaires litigieuses par des discussions. Cependant, ces discussions sont toujours menées et gérées par une catégorie d'hommes influents de par leur statut social.

D- Comment la *Tajmaat* règle les divorces ?

Dans toutes les communautés humaines le divorce est régi par un certain nombre de principes déterminés par le contexte socio-historique et politique de chacune de ces communautés qui adopte son propre cadre institutionnel et formel. Dans les communautés villageois, comme celle de *Lqelba* notamment, le divorce se présente comme un fait social important, tantôt régi par la coutume et ses institutions sociales villageoises et tantôt par les lois officielles étatiques, et ceci selon les cas et les époques historiques.

Ainsi, jusqu'à une époque très récente, précisément jusqu'aux années soixante-dix (70) de notre siècle, le divorce dans le village *Lqelba* était presque régi dans sa totalité par la coutume (*laida*) et prononcé formellement par les institutions sociales propres au village, en l'occurrence la *Tajmaat*, et le chemin vers le tribunal était encore inconnu.

Cependant, dans le cas où les époux n'avaient pas d'enfants, *Tajmaat* ne jouait plus le rôle de conciliation. Quand les concernés, l'époux ou sa famille décidaient de rompre le mariage, c'est-à-dire déclaraient le divorce, ils doivent, en effet le formaliser devant la *Tajmaat*, en présence de quelques-uns de ses membres à l'intérieur de la mosquée, le rôle de cette institution villageoise qui ne se limite pas uniquement à des fonctions purement de culte mais encore à un espace public où se règlent toutes les affaires du village. Dans ce cas, la *Tajmaat* se constitue avec les membres qui la représentent en une institution sociale villageoise ayant le pouvoir et l'autorité de légaliser les répudiations, l'époux et quelques membres de sa famille et les parents de la femme devaient être présents à cette cérémonie.

A cet effet, l'époux se met debout devant l'assistance et prononce la formule rituelle suivante : " *a tan deg lyert -is* " trois fois de suite (elle est libre, elle est détachée). Cette formule est l'expression qui indique formellement la dissolution des liens matrimoniaux entre les époux.

C'est à cette occasion cérémonielle que l'époux doit restituer aux parents de la femme le montant de la dot (*imensi*) qu'il a versé le jour du mariage devant *Leğmez*. Toutefois quand il s'agit d'une répudiation où les époux ont déjà des enfants, le rôle de l'institution *Tajmaat* diffère de celui que nous avons évoqué ci-dessus, il consiste en effet à jouer le rôle de la conciliation et à tenter d'arriver à un terrain d'entente entre les deux parties conflictuelles.

Si la *Tajmaat* tenait, il y a quelques années encore, à assurer cette fonction sociale, c'est parce qu'elle constituait dans le village la seule institution qui servait un certain nombre de valeurs sociales et parmi-elles il y a lieu de noter ici son rôle de préservation les liens familiaux entre les familles de deux époux, de maintenir, voire de resserrer la cohésion sociale et en conséquence d'insérer surtout les enfants dans une vie familiale équilibrée tout en évitant qu'ils ne deviennent orphelins.

Si aujourd'hui l'institution *Tajmaat* du village *Lqelba* ne joue plus le rôle d'une institution qui légalise et formalise les divorces au sein de la communauté c'est parce que le mariage désormais dépend d'un acte administratif et toute tentative de sa dissolution doit être traduite officiellement devant le tribunal étatique. C'est ainsi que le divorce dans le village n'est plus l'apanage de l'institution *Tajmaat* comme il l'a été autrefois, à moins que les mariages n'ont pas un acte administratif, cas très rare dans le village aujourd'hui.

E - D'autres formes de *Tajmaat* de justice :

Pour pouvoir appréhender le rôle de l'institution sociale *Tajmaat* dans le règlement des affaires conflictuelles, il convient aussi d'évoquer ne serait-ce que d'une manière très succincte les différentes formes de la *Tajmaat* de justice qui ont existé à une époque de l'histoire dans les villages des *At Yemmel*.

Il s'agit essentiellement de *ɣwab n ccuka n texxamt* dans le village *Amsiwen* et de *Larf* dans le village *Aqabiw*.

a - *ɣwab n ccuka n texxamt* :

Ccuka n texxamt est une appellation donnée à une bâtisse publique située dans l'un des quartiers du village *Amsiwen*¹ et qui a servi longtemps dans l'histoire juridico-sociale de ce village d'espace public où se traitaient généralement toutes les affaires litigieuses et dans lequel la *Tajmaat* de ce village exerçait sa fonction de justice en tranchant sur ces derniers.

Jusqu'à un passé très récent de la période de l'indépendance, toutes les affaires litigieuses se produisant dans ce village (entre individus ou groupes), quelle qu'en soit la nature, vol, querelle, simple dispute, mitoyenneté, affaire ayant trait à la division du patrimoine successoral familial et tant d'autres ont été généralement traduites devant la *Tajmaat n ltaqqal* dans une bâtisse publique appelée *ccuka n texxamt* (qu'on peut traduire littéralement par « le coin de la chambre »).

C'est dans cette localité, il y a seulement quelques années, que *Tajmaat n ltaqqal* du village *Amsiwen* se constituait en petit conseil d'arbitrage ayant une autorité de justice importante en présence des deux parties litigieuses et quelquefois de quelques villageois-majeurs. Toute question traduite dans le *ccuka n texxamt* devait être soumise, comme le cas d'ailleurs du traitement de toute affaire litigieuse dans les différents villages des *Ar Yemmel*, à la discussion dont chaque partie était censée faire état en présentant à l'assistance leurs arguments. Les modes de preuves dans ces types d'assemblées de justice sont très simples, il s'agit principalement des témoignages et des serments.

Ce n'est qu'une fois que l'assistance (restreinte ou large) a écouté l'opinion de chacune de ces deux parties litigieuses, ainsi que parfois leurs témoins, que la *Tajmaat n ltaqqal* rend sa sentence en sanctionnant dans la plupart des cas le fautif par une peine d'amende dont la valeur est très souvent symbolique. Cette justice comme son nom l'indique *ɣwab n ccuka n texxamt* : « *tesɛtɛf lħeq lameɛna tyeltet cittuh* » (tu a raison, mais tu es un peu fautif), peut s'appliquer en son sens le plus large au *qanan n lɣaser ufareq* dans la mesure où ni *Amehbul* ni moins *Uħdiq* n'a raison puisqu'à l'un on a ajouté une

¹ Le village *Amsiwen* est un village situé au sommet du mont de Tmezrit au Sud-Est du village *Lqelza*. Il constitue dans la commune de Tmezrit, l'un des villages les plus importants sur le plan d'habitants, il se revendique comme étant le village le plus ancien de la « tribu » des *Ar Yemmel*.

petite partie et à l'autre on a soustrait une petite partie aussi de la part qui lui revient. Autrement dit, quand l'institution *Tajmaz* tranche une affaire litigieuse quelconque entre deux individus ou deux groupes, l'un des deux adversaires reçoit une petite partie à sa faveur qu'on a soustrait de son rival (*Aksim*) et l'autre perd une petite partie qu'on a ajouté à son adversaire (*Aksim*).

A la lumière de ce modèle de règlement de litige nous sommes amenés en conséquence à déduire ceci :

- Le premier, s'il a raison dans cette affaire a tort, puisqu'il a bénéficié d'une petite partie qui ne lui appartient pas.

- Le deuxième, s'il a raison également a tort, puisque lui aussi a perdu une petite partie de sa part.

Cependant, dans ce cas-là la *Tajmaz* de justice n'est pas toujours systématique ou générale à toutes les affaires litigieuses dans le village. Mais cela tout dépend de la nature et des circonstances des affaires. Dans le cas où la *Tajmaz* n'arrivait pas à trancher facilement une affaire litigieuse, elle faisait recours, évidemment, au *qanun n'axaset ufareq*, tandis que dans une affaire qui lui paraissait facile à résoudre, elle détermine facilement le fautif qui était éventuellement sanctionné par une peine d'amende.

Si les villageois d'*Amsiwen* cessent à jamais de traduire leurs affaires conflictuelles devant la justice de *ceuka n'texxamt*, c'est parce qu'ils ont trouvé d'autres formes institutionnelles dans lesquelles ils régularisent leurs affaires et qui sont plus compatibles avec la réalité sociale. Ainsi, les mutations sociales économiques et tant d'autres qu'a connues ce village depuis l'indépendance ont un impact important dans la conception et la réorganisation de la justice villageoise. L'exode massif et l'ouverture de ce village sur l'extérieur grâce aux moyens de communication multiples permet aux villageois de traduire progressivement leurs affaires litigieuses devant les tribunaux étatiques ; ces comportements naissant dans des conditions précises et ne constituent plus désormais des actes qui portent atteinte à la pudeur, à l'intimité ainsi qu'à l'honneur du groupe, du moins pour la nouvelle génération. Ceci dit même si la justice de *ceuka n'texxamt* ne fonctionne pas, cela n'empêche qu'aujourd'hui la *Tajmaz* de ce village remplit toujours son rôle dans la résolution de quelques affaires litigieuses que la justice étatique est incapable de résoudre.

b- *Larf* dans le village *Aqabiv* :

Larf dans le contexte socio-historique dans lequel nous l'avons utilisé peut traduire deux sens : le premier est celui qui renvoie au sens de rendre justice et le deuxième traduit le sens de donner son "droit", le terme est parfois assimilé au terme *Iheq* qui signifie généralement le droit, la part ou tout simplement la justice. Cette forme de justice fonctionnait notamment pendant la période coloniale dans le village *Aqabiv* qui servait à cette époque de chef-lieu du Douar de Timezrit (*Beni Yemmel*). Cette justice rendue par l'institution sociale *Tajmaat* dépassait dans sa structure, c'est-à-dire dans la façon dont elle était représentée, dans ses assemblées ainsi que dans sa fonction sociale les frontières territoriales de ce village. Cette *Tajmaat* de justice était constituée pratiquement de l'ensemble des *saqqel* (plur. de *saqqel*), des *Imrabien* et des représentants des institutions *Tijumac* (plur. de *Tajmaat*) de différents villages des *At Yemmel* et siégeait dans le village en question.

Les cas qui ont été traités devant cette assemblée de justice étaient de multiples natures, généralement entre deux parties appartenant à deux villages différents, notamment quand la *Tajmaat* du village échouait dans ses efforts pour régler ces genres d'affaires. Le mode de fonctionnement et d'organisation de cette assemblée ne différait point de celui de *Tajmaat* du village évoqué plus-haut aussi bien dans l'organisation des assemblées, elle déterminait facilement le fautif qui était éventuellement sanctionné par une peine d'amende, dans des débats que dans les méthodes avec lesquelles la *Tajmaat* règle les affaires conflictuelles et prononce ses jugements. Cette assemblée de justice avait beaucoup marqué l'histoire juridique des villages des *At Yemmel* dans la mesure où elle leur paraissait nécessaire et a rendu beaucoup de services aux villageois dont peu connaissait les gradins du tribunal colonial.

Elle n'était en conséquence qu'un élargissement de la vie juridique organisée par la *Tajmaat* de chaque village appartenant à la même structure sociale, tribu, pour ne pas dire structure administrative, Douar, dans laquelle la coutume a joué le rôle rassembleur dans l'organisation de *Tijumac* de ces villages.

F - Le rôle social du lignage religieux (maraboutique) *At wezwica* dans la *Tajmaat* juridico-sociale :

Pour mieux appréhender le statut (ou le rôle social) de lignage religieux des *At wezwica* dans la fonction juridique et sociale de l'institution *Tajmaat* du village *Lqelal*, il nous semble nécessaire de donner un bref aperçu de quelques-uns de ses aspects ethnographiques.

a- Note ethnographique sur le lignage religieux *At wezwica* :

Il nous a semblé à la première observation qu'il est très difficile de situer même approximativement la date d'arrivée ou d'installation le lignage des *At Wezwica* sur le territoire du village *Lqelal*.

L'absence totale de document écrit retraçant la chronologie, la trajectoire et la mouvement des premières arrivants de ce lignage rend la tentative d'une description historique de celui-ci très complexe. Le moins que l'on puisse dire à partir des quelques témoignages oraux qui nous sont parvenus jusque-là¹, attestent que les *At wezwica* sont arrivés relativement tard pour s'installer au village *Lqelal*, où ils auraient déjà trouvé la famille des *At Uhemmana* et la famille des *At di webrahem*. Ainsi, la première personne de ce lignage qui s'était installée dans ce territoire villageois était *Sidi Ihağ w-wezwica*², l'ancêtre fondateur de ce lignage.

Le lignage religieux *At wezwica* s'est toujours revendiqué, et cela des siècles durant, comme étant de la descendance du saint-fondateur, *Sidi Ihağ w-wezwica*. La trajectoire historique, réelle ou légendaire, du saint, sa *baraka* (bénédiction divine), ses *buḥan* (les preuves de sainteté ou les grands miracles) que tous les villageois ont connus, font de ce lignage, un lignage religieux très vénéré aussi bien dans les différents villages des *At Yemmel* que dans les villages des *At Jilil*, des *Iznagen*, des *Imessisen*, des *Ifayen*...

¹ Nous avons fait témoigner quelques vieillards de différents lignages du village *Lqelal* qui attestent en effet que le lignage des *At wezwica* n'est pas le premier à s'installer sur le territoire de ce village.

² Des légendes sur ce personnage relatent que le saint *Sidi Ihağ w-wezwica* a fait pèlerinage à la Mecque d'une manière fictive. (*Ihağ -ed deg Imessisa*).

Le tombeau du saint, *Sidi Ihağ w-weɔwica*, est situé au cimetière réservé exclusivement à ce lignage qui porte d'ailleurs le nom de *Tineqwert n weɔwica*. Il est bâti sur une crête dominant une bonne partie du village du côté Sud-Ouest. L'emplacement du tombeau du saint sur des hauteurs du village est semblable à ceux de tant d'autres tombeaux de saints qu'on a pu observer dans les différentes régions de la Kabylie : " perchés sur les crêtes ou aux cols, les tombeaux des saints sont visibles de loin, afin de pouvoir étendre leur protection jusqu'à l'horizon."¹

Ainsi, le cimetière et le tombeau jouent un rôle prépondérant dans la protections du groupe villageois ou, comme écrit JEMMA-GOUZON : " c'est un fait quasi général, dans le Maghreb traditionnel, que les cimetières et particulièrement les sanctuaires sont censés assurer aux vivants (de la tribu et du village) la protection des morts et des ancêtres qu'ils abritent."² Dans l'enceinte de ce tombeau se trouvent quelques tombes des hommes du lignage des *At weɔwica*, exception faite pour la personne *Si Muhend Saïd*.

En effet le tombeau du saint *Sidi Ihağ w-weɔwica* a été l'objet de visites pieuses (*ziyara*). La plus grande partie des pèlerins sont des femmes qui parcourent un long chemin, toutes seules : à deux, en famille ou en petits groupes, en quête de solutions à leurs problèmes tels les maladies, la stérilité, l'exil, et demandent conseils. C'est en effet en ce lieu que les pèlerins, malades et infirmes, viennent pour implorer la guérison, puisque " la grande spécialité des sanctuaires, ce qui relie le culte des saints aux préoccupations les plus profondes de l'espèce humaine, est de porter remède aux anxiétés sexuelles, de favoriser les mariages, de les rendre plus fécondes."³

Les pèlerins, d'où qu'ils viennent, versent dans le tombeau ou pour la famille du saint les offrandes promises, *hwenta* (plur. *lewandi*), et parfois allument des bougies dans l'enceinte du tombeau du saint, ou des lampes à l'huile comme ça été le cas jadis. Ici les femmes font leurs vœux et nouent les fils de leurs ceintures aux branches d'un arbre votif.

Beaucoup de pratiques rituelles s'observent dans ce lieu saint de la part des pèlerins qui viennent

¹ Jean SERVIER, *Les Berbères*, Op-Cit , p. 76.

² *Village de l'Aures - Archives de pierres. Histoire et perspectives méditerranéennes*, Op-Cit , p. 45.

³ Emile DERMENGHEIM , *Le Culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Ed. Gallimard, Paris, 1954, p. 128.

des villages les plus reculés pour obtenir la *baraka* du saint : " la baraka du marabout est un pouvoir surnaturel, il opère des miracles et, pour cela, il est le lieu à la fois de tous les espoirs et de toutes les craintes, on attend (ou on redoute) de lui presque autant que de Dieu, parce que, quoique marabout, il n'en est pas moins homme ; il est plus proche de nos manques, de nos misères et de nos vœux, il l'est de nos petitesesses et de nos intérêts."¹ Les *burhan* du saint, les preuves de sainteté ou les grands miracles, qui sont relatés dans les légendes hagiographiques, se manifestent particulièrement, dans des circonstances bien précises, sous la forme d'un animal tel par exemple le pigeon (*ibir*) et le lion (*icem*).

Ainsi, " le saint, écrit Emile DERMENGHEIM, ne vit pas seulement en harmonie avec la nature, il ne commande pas seulement aux animaux, mais aussi aux génies."²

Ces *burhan* ne sont pas uniquement ceux du saint-fondateur mais ils se transmettent d'une génération à une autre dans sa descendance, c'est ainsi que beaucoup de légendes hagiographiques qui se racontent aujourd'hui dans le village attestent quelques *burhan* des personnages ayant bien marqué ce lignage tel par exemple *Si Uhağ Lemnewwer*, *Sidi Umed*, *Si Uhağ Lbacir*, *Si Muhend Arezqi*, *Si di*... Ainsi les croyances des villageois à toutes ces légendes et ces *burhan* font des *At Weɓvica* un lignage religieux occupant le sommet de l'échelle sociale, et cela par sa sacralité, sa sainteté et le respect dont il est l'objet. Par ailleurs, le pouvoir divin du saint se traduit dans la réalité sociale par les différentes sanctions de malédiction notamment contre toutes personnes ayant transgressé la *Hurma* des champs de ce lignage.

La vénération et la sacralité de ce lignage ne s'expliquent pas seulement par l'ensemble de légendes hagiographiques qui relatent la trajectoire du saint et les épreuves de sainteté auxquelles les villageois croient encore aujourd'hui, mais à la détention d'un savoir religieux scripturaire qui se transmet, en tant que capital culturel et symbolique, de génération en génération.

Par ailleurs, le lignage religieux des *At weɓvica* se distingue tacitement en deux lignées : l'une est celle dont les hommes détiennent la scripturalité et qu'on peut qualifier de lettrés. Leur fonction sociale

¹ Mouloud MAMMERI, *Ceix Muhend a di*, Inna-yes ceix Muhend, Ed. Inna-yes, Alger, 1990, pp. 32-33

² Op.Cit., p. 101

au village est celle de l'imam (ou *CCix n lğameš*) et des maîtres des enseignements coraniques. L'autre lignée est celle dont les hommes, en opposition avec la première lignée, sont des illettrés ; elle exerce avec la première la fonction de la thérapie, de la médiation et du conseil.

Ce lignage, dans son ensemble, constitue un lignage religieux qui hérite de la *baraka* du saint *Sidi Ilağ w-weɣwica*. Son implantation dans le village *Lqelax* n'a jamais fait de lui un groupe social neutre. C'est-à-dire, il constitue un lignage qui s'insère dans la structure sociale villageoise et dans le cadre social institutionnel du village. En d'autres termes, il fait partie de la *Taddart* - espace géographique du village - et de la *Tajmaat* - structure et espace social du village - où ses hommes tout comme le reste des villageois assistent régulièrement à toutes les assemblées.

Mais, de par sa position sociale dans le village, au sommet de la hiérarchie, les hommes de ce lignage n'ont jamais donné la *Tabezzart à Tajmaat* et n'ont jamais participé aux travaux communiaux du village, mise à part cette dernière génération qui fait exception.

Ainsi, la vénération de ce lignage ne se limite pas à ce niveau, en revanche il se situe dans les rapports qu'entretiennent avec lui différents groupes sociaux voire même les différents individus, puisque jusqu'à nos jours un nom auquel ces dernières prêtent serment : "*Aheq w-weɣwica*" (je jure au nom de *weɣwica*) ou encore dans certains villages des *Imessisen*, et particulièrement chez la famille des "*Ihussiden*" se trouve un petit panier sacré qui appartient au lignage des *At weɣwica*, (*taɣellağt n weɣwica*), au nom par lequel beaucoup de villageois prêtent serment en disant : "*Aheq taɣellağt n weɣwica*" (je jure au nom du panier de *weɣwica*).

Sur le plan économique, aujourd'hui les terres que possède ce lignage dans les villages types des *Iznagen*, des *Imessisen* et des *At Yemmel*, sont désormais délaissées cela s'explique par le rapport qu'entretiennent les groupes et les individus, dans les villages montagneux, avec la terre, rapport qui se caractérise par un net abandon. Il y a quelques années, ces terres étaient travaillées par les hommes des différents villages au profit de ce lignage.

Les femmes se mettaient également à sa disposition pour assurer le transport de l'eau de la fontaine et des fagots de bois mort. Ces gens faisaient tout cela gratuitement pour avoir seulement la

bénédiction divine, la *baraka* du saint. Sur le plan matrimonial, comme tous les lignages religieux (maraboutiques) des villages des *At Yemmel*, il y a quelques années, les *At weavica* constituent un groupe endogamique, c'est-à-dire ils ne contractaient des relations matrimoniales qu'avec leurs semblables, d'autres lignages religieux (maraboutiques).

Or, les mutations sociales qui ne cessent d'affecter l'ensemble des structures du village - on citera à titre d'exemple l'apparition d'une nouvelle conception quant aux échanges matrimoniaux - ont pour conséquence quelques alliances matrimoniales entre ce lignage avec des lignages non-religieux ou dit " *Leqbayel* ", aussi bien dans le village *Lqelwa* que dans d'autres villages avoisinants ou lointains.

Toutefois *Si Ihaq Saleh n At weavica*, vieillard de son état, et *imam* de sa profession, présente aujourd'hui le dernier exemple prestigieux des *Imrabten* des *At weavica*, non seulement parce qu'il manifeste les qualités de ses prédécesseurs, mais également parce qu'il joue un rôle considérable dans la médiation. Après sa mort, l'héritage culturel, historique et mystique que ce lignage a habituellement réincarné et transmis d'une génération à une autre, trouvera-t-il un autre moyen ou une autre forme pour sa transmission ?

On ne peut comprendre, ainsi, l'organisation sociale de la communauté villageoise, en l'occurrence la communauté de *Lqelwa*, sans comprendre le statut social du lignage religieux des *At weavica* et ses relations avec d'autres lignages du même village, dans la mesure où ils appartiennent tous ensemble à la même institution sociale *Tajmaat*. C'est la raison qui nous a poussé à nous intéresser particulièrement au statut et au rôle social du lignage des *At weavica* dans la gestion juridique de la *Tajmaat n taddart*.

b- Le rôle des *Imrabten* des *At weavica* dans la *Tajmaat* juridico-sociale :

Pour répondre à certains nombre de questions posées dans notre problématique, nous situons le pouvoir des *Imrabten* des *At weavica*, au sein de l'institution *Tajmaat*, dans le rôle qu'ont joué ses hommes, à travers leur histoire sociale, dans les affaires ayant trait à la justice du village.

Et cela ne veut pas dire, nous semble-t-il, que les hommes appartenant au lignage religieux des *At weɣvica* n'ont pas leur mot à dire dans toutes les assemblées du village qui sont tenues pour traiter essentiellement des affaires publiques.

En revanche, les *At weɣvica* comme tout le reste des hommes du village *Lqelɛw*, participent à toutes les assemblées du village où ils ont parfois leur opinion à exprimer et cela en fonction des problèmes et des préoccupations que débat la communauté villageoise. Toutefois, leur rôle apparaît avec plus d'importance et d'intérêt, à travers les différentes générations de ce lignage, dans les affaires inhérentes à la justice du village aussi bien à l'intérieur de leur propre village que dans d'autres villages. Nous entendons par là les affaires de justice, toutes les affaires ayant rapport avec la conciliation, la médiation, l'arbitrage entre les parties en litige et plus généralement dans la pacification des communautés villageoises¹. Leur rôle s'étend à toutes les questions juridictionnelles qui se traduisent par l'application et la révision de la coutume. De ce fait, on ne peut pas avancer l'idée qui fait de leur rôle une spécialisation des fonctions de *Tajmaz*, c'est plutôt un élargissement des fonctions de celle-ci dont le besoin social exige de ce lignage, par son pouvoir spirituel et son statut de sainteté, qu'ils interviennent dans les affaires qui leur sont attribuées.

De surcroît, le statut des *At weɣvica* dans les affaires de la coutumes (*Ianda*) a amené ses hommes à travers les générations, à marquer la vie sociale et culturelle voire même économique du village et cela ne peut se faire que grâce à la *baɣka* héritée de leur saint à laquelle les villageois croient encore. De toute manière, ils constituent dans leur rôle social, des auxiliaires de l'institution *Tajmaz*, bien qu'ils fonctionnent, dans quelques cas, indépendamment de celle-ci.

Cependant, leur présence permanente dans le village et leur influence dans certaines affaires du village donnent à ce lignage une grande responsabilité qu'ils doivent assumer pour préserver et rendre la paix sociale et la cohésion des villageois, d'où leur appellation « d'hommes pacifiques » ou « hommes du bonheur » : les « *At Lɛir* ». En quoi consiste-t-il donc leur rôle ?

¹ Cela nous rappelle, par ailleurs, les affaires complexes, notamment litigieuses, que Cheikh Mohand a pu régler et que le tribunal colonial restait incapable. Des gens de différentes régions de Kabylie vinrent pour le solliciter. Cf. Mouloud MAMMERI, *Cheikh Mohand a dɛ...*, Op-Cit., pp. 63-65.

Les *At weavica*, hier tout comme aujourd'hui, sont appelés à jouer le rôle de conciliateurs dans toutes les affaires conflictuelles de grande envergure qui sont produites aussi bien dans le village *Lqelal* que dans d'autres villages des *At Yemmel*. Ils sont, en effet, sollicités dans ce genre d'affaires si fréquentes qui risquent, en absence de tels hommes, de perturber l'ordre social du village ou encore risquent de mettre la cohésion et l'intégrité du groupe en danger. Ces affaires se résument dans l'ensemble en malentendus conjugaux, répudiations, contestations de limites (*Tilisa*), les litiges entre frères ou cousins sur le problème de la division du patrimoine familial ainsi que en simples dispute. Dans toutes ces affaires, les *At waavica* tantôt avec la participation de *Tajmaat*, tantôt seuls, interviennent dans les délais favorables afin d'apporter des résolutions définitives. La plus importante est leur sollicitation incontournable dans les affaires de crimes de sang - *Tamegret*.

Quoiqu'il en soit, les *Imrabten* des *At weavica* sont connus pour leur autorité, souvent inspirée du pouvoir divin, dans toutes les affaires litigieuses, quelque soit le degré de tension sociale, qui dégénèrent très souvent en rixe générale. Ainsi, beaucoup de cas litigieux très complexes attestent qu'ils n'ont pas pu être réglés qu'après avoir fait intervenir les *Imrabten* des *At weavica*.

L'un de nos informateurs rapporte qu'une affaire litigieuse très complexe entre deux personnes habitant dans un village avoisinant, et qui a traînée pendant sept (7) ans au niveau de la justice étatique, n'a pas pu être définitivement réglée qu'après qu'on ait sollicité les *At weavica*. Dans le même sens, un autre de nos informateurs témoigne que deux personnes, habitant le village avoisinant, sont en litige depuis de longues années sur une habitation sise à Alger, l'une des deux parties a refusée catégoriquement les résolutions rendues par ces hommes des *At weavica* lors d'une assemblée organisée à cet effet. Au cours d'un trajet vers Alger à bord d'un train, il a reçu un coup de pierre à l'oeil. Cet accident qui s'est produit dans des circonstances bien déterminées ne peut avoir d'autres explications dans le milieu villageois que celle d'une malédiction divine émanant des pouvoirs du saint des *At weavica*. Ainsi la sanction des *At weavica* dans ce genre d'affaires ne peut être que de nature purement morale et toute personne contredisant leurs résolutions risque d'être frappée mystérieusement.

Cependant, la participation des hommes du lignage des *At weawica* dans le règlement des affaires litigieuses n'est pas réservé exclusivement à eux. Bien au contraire ils prennent souvent avec eux quelques *taqqal* (plur. de *taqqel*) des lignages non-religieux (non-maraboutiques). Dans certains cas, pour que les *At l'air* du village veuillent réussir dans les règlement des affaires conflictuelles très complexes, ils sollicitent les hommes des *At weawica*, dont le nombre ne dépasse pas trois personnes, et ce pour se légitimer de la *baraka* et du pouvoir de leur saint. Quoiqu'il en soit, les décisions et les résolutions des *At weawica* dans les affaires où ils s'ingèrent sont légitimées par la *baraka* de leur saint.

Ainsi, chez les Chorfa de la société rifiène du Maroc, R. JAMOUS écrit que " sur le plan idéologique, tout se passe comme si le cherif imposait sa solution, grâce à la force de sa *baraka*."¹ En conséquence, le rôle qu'ont joué et jouent encore les *At weawica* peut être résumé dans l'expression d'Emile DERMENGHEIM : " on l'a souvent dit, du point de vue historique et sociale, le rôle essentiel du saint et de ses successeurs à été la conciliation, la pacification et l'arbitrage (...)."²

Les mutations sociales qui ne cessent d'affecter les structures sociales villageoise ont réduit le nombre des hommes du lignage des *At weawica* habilités à jouer comme leur prédécesseurs le rôle de conciliateur à un seul membre. Il s'agit en l'occurrence de *Si Lhağ Saleh n At weawica*, un vieillard, qui assure au même temps la fonction de *l'imam* du village. La plupart des familles de ce lignage, qui constituent essentiellement la descendance de *Si Lhağ Saleh* et celle de *Si Muhend Saïd*, se sont installées aujourd'hui dans la ville de Bougie. Le contact avec leur village ne se fait que dans les grandes occasions cérémoniales telles les fêtes familiales et les enterrements. Ainsi la réduction du nombre de médiateurs du lignage des *At weawica* à une seule personne qui incarne le prestige de ce lignage aussi bien dans son savoir religieux et dans la *baraka* du saint que dans sa médiation dans les affaires litigieuses, n'a pas entravé la continuité du rôle de ce lignage et préserve relativement son statut particulier dans toutes les affaires inhérentes à la conciliation et à la pacification des villageois. Les *At weawica* dans leur rôle de conciliation en particulier et au sein de la *Tajmaat* en général, ne peuvent

¹ *Honneur et baraka : structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Op-Cit., p. 211.

² Op-Cit., p.165.

être en effet que les garants de la conformité aux règles de la communauté villageoise.

G - Les affaires conflictuelles et leur règlement dans le village *I,qelca* et dans quelques villages des *At Yemmel*:

Etude de cas :

Pour appréhender concrètement la fonction de l'institution *Tajmaz* du village dans les affaires ayant trait à " la justice villageoise " ou aux règlements des affaires litigieuses aussi bien entre individus qu'entre groupes, il nous a semblé convenable de procéder à l'étude de quelques cas sur la base de quelques affaires conflictuelles qui nous sont parvenues par nos informateurs et nos propres observations. Cependant, les cas que nous présentons ici, ne semblent pas être représentatifs ou généralisables à tous les cas qui pourraient se produire dans les différents villages des *At Yemmel*, ou dans des villages d'ailleurs. Ces cas conflictuels, se sont en effet produits dans des temps différents, dans les différents villages et sont de natures différentes.

présentation du premier cas

Ce cas se produit dans les années soixante-dix de la période de l'indépendance. Il présente un litige entre une famille appartenant à un *Adrum* (X) et les familles d'un lignage religieux (maraboutique) habitant dans le même village (T). Le litige opposant ces deux parties est de l'ordre de la mitoyenneté. La famille de *Adrum* (X) a construit une habitation sur son territoire à côté d'un chemin qui mène vers le quartier du lignage religieux (maraboutique).

Les familles de ce lignage religieux, sans avoir avisé la *Tajmaz* du village sur la question, ont déposé une plainte contre la famille de *Adrum* (X) devant les autorités locales, c'est-à-dire l'A.P.C. Quelques jours après, le garde-champêtre s'est rendu au village pour examiner la situation. Sans perte de temps et pour ne pas laisser cette affaire être traduite devant la justice étatique, la *Tajmaz* de ce village intervient dans cette situation conflictuelle et met fin à ce problème. A cette occasion un membre

de la *Tajmaat* a pris la parole dans il a dit que « les personnes » qui voulaient s'accaparer de ce chemin n'ont aucun droit de priver ni cette famille avec laquelle ils étaient en conflit ni autres familles dans le village pour le passage. Car ce chemin était à l'origine une ancienne propriété de la famille de *Adrum* (X), c'est-à-dire un prolongement du territoire où elle construisait, transformée avec le temps par les effets des pluies en petite ravine (*Tahennmali*). Cette dernière se transformait en un passage voire un chemin qui conduit les membres du lignage religieux (maraboutique) vers les fontaines publiques et vers l'abattoir du village.

Ce membre de la *Tajmaat* a évoqué également que le chemin initial menant vers le quartier du lignage religieux ne prenait pas cet accès. Il était de l'autre côté du village. Ainsi, la *Tajmaat* a évité l'intervention des institutions étatiques dans cette affaire villageoise, a tranché sur celle-ci en donnant le droit à la famille de *Adrum* (X) de construire son habitation sur le territoire où elle a déjà envisagé de le faire. Et le chemin resta un passage pour les familles du lignage religieux (maraboutique), vers les fontaines publiques et vers l'abattoir du village.

Etude du premier cas :

Ce cas d'une affaire litigieuse qui a eu lieu dans l'un des village des *At Yemmel*, semble être d'un intérêt particulier, parce qu'il porte en son sein de nouveauté par rapport à ce qui a été déjà connu jusque-là sur lignage religieux (maraboutiques), notamment leur rôle dans les affaires conflictuelles entre groupes aussi bien familial et villageois que tribal. Ainsi, l'étude des fonctions de l'institution *Tajmaat* du village, notamment dans les affaires conflictuelles, relève encore une fois que le lignage religieux (maraboutique) qui a été considéré, à travers la littérature anthropologique, comme un médiateur, arbitre voire même conciliateur entre les parties conflictuelles¹, n'est pas la question qui nous intéresse ici. La littérature anthropologique abondante aussi bien sur la société Kabyle que sur les groupes berbérophones marocains, nous a montré avec des approches distinctes le rôle social que devaient jouer les lignages religieux dans les affaires conflictuelles au sein de leur communauté.

¹ Cf. Emile DERMENGHEIM, *Op.Cit.*, p 165

Dans les communautés villageoises de Kabylie où les rapports sociaux sont régis dans certaines situations particulières par des tensions sociales qui dégénèrent quelques fois en des échanges de violence¹, les lignages religieux ont pour rôle de conciliateurs².

Dans ces communautés comme celles de Haut Atlas marocain et rifiennes les similitudes dans le rôle social attribué aux lignages religieux ne sont pas toute à fait à écarter. Robert MONTAGNE a déjà écrit que " les marabouts qui ont joué le rôle de conciliateur et conseiller reçoivent des cadeaux, et un sacrifice est offert au saint d'issuga."³ Quant au rôle que joue l'*Agouram* dans ces groupes, d'après les analyses de GELLNER et de HART, "il a une place centrale dans le système tribal tout étant extérieur(...), il joue le rôle des saints en cas de crime."⁴ C'est ainsi que le rôle des saints ne peut être à cet effet que celui de médiateurs qui ne sont pas impliqués directement dans le système des conflits tribaux⁵. Par ailleurs R. JAMOUS a observé à travers son étude sur la communauté rifienne traditionnelle qu' " instaurer la paix entre les parties par le paiement de la compensation nécessite le recours à des médiateurs. Ceux-ci sont principalement des chorfa prestigieux, membres des lignages auxquels on reconnaît une filiation directe avec le prophète."⁶

Les marabouts, les *Agourams*, les saints, les chorfa et tous les groupes de lignages religieux sont considérés à travers cette littérature comme des médiateurs, parce qu'ils sont, entre autres, extérieurs aux segments sur la base desquels est bâtie leur société. Seulement ce que nous avons l'intention de dire dans ce contexte, ce n'est pas une remise en question de la théorie de laquelle s'inspirent les groupes de ces anthropologues sur les groupes berbérophones en l'occurrence, la société Kabyle, la société du Haut Atlas et rifienne. En revanche, le cas qui se présente dans notre étude est loin d'être conforme à tout ce qui a été dit et redit sur le rôle des lignages religieux et leur position dans les moments des conflits, dans la mesure où ces conflits dans le village ne peuvent épargner ces lignages. Ainsi, le conflit entre groupes présentés ici, a eu lieu entre deux groupes familiaux, l'un appartient au lignage non-religieux dit " *Leqbayel* " et l'autre au lignage religieux (maraboutique) dit " *Imrabten* ".

¹ Cf. Jeanne FAVRET, " Relation de dépendance et manipulation de la Violence en Kabylie", in *Revue Française d'anthropologie*, publiée par l'école des Hautes études - Sorbonne, Ed. Mouton co-éditeurs, Paris, La Haye, Tome VIII, 1968, pp. 16 à 44.

² Cf. A. HANOTEAU et L. LETOURNEUX, Op-Cit., p. 8 ; et également Jeanne FAVRET, "Relation de dépendance et manipulation de la violence en Kabylie", Op- Cit., p. 32.

³ *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc*, Op-Cit., p. 230.

⁴ Lila BENSALÉM, "Intérêt des analyses en terme segmentaire pour l'étude des sociétés du Maghreb", in *Revue de l'Occident - musulman et de la Méditerranée*, 33, 1982, 1, p.129.

⁵ Cf. Ibid., p.127.

⁶ *Honneur et baraka : structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Op-Cit., p. 88.

La nature de ce conflit a été à l'origine la construction d'une habitation par la famille de *Adrum* (X) (non-religieux) sur un territoire qui lui appartient et qui lui a servi d'un champ. Cette construction est envisagée au bord d'un chemin escarpé menant au territoire résidentiel du lignage religieux (maraboutique). Les membres de ce dernier l'ont contesté et considéraient que les fondations de cette habitation entamée par la famille de *Adrum* (X) est qu'un empiètement pur et simple du territoire public, mais qui sert particulièrement d'un passage pour les familles du lignage religieux (maraboutique). Chacune de ces deux familles a ses propres arguments et chacun les défend à sa manière et selon ses propres intérêts. Les arguments que présente à cet effet la famille de *Adrum* (X) paraissent claires. Elle ne voit de cette construction qu'une entreprise légale et elle lui revient du droit dans la mesure où le territoire y compris même le chemin des passagers où se centre réellement le conflit sont en effet sa propriété. Telles étaient les arguments l'une et ceux de l'autre dans cette affaire. Ainsi, les intérêts et les arguments de chacune de ces deux parties conflictuelles paraissent divergentes, voire contradictoires. Cela ne peut relever en effet que la nature des conflits produits dans une communauté villageoise où la valeurs de la terre est très importante. Le rapport des hommes à la terre n'est pas seulement celui du travail et de transaction, mais ils est également celui de l'espace sacré, que chacun défend avec véhémence, de manière à relever le défi ou encore à sauver son honneur. L'envergure de ce conflit, n'a pas suscité au départ l'intervention de la communauté villageoise, notamment son institution *Tajmaat*, laquelle ni la famille de *Adrum* (X) ni le lignage religieux (maraboutique) n'ont sollicité.

Dans ce cas, la *Tajmaat* restait indifférente, loin du conflit, puisque dans ce genre d'affaires elle n'intervient que lorsque celles-ci prennent de l'ampleur et commencent à constituer un danger pour le groupe. Mais le contrôle que devait exercer ici l'institution *Tajmaat* ne peut être qu'indirect, voire à distance. La solution qu'a envisagée le lignage religieux (maraboutique) n'est que celle de faire appel à l'intervention de l'institution étatique (A.P.C. Locale) non pour faire la médiation ou trancher sur l'affaire, comme elle a l'habitude de faire la *Tajmaat*, mais leur intérêt de son intervention est d'arrêter carrément la famille non-religieuse de construire sur ce territoire proche des siens.

En d'autres termes, le recours de la famille religieuse (maraboutique) aux autorités de l'institution étatique, n'est en effet qu'un moyen qui lui permet d'atteindre ses intérêts, même s'ils ne sont pas légaux. Car avoir recours à ce genre d'institutions, sont d'abord des attitudes moins fréquentes chez les villageois à ce moment, c'est en effet, avoir recours à une institution ayant plus d'autorité voire de légitimité que celles du village, la *Tajmaat* en l'occurrence. Cependant, faire appel à l'institution étatique, c'est en quelque sorte une manière de faire appel à des agents étrangers au village qui ignorent l'histoire sociale des parties litigieuses, et par conséquent la délimitation des propriétés de chacune d'elles. En effet, la connaissance de l'histoire de la répartition et les délimitations des propriétés, constitue dans ces communautés villageoises l'une des méthodes pour résoudre quelques affaires litigieuses. Si le lignage religieux (maraboutique) fait appel aux institutions étatiques, qu'il espère en la seule instance qui peut résoudre le conflit et peut satisfaire leurs intérêts, c'est parce qu'il a eu beaucoup d'hommes instruits et qui fonctionnent un peu partout au sein des institutions étatiques.

Ainsi, ce lignage voit que son autorité est beaucoup plus considérable et influente au sein des institutions étatiques qu'au sein de l'institution *Tajmaat* du village. C'est ainsi qu'il préfère une solution émanant de la loi positive et non de la coutume. En somme, beaucoup d'affaires conflictuelles dans le village prennent cette dimension. Ainsi, pour imposer un rapport de force dans le village, quelques familles préférant solliciter les institutions étatiques. En conséquence, vu le nombre limité des membres du lignage religieux (maraboutique) par rapport à la famille de *Adrum* (X), il ne peut pas imposer leur décision dans l'assemblée villageoise, c'est la raison qui l'a poussé à passer par une institution extérieure au village pour trouver une solution et arranger ce lignage au détriment de son adversaire.

Cet appel à l'institution étatique a aussitôt suscité l'intervention de *Tajmaat*, composée de l'ensemble des *maqqel* (plur. de *maqqel*) appartenant dans leur quasi-totalité aux différents lignages non-religieux de ce village. Cette intervention de la *Tajmaat* villageoise ne vise pas seulement mettre fin à ce litige mais également à empêcher l'institution étatique de s'ingérer dans les affaires internes du village.

En d'autres termes, elle intervient pour rejeter toute solution venant des institutions étrangères au village qui la concurrençaient sur le territoire où elle exerce son contrôle social. Car, l'institution étatique

est conçue ici par les villageois, ou du moins par les *suqqal* (plur. de *suqqel*), notamment dans les moments de tension sociale, comme étrangère au village. Autrement dit, cette institution n'est pas toujours conçue comme une instance administrative ayant pour prérogative l'application des lois d'un Etat national, mais comme agents (fonctionnaires) appartenant aux différents villages voire même aux différentes régions alentours.

D'ailleurs, il n'est pas rare d'entendre dire dans cette communauté et dans ces circonstances par la voix de ses membres : " ce n'est pas un homme du village (X) ou de la région (Y) qui doit venir pour régler nos affaires internes, mais ce sont nos hommes ...", le refus systématique de l'ingérence de l'institution étatique reflète, quelque part, un aspect conflictuel entre celle-ci et l'institution *Tajmaat* dans la gestion des affaires villageoises ainsi que dans l'autorité du contrôle social du territoire villageois.

A l'inverse de ce que nous ont apporté les ethnologues cités ci-dessus aussi bien sur la société Kabyle que sur les groupes berbérophones marocains, la *Tajmaat* qui se constitue ici en conseil d'arbitrage dans le but de trancher sur une affaire litigieuse, n'est pas extérieure aux segments. Autrement dit les agents qui composent cette institution villageoise, ne sont point ceux ayant une appartenance lignage religieuse ou du saint. Bien au contraire, ce lignage religieux (maraboutique) qui aurait dû selon cette littérature anthropologique, être en dehors du système de conflit, se trouve figurer parmi les parties en litige.

L'institution *Tajmaat* qui se rendait sur le lieu où se localise le litige, a observé et examiné la situation en présence des deux parties litigieuses sur la base de discussions où chacune d'elle a dû présenter ses arguments. Elle a ensuite rendu la décision ci-après :

- La famille de *Adrum* (X) a les pleins droits de construire sur cet espace qui lui revient comme sa propriété. Et le chemin qui fait ici l'objet de conflit entre ces deux parties et qui sert pour les familles du lignage religieux (maraboutique) d'un passage, n'est en effet et selon des preuves concrètes offertes par la mémoire collective de ces *suqqal*, qu'un prolongement des terres de famille de *Adrum* (X).

- Comme l'espace que traverse ce chemin est inutile pour l'agriculture et la construction, il reste un passage pour les familles du lignage religieux (maraboutique). Cette décision de l'institution *Tajmaat*, n'est en effet qu'une mise en exercice des moyens juridiques dont disposent les *suqqal* (plur.

de *ziqqef*) grâce à leur savoir-faire et leur expérience, et la présence du passé qui rend compte de la répartition des espaces familiaux dans le village, est ici impérative. Cette affaire a été tranchée ainsi, et depuis lors jusqu'à preuve du contraire, aucune de ces deux parties ne peut contester cette décision de la *Tajmaz*.

Ce qui est très important à retenir par là, est qu'un lignage religieux peut, dans la plupart des cas, être partie dans des cas litigieux. Cette affaire qu'on a pu classer parmi «affaire de contestation de limites des territoires familiaux», n'a pu être réglée que par l'institution *Tajmaz*, la première instance villageoise responsable des règlements des conflits et de la préservation de la paix sociale, une valeur sociale toujours menacée par ce genre d'affaires. Malgré le recours de l'une de ces deux parties aux institutions étatiques pour imposer son autorité, celui-ci n'est conçu par le groupe et l'institution qui le gère que pour un simple "étranger" au village.

Présentation du deuxième cas :

Cette histoire a eu lieu en 1989 dans l'un des villages des *At Yemmel*, voisin du village *Lqelzi*. En 1986 un homme originaire de l'ex-tribu (A) épousa une femme appartenant au village (T). Depuis son mariage, l'époux habitait chez ses beaux-parents dans le village (T). A son départ pour la France où il avait l'habitude de se rendre pour percevoir sa paye de retraite, il laissa sa femme chez ses parents. A ce moment-là les deux époux étaient déjà en litige. Un jour, l'époux écrivit de France une lettre au beau-père dans laquelle il l'informa de son divorce avec sa fille. Quelque temps après, une fois revenu de France, l'époux, comme si de rien n'était, se rendit chez son beau-père pour reprendre sa femme. Cependant, ce dernier refusa de le recevoir et lui signifia que le divorce est consommé. Ainsi le père de la fille refusa de reconsidérer ce revirement malgré l'insistance continuelle de l'époux. Pour le père de la fille c'est une question d'honneur qu'il doit défendre.

Cet homme (l'époux) qui est originaire d'un village éloigné du domicile de ces beaux-parents, où il habitait depuis 3 ans, a dû passer plusieurs nuits chez des gens des villages avoisinants. Il lui arriva même de passer quelques nuits dans un café situé au chef-lieu de la commune.

Quelques habitants du village (T) avaient eu une réaction en faveur du règlement de cette affaire, avant qu'elle ne prenne une nouvelle tournure et ne devienne par conséquent une affaire grave. Ainsi, un vendredi, juste après la prière, l'époux se présenta devant la mosquée du village (T) et demanda aux *ouqqal* (plur. de *ouqqel*) qui étaient sur place de lui constituer *Leğmeε* afin qu'il puisse reprendre sa femme. C'est ainsi que *Leğmeε n lvir* accompagné d'autres hommes s'était constitué à la mosquée et se rendit au domicile du père de la fille. C'était de cette manière qu'il avait pu convaincre le père de la fille.

Étude du deuxième cas :

Cette affaire litigieuse a une dimension sociale importante, puisqu'elle a permis notamment à l'institution *Tajmaz* de se réorganiser dans les moments où le rôle de cette dernière dans ce type d'affaire s'est vu limité, voire même dépassé. Car les affaires litigieuses ayant relation à la répudiation et au divorce, si fréquents dans les communautés villageoises des *At Yennel*, se traitent généralement - et cela depuis deux décennies ou plus - devant les tribunaux étatiques.

Par ailleurs le rôle de l'institution *Tajmaz* dans les affaires de répudiation est presque insignifiant. Autrement dit, le recours de la communauté villageoise à l'institution *Tajmaz* pour régler les affaires du divorce et de la répudiation n'est plus ce qu'il était autrefois. Le conflit ayant trait à la vie conjugale surgit au domicile des beaux-parents, dans un village étranger à celui de l'époux. Et le moyen avec lequel ce dernier a prononcé le divorce est très rare dans cette communauté villageoise. Aussi l'attitude de l'époux est-elle contradictoire avec les règles régissant les divorces. C'est pour cette raison le père de la fille, étant le premier responsable à agir dans cette situation, n'a pu voir dans le comportement de son gendre (l'époux de sa fille) qu'une trahison pure et simple, ou du moins un comportement non-conforme aux règles régissant aujourd'hui les divorces dans le village. Car une procédure normale consiste pour le concerné à agir dans un cadre institutionnel : soit devant l'institution *Tajmaz*, ou devant quelques témoins à la mosquée, quand le mariage n'est pas légalisé administrativement, soit, dans le cas contraire, devant la justice étatique.

Dans un cas comme celui-ci où le divorce reste une affaire litigieuse entre les deux parties litigieuses, nous constatons d'une part l'absence institutionnelle pour un divorce à distance et, d'autre

part la non traduction par le père de cette affaire devant la justice étatique. La seule raison qui l'ait probablement retenu est le fait que les deux époux n'aient pas d'enfants. L'attitude du père n'est pour l'époux qu'une occasion pour rompre définitivement les relations matrimoniales, d'autant plus que celui-ci est un étranger au village voire même à la commune ; car habiter dans un village étranger où on n'est pas encore reconnu comme un "ayant-droit" et où tout le monde se connaît et a des relations de parenté très étroites et selon des degrés, constitue pour la famille (restreinte) de l'épouse d'abord et ensuite pour son *Adrum* (la famille plus large) une atteinte à l'honneur collectif. Quant à l'époux, habiter le village de ses beaux-parents dans une société où la filiation est de nature patrilinéaire est souvent vécu comme un déshonneur à l'égard du groupe. Ce fait, qui relève plutôt de la collectivité, a constitué l'une des motivations importantes pour que le père de la fille ne recule plus devant sa décision, et cela malgré des contacts multiples de l'époux pour qu'on lui rende sa femme. Cependant, l'absence de l'intervention immédiate du groupe dans cette affaire, notamment par le biais de son institution *Tajmaz* ne peut être expliquée ici que par le fait que le divorce ne constitue plus une prérogative de la *Tajmaz* et que cette dernière ne peut pas s'ingérer dans une affaire qui peut servir de déshonneur pour le groupe villageois. C'est ainsi que, l'institution *Tajmaz* n'intervient dans ce genre d'affaires que si on lui fait appel. Cela veut dire que l'autorité de l'institution *Tajmaz* est plus considérable dans sa sollicitation que dans son ingérence immédiate et dans son intervention directe.

Ainsi, faire recours à *Leğmez n lar* du village, notamment par la partie qui se trouve dans un rapport de faiblesse, puisqu'il est d'abord un étranger à ce groupe, est considéré comme la seule solution voire même la seule qui soit légale du point de vue social. La sollicitation de l'institution *Tajmaz* dans cette affaire litigieuse n'a pas pour but de prononcer le divorce, chose qui échappe évidemment à son autorité et à son contrôle social. Elle n'a pas non plus pour but de condamner l'un et de donner raison à l'autre, mais elle fait en sorte d'arriver à un arrangement équitable et d'éviter ainsi la traduction de l'affaire devant un tribunal étatique. Ainsi le rôle de la *Tajmaz*, de par les méthodes juridiques dont elle dispose, inspirées des expériences et des coutumes du village, arrive à élucider la question et à proposer des solutions définitives.

Par ailleurs, le choix du moment et du lieu pour interpeller l'institution des *Al Lxir* du village semble avoir une dimension sociologique importante dans la mesure où la doléance a été déposée à la mosquée, juste après la prière du vendredi. C'est ici, en effet qu'on assimile la *Tajmaz* à la mosquée, et le social au religieux, qui sont indissociable dans toutes les affaires ayant trait à la vie publique de la communauté villageoise.

Ceci s'explique par le fait que la mosquée, en plus de son rôle de culte, sert d'institution publique occupant l'espace central du village et le local pour l'institution *Tajmaz* ; le jour du vendredi et le moment de la prière, constituent pour les villageois l'occasion de se rassembler, du moins pour les vieillards et les *aqqaal*. C'est aussi un des moments importants où les hommes tiennent leur assemblée pour discuter des affaires du village.

Dans beaucoup de cas conflictuels comme celui-ci, l'institution *Tajmaz* ne tient pas uniquement ses assemblées au siège de la mosquée, mais se déplace en conseil accompagné habituellement de *CCix n lqame* à la maison de l'une des parties en litige, comme c'est le cas ici du père de l'épouse. C'est ainsi que la maison de ce dernier a abrité l'assemblée qui a invité les deux parties litigieuses - l'époux et le père de la fille - à exposer l'une après l'autre ses propos et ses arguments. C'est en effet, dans ce genre d'affaires que la communauté villageoise, c'est-à-dire les parties litigieuses et l'institution *Tajmaz*, débat ses préoccupations de façon à trouver une solution équitable qui arrangerait les deux parties litigieuses. Ce n'est qu'après une discussion dans laquelle chacune des parties a rendu publiquement ses avis et ses arguments que *Leqme* a prononcé la décision suivante :

- Rendre la femme à son époux (solution qui a arrangé l'époux).
- Les deux époux devront repartir au village duquel le mari est originaire (solution qui a arrangé le père de la fille).

C'est de cette manière que la *Tajmaz* arrive à régler cette affaire sans pour autant exporter le problème à des institutions extérieures au village, notamment les institutions étatiques, dans la mesure où ce genre de questions dépassent les prérogatives de l'institution *Tajmaz*. Mais cette dernière n'a intervenu que pour concilier les deux parties ou ce qu'on appelle "*ad hellen*", de manière non seulement à partager leurs intérêts mais également à les satisfaire.

Présentation du troisième cas :

Cette affaire a eu lieu durant les années quatre-vingt (80). Il s'agit d'un litige très fréquent dans les villages Kabyles et ayant pour objet la division et la succession des terres que les parents lèguent à leurs enfants.

Quelques années avant sa mort, un père (A) habitant le village (T) et possédant d'importantes terres à l'intérieur comme à l'extérieur du village (T), décide de partager ces mêmes terres entre son fils (H) et son petit-fils (R) ; Il faut préciser que (L) l'aîné de (A) est décédé en 1968 en France où il travaillait, laissant un fils unique (R) ayant presque le même âge que (H), frère de (L). Selon la coutume, (R) doit hériter la part de son père, en cas du partage des biens successoraux familiaux.

Ainsi donc le père (A), étant malade et pressentant sa mort, a procédé au partage des terres en deux parties égales entre son fils (H) et son petit-fils (R). Selon la coutume villageoise, (R) a le droit, au même titre que (H), à la moitié des biens de la famille, puisque c'est à lui que doit revenir la part de son défunt père (L). Alors, quelques membres de leur *Adrum* (lignage), les *biqqal* et quelques vieillards, ceux ayant déjà une expérience dans ce genre de partage, se sont constitués en "commission" et se sont chargés du partage. Cette "commission" s'est rendue sur les lieux accompagnée des deux héritiers (H) et (R) pour procéder aux partages de ces terres à l'aide de moyens purement traditionnels : la corde (*Amrar*) qui leur paraissait être le procédé le plus commode dans leur usage. Les démarches de cette "commission" sont simples : à chaque fois qu'elle arrive à déterminer les deux parts égales, elle demande l'avis des deux héritiers (H) et (R) ; tantôt les deux approuvent les propositions de cette "commission", tantôt l'un ou l'autre les conteste. A chaque fois qu'il y a contestation cette "commission" refait le partage jusqu'à ce qu'elle trouve une solution qui arrange les deux parties concernées. Cette même "commission" procède par la suite au tirage au sort des parts sur lesquelles ils se mettent d'accord (*Tasjart*).

En arrivant au partage d'un champ situé à proximité d'une route carrossable et dont les terres sont relativement fertiles, "la commission" a divisé celui-ci en deux parties approximativement égales. Cependant (H) conteste ce partage, et "la commission" refait encore une fois le partage et demande l'avis des deux héritiers. Cette fois-ci la contestation vient de (R). (H) étant à bout de nerfs, car de nature

nerveuse, trouve une hache avec laquelle il porte un coup à (R) ; la " commission " met un terme à son travail. (H) s'évade, se rend chez un cousin habitant le même village et (R) est évacué à l'hôpital.

Les *At Ixir* du lignage des deux parties litigieuses ont fait appel, par l'intermédiaire de deux femmes appartenants à ce même lignage - dont l'une est la mère de (R) -, aux *Inrabten* des *At wezwica*. Ces derniers dont le nombre est de trois, *Lhağ Arab*, *Ccix Saleh* et *Si Muhend Saïd*, se sont rendus à la maison du représentant du lignage des deux concernés à la *Tajmaat*, en présence de quelques *aiqqal* de ce dernier.

Cette affaire a été réglée en partageant le champ dont il est question en deux parties égales. Les *aiqqal* et les *Inrabten* et *At wezwica* se sont rendus sur les lieux pour fixer à l'aide de pierres les limites de ces deux champs. Ils ont également réconcilié les deux hommes. Cette affaire s'est achevée par la préparation d'un repas cérémonial et par la lecture de la *fatiha*.

Étude du troisième cas :

Dans la plupart des cas, le partage de la succession des biens entre les héritiers au sein de la même famille (frères ou cousins) aussi bien dans le village *Lqelou* que dans les villages des *At Yemmel*, se caractérise par des conflits, selon les degrés de tension sociale qui entraînent parfois des échanges de violence ; ils peuvent même engendrer le crime de sang (*Tamegret*).

Ainsi, la vie sociale dans la communauté villageoise est caractérisée, entre autres, par des conflits qui trouvent au sein même de ces communautés des solutions immédiates et durables. L'origine du conflit, comme le montre la présentation de ce cas, tourne autour du partage des biens successoraux, dont la terre en est l'objet premier. Les affaires du partage des biens successoraux nécessitent la présence d'hommes influents de la famille ou du village, ou les *aiqqal* entre autres, non seulement à titre de témoins mais également en tant qu'institution familiale ou villageoise. Cela dans le but d'éviter tous litiges éventuels et en conformité à la logique qui régit la division de tout bien successoral au sein de la communauté.

Ainsi, quand (A) respectivement le père et grand-père de (H) et (R) ne maîtrise plus le processus du déroulement de ce partage (à cause de raisons de santé l'ayant empêché d'être présent sur les lieux

où s'organise ce partage des biens), cette affaire appelle nécessairement la présence de personnes importantes et influentes dans le lignage ; c'est-à-dire d'hommes ayant déjà une longue expérience dans ce genre d'affaires. Ceux-ci ne peuvent être en effet que ceux qu'on appelle communément les *aiqqal* ou les *At Ixir*. La présence de ces derniers n'est qu'un appareil villageois qui tire son influence juridique des expériences vécues et des usages locaux. Ainsi, cette appareil n'est pas destiné seulement à rendre le partage juste et sans contestation mais également à éviter les moments de tensions entre les parties concernées par ce partage.

L'origine de ce conflit est lié, sans aucun doute, au rapport qu'entretiennent les villageois avec la terre. Cette dernière représente dans la "conscience sociale" non seulement une valeur économique mais également une valeur symbolique, voire même historique. En somme elle représente pour les villageois leur *Hurma*, c'est-à-dire un espace sacré d'où l'expression villageoise très significative (*akal d Hurma n wemdan*) (la terre est la *Hurma* de la personne). Les valeurs multidimensionnelles de la terre qui se conjuguent à son exigüité, son partage, dans le cadre des biens successoraux, suscitent un intérêt tout particulier dans le village. D'une part, elle incite facilement les parties à rentrer en conflit, et d'autre part suscite l'intervention des *At Ixir*, en tant qu'institution sociale dont les niveaux varient en fonction de la nature et de la gravité de l'affaire litigieuse. Les *At Ixir* (villageois) ont dans ce cas un rôle de régulateurs et de conseillers qui aboutissent à un partage qui arrange les deux parties sans que le processus dégénère dans les litiges souvent imprévus. Ces *At Ixir*, quand ils procèdent aux partages, utilisent dans leur méthode une certaine lucidité et consultent les deux parties concernées. La concertation est l'une des méthodes que les *At Ixir* utilisent et dans laquelle ils sollicitent l'avis des deux parties ; leur décision ne sera prise en conséquence qu'une fois les deux parties arrivent à un accord. Cependant, dans ce genre d'affaire, il n'est pas facile de convaincre les deux parties, notamment quand l'une d'entre elle conteste les propos des *At Ixir* ; cette situation telle qu'elle se présente exige des *At Ixir* qu'ils fassent un recours auprès du *qanun n Ixaser ufareq*, comme une méthode juridique efficace. L'application de ce dernier ne va pas dans le sens de distinguer, comme nous l'avons vu plus-haut, ce

qui est d'*Anehbal* et d'*Uhdig*, mais plutôt d'exiger que l'une de ces deux parties mettent un trait sur une partie de sa part, ne serait-ce qu'en "parole". Autrement dit, si les deux parties ne se mettent pas d'accord sur le partage suggéré par les *At Ixir*, et que ceux-ci n'arrivent pas à une meilleure solution satisfaisant les deux parties, ils exigent des deux parties d'être du même avis. Cette position est l'un des objectifs essentiels de la raison d'être des *At Ixir*. Ces derniers utilisent à cet effet des méthodes d'ordre moral qui permettent à l'une des deux parties de faciliter leur tâche. Les moyens avec lesquels les *At Ixir* procèdent à ce partage, notamment la corde, sont loin de partager ces terres en deux parties égales. Ainsi, la nature, l'éloignement des deux lots de terrain ainsi que le nombre et les espèces d'arbres que peut contenir chacune de ces parcelles partagées, sont des paramètres objectifs qui font que les deux parts partagées sont en effet loin d'être égales. C'est cette inégalité masquée des parts aussi bien sur le plan qualitatif que sur le plan quantitatif, c'est-à-dire cette incapacité à réaliser des parts partagées égales, qui motive et amplifie généralement ce genre de conflits et complique en conséquence la tâche de ces *At Ixir*. Ainsi, quand les efforts de ces derniers se sont terminés par un échec, puisqu'ils n'ont pas empêché l'échange de violence entre les héritiers, ils ont fait appel aux *Imrabten n At wezwica* ayant déjà une importante réputation dans le règlement des différents litiges. En effet, ces *Imrabten* n'interviennent seuls en dehors de leur village que si on leur fait appel. C'est également dans ce cas que peut apparaître le rôle des femmes qui ont pour mission de jouer à l'intermédiaire entre les *At Ixir* du village et les *Imrabten n At wezwica*. Le rôle latent des femmes dans ces circonstances qui mettent la cohésion sociale ainsi que la solidarité du groupe familial en danger, ne constitue plus des comportements contre-natures; c'est-à-dire, ne constitue pas une honte ou une ingérence illicite dans les affaires des hommes notamment quand il s'agit d'apporter une solution que la communauté souhaite trouver dans l'immédiat. Le comportement des femmes dans les moments de tension sociale est loin d'être contraire aux règles qui régissent les affaires des hommes notamment quand leur rôle est de solliciter les *Imrabten n At wezwica*, les hommes tout comme les femmes peuvent le faire. Les *Imrabten n At wezwica* ayant une forte autorité pour agir en faveur d'une paix sociale dans le village, ont répondu à l'appel. Ils se sont

même rendus sur les lieux où se produit le litige afin de fixer les limites entre les terres de ces deux parties. C'est ainsi que l'affaire a été réglée d'une manière pacifique en conciliant les deux parties litigieuses et en fixant une fois pour toute les limites des deux nouvelles propriétés. Le signe de la paix sociale retrouvée a été exprimé par la préparation dans l'une des familles de ce lignage d'un repas commun cérémonial et par la lecture de la *fatiha*. Pour conclure, nous dirons que la sollicitation des *Imrabten n At weɔvica* peut avoir ici l'effet d'une solution importée par la *Tajmaâ*.

Présentation du quatrième cas :

L'affaire de contestation des limites d'un champ^{sa} eu lieu au village *Lqelaz* en 1976 et a opposé deux familles appartenant à un même *Adrum*. Le litige en question s'est produit sur le champ situé dans un espace appelé *Axerrub n saida* (entre le village *Lqelaz* et le village *Taddart-Meq"ran*). Les deux protagonistes (appartenant au même *Adrum* (A)) ont d'abord échangé quelques coups de poings sur le lieu du litige avant leur dispute à la mosquée du village. Ils allaient même s'échanger des coups de haches. C'est ainsi que leur *Adrum* (A) s'est divisé en deux groupes antagonistes. Mais les autres villageois, notamment ceux qui étaient sur les lieux sont intervenus pour éviter une catastrophe. L'un des deux hommes en litige a fait appel à ses oncles maternels habitant le petit village situé dans l'autre versant de la Soummam, loin du village *Lqelaz*. Ces oncles n'ont pas tardé à répondre à l'appel, armés de fusils, ils se sont rendus au village *Lqelaz*. Toutefois les villageois ne les ont pas laissé faire, ils leur ont expliqué la situation. Le lendemain les *saqqal* du village avec la présence des oncles et des représentants composant cette *Adrum* ont tenu une assemblée à la mosquée du village. Cette affaire a été réglée dans cette assemblée ; les *saqqal* ont fixé une fois pour toute les limites entre les champs des parties concernées.

Étude du quatrième cas :

Beaucoup d'affaires litigieuses opposant deux membres du même lignage (*Adrum*) ou du même village (*Tudhart*) relève de la contestation des limites ou ce qu'on peut appeler les conflits de *Tilisa*. Cependant le degré de tension de ces conflits diffère d'un cas à un autre et d'une époque à une autre¹.

Vu le type de rapport qu'entretiennent les villageois avec la terre ainsi que son exigüité, ces derniers constituent les facteurs essentiels ayant provoqué à travers l'histoire sociale de ces villageois des conflits infernaux qui se reproduisent parfois sous forme de cycle de conflits selon les situations qui ont failli engendrer des échanges de violence et par conséquent le désordre social. Le cas que nous présentons ici n'est qu'un exemple typique de ce genre de conflits. Il est important d'indiquer ici que les limites des champs ou des propriétés des terres entre frères ou cousins, sont marquées essentiellement dans ce village soit par la haie (*zzerib*), soit par une fixation d'un objet qui peut être un piquet, une grosse pierre, une petite muraille construite exclusivement de pierres (*Alghlad*) ou par une plante très répandue dans les limites des champs et qu'on appelle *Aberwaq* (asphodèle).

Ainsi en absence des limites séparant nettement entre les champs, il y a souvent des litiges. Cependant la présence de ces limites n'évite pas toujours les conflits d'éclater entre frères et cousins. Ils sont même fréquents et inévitables, puisque les propriétés de ceux-ci sont côte à côte et déterminées par les règles de la succession, voire même de la présomption (*ccafasi*)².

L'ampleur de cette tension sociale a failli engendrer un désordre social qui a mobilisé non seulement les lignées de ce lignage mais également des agnats extérieurs au village, liés à ce lignage par des relations matrimoniales, afin de renforcer les rangs de l'un de ces membres en litige et de venger son adversaire. Chaque lignées est rentrée dans une importante compétition afin d'avoir plus d'hommes à son côté, puisque la force du clan se mesure en effet par le nombre d'hommes (surtout valides) qu'elle peut avoir à son compte.

¹ La mémoire collective des villageois nous rapporte qu'à une époque donnée beaucoup de disputes ont eu lieu à la mosquée, parmi-elles celles qui avaient pour cause les conflits de mitoyenneté.

² Le droit de la *ccafasi* est une règle juridique toujours en vigueur dans le village *Lqelza*. C'est un droit qui permet à quelqu'un de récupérer par achat les propriétés (notamment les terres et la maison) de son frère ou de son cousin dans le village qui sont vendues à une personne étrangère au village ou à la famille. Pour plus de détail sur le droit de la *ccafasi*, Cf. A. HANOTEAU et L. LETOURNEUX, *Op-Cit.*, pp. 401 à 412.

C'est dans ces conflits en effet, même ceux qui sont à l'intérieur d'un lignage, qu'apparaissent des alliances entre clans souvent alimentées et renforcées par les relations matrimoniales. En conséquence, ce fait nous rappelle le système de fission des groupes dans la société des Nuers¹.

La valeur symbolique de la terre (ou sa *Hurma*) est pareille à celle de la maison et de la femme. Porter atteinte à cette valeur symbolique, comme l'explicite bien ce cas litigieux, suscite souvent la violence ; d'où le fusil demeure jusque-là le symbole de l'homme et de son point d'honneur (le *Nnij*) qui est appelé à défendre la *Hurma*. Cette communauté villageoise basée entre autres sur des rapports conflictuels se reproduisant à chaque fois que des situations particulières le permettent, trouve en parallèle les institutions sociales qui lui rendent l'équilibre tout en jouant le rôle de régulateur et de " pacificateur ". C'est, en effet, dans ce moment de tension sociale que les *At Ixir* interviennent pour mettre fin au désordre et / ou au climat de violence provoqué par les deux parties litigieuses et qui ont mis la cohésion du groupe en danger. Ces *At Ixir*, se sont constitués en conseil d'arbitrage dans une assemblée où tous les hommes du village et oncles maternels de l'une de ces deux parties sont présents. Cependant, l'absence des deux personnes en litige dans cette assemblée est très significative, puisque dans ces affaires complexes, l'institution *Tajmaz* se réunit en leur absence, cependant chacune d'elle est représentée par des hommes influents de leur lignées mais qui ne sont pas impliqués directement dans ce conflit. Car parmi les méthodes qu'utilise l'institution *Tajmaz* dans les règlements de conflits, il y a celle de ne pas inviter les personnes ou les auteurs du conflit afin d'éviter tout affrontement violent dans l'assemblée villageoise où la tension des parties n'est pas encore apaisée.

La question a été soumise à la discussion où beaucoup d'hommes ont pris la parole dans le sens d'orienter les esprits de chacun et de tous vers un apaisement de la situation de tension sociale qui a régné quelques temps dans la communauté villageoise. Chacun a fait de son mieux par ses méthodes moralisatrices pour préparer un terrain d'entente et de conciliation pour ces deux parties litigieuses. La séance de cette assemblée s'est achevée par le principe que les deux parties devaient se pardonner et les *aqqa* (plur. de *aqqa*) ont alors rejoint les champs pour fixer définitivement les limites. C'est ainsi que le rôle de la *Tajmaz* des *At Ixir* semble avoir été important dans ce conflit dans la mesure où elle est

¹ Cf. E. E. EVANS-PRITCHARD, *Les Nuers*, Op-Cit. , pp 165 à 220.

arrivée non seulement à empêcher les disputes violentes entre les deux familles du même lignage, mais aussi à régler définitivement cette affaire litigieuse.

Présentation du cinquième cas:

En 1993 un litige a opposé de deux familles appartenant au lignage religieux (maraboutique) *Iæzzuzen* mais qui habitent deux villages différents. L'une de ces familles habite le village *Lqelal*, l'autre habite la village *Taxlijt-Iæzzuzen*.

Le problème tourne autour d'un puits d'eau situé dans le territoire du village *Taxlijt-Iæzzuzen* que les *Iæzzuzen* du village *Lqelal* veulent exploiter. Ce qu'il faut savoir c'est que ces deux familles appartenant au même lignage religieux et revendiquent leur descendance du même ancêtre-fondateur, le saint *æzzuz*. Ce qui insinue que les familles des *Iæzzuzen* du village *Lqelal*, qui sont nombreux aujourd'hui, sont originaires du village de *Taxlijt-Iæzzuzen*. L'affaire en question a débouché en effet sur des querelles entre les deux parties. Les *Iæzzuzen* du village *Lqelal* qui veulent avoir gain de cause ont fait appel aux *At Ixir* du village *Lqelal* qui se sont rendus sur le lieu du litige en présence du *CCix n Iğamat* du village agricole¹ et de quelques hommes du village *Lqelal*, environ de 50 personnes. Ces derniers se sont déplacés sur le lieu du litige. C'est là qu'ils ont formé un cercle (très significatif dans ces affaires) d'environ 25 mètres de diamètre. L'assemblée ainsi formée a sollicité, comme elle le fait habituellement, le *CCix* du village *Lqelal*, appartenant au lignage religieux *At we Ævica*², mais celui-ci est absent. Ce qui est important à relater ici est que ce *CCix* a des liens matrimoniaux avec les familles des *Iæzzuzen* du village *Taxlijt-Iæzzuzen*, notamment avec la famille impliquée directement dans le conflit.

Cette assemblée importante aussi bien du point de vue du nombre d'hommes qu'elle contient que de leur qualité et qui devait rencontrer celle du village *Taxlijt-Iæzzuzen* dans son village, a débuté sa

¹ Ce village est appelé le « village Socialiste de la Soummam », et a été construit dans les années soixante-dix. Il est situé sur la route nationale N°26 dans la commune de Fenaïa. Parmi les familles qui habitent aujourd'hui ce village, il y a celles qui sont originaires du village *Lqelal*.

² Cf. Le rôle des *At we Ævica* dans le règlement des conflits.

séance solennelle par une récitation de la *fatiha* rendue par le *CCix n Igama* du "village agricole" et pendant cette ouverture, il a rappelé que ce genre de litiges peuvent avoir lieu à n'importe quel moment et entre n'importe quelles personnes ; entre les membres du même village, entre les membres du même *Adrum* et même entre frères, mais ce qui est judicieux, à cet effet, c'est de trouver une solution qui soit attendue par la présente assemblée. La parole a été donnée ensuite aux représentants des familles en litige. Le représentant des *Iæzzuzen* du village *Lqelæ* (M.R.) a évoqué en détail le problème et a souhaité que la volonté soit présente afin de trouver une solution définitive. Parmi les intervenants dans cette assemblée, *æqqel* du village *Lqelæ* (S.B.) qui interrompt les débats et donna son avis : "si chacun de nous doit prendre la parole pendant une heure, cette assemblée risquerait de prendre plusieurs heures, elle se prolongera jusqu'à la tombée de la nuit..." En outre, cette personne a évoqué l'objectif de cette assemblée qui ne peut être que de convaincre la partie adverse de répondre à la demande de l'autre partie en lui offrant de l'eau pour irriguer ses champs. Le rival de la famille des *Iæzzuzen* du village de *Taxalijt-Iæzzuzen* a pris la parole dans laquelle il a donné des explications supplémentaires à ce problème.

Après toutes ces prises de paroles qui ont animé les débats dans cette assemblée, les *æqqal* sont arrivés au dénouement de cette affaire en convaincant les *Iæzzuzen* du village *Taxalijt-Iæzzuzen* de répondre favorablement à la demande de l'autre partie. Cette affaire, ayant trouvé une solution, s'est terminée par la récitation de la *fatiha* ; les deux parties se sont pardonnées. Les *Iæzzuzen* du village *Lqelæ* ont préparé à cet effet un plat commun cérémonial auquel tous les hommes ayant pris part à cette assemblée ainsi que la famille adverse ont été invités. Cette affaire a pris une demi-journée.

Étude du cinquième cas :

Cette affaire litigieuse qui s'est produite récemment dans le village *Lqelæ* peut nous éclairer sur une typologie de l'ensemble des conflits opposant les groupes du même lignage ou du même village et qui peuvent avoir lieu dans les différents villages des *At Yemmel*. Cependant, elle nous semble bien

avoir une nouvelle portée par rapport à ce qui a été dit jusqu'ici à travers ces cas. Autrement dit, il s'agit concrètement d'un cas litigieux qui a opposé deux familles ou deux groupes de familles appartenant au même lignage religieux (maraboutique), mais qui habitent deux villages différents¹. Ces familles du même lignage même si elles revendiquent leur descendance du même ancêtre-fondateur, le saint "Iæzzuz", elles appartiennent à des institutions *Tajmaz* différentes ; l'une de ces familles appartient à la *Tajmaz* du village *Lqelaz* et l'autre à la *Tajmaz* du village de *Taxlijt-Iæzzuzen*. Historiquement, les *Iæzzuzen* qui habitent aujourd'hui le village *Lqelaz*, sont originaires de *Taxlijt-Iæzzuzen* où est implanté le tombeau de leur saint "Iæzzuz", dans l'ex-tribu des *Imessisen*². Ainsi, pour des raisons socio-historiques et à une époque donnée, une partie de ce lignage religieux (maraboutique) *Iæzzuzen* vint s'installer dans le village *Lqelaz*. C'est ce qui pourrait expliquer aujourd'hui la présence des propriétés, notamment des terres, des familles *Iæzzuzen* du village *Lqelaz* dans le territoire du village de *Taxlijt-Iæzzuzen*.

Le lignage religieux (maraboutique) dont le rôle historique dans ce type de communautés villageoises est la médiation entre les groupes opposés (comme le cas que nous avons vu dans le lignage religieux *At weɣvica*) nous le retrouvons dans le présent cas impliqué dans le système de conflit. Ce lignage s'est divisé en deux parties litigieuses suscitées par le problème d'eau, eau que les *Iæzzuzen* du village *Lqelaz* ont demandé pour irriguer leurs champs situés dans le village de *Taxlijt-Iæzzuzen*. Cette affaire qui est conçue au départ comme un conflit interne au lignage, a pris de l'ampleur dûe à l'absence notable de toute initiative pour trouver une solution interne. Ses groupes avaient déjà l'habitude non seulement de régler leurs affaires, mais également d'exporter des solutions vers d'autres groupes en ce qui concerne les affaires conflictuelles. Cependant, les intérêts communs, matériels et symboliques

¹ Ces deux villages, *Lqelaz* et *Taxlijt-Iæzzuzen*, appartiennent à deux structures d'appartenance géo-ethnique différentes : le premier appartient aux *At Yemmel* et le second aux *Imessisen*.

² Le village *Iæzzuzen* est exclusivement habité par le lignage religieux (maraboutique) *Iæzzuzen*. Quant aux *Imessisen*, ce sont une ex-tribu qui aujourd'hui est une commune administrative M'aisna, située au sud-ouest du village *Lqelaz*.

de ce lignage ne semblent plus être ceux d'autrefois ; la séparation spatiale des groupes de ce lignage reflète un aspect de la séparation de leurs intérêts. C'est ainsi que les *Jæzzuzen* du village *Lqelaz* ne croient pas que la solution à ce conflit vienne de l'intérieur de ce lignage religieux. Ils ont sollicité en conséquence les *At lxir* du village *Lqelaz* ; ainsi le besoin de préserver leurs intérêts nécessite en fin de compte la présence d'une institution villageoise ayant pour fonction de protéger et de défendre les intérêts de son groupe villageois. De ce fait, les *At lxir* du village *Lqelaz* se sont constitués en une assemblée importante regroupant un certain nombre de *awqal*, d'hommes ayant la capacité d'apporter des solutions aux conflits et même des *lqelāwen* (plur. de *lqelāw*) habitant ailleurs. Le *CCix* du village *Lqelaz* a été invité parmi les *awqal* (plur. de *awqal*) de cette assemblée non seulement à titre de *CCix n lġamec* (*Imam*), dont la présence est nécessaire dans toutes les assemblées du village, mais également en tant qu'*Amrabet n At Weḍvica* qui a une importante réputation dans son lignage dans les règlements des conflits. Son absence parmi les hommes qui détiennent des solutions dans cette assemblée, n'est pas fortuite. Elle peut s'expliquer par le fait le *CCix* ne peut pas jouer la médiation entre groupes opposés, quand des intérêts d'ordre matériel ou symbolique, sont liés de près ou de loin à ces groupes. Ainsi, les rapports matrimoniaux qui lient cette personne avec la famille des *Jæzzuzen* de *Taxlijt-Jæzzuzen*, peuvent constituer l'un des éléments de réponse à cette absence. C'est la raison qui peut rendre sa tâche de médiation impossible, cela d'une part. D'autre part, il est appelé à être un membre important de l'assemblée des *At lxir* de son village dans laquelle il doit nécessairement défendre les intérêts des *Jæzzuzen* du village *Lqelaz*. En tout état de cause, cette assemblée qui nécessite la présence d'un *CCix n lġamec*, a pu en procurer un autre d'un village extérieur. L'assemblée constituée de 50 personnes environ s'est rendue sur le lieu où se situe le litige. Ici, *Leġmeç* du village *Lqelaz* a invité l'assemblée du village de *Taxlijt-Jæzzuzen* ainsi que les deux parties litigieuses qui ont formé à cet occasion un cercle qui ne symbolise que le principe du " débat social ".

" Le débat social " est le principe fondamental pour le règlement des affaires litigieuses :

Dans toutes les affaires conflictuelles, comme le cas qui se présente ici, qui nécessitent la médiation ou la conciliation de *Leğmeç l-Isir*, on invite les deux parties litigieuses au " débat social " lors duquel chacune doit expliciter la nature du problème. La séance de cette assemblée est ouverte, comme d'habitude, par la récitation de la *fatiha* par le *CCix n lğameç*. Ce dernier a pris aussitôt la parole rien que pour expliquer à l'assistance l'objectif qui l'a amené à se rendre sur ce lieu. La parole a été distribuée par la suite à tour de rôle, aux parties litigieuses et chacune a délégué son représentant (ou *Lmuvekkef*) pour faire le point sur l'état du problème. Une fois que ces deux représentants furent entendus, la parole a été donnée aux *aiqqal* qui se sont efforcés de trouver une voie d'entente et arriver à une solution qui devrait arranger ces deux parties. L'intervention de quelques *aiqqal* en s'appuyant sur les propos et les arguments de chacune de ces deux parties litigieuses, a permis à l'assemblée d'arriver à une solution qui a pu satisfaire ces deux parties. La séance a été clôturée par la lecture de la *fatiha*, comme signe d'accord.

Le plat cérémonial :

Dans cette affaire litigieuse, comme dans la plupart des cas, le règlement des conflits s'est terminé par la préparation d'un plat commun cérémonial offert par la famille des *Iæzzuzen* du village *Lqelun*, parce que se sont ces derniers qui ont sollicité *Leğmeç l-Isir*. A cet effet, tous les hommes ayant pris part à cette assemblée y compris les hommes des *Iæzzuzen* du village de *Taxlijt-Iæzzuzen* ont été invités à ce plat cérémonial. Ce genre de pratiques sociales dans ces circonstances sont non seulement l'expression profonde d'un accord commun et d'une satisfaction des deux parties rivales, mais également de leur pardon mutuel et du rétablissement de l'entente. En un mot, il symbolise la paix sociale retrouvée au sein de ce lignage en particulier et de ces communautés villageoises en général.

H - *Tajmaz* et *Tamegreç* (le crime de sang) :

Parmi les rôles importants que l'institution *Tajmaz* a pu jouer à travers l'histoire sociale des villageois, le règlement du crime de sang, la *Tamegreç*.

Tamegret (féminin de *Amegret* : le cou) a, au sens propre, la valeur d'un diminutif (*Tamegret* : petit cou) ; mais au sens figuré elle signifie tout simplement crime de sang. Le crime de sang constitue un fait social important suscitant un intérêt particulier dans la communauté villageoise aussi bien pour les familles concernées que pour les hommes soucieux d'établir la paix sociale et d'empêcher le cycle infernal de vengeance (*ttar*) et son déploiement vers d'autres groupes proches ou lointains.

Ainsi, les rapports sociaux dans le village *Lqelouj*, et dans la plupart des villages des *At Yemmel*, sont régis entre autres par des relations conflictuelles qui se traduisent dans certaines circonstances par des échanges de violence : « ce type d'échange de violence est basé sur un principe simple : un mort, prendre une vie, tuer, supposera un acte analogue de la part de ceux qui ont perdu un homme. Ce principe s'actualise différemment selon le contexte social où il apparaît. »¹

Le crime de sang, *Tamegret*, peut être un acte de violence commis volontairement ou involontairement et cela dépend des circonstances et des causes qui l'on suscite. C'est ainsi que ses méthodes de règlement et de vengeance de sang (*ttar*) diffèrent suivant la nature et la cause du crime. Seulement, il nous semble nécessaire de distinguer un crime de sang volontaire dont la coutume villageoise et le code de l'honneur familial exigent en général dans l'immédiat la vengeance de sang (*ttar*) et un acte de crime de sang involontaire qui se règle dans la plupart des cas par *leğemeč l-ixir*. Dans tous les cas, la règle de crime de sang, *Tamegret*, obéit à la logique des joutes d'honneurs : de défi et de contre défi ou encore à une opération " de débit et de crédit", selon l'expression de Jeanne FAVRET². Toutefois, le crime de sang peut être dans certaines circonstances une défense légitime, dans le cas où l'agresseur viole les espaces sacrés (ou de *Hurma*) qui se traduisent essentiellement sur le plan symbolique par la femme, la terre et la maison et cela ne peut signifier à l'auteur du crime qu'honneur. Ainsi, ce genre d'affaires engendrent facilement les cycles de violence ; le vol, par exemple, constitue l'une des raisons qui déclenchent ces cycles : " ce qui a été dit des meurtres s'applique à toute infraction contre le domaine d'un segment, les vols importants en particulier entraînent des représailles (...) »³

¹ Raymond JAMOUS, *Honneur et baraka: Structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Op-Cit., p. 82.

² Cf. Jeanne FAVRET, « Relation de dépendance et manipulation de la violence en Kabylie », Op-Cit., pp. 37-38.

³ Ibid., p. 39.

Dans le cas du village *Abayau*, village avoisinant le village *Lqelaz*, le crime de sang (*Tamegret*) constitue un aspect des échanges de violence ayant caractérisé la vie sociale de ce village. Ce crime se produit, ou se reproduit, comme cycle de violence parfois, entre les différents *Iderma*¹ (plur. de *Adrum*) du village pour des raisons aussi bien volontaires qu'involontaires.²

Dans ces échanges de violences entraînant le crime de sang (*Tamegret*), les deux familles concernées, reconnaissent leur victime ou leur meurtrier. Parfois, cela entraîne un véritable cycle de violence. Ainsi, quand un crime de sang (*Tamegret*) se produit dans ce village et avant même de connaître son auteur, on prononce l'expression suivante : " *tečcat tequnt n baba Yehya* " (il est mordu par la chienne du père *Yehya*). En revanche, seules les deux familles (*Iderma*)³ concernées par ce type de crime reconnaissent d'où vient le coup, d'où la vengeance de sang (*ttar*) s'impose d'elle-même. Elle est suscitée par le code de la famille⁴ et la contrainte sociale parce que la logique qui régit ce genre d'affaire édicte un sang pour un sang (*win yenjun ad i twane*) (celui qui commet un meurtre doit mourir). En d'autres termes, dans toutes les affaires du crime de sang (*Tamegret*), si fréquents dans ce genre de communauté, on a deux possibilités : soit un cycle unique, soit une suite de cycles⁵.

Dans ce village, le fait que les terres sont relativement importantes et soumises à un système d'irrigation constituée, nous semble-t-il, l'origine de ces échanges de violences qui se traduisent dans la réalité par le crime de sang (*Tamegret*). Ainsi, lancer un défi dans le cadre des joutes d'honneurs qui est déjà marqué pratiquement par le crime de sang, dans le sens de violer ou de porter atteinte à l'espace de l'interdit - la *Hurma* - dont ces terres irriguées constituent une cible par excellence ; la riposte à ce défi peut être dans la plupart des cas, marquée par des crimes de sang (*Tamegret*). C'est ainsi que la rigueur dans les rapports sociaux de ces villageois impose que ces terres soient clôturées pour empêcher toutes formes d'empiètement à leurs *Hurma*. La riposte ou la défense de toutes formes de viol peut être

¹ Nous préférons garder l'anonymat en ce qui concerne ces *Iderma*.

² Le dernier crime qui a eu lieu dans ce village s'est produit en 1986 lors d'une bagarre entre la famille (a) du lignage (x) et la famille (b) du lignage (y), cette bagarre était due aux enfants des deux familles ; l'acte a été commis volontairement contre un jeune homme de la famille (a. x) par un homme de la famille (b. y). La victime a succombé à de graves blessures à la tête, quelques jours après cette bagarre.

³ La plupart des crimes de sang et de vengeance qui ont été commis dans ce village sont entre les lignages : c'est-à-dire entre les *Iderma*.

⁴ Le code de la famille pour l'une des familles de ce village est un « manuscrit » gardé chez les hommes très influents de cette famille.

⁵ Cf. Jeanne FAVRET, « Relation de dépendance et manipulation de la violence en Kabylie », Op-Cit., p. 39.

perpétrée contre les espaces de l'interdit et du sacré notamment la terre qui ne vaut que par les hommes qui la cultivent mais aussi la défendent ¹ est symbolisée par ses villageois par l'apport entre leurs mains ou accroché derrière leurs dos d'une pioche d'où le surnom qu'ils portent celui de : " *shabin n taqabact* " (les gens aux pioches)². La pioche dans ce village est très symbolique. Elle est pour les autres villages le signe du crime de sang (*Tamegret*) ou la vengeance de sang (*ttar*). Quoiqu'il en soit, la pioche (*Taqabact*) symbolise dans cette communauté villageoise non seulement le rapport de l'homme à la terre mais également un instrument d'attaque et / ou de légitime défense contre toute forme d'agression violente commise contre l'espace sacré ou la *Hurma* de leurs champs. Ainsi, comme le champ et la femme sont les symboles de la *Hurma*, " les agressions contre ces biens inséparablement matériels et symboliques sont des agressions contre le maître, contre son *Nnif*, c'est-à-dire sa " puissance ", son être tel que le groupe le définit.³ Cependant, cela ne veut pas dire que tous les crimes qui ont été commis dans ce village jusque-là sont exécutés par la pioche, puisque le fusil reste un outil principal avec lequel se fait ces formes d'échanges de violences entre les *Iderma* (plur. de *Adram*) de ce village.

Le meurtre au village *Abaynu* et dans quelques villages des *At Yemmel*, de quelle nature soit-elle, volontaire ou involontaire, constitue une affaire du groupe, qui doit mobiliser en conséquence tout le groupe d'appartenance agnatique, la famille ou les structures sociales les plus larges comme le village et la tribu (dans son sens appartenance géo-éthnique). Le meurtre de sang est conçue culturellement, c'est-à-dire du point de vue des valeurs sociales, comme une atteinte à la *Hurma* familiale, d'où la riposte qui ne peut se faire autrement que par la vengeance de sang (*ttar*) ; ainsi, ne pas revendiquer son meurtre, c'est s'exposer au plus grand déshonneur.⁴

Ttar, la vengeance du sang pour ces villageois " est un devoir imprescriptible : un homme digne de ce nom ne peut échapper à la contrainte sociale qui l'oblige, à son tour, à devenir un meurtrier ; il est donc désigné au coup de vengeance de la prochaine victime.⁵ Le crime de sang, jusqu'à une date

¹ Pierre BOURDIEU, *Le Sens pratique*, Op-Cit., p. 314.

² La pioche ou *Taqabact* dans ce village signifie également la nature de ses assemblées qui provoquent souvent la violence, ainsi beaucoup d'affaires conflictuelles dégénèrent en échanges de violence ou comme on l'exprime en Kabyle « *Tijumac nsen ferrunt z taqabact* » (leurs assemblées se règlent par la pioche).

³ Pierre BOURDIEU, *Le Sens pratique*, Op-Cit., p. 314.

⁴ Mohand KHELLIL, *La Kabylie ou l'ancêtre sacrifié*, Op-Cit., p. 84.

⁵ Raymond JAMOUS, *Honneur et Baraka. Structures Sociales Traditionnelles dans le RR*, Op-Cit., p. 77.

récente, appelle parfois dans l'immédiat ou après l'enterrement de la victime à un rassemblement de la famille¹ pour désigner le vengeur du crime. Parce que " l'honneur exige en effet que, pareils aux doigts de la main, tous les membres de la famille, si besoin est, s'engagent successivement, par rang de parenté, dans l'accomplissement de la vengeance."² Elle constitue dans ce cas-là non seulement un devoir étant déterminé par la contrainte sociale et l'honneur familial mais également un défi. Ainsi, "le contre défi n'est pas seulement une vengeance, un moyen de sanctionner l'agresseur qui a porté atteinte à l'intégrité d'un groupe ou d'un individu, mais surtout un moyen de reconnaître la valeur de l'agresseur et d'affirmer la sienne en lui répondant."³

Avant l'indépendance, dans ce système d'échange de violence que ce soit à *Abaynu* ou dans d'autres villages des *At Yemni*⁴, quelques familles faisaient appel à un tueur à gages, ce qui était un fait très développé dans les affaires de vengeance de sang. Le recours aux tueurs à gages à cette époque, était reconnu socialement, voire même institué. Le plus réputé parmi ceux-ci était le surnommé " *Lmuqli* ", originaire d'un village des *Imessisen*. Beaucoup de familles ont eu recours à *Lmuqli* dans ces affaires de vengeance de sang, en contre partie, ce dernier recevait de l'initiateur de la vengeance une somme d'argent et cela ce fait généralement dans le but de laver son déshonneur, ou encore de rembourser sa dette. Il nous semble à partir de ces constats que la fonction du tueur à gages devenait avec le temps un métier. Ainsi, appeler un tueur à gages pour exécuter la vengeance de sang (*tar*) n'était pas un déshonneur, car selon les mœurs rigides de cette communauté, chaque meurtre appel un meurtre. L'apparition des tueurs à gages à cet époque ne peut être expliquée que par le type de gestion des affaires de meurtre dans les tribunaux coloniaux. Selon CAMPS : " les magistrats ont remarqué qu'elle s'était développée à partir du moment où la justice française, appliquant strictement le code pénal, avait interrompu le libre jeu de vendetta."⁴ Dans la période de l'indépendance, la disparition des tueurs à gages peut avoir une signification importante dans la mesure où la justice étatique intervient pour interpellier et condamner le meurtrier. Selon la coutume villageoise qui régit ces crimes et ces

¹ Dans le cycle de vengeance, il y a tout un rite qui a été relaté dans la société kabyle par Jeanne FAVRET, «Relation de dépendance et manipulation de la violence en Kabylie», Op-Cit., p. 38.

² Pierre BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique...*, Op-Cit., p. 27.

³ Raymond JAMOUS, «Interdit, violence et baraka», in *Islam, société et communauté anthropologique du Maghreb* sous la direction de Ernest GELLNER, centre de recherches et d'études sur les sociétés méditerranéennes, les cahiers du C.R.E.S.M.12, p. 36.

⁴ Gabriel CAMPS, *Bérbères, aux marges de l'histoire*, Ed. Des Hesperides, Paris, 1980, p. 339.

vengeances de sang, le meurtrier peut avoir la vie saine et sauve s'il quitte dans l'immédiat son village accompagné de sa famille et s'installe dans un village lointain où il aurait le droit de bénéficier de *Le maya* (protection) de ce dernier¹. Ainsi, étant sous *Le maya* d'un village étranger ou par la femme² dans un crime de sang volontaire, le meurtrier, sans faire intervenir la *Tajmaat* du village, est condamné d'avance par la coutume ancestrale du village à l'exil forcé ou à un bannissement d'où la confiscation et la destruction de ses biens matériels tels que ses terres et sa maison.

Après avoir relaté globalement dans ce premier point les échanges de violence qui se traduisent par le crime de sang (*Tamegret*) et sa riposte, dans le cadre des joutes d'honneur, par la vengeance de sang (*ttar*), nous allons voir dans le deuxième point comment se règle ce genre d'affaires qui risquent toujours, et à chaque fois qu'elles se produisent, d'engendrer un désordre social. L'intervention de *Le ġmez n lxir* dans ce genre d'affaires du crime de sang (*Tamegret*) est très souhaitable, dans le souci d'empêcher le cycle infernal de vengeance et de préserver l'ordre et la paix sociale entre les groupes concernés par cette affaire. Le crime de sang s'il n'est pas réglé par *Le ġmez n lxir* suscite tôt ou tard une vengeance de sang (*ttar*) : « parce qu'une vengeance peut "dormir" pendant plusieurs générations, il est possible de déguiser l'aversion pour un membre d'une autre lignée sous l'apparence de l'honneur, et de gagner ainsi du prestige en réglant un compte personnel. »³ Dans ces communautés villageoises où les mœurs sont encore rigoureuses, la coutume seule peut condamner le meurtrier. En effet, l'intervention de *Le ġmez n lxir* est loin d'être la prononciation d'un jugement ou d'une condamnation à l'encontre du meurtrier, mais son recours consiste essentiellement à réconcilier les deux parties ; dans l'usage local, on dit " *ad hellen*".

La première étape des *At lxir* constitués des *aiqqal* et des *Imrabten* - vénéralés par leur *baraka* et leur sainteté - est de travailler de manière à trouver un terrain d'entente pour la réconciliation. Ils doivent d'abord dans le même sens contacter la famille de la victime pour détenir un accord sur le principe de cette réconciliation. Ensuite les *At lxir* ayant déjà l'initiative de réconcilier les deux groupes - la famille du meurtrier et la famille de la victime - font appel à tous les *aiqqal* (plur. de *aiqqel*), les *Imrabten* (plur. de

¹ Le meurtrier choisit dans la plupart des cas les villages où il a des liens de parenté.

² Cf. A. HANOTEAU et L. LETOURNEUX, Op-Cit., p.65.

³ Jeanne FAVRET, « Relation de dépendance et la manipulation de la violence en Kabylie », Op-Cit., p. 41.

Amrabet) et des *Imam* des différents villages pour constituer *Leğmeε* dans sa forme la plus large et qu'on appelle *Ddeha*. Dans ces circonstances sociales où la communauté a besoin de se réconcilier avec elle-même en instaurant la paix sociale et en rétablissant la solidarité sociale, *Leğme n lxir* se constitue en une structure plus large qui englobe tous les hommes ayant la sagesse, les pouvoirs (sociaux ou symboliques) et un savoir pour régler ce genre d'affaires. Dans ce cas, on peut parler des *Ar lxir* intervillageois, voire même inter-régions, puisque leur assemblée dépasse nettement le territoire d'un village. Ainsi, ces hommes constituant *Leğmeε n lxir* le plus large ou *Ddeha* et qui aspirent à instaurer la paix sociale entre les deux groupes antagonistes par cette affaire du crime de sang (*Tamegrεt*), escorte selon le rite, une foule importante d'hommes appartenant aux différents villages. L'assemblée de *Ddeha* consiste seulement en une foule d'hommes dont beaucoup sont choisis sur la base de leur sagesse, de leur expérience et de leur *baraka* mais est aussi toute une pratique rituelle qui accompagne pratiquement le déroulement de ces réconciliations. Le cortège de *Ddeha* est doté des étendards des différents saints de la région qu'on appelle *ssenğaq*, et accompagné d'un certain nombre de femmes à la tête de ce cortège, d'un quantal de semoule et de tous les légumes nécessaires à la préparation du repas cérémonial par ces dernières. Le sacrifice du boeuf et la préparation de ce repas, se font dans l'une des maisons du village ; c'est-à-dire dans le territoire villageois de la famille de la victime.

Le rôle de *Ddeha*, en compagnie des femmes qu'on appelle à cette occasion *abruε* dans ce contexte il prend le sens de « portes-bonheurs » - est d'inviter les deux familles concernées par la *Tamegrεt* à se réconcilier et à se pardonner, puisque leur fonction primordiale, n'est pas celle de prononcer une condamnation contre le meurtrier une fois que les deux parties arrivent à se pardonner en s'entre-baisant la tête. Ainsi, cette réconciliation entamée par le *Ddeha* permet à la famille de la victime de ne plus avoir recours à la vengeance de sang (*tar*) ; cependant, selon le code d'honneur de la famille, le meurtrier doit quitter le village, si les deux familles habitent le même village ou dans deux villages avoisinants, afin qu'il soit loin des regards de la famille de la victime. Dans toutes les affaires

de crime ayant lieu dans les villages des *At Yemmel*, ni le *Ddeha* ni la famille de la victime ne peut exiger de la famille de meurtrier le paiement de la "*Diyya*", le prix du sang : " transaction pécuniaire des musulmans qui payent le sang avec l'or."¹ La coutume qui régit le règlement de ces conflits n'accepte jamais la "*Diyya*", parce que le fait de l'admettre signifie qu'on accepte de manger le sang de la victime. Seulement, dans un passé très lointain, rapporte la mémoire collective, la famille du meurtrier doit procéder à l'achat et à la libération d'un esclave. Cette assemblée conclue cette affaire par la récitation de la *fatiha* et par le partage d'un plat cérémonial (constitué de couscous et de viande) qui doit être préparé par la famille du meurtrier, signe d'une paix sociale retrouvée et de la réussite de *Ddeha*.

Les meurtres dans les villages des *At Yemmel* sont moins fréquents ces dernières années, ils peuvent cependant surgir d'une manière volontaire ou involontaire dans certaines circonstances qui nécessitent de ressusciter le passé lointain ou proche de quelques groupes agnatiques dont les rapports sont souvent régis par des tensions sociales. Ce qui signifie que la décision de *Ddeha* ne peut pas constituer une solution définitive au cycle de violence dans le village. Ainsi, la fonction de *Leğme n Isir* dans le règlement du crime de sang n'a pas subi beaucoup de changements, même si ces actes ont été moins fréquents durant cette dernière décennie².

Par ailleurs " l'ingérence " des institutions étatiques dans les affaires du crime de sang dans le village, se limite à la condamnation du meurtrier. Ainsi, malgré l'intervention de la gendarmerie et de la justice étatique dans les affaires de *Tamegrej* aux villages des *At Yemmel*, elle est loin de se substituer au rôle que jouent les *At Isir* dans la conciliation, afin d'empêcher éventuellement toute forme de vengeance de sang ou d'un déclenchement d'une suite du cycle de vengeance. Malgré l'évolution sociale dans les rapports qu'entretiennent les groupes entre eux ainsi que la relation du village voire de la *Tajmaat* avec l'Etat national, *Leğme n Isir* demeure, dans le règlement de la *Tamegrej*, irremplaçable

¹ A. HANOTEAU et L. LETOURNEUX, Op-Cit., p. 64.

² Selon nos informations, nous n'avons pu enregistrer durant cette dernière décennie que trois crimes de sang commis dans la région des *At Yemmel*.

aussi bien dans ses procédures et ses démarches que dans ses rites symbolisant fortement la paix sociale.

2 - Aspect de l'application de la coutume et sa révision

A - *Lextiya n taddart* : les règles de *Lextiya* au village *Lqelza* :

Les règles de *Lextiya* recueillies au village *Lqelza* et dans quelques villages des *Ai Yemmel*¹, sont une forme attestée au sein de ces groupes sociaux. Elles sont semblables à ce qu'on entend par le mot "*qanun*" dans les villages de la Kabylie du Djurdjura dont certains ont été recueillis et codifiés essentiellement par HANOTEAU et LETOURNEUX et MASQUERAY². Ainsi que les règles de *Lextiya* relevant de la coutume villageoise, ne constituent en effet qu'un aspect bien déterminé de ces *qanun*. Cette analogie faite aux *qanun* n'est pas une étude comparative entre les règles de *Lextiya* et les *qanun*. Mais c'est affirmer à priori que *Lextiya* dérivé de ce *qanun* : elle est un tarif d'amende applicable contre tous ceux qui commettent une infraction dans la communauté villageoise. Cependant, leur contenu, leur nature ainsi que le nombre de leurs articles, peuvent ainsi déterminer relativement leurs différences ou leurs diversités³.

En tout état de cause ces règles de *Lextiya* ainsi que ces *qanun* ne peuvent être qu'un "recueil de coutume propres à chaque village, qui consiste essentiellement à l'énumération minutieuse de fautes particulières, c'est-à-dire de conduites capables de troubler la vie commune, vols, violence, manquement à la solidarité, suivie de l'indication des amendes correspondantes."⁴

Par ailleurs, ces règles de *Lextiya* traduisent aussi bien dans leur forme que dans leur fond un mode de sanction sociale, villageois, contre toute forme de comportement - individuel ou collectif - qui peut porter atteinte à l'ordre social établi. Cependant ces règles qui "sont essentiellement constituées par un tarif d'amendes applicables à ceux qui contreviennent à la loi du village, le plus souvent à sa loi

¹ Voir ces règles dans les annexes

² Cf. Les recueils de A. HANOTEAU et L. LETOURNEUX, Op-Cit. et d'Emile MASQUERAY, Op-Cit.

³ Voir dans les annexes.

⁴ Pierre BOURDIEU, *Sociologie de l'Algérie*. Op-Cit., pp 22-23.

pénale¹, demeurent au fil du temps, un instrument juridique très efficace par lequel la *Tajmaat* du village exerce son pouvoir de contrôle social et instaure une discipline au sein de son groupe².

Lqelal, à l'instar des villages des *At Yemmel*, n'a jamais utilisé le moyen de l'écriture pour fixer les règles de *Lextiya*. La mémoire collective et nos propres expériences vécues constituent en effet la seule source de ces règles codifiées de la sorte, pour des raisons purement de commodité. Ce qui convient d'appréhender à cet effet, est d'apercevoir ces règles, aussi bien au niveau de leur promulgation qu'au niveau de leur mise en application, dans leurs aspects dynamiques.

Ce qui est très remarquable est que la mémoire collective et les anciens témoignent aujourd'hui sur un bon nombre de règles de *Lextiya* qui ont été émises et mises en application par l'institution sociale *Tajmaat* pendant la période coloniale et qui ont préexisté jusqu'à un passé très récent. Mais puisque la communauté villageoise évolue et les règles qui la régissent évoluent aussi ; l'importance est de savoir en quoi consiste le changement de ces règles.

D'abord les règles servent à pénaliser tout acte outrageant le système instauré en fixant une amende pécuniaire. Elles sont mises en application par l'institution *Tajmaat* afin de protéger un certain nombre d'intérêts communs et bien encore de préserver la morale établie dans le village. Elles ont leur propre histoire, qui dépend de celle de l'institution qui les promulgue, les révisé et les met en application. Les témoignages de quelques vieillards attestent que la plupart des règles régissant la communauté villageoise de *Lqelal* jusqu'aux années quatre-vingt (80) de ce siècle existaient également à l'époque coloniale tel est le cas des règles 3, 4, 7, 10, 13, 16,... De surcroît, ces mêmes règles constituant le système pénal du village subissent des modifications avec le temps :

- Certaines règles sont abolies ou allégées, sur proposition de l'ensemble du village.
- Certaines sont adoptées à des situations nouvelles.
- Certaines sont simplement disparues avec l'évolution sociale.

Cependant dans la plupart des cas, seul le changement du contenu de ces règles affecte essentiellement le montant de l'amende³. Ces ainsi qu'à partir de certains articles prix comme exemple :

¹ G.H. BOUSQUET, Op-Cit., p. 33.

² Des règles semblables sont instituées dans la société Mzab, voir Louis MELLIOT, *Recueil de délibérations de djemâas des Béni Mzab*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1930.

³ Alain MAHE, « Normes juridiques et pratiques sociales dans le monde musulman, laïcisme et sacralité des qanuns kabyles », in colloque international, E.H.E.S.S., Paris, 1991, p. 25.

" Toute personne cueillant les figues avant le délai licite autorisé par la *Tajmaz*, doit payer 5 Réaux pendant la période coloniale, 5 à 50 DA depuis l'indépendance jusqu'à la fin des années soixante-dix de ce siècle " on constate que c'est uniquement le montant de l'amende qui a changé ou bien qui varie selon la gravité de l'infraction commise.

a - Champ d'application des règles de *Lexitiya* :

Quand on parle de *Lexitiya*, on sous-entend en effet l'institution, les personnes voire même les catégories sociales qui veillent à la gestion de ces règles, à leur promulgation, à leur abrogation ainsi qu'à leur modification.

Si on considère l'histoire sociale du village *Lqelaz* en remontant un peu dans le temps, on constate, selon la mémoire collective des anciens, que *Lexitiya* était respectée pendant et après la période coloniale jusqu'aux années quatre-vingt de ce siècle période où le fonctionnement de celle-ci a commencé à décliner. C'était, en effet pendant cette période, seulement les vieillards, les *suqqal* (plur. de *suqqel*) ou *Imeq'ranen n taddart*, représentant l'institution *Tajmaz* d'où sa nature gérontocratique, qui ont le pouvoir de prononcer, de réviser et d'appliquer les règles de *Lexitiya*. C'est ce qu'on peut trouver dans la plupart des villages Kabyles d'antan. Où les *qanun* des *At wagnun*¹ par exemple explicitent que " le jugement appartient aux vieillards et aux sages, de même qu'aux *amin*."²

Toute décision inhérente pour prononcer de nouvelles règles, les modifier ou les abroger se fait d'une manière générale par la *Tajmaz* restreinte. Parfois avec la présence de quelques *suqqal* (plur. de *suqqel*). Ce genre de décisions viennent quand les conditions l'exigent : soit quand l'ordre social du village est menacé par une violence physique ou symbolique, c'est le cas des vols, des injures, des conflits, des disputes, etc. ; soit quand la saison des figues ou des olives arrive en instituant la règle de *Tamuqint* - sur ce point on y reviendra - ou quand on apprend qu'une règle est abrogée. Ces décisions sont généralement divulguées aux membres de la communauté lors des prières (du vendredi, de *Lmeqreb*, de *Laiça*) à la mosquée, par une assemblée plénière ou par le crieur public (*Lberrah*). Parmi les

¹ *At Wagnun*, ex-tribu qui devient aujourd'hui une commune de Wagnun dans la wilaya de Tizi-ouzou.

² Mohand KHELLIL, *La Kabylie ou l'Ancêtre Sacrifié*, Op-Cit., p. 79.

règles de *Lextiya* prononcées par l'institution *Tajmaat*, certaines sont instituées pour réprimer toute forme de comportements ou d'attitudes visant à perturber l'ordre social établi. Ce sont des mesures répressives selon l'expression d'Alain MAHE¹. Les règles de *Lextiya* dans le village *Lqelæ* sont mises en vigueur pour toutes les catégories sociales, sans aucune distinction : riche ou pauvre, majeur ou mineur, membre du lignage religieux (maraboutique) ou du lignage non-religieux (ou dit *Leqbayel*), fils d'un *Amin* ou fils d'un simple villageois. Dans ce sens un fils d'un *Amin* du village *Tunnef* s'est vu infligé une amende de cinq (5) DA dans les années soixante-dix de ce siècle après avoir enfreint *Tamuqint* (loi du village interdisant la cueillette des olives avant l'autorisation licite de *Tajmaat*). Mais il y a des cas où le système d'amende n'est pas naturellement l'objet d'une décision prise par la *Tajmaat*. Seulement l'*Amin* du village ou l'un des représentants de l'institution *Tajmaat* a les pouvoirs, voire même les droits d'infliger une amende à quelqu'un ayant refusé d'obéir à son ordre d'ordre commun pour le village, sans que celle-ci soit pour autant mentionnée dans la liste des règles de *Lextiya*. Elles sont donc des règles immédiates ou improvisées. Ainsi, il convient de rappeler ici qu'on peut distinguer deux types de règles de *Lextiya* : celles qui sont explicites dont tous les villageois sont au courant et celles qui sont implicites ; celles-ci n'apparaissent que dans des circonstances bien précises, par exemple l'absence à l'assemblée du village, aux travaux de *Tajmaat* et l'absence à un enterrement.

Tajmaat, institution sociale villageoise qui réclame "le jus-idicendi et le jus-judicendi, droit d'édicter et droit de juger"², exerce un pouvoir de contrôle social sur l'ensemble du territoire villageois par le moyen de ces règles de *Lextiya*. En d'autres termes, la mise en vigueur des règlements de *Lextiya* a constitué un outil juridique tangible par lequel on a pu mesurer l'autorité et l'influence de l'institution *Tajmaat* et notamment les hommes qui l'ont représenté. Par là, l'on est censé montrer le passage des règles de *Lextiya* du niveau des décisions au niveau de l'application. Une fois que tous les villageois sont informés sur l'ensemble des règles de *Lextiya*, elles sont désormais mises en vigueur : toute personne ayant enfreint ces règles est sanctionnée par une amende dont il doit s'acquitter. Le coût de l'amende est évalué selon le degré de l'infraction commise. Quand la *Tajmaat* ne possède pas

¹ Op.Cit., p. 25.

² Robert LAURETTE, «Aspect de la vie sociale en petite Kabylie», in *Revue Cahier Nord-Africain*, T XVII, 1952, p. 83.

d'arguments solides sur la violation de la règle, la mise en vigueur de celle dernière se fait par une autre procédure telle que le serment ou la présence indispensable des témoins. Ce pouvoir de contrôle social exercé par la mise en application des règles de *Lexṭiya*, n'est pas uniquement l'affaire de la *Tajmaat* restreinte. Mais revient et s'étend sur tous les membres majeurs du village, notamment les chefs de familles. C'est presque dans ce sens, à *Tajmaat* - espace public - où on assiste à des moments de tensions sociales : traduisant l'ensemble des réclamations, des contestations voire même des disputes entre individus ou entre familles. S'il en est ainsi, c'est que c'est l'espace des hommes par excellence qui constitue la *Tajmaat* large, où tous les villageois déposent leur plainte en dénonçant l'acte de dommage et la personne qui l'a commis : puisqu'elle (la personne) porte atteinte à l'honneur, à la propriété ou simplement à la règle elle-même. Si on dépose sa plainte ici, c'est parce que c'est en ce lieu que l'assistance villageoise exerce son contrôle social.

C'est ainsi que la *Tajmaat* restreinte est censée se positionner dans l'immédiat pour répondre à toute réclamation ou contestation faite par une personne. Ces plaintes si fréquentes dans le village *Lqelṭa* sont de nature diverses. Elles peuvent porter essentiellement sur la violation de *Tiseyṭit*¹ sur les dommages commis contre les biens d'autrui, sur le vol, sur la violation de la *Ḥurma* des champs ou des maisons, sur quelqu'un qui fait paître son troupeau dans le champ d'autrui..., voire même pour un démenti.

b - Le payement de l'amende :

Nous avons déjà dit que la règle de *Lexṭiya* est une sanction pénale et pécuniaire contre tout délit ou dommage commis contre des biens publics ou personnels. Mais ce qui est perceptible à l'observation, c'est son tarif. Les exemples très fréquents sur la réglementation pénale au village *Lqelṭa* ou dans les villages voisins montrent que le payement de l'amende se fait en monnaie. Dans la période coloniale, et selon quelques témoignages recueillis dans le village *Lqelṭa*, le tarif n'étant pas stable, son estimation est variable par conséquent, 1 réal², 2 réaux, 5 réaux, selon la gravité et la nature de chaque

¹ *Tiseyṭit* : ce sont les battons que mettent les paysans du village sur certains chemins du village signe d'obstacle afin d'interdire tout passage des animaux domestiques notamment pendant la saison des travaux des champs.

² Réal est remplacé dans l'usage local par le terme *Taryall*.

délict commis. Pendant la période poste-indépendance jusqu'à aujourd'hui, même si la plupart de ces règles ne sont plus en vigueur, le montant de l'amende est estimé en fonction de la valeur de l'argent, et diffère selon les catégories d'âge, la nature et la gravité du délit : 5 DA, 50 DA, 20 DA, 200 DA jusqu'à 3000 DA pour la *Tamuqint*. Le refus de payer l'amende peut engendrer soit une augmentation symbolique de son montant, soit induire la mise à l'écart sociale, " c'est là une mesure grave qui consiste en une suspension des droits civiques sacrés pouvant aller jusqu'à une déchéance totale."¹ Parfois, une personne se sent coupable d'un acte donnée menaçant à la fois l'intégrité sociale dans la vie communautaire et portant atteinte à son honneur, individuel ou collectif ; on paye une amende sans qu'elle soit pour autant imposée par l'institution *Tajmaat*. Toutefois, la contrainte sociale et l'honneur familial ou villageois, sont une matrice de cette motivation pour le paiement de cette amende ; ils signifient en conséquence un rachat dans la vie communautaire. Voici donc un exemple extrait de la vie sociale du village qui peut clarifier et appuyer l'idée précédente : il s'agit d'une affaire qui a lieu en Août 1991 au village T. ; une famille (X) originaire du village AM, installée depuis longtemps au village T. où elle a pu acquérir le statut d' « ayant-droit ». Autrement dit, une famille ayant tous les droits et les devoirs dans l'assemblée du village. Lors du mariage de son fils, A. n'a pas invité les habitants du village T. alors que ces derniers l'avaient auparavant convier à assister à des fêtes organisées à certaines occasions. Après quelques jours de fête, H., cousin d'A., vieillard et représentant de cette famille à *Tajmaat*, a payé une amende de 500 DA pour ne pas avoir invité ces villageois. Cette amende a été acquittée devant l'assistance après la prière de vendredi à la mosquée du village. Les sommes d'argent ainsi versées, constituent l'une des sources d'alimentation du village.

c -Types de règles de *Lestija* au village *Lqelca* :

La répartition ou classification de ces règles en différentes catégories ne se fait pas de façon hasardeuse, mais sur la base de leur fonction et de leur utilité dans la gestion de la conduite sociale du village. Si ces règles ne connaissent pas réellement à travers le temps une stabilité dans leur fonctionnement conditionné par la succession des représentants de la *Tajmaat* d'une part et l'évolution des besoins sociaux d'autre part, elles demeurent un garant, lui-même assuré par l'institution *Tajmaat*,

¹ Mohand KHELLIL, *La Kabylie ou l'ancêtre sacrifié*, Op -Cit., p. 76.

pour protéger les intérêts des biens communs et définir une certaine discipline. Celle-ci permet le bon fonctionnement des biens publics du village et assure une meilleure conduite sociale de la communauté.

Elles (les règles de *Lexfiya*) se manifestent sous forme de sanction dont l'acceptation est primordiale à la vie de toute société organisée, surtout lorsque celle-ci ne prévoit pas de pouvoir de police confié à des agents d'exécution¹. Ainsi, la règle de *Lexfiya*, constitue dans la communauté villageoise de *Lqelal*, un moyen punitif très efficace et très commode pour réprimer tout délit ou infraction à la coutume. Pour être clair, cette classification n'est pas établie sur la base d'une délimitation de ces règles dans une période historique donnée, qui nous a été, d'ailleurs, très difficile à établir. Celle-ci s'est faite selon notre recueil, puisque la nature dynamique du système de ces règles de *Lexfiya* rend encore cette tâche de fixation plus complexe. Ainsi, la règle qui peut disparaître après une période donnée de temps, peut réapparaître dans une autre période, nous faisons allusion ici, entre autres, à la règle de l'interdiction de la cueillette des olives et des figes jusqu'à une autorisation licite rendue par l'institution de *Tajmaat* :

1 - Des règles servant à définir une obligation sociale notamment pour les villageois atteints de majorité telles leurs présences à toutes les assemblées du village, aux enterrements, à l'organisation de *Luzia*, au paiement de *Tubezzart* et aux travaux de *Tajmaat*. A cet effet, si la coutume villageoise édicte un certain nombre de conduites à respecter dans le village c'est aussi une manière d'initier les villageois au respect de leurs devoirs dans le cadre de la vie publique.

2 - Des restrictions diverses concernant les mineurs et les jeunes du village telles : les injures verbales ou écrites sur les murs de la mosquée, les jeux près de la mosquée en particulier pendant les heures de prière, l'usage d'une radio, d'une guitare et d'un magnétophone à l'intérieur du village, manger publiquement pendant le mois de carême.

3 - La protection des biens communs : le cimetière, la mosquée, les fontaines publiques, l'abattoir, les *habous*, les rues, les chemins...

4 - La protection des biens d'autrui : la maison, le champ et les propriétés familiales et personnelles.

5 - Des restrictions contre toute atteinte à l'honneur du groupe ou à l'individu telles que le vol, le viol, injures, disputes, insulte, infraction à la coutume.

¹ Mohand KHELLIL, *La Kabylie ou l'ancêtre sacrifié*. Op-Cit., p. 79.

6 - Organisation des périodes de la cueillette : La *Tamuqint*.

C'est ainsi qu'à partir de cette classification qui est loin d'être fine, que nous pouvons qualifier *Lexitya* comme un ensemble de règles de sanction pénale. Elles sont en conséquence susceptibles d'éloigner tout ce que la communauté villageoise a prohibé : le vol, les infractions, la violation de la pudeur, de l'honneur familial ou communal, ou selon l'expression de RADCLIFFE-BROWN " la sanction pénale s'applique principalement, sinon exclusivement, aux actions qui enfreignent les coutumes considérées comme sacrées par la communauté."¹

d - *Tamuqint*² : une règle villageoise interdisant la cueillette des olives et des figes :

d-1- *Tamuqint-Uzemmur* : la règle pénale interdisant la cueillette des olives :

La *Tamuqint-uzemmur* est une règle de sanction pénale promulguée par l'institution sociale *Tajmaat* et par laquelle elle interdit la cueillette des olives, leur achat et leur vente avant le délai licite, dit *Asrech*. Vue son institutionnalisation par la *Tajmaat* du village, *Tamuqint* a pour but collectif de servir à la protection des champs d'olives des dégâts possibles et d'éviter certains conflits entre individus ou groupes pouvant entraîner des conséquences graves. Elle est mise en vigueur notamment dans tous les villages ayant des champs d'olives importants, nous citons entre autres le village *Tasga*, *Abaynu*, *Aqabiw* (des *At Yemmel*), les villages des *Ifayen*, quelques villages des *At wafis*, des *At Mensur*, etc.

Au village *Lqelax* à l'instar de tous les villages de la Kabylie, l'olivier a joué et joue encore jusqu'à nos jours un rôle prépondérant dans la vie économique et sociale de la famille. Il faut cependant noter que la considération sociale de l'olivier, aujourd'hui, n'est plus et ceci se voit clairement dans la régression progressive de l'entretien et de la production de la terre. Ce qui explique en conséquence les raisons de l'absence de *Tamuqint* au village *Lqelax* notamment ces dernières années. Sa mise en application par l'institution *Tajmaat* a duré pratiquement jusqu'à la fin des années quatre-vingt (80).

¹ A.R. RADCLIFFE-BROWN, *Structures et fonctions dans la société primitive*, Op-Cit., p. 318.

² *Tamuqint* : est une forme nominale de la racine du verbe bilatère Q N qui signifie en langue française : attacher, nouer. Dans le contexte social et pénal dans lequel il est utilisé *Tamuqint* peut signifier simplement une règle de *Lexitya* qui interdit à tous les villageois la cueillette des olives et des figes avant le délai licite annoncé par l'institution *Tajmaat*.

Tamuqint comme toutes les règles de *Lextiya* est promulguée par l'institution *Tajmaz* à la mosquée ou après la prière, en présence de quelques membres du village, notamment les vieillards et les *zuqqal*. Une fois que ces derniers se sont mis d'accord sur le principe de la promulgation de *Tamuqint*, ils fixent son montant qui varie d'une période à une autre¹. Ainsi toute personne du village, majeur ou mineur, perçue entrain de violer la règle de *Tamuqint*, payera une amende à la mosquée².

Tajmaz procède à lever *Tamuqint* pour une journée et de préférence une journée de repos tel que : le vendredi ou le dimanche jadis, où tous les villageois sont autorisés seulement à ramasser les olives tombées sur terre, sur les rues et les chemins du village. Parfois, si *Tajmaz* tarde à prononcer cette autorisation, quelques villageois demandent une autorisation verbale auprès de *Tajmaz* en vue de ramasser les olives tombées sur les ruelles principales ou secondaires du village où le va-et-vient des villageois est fréquent. Une fois obtenue, les villageois partent pour le ramassage. Au retour, le soir, ils se rassemblent à la mosquée, pour informer la *Tajmaz* du mûrissement ou non des olives. Au cas où les olives n'ont pas mûri, *Tamuqint* est prolongée jusqu'au nouvel ordre, c'est-à-dire jusqu'au mûrissement définitif des olives.

d-2 - *Tamuqint n Lexrif*: la règle pénale interdisant la cueillette des figes fraîches :

L'institution *Tajmaz* du village *Lqelai* ayant un rôle éducatif dans la vie sociale des villageois, adopte des méthodes rigoureuses qui imposent notamment aux enfants du village une certaine discipline. Celle-ci se résume à des comportements sociaux et des conduites dans la vie courante conformément au système et aux normes qui régissent cette communauté villageoise.

À cet effet *Tamuqint n lexrif* représente un exemple typique de cas que *Tajmaz* utilise comme outil à la fois social et juridique, et par lequel elle exerce son pouvoir de contrôle social tout en sanctionnant tous les comportements non-conformes au respect des règles sociales.

¹ Le montant de *Tamuqint* à *Tazga* et *Abayou* a été fixé pour la saison d'olive de 1992 à 3000DA et 1000DA pour toute personne qui les achète (*yufwen*).

² Parfois on désigne la *Tajmaz* par la mosquée ; car c'est en effet à la mosquée du village où la *Tajmaz* prend toutes décisions inhérentes à la vie publique du village.

Pendant la saison de *Lexrif*¹, la période des figes fraîches, le village *Lqelɛz* à l'instar de tous les villages Kabyles est toujours marqué par un mouvement particulier de l'ensemble des villageois. C'est aussi, la période des vacances et des fêtes familiales. Les enfants et les adolescents se devancent afin d'arriver les premiers et goûter les premières figes fraîches (*Tisemɛyyin* ; plur. de *Tisemɛit*). Ils ne peuvent pas se tenir tranquilles sur la place publique (la mosquée ou *Tajmaɛ*), ils sont tout le temps dans les champs où ils peuvent provoquer des dégâts aussi bien dans les champs de leurs parents que dans les champs d'autrui². Ce sont des situations qui peuvent provoquer des tensions sociales, où les conflits sont profondément constitutifs dans la vie sociale du village. Ainsi, la *Tajmaɛ* consciente d'être la première institution sociale du village chargée de mettre la communauté villageoise à l'abri de tous les cycles de violence et de désordre quelques soient leurs origines et leurs natures, intervient en ces moments pour établir une réglementation dans le cadre de l'institution de *Tamuqint* pour mettre fin à tous les comportements indisciplinés. Jusqu'à une date très récente la *Tajmaɛ* du village *Lqelɛz* promulguait une règle d'interdiction, *Lexriya*, pendant la saison de *Lexrif* : la saison de l'abondance des figes fraîches. Ce règlement de *Lexriya* coïncide avec le calendrier agricole du village³ et consiste en l'interdiction de la cueillette des figes précoces. La cueillette dans ce cas devient illicite, car le cycle de maturation des figes ne peut être annoncé que par l'institution *Tajmaɛ*. Cette légalisation sociale de la cueillette des figes fraîches s'appelle " *Aserreɛh* ". Ainsi, la *Tamuqint n lexrif*, étant une règle pénale mise en vigueur par la *Tajmaɛ*, intervient par nécessité sociale afin de permettre la maturité du fruit. C'est ainsi que la *Tamuqint n lexrif* traduit la manière par laquelle est appliquée une sorte de règle pénale qui vise non seulement à punir ceux qui transgressent cette règle, mais aussi d'éduquer les enfants en leur apprenant à respecter l'ordre et notamment les règles qui régissent l'ensemble des conduites et des comportements sociaux. Cette règle sociale ne signifie pas uniquement : laisser mûrir les figes, mais

¹ La saison de *Lexrif* ne coïncide pas obligatoirement avec la saison d'automne (en arabe), mais une saison qui traduit dans son essence la période des figes : *lexrif* c'est aussi *Tibexxatin* (sing. de *Tabexxita*) (figes fraîches). C'est en effet la saison où les villageois se régalaient.

² Ce genre de comportement pendant la saison de *Lexrif* a été relaté même si avec de l'imagination dans le roman, *Jours de Kabyle* : chapitre les beaux jours, Cf. Mouloud FERAOUN, *Jours de Kabyle*, Op-Cit., pp 117 à 125.

³ Sur le calendrier agricole dans la société kabyle, Cf. Pierre BOURDIEU, *Le Sens Pratique*, Op-Cit., pp 338 à 346 et Henri GENEVOIS, *(Le) Calendrier agraire et sa composition, le fichier périodique*, Alger, 1975.

aussi permet de voir à quel point l'institution *Tajmaz* oriente le comportement de chacun, enfant ou adulte, et permet d'acquérir une éducation dans le respect de la *Hurma* des champs, la *Hurma* d'autrui et la *Hurma* des règles de *Lexfiya*.

e - Le serment collectif :

« Le serment collectif, écrit BOURDIEU, est ordalie ; c'est-à-dire tout à la fois épreuve, preuve du jugement et châtement, la sentence et la sanction faisant partie intégrante de l'épreuve. »¹ Le serment, tel qu'il est pratiqué au village *Lqelou* constitue un des moyens anciens et efficaces, que *Tajmaz* a utilisé pour l'exécution et le contrôle des règles de *Lexfiya* notamment celles qui sont prônées par *Tamuqint* (d'olives et de figes). Cette forme d'exécution et du contrôle des règles de sanctions pénales était considérée au village *Lqelou* pendant la période coloniale comme un aspect important de la vie sociale et juridique des villageois. Cependant même s'il semblait être, à l'observation, une pratique sociale, il revêt néanmoins une dimension juridique, puisqu'il concerne avant tout la promulgation, l'abrogation ou l'exécution des règles ayant rapport avec la juridiction pénale d'où certaines thèses qui confirment que "le serment joue naturellement comme un très ancien mode de création du droit."²

Le serment est aussi une méthode à laquelle *Tajmaz* ou autre, a recours quand elle ne dispose pas de preuves concrètes pour détecter le coupable d'une affaire donnée. La question qui s'impose est la suivante : pourquoi le serment sur *Tamuqint* est organisé d'une façon régulière ? parmi ces raisons, on peut signaler l'importance sociale, économique voire même symbolique attribuée aux deux arbres, l'olivier et le figuier. Autrement dit, à une époque de l'histoire de ce village, ces deux arbres constituaient l'une des bases de l'économie familiale ; leur importance sociale paraissait dans le rôle que jouait la *Tajmaz* pour la protection des champs de ces derniers ainsi que de leurs cueillettes, et cela afin d'éviter surtout des tensions sociales toujours provoquées par la violation des *Hurma* des champs. C'est ainsi que la *Tajmaz* institue *Tamuqint* dans le but de protéger notamment ces deux arbres et leur production.

¹ Sociologie de l'Algérie, Op-Cit., p. 24.

² Jacques BERQUE, Structures sociales du Haut Atlas, Ed. P.U.F., Paris, 1966, p. 264.

Comme tous les champs d'olives et de figuiers sont généralement situés à l'extérieur du village, espace qui échappe naturellement au contrôle social, l'institution *Tajmaz* ne trouvait en ce temps d'autres moyens pour exercer et élargir son pouvoir de contrôle social sur l'ensemble des villageois que le serment collectif. L'auteur de la violation de la règle est sanctionné, soit par la *Tajmaz*, soit par la malédiction divine (sumaturelle).

La pratique du serment collectif au village *Lqelma*. S'exerçait périodiquement d'une façon régulière à l'arrivée de chaque saison des figues fraîches, *Lextrif*, dans la mosquée de *Wedris* (*Lğameε n wedris*) ou dans la mosquée de *Taxerrubt*¹, avec la présence bien sûr de quelques membres de *Tajmaz*.

Le dimanche soir, journée fériée à l'époque coloniale, *Lberrah* (le crieur public) appelle tous les villageois majeurs pour un rassemblement du village " *A t rebhem ruhēt-ed yer lğameε tesāim leğmeε* " (ô hommes du village, venez à la mosquée pour une assemblée). L'institution *Tajmaz* procède alors au serment en faisant jurer toutes les personnes présentes à la mosquée, par les saints, sur leur tête, celles de leurs femmes et de leurs enfants. A tour de rôle, chacun passe pour dire : " *aheq n lğameε-ayi ur t-id-kkisey, ur zriy win i t-id-ksen* " ; (je prête serment au nom de cette mosquée que je n'ai ni cueilli, ni vu quelqu'un le faire). Ainsi, le serment ne porte pas seulement sur la personne elle-même, mais également sur une autre qui aurait été perçue entrain de violer la règle. En d'autres termes, la sanction, de quelque nature que ce soit, divine ou sociale, ne se limite pas uniquement à culpabiliser exclusivement, l'exécuteur du viol de *Tamuqint*, mais elle est applicable à toute personne majeure ayant vu une autre entrain d'enfreindre cette règle et étant restée indifférente. De ce fait il (le serment collectif) traduit pratiquement un prolongement de l'exercice du pouvoir de contrôle social à toutes les personnes majeures du village. C'est une manière de responsabiliser ou de faire participer ces villageois à l'exercice du contrôle social tout en respectant ou en faisant respecter les règles adoptées en commun.

¹ *Lğameε n Wedris* : La mosquée ancienne du village a assuré pendant la période coloniale et même après l'indépendance de quelques années des enseignements coraniques pour les villageois. Elle est située à l'entrée du village via *Tannef*, et sur la place publique. Aujourd'hui, elle ne fonctionne plus après que l'en ait construit une nouvelle mosquée, *Lğameε Ugemmat*. La légende nous renseigne que le saint *Wedris* a fait ses prières dans cette mosquée d'où son appellation *Lğameε n Wedris* (la mosquée de *Wedris*).

Par ailleurs, le serment collectif inhérent à la *Tamuqint n lexrif* a un lien profond avec les croyances religieuses. Ce lien se traduit effectivement, d'une part, par la face sacrée du lieu où se déroule fréquemment ces serments, il s'agit de la mosquée du saint *Wedris*. D'autre part, par la croyance aux esprits protecteurs (*iɛssasen*) et à un mauvais sort qui pourrait être provoqué par les forces surnaturelles ou les esprits malfaiteurs (*deswessu*), parce que " le vrai juge n'est pas *Tajmazt*, simple témoin chargé de faire respecter les formes d'un débat qui dépasse son ressort et qui affronte, sans intermédiaire, les conjurateurs et les puissances surnaturelles chargés de sanctionner le sentiment de l'équité que les hommes portent en eux-même en associant à la mauvaise action le châtement."¹ C'est ainsi qu'on peut distinguer quelques villageois qui croient profondément et beaucoup plus à la sanction divine (*deswessu*) qu'à la sanction sociale exercée par l'institution *Tajmazt*. Beaucoup de cas peuvent confirmer cet état de chose, ainsi un vieillard du village dit : " quand j'étais jeune, j'ai participé comme tous les gens de mon village à maintes reprises au serment collectif qu'organisait la *Tajmazt* périodiquement à l'occasion de la *Tamuqint n lexrif*. Une fois, j'ai payé une amende de cinq francs(5 FF). Ce ne sont pas les gens qui m'ont obligé, c'était moi qui les aies déposés sur le tapis à l'intérieur de la mosquée : *Lgamel n Wedris*. C'était grâce à ma mère qui m'avait conseillé (parce que j'étais orphelin de père) en me disant : "attention ! si tu as cueilli une figue, tiens ces 5 F et vas les remettre à la mosquée, parce que *deswessu* est une affaire grave" ; c'est ainsi que je suis allé payer cette amende."

La pratique du serment collectif est similaire dans tous les villages avoisinants notamment à *Ifnawen*² où il s'exerçait sur la *Tamuqint-uzemmur*. Quoiqu'il en soit, ce serment, ayant caractérisé la vie sociale des villageois d'une époque de leur histoire au moment même où leurs institutions avaient une autorité "morale" importante dans la gestion de la vie socio-économique de la communauté, a servi à l'institution sociale qui l'exerçait comme une pratique collective à laquelle elle avait recours quand elle mettait la règle de *Tamuqint* en vigueur.

¹ Pierre BOURDIEU. *Sociologie de l'Algérie*, Op-Cit., p. 24.

² *Ifnawen* : était une tribu importante de la Soummam ; elle représente actuellement une division administrative, une commune composée de cinq (05) villages environ, et se situe dans le versant nord de la vallée de la Soummam en face du versant sud où est située la commune de Tmezrit.

f - La dimension sociale de *Lexfiya* :

Les règles de *Lexfiya* existant déjà comme règles régissant une conduite sociale dans la communauté villageoise, sont assimilées sur le plan formel aux *qanun* qui ne sont pas attestés du point de vue terminologie au village *Lqelza* et dans la totalité des villages des *At Yemmel*.

Une étude synchronique et diachronique de ces règles nous permet d'appréhender leur originalité et de saisir le type de rapport qui doit exister entre elles et les institutions villageoises qui les régissent et de déterminer par ailleurs la fonction sociale qu'on leur attribue pour assurer une protection des biens communs aussi bien d'ordre matériel que symbolique, d'où leur qualification sociale de la " clôture du village " (*d zzerb n taddar*). La question qui nous interpelle dans l'immédiat est : la provenance de ces règles. Celles qui ne concernent que le village ou elles ont été faites, forment " l'ensemble des coutumes qui doivent régler la conduite de chacun (...). Elle ne sont que le reflet des préoccupations qui assiègeraient les Kabyles, alors qu'ils avaient à défendre leurs intérêts et leur vie."¹ Elles sont d'abord d'une nature orale, le document écrit est inexistant jusqu'à preuve du contraire. En outre le recueil que nous avons fait² est issu exclusivement de la mémoire collective des anciens et de nos propres expériences vécues dans la communauté villageoise. Ce recueil de règles de *Lexfiya* du village *Lqelza* et de quelques villages des *At Yemmel*, montre à travers l'ensemble de ses articles, un caractère d'usage local. C'est-à-dire qu'elles sont inspirées de la vie quotidienne du village où elle traduisent d'une façon implicite les besoins et les préoccupations du groupe. Si la règle a été promulguée, par exemple, pour protéger les eaux potables de la fontaine, c'est parce qu'elles sont indispensables pour la vie domestique. C'est en quelque sorte la nécessité sociale qui fait produire les modèles avec lesquels la communauté entretient les biens et les intérêts communs. Ainsi, si on conçoit bien des ressemblances dans la nature de ces règles de *Lexfiya* dans tous les villages des *At Yemmel* c'est parce que leur organisation sociale et économique ne diffère pas beaucoup d'un village à un autre. Ces règles constituent pour ces villages une unité de juridiction convergente. Ce qu'il convient de dire à cet effet, c'est que ces règles de *Lexfiya* sont d'inspiration locale. Elles émanent du groupe selon ses préoccupations et ses besoins et se modifient avec le temps. Elles sont transmises

¹ Jules LIOREL, Op-Cit., p. 315.

² Voir dans les annexes.

d'une génération à une autre par la voie orale. Les règles de *Lextiya*, de par leur fonction au sein de la communauté villageoise rendent " la personnalité morale de *Tajmaz* tangible " ¹. Leur promulgation et leur mise en vigueur reviennent à l'institution qui les gèrent d'où la dimension multifonctionnelle de l'institution *Tajmaz* :

- Elle a d'abord un statut de contrôle social car elle constitue la seule institution au sein du groupe responsable de la gestion de ces règles. Elle fait en sorte que les villageois majeurs et mineurs obéissent et respectent l'application de ces règles. De par ce statut la *Tajmaz* est chargée de sanctionner ceux qui enfreignent les règles en usant n'importe quels moyens, amendes, exclusion et bannissement. Ainsi, l'institution *Tajmaz* fait tout de manière à instaurer une morale sociale qui se base sur des comportements ou une conduite sociale conforme au système de valeurs régissant la communauté villageoise. En d'autres termes, l'une des fonctions sociales des règles de *Lextiya* dans l'organisation sociale du village est l'instauration d'une discipline que tous les villageois doivent respecter. Ainsi, la violation de ces règles impose du point de vue juridique à *Tajmaz* de porter un jugement sur les actes des concernés. Beaucoup d'exemples (voir les cas des conflits) peuvent nous aider à clarifier cette idée de jugement et de sanctions des coupables et de ceux qui transgressent la règle, notamment quand il s'agit d'un conflit entre deux personnes où le fautif est appelé à s'acquitter d'une amende infligée par l'assemblée.

Par ailleurs, la règle de *Lextiya* étant édictée par la communauté, appliquée par la communauté et au nom de cette communauté, sa mise en vigueur est destinée à préserver l'intimité du village dont " la vocation essentielle est de transcrire la *Hurma* du village. " ² Ainsi ce sont ces règles, même si elles sont soumises à la révision par la *Tajmaz* villageoise, qui constituent dans leur fonction sociale non seulement le maintien de l'ordre sociale villageois mais également la préservation des moeurs et des coutumes de tous les facteurs extérieurs pouvant les hypothéquer. L'institution *Tajmaz* en tant qu'institution sociale veille à préserver l'ordre dans cette communauté, détient des instruments préventifs dont la finalité vise à instaurer une espèce de " paix sociale " en évitant toute forme de tension

¹ Alain MAHE, Op-Cit., p. B.

² Ibid.

sociale, allant jusqu'à la mise en index de toute personne fautive. Ceci dit, *Lextiya* est une espèce de règle qui " sert à désigner un tarif d'amende applicable à ceux qui contreviennent soit au droit pénal soit au droit civil..."¹.

Cependant ces règles échappent au contrôle social quand on s'éloigne du territoire où elles sont mises en vigueur, à titre d'exemple lisant le témoignage de ce jeune de 20 ans (vingt ans) qui dit "ici au chef-lieu de la commune, *El Hed*, je me permets contrairement à mon village où je dois obéir au respect de la morale. Je sens que je ne suis pas libre dans mes comportements. Il y a toujours une sorte de contrainte et de pression. Si je ne les respecte pas, je risque d'être écarté ou de payer une amende. Comme cela m'est arrivé déjà quand j'ai lancé un blasphème à la mosquée". Echapper ainsi à son village, c'est alors échapper à ses règles rigides, à son contrôle social et à la conduite sociale que chacun doit respecter.

Elles peuvent en effet permettre l'intégration : être intégré dans la vie sociale et publique, c'est aussi une façon d'obéir à ces règles de *Lextiya*, de participer à toutes les activités publiques du village et d'assigner à chacun et à tous, les devoirs au sein de la vie communautaire.

Par ailleurs la règle de *Lextiya* peut prendre dans certaines circonstances des aspects excessifs, par exemple comme un adultère, un vol ou la transgression d'espaces conçus comme sacrés dans le village, c'est en quelque sorte une manière de bafouer les valeurs sociales du groupe. Ces types de comportements représentent l'une des graves injures qui poussent l'auteur de l'acte au bannissement. A la suite de cette mesure, le réfractaire doit quitter le village. A cet effet, il est exclu de la vie communautaire, aussi bien dans l'organisation de *Luzim* et de *Tabazzart* que dans les enterrements. Quant à la mise en quarantaine (*atzel deg taddart*) l'auteur de cette mesure perd en premier lieu son statut d' "ayant-droit" dans le village et par conséquent il est exclu de toutes les activités communautaires, allant même jusqu'à l'interdiction à quiconque de lui adresser la parole, de lui fournir aide ou assistance, de le servir et même de l'inhumer.

¹ A HANOTEAU & L. LETOURNEUX, *Op-Cit.*, p. 136.

g - Etat actuel des règles de *Lextiyya* au village *Lqelza* :

L'application des règles de *Lextiyya* a connu une évolution remarquable qu'en est-il de leurs applications de nos jours ?

Depuis que l'institution *Tajmaz* du village *Lqelza* a subi quelques transformations, notamment après un renouvellement qui a été effectué au niveau de sa composition, les règles de *Lextiyya*, du point de vue fonctionnel, ne sont plus ce qu'elles étaient. Nos observations et la mémoire collective témoignent que l'histoire de la structure de *Tajmaz* du village *Lqelza*, voire même l'ensemble des structures restreintes de cette institution *Tajmaz* qui se sont succédées au village, ont été exclusivement d'une nature gérontocratique, c'est-à-dire sa composition a été réservée pour longtemps pour les vieillards, les *naqqal* (plur. de *naqqel*) du village qui ont été désignés selon des critères issus de la vie communautaire des villageois. Ainsi, le caractère gérontocratique de cette institution sociale censée gérer la vie sociale, économique, juridique et autres, a contribué à préserver jalousement certaines valeurs sociales fondant cette communauté. *Lextiyya* constitue un élément coercitif important, pour le respect de ces valeurs dont le rôle de *Tajmaz* consiste à leur reproduction à travers ses structures et ses multiples fonctions. C'est ainsi que nous pouvons avancer que parmi les raisons qui ont contribué à maintenir le fonctionnement des règles de *Lextiyya*, tout en évoluant à travers le temps et dans son rôle de conduite sociale au village, est celle de la fonction de leur reproduction dont l'institution sociale *Tajmaz* assure.

Aujourd'hui, il convient en fait de parler de la réduction de *Lextiyya* à des domaines bien précis, en l'occurrence l'absence aux travaux de *Tajmaz*, le non-paiement de *Tabezzart*, la non-protection des eaux potables ainsi que des insultes adressées à *Tajmaz*, plutôt que de parler de sa disparition. Les deux conseils de *Tajmaz* du village *Lqelza* qui se sont succédés après 1988 ont eu pour conséquence une transformation dans la forme et dans la structure restreinte de *Tajmaz*. Cette mutation est essentiellement due à ceux qui constituent la catégorie jeune du village pendant la période post-indépendance, et qui ont eu du mal à accepter l'obéissance de ces règles en raison de leurs caractères contraignants et répressifs : interdiction de jouer ou d'écouter de la musique dans les rues et dans les

places publiques du village¹, de jouer au ballon dans les mêmes espaces-cités, de subir la règle de *Tamuqint*, de s'absenter à des assemblées du village et aux enterrements.

Aujourd'hui ces formes de *Lexfiya* ne constituent guère un besoin de première nécessité ni pour l'institution *Tajmaat* ni pour la plupart des villageois ; le pouvoir des vieillards ayant l'habitude de gérer ces règles devient désormais symbolique. Même si la vie sociale à *Lqelal* est caractérisée par une absence quasi-totale d'amendes, à l'exception de certains domaines de besoins communaux du groupe, on ne peut pas tolérer certains comportements qui transgressent des valeurs fondamentales. La sanction cette fois-ci, s'exerce d'une manière morale ou symbolique. Même s'il y a une absence formelle et concrète d'une règle de *Lexfiya* qui réprime et sanctionne toute personne jouant de la musique à l'intérieur du village, le contrôle social se présente autrement. Il est exercé fréquemment par la conscience collective et par les vieillards qui sont presque toujours présents au village, notamment à *Tajmaat* : *Lqameɛ Ugemmat* ou *Lqameɛ n txerrabt*. C'est l'éthique de la morale sociale prônée par les anciens. Ce qui est donc important dans le paiement d'une amende, qui demeure d'une manière directe une contrainte imposée par le système social villageois, est dont certains villageois persuadés de leur infraction et de leur faute dans une affaire donnée, s'acquittent, c'est que indirectement ce paiement n'est pas celui qui est imposé directement par la *Tajmaat* mais celui motivé par la conscience qui rend compte de l'adhésion à un cadre social villageois qui se définit lui-même par l'institution *Tajmaat*. Il reste aussi la malédiction divine qui constitue l'un des facteurs essentiels motivant quelques villageois à payer leurs amendes.

Par ailleurs, si quelques villageois ont tendance à refuser le paiement de l'amende infligée à cause de leur absence aux travaux de *Tajmaat* ou à l'assemblée du village, c'est parce que la *Tajmaat* n'est plus capable de gérer quelques affaires jugées par le groupe ou par quelques individus indispensables pour la collectivité, d'une part et d'autre part *Tajmaat* du village censée défendre les intérêts collectifs du groupe, demeure incapable de répondre aux exigences immédiates des villageois en la matière. Ainsi, l'une des raisons qui font que les règles de *Lexfiya* ne font pas l'objet de respect par les villageois, est celle qui a

¹ La musique et le chant-profane n'ont été, jusqu'à une date très récente, proscrites qu'aux jours de fête, et le fait de chanter ou de jouer d'un instrument de musique dans une place publique du village en dehors de ces circonstances, constitue une très grave atteinte à la moralité et aux mœurs ; atteinte toujours réprimée très durement en général par le paiement d'une amende. Cf. Article 21 dans le règlement de *Lexfiya* du village *Lqelal* et de quelques villages des *Ai Yemmel*.

été relatée dans le témoignage d'un jeune villageois âgé de 25 ans : *«deg teswiɛt a k yenni tella Lexttiya :*

«win uryehdiren ara iwenjemug n taddart ad tuxefti », lameɛna ur tabaɛen ara yiwen alama yxelles -ed. Xajer ma yella itebɛat a k -id - ixelles, ma yella ur teɛbiɛt ara ad yedreb nneɛh - Deg teswiɛt -nni a y d - yenni lɛɛbd ihenna itusalay lexlaɛ n lexttiya, meɛma ur tetabaɛen ara ad ixelles...» (d'une part il nous disent qu'il y a l'amende : « celui qui est porté absent dans une assemblée du village payera une amende⁹. Mais il n'a pas de poursuite pour son paiement, car si on poursuit quelqu'un pour s'acquitter de son amende, il le fera sinon il ne le fera jamais. Ils nous disent que telle personne est sanctionnée d'une amende, mais il n'y a pas de poursuite pour la payer-) Dans ce témoignage significatif, la concrétisation de *Lexttiya* au village *Lqelɛt*, en ce qui concerne l'absence à l'assemblée du village ou tout simplement sa mise en vigueur, est loin d'être réalisée parce que l'institution *Tajmaat* ne fait rien pour obliger les villageois à s'acquitter de leur amende. En d'autres termes, cette institution ne jouit plus d'une autorité pour faire respecter *Lexttiya*. En tout état de cause, même si toutes ces règles de *Lexttiya* ne sont plus en vigueur au village *Lqelɛt* comme partout ailleurs dans les villages des *At Yemmel*, il existe une forme qui est souvent applicable dans certain domaines d'intérêts commun telles, entre autres, l'absence aux travaux de *Tajmaat*, insulter l'assemblée, être fautif dans une affaire donnée, etc.

En conséquence la dynamique des règles de *Lexttiya* traduit par essence un caractère perfectible en l'adaptant aux besoins ou aux intérêts de chacun et de tous. Ainsi, si aujourd'hui les *Yumna* (plur. de l'*Amin*) du village *Lqelɛt* trouvent des difficultés à mettre en vigueur quelques-unes de ces règles de *Lexttiya*, l'absence aux travaux de *Tajmaat* par exemple, parce que cette institution n'a plus le rôle d'autrefois qui consiste à répondre à toutes les exigences de la vie communautaire des villageois. Toutefois, il reste hypothétique de prédire si *Lexttiya* constituera pour longtemps dans la gestion de la vie sociale, un " système répressif ". Elle est conçue aujourd'hui comme un système révolu, notamment par une jeunesse éprise d'une nouvelle conception de la gestion sociale et juridique du village. Non seulement cette catégorie de jeunes ignore dans son « projet » sur la revendication culturelle et identitaire, mais aussi elle rejette systématiquement ces règles. " Ce qui nous aura frappé, écrit Alain MAHE, c'est qu'alors ce mouvement culturel berbère a toujours défendu et défend encore avec

véhémence les moindres singularité et spécificité de la culture Kabyle, jamais aucune référence ni aucune mention des qanuns n'a été exprimée par lui.¹

Les règles de *Lextiya* ayant un caractère dynamique, perdent de jour en jour leur efficacité dans la vie communautaire du village. Celles, par exemple, qui sont aujourd'hui inopérantes voire même incompatibles avec la réalité sociale du village, notamment celles ayant trait à la protection des récoltes des champs, s'expliquent par la non-valorisation de l'économie domestique où le travail de la terre constituait jadis sa véritable base. Cela peut nous amener, dans un sens, à conclure que l'institution *Tajmaat* qui est aujourd'hui en pleine mutation, aussi bien dans ses structures que dans ses fonctions, perd progressivement l'efficacité de pouvoir du contrôle social sans pour autant rechercher une nouvelle forme pour imposer son autorité, notamment son autorité juridique. En outre, le dysfonctionnement à l'heure actuelle de la plupart des règles de *Lextiya* dans le village *Lqelaz*, suppose relativement une remise en question de quelques fonctions paraissant primordiales dans l'histoire de l'institution qui les gère, il s'agit essentiellement du contrôle social, du " rôle éducatif " et du respect des règles régissant la vie communautaire ainsi que des comportements de chacun et de tous dans le village. Autrement dit, si les règles de *Lextiya* ne sont plus opérationnelles, sauf dans quelques domaines limités et dans des occasions rares, c'est que l'institution *Tajmaat* est affaiblie de l'autorité qui l'a hérité pendant des siècles.

B - La révision de la coutume :

- *Tajmaat* juridique entre le conservatisme rigide et l'évolution :

Parmi les rôles juridiques de la *Tajmaat*, il y a l'adaptation de la coutume aux exigences du moment.

La coutume (*Lwida*) du village *Lqelaz* étant par ailleurs commune à tous les villages des *Ar Yemmel* et étant constitué par des usages locaux conformes à leurs moeurs et à leur système de valeurs sociales, est quand elle se modifie, suppose l'un des éléments de l'évolution sociale dans le village.

¹ Alain MAHE, *Op-Cit.*, p. 7.

Autrement dit la coutume du village étant l'objet de la promulgation de l'institution *Tajmaz* juridique n'est jamais restée dans un état statique et immuable. Elle évolue dans le temps suivant le rythme de l'évolution de l'ensemble des structures sociales (la famille, restreinte ou large, la *Tajmaz*, etc.) et économiques du village. Celle qui nous intéresse beaucoup plus ici, est celle ayant pour objet la délimitation des articles de cadeaux et des modes d'organisation des cérémonies traditionnelles familiales dans le village telles que le mariage, la naissance, la circoncision, le quarantième jours de décès, pèlerinages à la Mecque, etc. C'est une coutume édictée par les *Tijumaz* (plur. de *Tajmaz*) des différents villages qui s'organisent en assemblée de notables, et censée se modifier quand les exigences de la vie sociale l'imposent¹. A cette occasion tous les *suqqal* (plur. de *suqqel*) des différents villages avec la participation des *Imrabten* des *At weawica* et d'un certain nombre d'*Imam* sont convoqués à une assemblée intervillageoise au village *Aqabiw* (jadis) ou à *EL Hed* (ces derniers temps) dans le but d'adopter une nouvelle coutume à partir de l'ancienne. Cette nouvelle coutume doit être respectée par toutes les communautés villageoises ayant pris part dans cette assemblée. La modification de la coutume s'appelle : *ddeawat* (dans la forme nominale) ou *daw* (dans la forme verbale) (appeler la malédictio divine contre ceux qui enfreindraient la décision de l'assemblée).

La *Tajmaz* dans sa fonction juridique éprouve un besoin de changement dans ses prérogatives, à l'initiative de quelques *suqqal* ou des *Imrabten* des *At weawica* tout en faisant participer parfois l'administration locale, en l'occurrence l'A.P.C., qui constitue un fait récent mais important, quand la coutume (*Landa*) qui a été fixée après l'avoir modifiée pour plus d'années (10 à 20 ans ou un peu moins) est menacée par les effets de la transgression de la *bidaw* (innovation). La *bidaw* est en effet tout ce qui relève de l'innovation dans *Landa* (la coutume) et qui n'est pas adopté ou soumis au consentement de *Tijumaz* (i.e. les *suqqal* représentant chaque village) ; mais elle est toujours conçue socialement comme une atteinte à la coutume d'où l'expression *Bidaw dalal*² (la *Bidaw* est malfaisante).

¹ La révision de la coutume peut concerner d'autres sociétés berbères, comme celle du Mzab. A ce sujet voir Slimane CHIKH, « l'ibadisme et société : la délibération des Azzâba de Béni Isguen », in *Annuaire de L'Afrique du Nord*, 1979, XVIII, Ed. C.N.R.S., Paris, 1980, pp. 165-166.

² *Bidaw dalal* est une expression arabe : (بدعة ضلالة).

Elle transgresse dans sa nature tout ce qui a été décidé ou légalisé par l'institution *Tajmaat*. Autrement dit, la *bid'a* est tout ce qui contredit la *ada*.

Ainsi, dans le souci de sauvegarder la coutume de l'influence du phénomène *bid'a* beaucoup d'exemples qui témoignent de la vie sociale du village, attestent la tenue des assemblées intervillages des *At Yemmel* afin de réviser la coutume et la mettre à jour. Une informatrice témoigne à propos de l'un des cas portant sur la modification de la coutume et qui remonte à la période coloniale (dans les années trente environs, selon notre estimation). Les *aiqqal* (plur. de *aiqqel*) se mettaient d'accord quant à la délibération de la *ada* que nous résumons dans le tableau suivant :

Les cérémonies familiales	Les objets délimités par l'assemblée
1. <u>Les naissances</u>	<ul style="list-style-type: none"> • 3 <i>Igelbat</i> de blé ou d'orge (<i>Igelba</i> : double décalitre ; vingt litres de céréales, orges, blé).
2. <u>La circoncision</u>	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Akebbuc</i> : (pratique qui consiste à ramasser une somme d'argent pour les parents du circoncis) et l'interdiction à toute personne de trouer les pièces d'argents pour l'usage des bijoux. - Des vêtements, dont le nombre est illimité, pour la mère de l'enfant.
3. <u>Le mariage</u>	<ul style="list-style-type: none"> • La dot : - 60 réaux (60F). - Le cadeau de la jeune fille (<i>leghaz</i>) : 2 foulards, 2 robes (1 en <i>ccac n jir</i>, 1 en <i>ccac l hviz</i>), 2 robes simples (1 en toile, 1 en soie).

Cette coutume telle qu'elle nous est parvenue reste incomplète mais a un sens important notamment si on l'a comparé à la modification qu'elle a subi après l'indépendance (voir celle de 1988), ce qui permet de bien saisir les différences et les ressemblances. Les *maqqal* (plur. de *maqqel*) des différentes *Tajmaz* (plur. de *Tajmaz*) gardiens de la coutume, auxquels il faut ajouter un représentant de l'Etat-Nation incarné dans l'A.P.C. locale, éprouvent la nécessité de revoir et de modifier la coutume portée essentiellement, comme le document l'explique, sur les différentes cérémonies traditionnelles familiales. Dans ce cas, la *Tajmaz* du village dont l'une de ses fonctions sociales est de conserver et de gérer la coutume villageoise, est sensible aux changements sociaux dont le rôle ne peut être purement statique. Elle évolue plutôt entre le conservatisme rigide de la coutume et le développement de l'ensemble des structures sociales et économiques de la communauté villageoise. En d'autres termes, la *Tajmaz* est une institution socio-juridique responsable voire même initiatrice de tout ce qui touche la modification de la coutume en l'adaptant aux nouvelles exigences de la vie sociale des villageois.

Les *Tajmaz* des villages des *At Yemmel* interviennent dans les moments historiques importants ayant marqué la vie socio-économique de la communauté villageoise pour réviser la coutume aussi bien durant la période coloniale que pendant la période de l'indépendance. Ces moments (les années quarante, 1963, les années soixante-dix et 1988 pour la dernière fois) ont affecté la communauté villageoise par des changements sociaux. Ainsi, ces mutations sociales, ont provoqué à l'institution *Tajmaz* un véritable dilemme : entre la conservation de la coutume inadaptée à de nouvelles réalités sociales et les changements ayant favorisé l'apparition et l'excès de la *bidar*.

Ces changements sociaux qui affectent progressivement les structures du village ont engendré entre autres l'élévation relative du mode de vie des familles. L'émigration et l'ouverture graduelle du village vers la ville et d'autres régions notamment par le biais des échanges matrimoniaux ont provoqué le phénomène des dépenses ostentatoires importantes dans l'organisation des cérémonies traditionnelles familiales et la réapparition de nouveau objets interdits par la coutume précédente. C'est le cas de l'usage de l'or pendant les cérémonies de mariages. Cependant, l'évolution dans la nature et dans la qualité des objets constituant le trousseau de la jeune fille qui ne sont aux regards de la *aida* qu'une simple *bidar*, constitue en conséquence un indice de l'évolution du mode de vie de quelques familles dans le village.

La paupérisation de quelques familles ne leur permettent guère de constituer des trousseaux faramineux comparativement aux premières pour répondre aux règles de joutes d'honneur qu'incarnent les dépenses ostentatoires. Ses dépenses, condition à l'intégration des familles modestes dans le rang des familles riches, amènent quelques-unes des premières à accumuler même des dettes en vendant des biens, ceci pour défendre leur honneur ou rentrer dans une compétition d'honneur¹ en s'érigeant au rang des secondes. Ce type de comportement si fréquent dans le village peut être qualifié de "surenchères ruineuses" selon l'expression de BOURDIEU².

C'est en effet à partir de ces cas que la communauté villageoise a engendrée un désordre social, par rapport à la coutume établie ; ce fait paraît par ailleurs être une attitude normale qui n'est que l'aboutissement du processus de la dynamique sociale de cette communauté. C'est ainsi que dans le soucis d'établir l'ordre social, préserver la cohésion sociale du groupe et être à la hauteur des changements rapides, l'institution *Tajmaat* par la voie de ses *uzqal* (plur. de *uzqel*) intervient, tôt ou tard, pour équilibrer entre le conservatisme de la coutume et l'évolution des conditions de vie dans le village. Elle intervient pour remédier à la situation en adaptant une nouvelle coutume pour répondre aux exigences immédiates de la vie sociale du groupe. Toutefois, la *Tajmaat*, dans le soucis de reproduire la solidarité sociale du groupe, adopte la coutume sur la base des moyens matériels voire même le niveau de vie des couches sociales démunies. En conséquence l'institution *Tajmaat* constitue une institution villageoise qui défend les intérêts des couches sociales les plus démunies et cela apparaît clairement au moins à trois niveaux distincts : la *Tabezzaat* (colisations collectives), *Luzim* (partage collectif de viande) et la révision de la coutume³.

De toute façon, la coutume qui constitue une manière de réformer les comportements des villageois, est appelée à la révision notamment quand l'excès de la *bidet* prend de l'ampleur. C'est ainsi que les *Imrabten* des *At wewica* et les *uzqal* des différents villages des *Ar Yemmel* tiennent une

¹ Cf. Pierre BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Op-Cit., p. 31.

² Ibid.

³ La *Tajmaat* se base toujours dans toutes les activités qui nécessitent les dépenses par les villageois sur les moyens que possèdent les couches sociales défavorisées dans le village d'où l'expression kabyle très significative : « *Tajmaat Tezqam da htab uzewalla* » (*Tajmaat* se base sur les moyens du pauvre).

assemblée, outre celle de 1988, pour décider au milieu des années soixante-dix d'interdire la portée de quelques objets et vêtements de femmes qui leur paraissent extérieurs aux communautés villageoises des *At Yemmel* ; il s'agit notamment d'un nouveau modèle de barrettes, de dentelles de cheveux, de robes occidentales, etc.

La coutume des villages des *At Yemmel* notamment celle qui a été fixée sur ce document (celui de 1988)¹ ne peut être valable ou mise en vigueur qu'à l'intérieur du territoire appartenu jadis à la même structure tribale. En d'autres termes, elle ne peut être mise en application qu'à l'intérieur d'une entité référentielle des *At Yemmel* ou administrative de Timezerit. Celui qui habite en dehors de ce territoire échappe à cette vigueur. Quand la question se pose en terme de relation matrimoniale inter-territoriale (ou intercommunale au sens administratif), ou encore quand il s'agit d'une relation entre groupes familiaux, l'un habite les *At weylis* et l'autre les *At Yemmel*, cette coutume s'efface totalement. Elle n'est plus en vigueur, puisque chaque groupement de villages appartenant à la même entité référentielle ou à une structure tribale jadis, a ses propres coutumes, ses propres usages locaux ; Elle est modifiée selon les exigences de ses groupes et de leur réalité sociale. Cela ne peut traduire que la diversité et la spécificité de la coutume. A titre d'exemple, à partir de cette coutume, la fille qui s'est mariée à l'intérieur ou à l'extérieur des villages des *At Yemmel* n'a pas le droit à sa part, constituée du gigot (*Tajruj*) de mouton de *lâd ameqqran* ; tandis que si une fille originaire d'un village extérieur aux *At Yemmel* s'est mariée dans l'un des villages des *At Yemmel*, ses parents ont le droit de lui emmener cette part.

Par ailleurs, la révision de la coutume des villages des *At Yemmel*, ne peut être en effet qu'une réponse immédiate au document² reçu par les différentes *Tajmaat* (plur. de *Tajmaat*) des villages des *At Yemmel* portant modification de la coutume des *At weylis*. Ce document qui contredit dans son essence et à travers l'ensemble de ses articles la coutume des *At Yemmel*, a été catégoriquement contestée et par conséquent rejeté par l'ensemble de ces villages. Cela ne peut signifier en effet que l'existence de différences fondamentales entre la coutume d'une région et celle d'une autre ; tel est le cas entre les *At weylis* et les *At Yemmel*.

¹ Voir ce document dans les annexes.

² Comme nous n'avons pas pu nous procurer ce document, nous préférons renvoyer le lecteur à notre mémoire (licence) :

مباحث اللغة، بنية وظائف، دراسة وموسومة تحليلية، جامعة الجزائر، جوان 1979

Ce qui est important à constater lors de la modification de la coutume, ce sont les attitudes des femmes qui subissent l'application de la coutume que décident les hommes. Cependant, leurs attitudes divergent : il y a une catégorie qui ne voit de cette coutume qu'une affaire tout à fait légale dont le pouvoir décisionnel des *Imraḥben* des *At weḥvica* est incontestable ; par contre une autre catégorie la voit comme atteinte au " droit traditionnel " de la femme, d'où l'expression : " *Ksen lḥeq n teqcin* ", (ils ont enlevé les droits des filles). Ces attitudes s'expriment d'ailleurs entre les femmes seules.

En matière de sanction, toute personne ayant transgressé la coutume est appelée à subir une sanction plus que morale et divine que pécuniaire. Ainsi la présence des *Imraḥben* des *At weḥvica* et d'autres représentants des lignages religieux dans ce genre d'assemblées, impose la *baḥka* de leurs saints. En conséquence personne ne peut remettre en question leur délibération qui est plus exprimée par le terme *ḍam* que par *mwafaqen* (ils se sont mis d'accord). C'est ainsi que les villageois croient beaucoup plus à cette expression répétée par l'assemblée " *wiṇ yerzan tasḥart a t yerreḥ Rebbi*." (celui qui transgresse la coutume reçoit la malédiction divine). En d'autres termes, le respect de la modification et de l'application de la coutume au village *Lqelḥ*, s'inspire essentiellement du pouvoir symbolique des *Imraḥben* des *At weḥvica*. La transgression de leur décision se traduit essentiellement dans une malédiction divine (*isext-ed Rebbi*) qui prend plusieurs aspects dans la vie courante ; nous citons entre autres : elle rend la terre infertile, produit la disette, provoque des malheurs pour celui qui l'a transgressé, etc. Ainsi, toute transgression à la coutume est considérée comme un sacrilège condamné par la malédiction divine. C'est comme si la décision de l'institution *Tajmaz* est en quelque sorte une décision divine.

Quant au moyen grâce auquel l'assemblée des *saqqal* (plur. de *saqqel*) informe les villageois, il diffère selon le temps et les circonstances : autrefois cela se passait au marché de Douar où on propage la délibération portant sur la modification de la coutume ou durant la prière du vendredi, où les hommes des différents villages se rendent à la mosquée du village *Aqabiv* ou encore par les représentants de chaque village assistant à cette assemblée qui sont censés informer les siens à *Tajmaz* du village.

Quant au document de 1988, il a été le seul et unique dans l'histoire de cette assemblée, étant rédigé en langue arabe avec la participation de l'A.P.C. locale dont des exemplaires ont été distribués dans chaque village des *At Yemmel*. Cela ne peut être en effet qu'un aspect évolutif dans la communication de ce genre d'assemblée.

Au village *Lqelal*, le document a été annoncé et commenté par l'un des membres du village ayant un statut d'un *CCix n lğamez* (*Imam*) - ayant une maîtrise de langue arabe - grâce à l'haut-parleur de la mosquée, à l'occasion de la prière du vendredi. Ce qui est permis non seulement à l'assistance d'être à l'écoute mais aussi d'élargir l'information au-delà des espaces des hommes.

En tout état de cause, la modification de la coutume est un élément de la dynamique du fonctionnement juridique de la *Tajmaz* des inter-villages. Elle suscite la réorganisation occasionnelle de la *Tajmaz* inter-villageoise représentée par les *At Isir* Inter-villages des *At Yemmel*. La *Tajmaz* des *suqqal* (plur. de *suqqel*) est appelée dans ce sens non seulement à préserver la coutume de l'emprise de la *bidon*, mais à la renouveler et à l'adapter à de nouvelles exigences de la vie sociale. La coutume de ces villageois met l'institution *Tajmaz*, dans sa fonction juridique, entre le conservatisme et le mouvement.

CHAPITRE IX :

Tajmaæt / État centra.

Présentation

Dans les chapitres précédents, l'étude sur l'institution de la *Tajmaat* a été menée intrinsèquement, au regard de son mode structurel, organisationnel et de son mode de fonctionnement interne. Une étude en relation avec l'extérieur du territoire villageois, en l'occurrence l'Etat central, devient à ce stade nécessaire, voire même impérative, car la communauté villageoise en général, dans son mode fonctionnel et organisationnel telle qu'elle apparaît, et la *Tajmaat* en particulier, ne constituent pas des unités sociales autonomes et isolées du reste du monde qui les entoure et sans lien avec l'Etat Central.

Contrairement à ce que nous lisons sur la pensée d'IBN KHALDOUN au sujet de la fondation d'un pouvoir central¹ chez les tribus maghrébines où il relate précisément que "l'unité du pouvoir est le résultat de la lutte d'influence que se livrent différentes lignées à l'intérieur de la tribu : une seule réussit à s'imposer à la chefferie"², le pouvoir central (étatique) que nous étudierons ici, dans son rapport avec le village est loin d'être le résultat du processus et de la dynamique d'un pouvoir de "chefferie tribale". En d'autres termes, notre intention et notre intérêt ici n'est pas dans l'étude des fondements de l'Etat central algérien à partir de quelques considérations socio-historiques bien précises, mais aussi de considérer les structures sociales "traditionnelles", entre autres la *Tajmaat*, comme des obstacles pour le développement politique mené essentiellement par le pouvoir central.³

Ainsi, le moins que l'on puisse dire est que l'Etat ici est historiquement exogène au mode d'organisation sociale interne de ces villages ; cela est valable aussi bien pour l'Etat colonial que pour l'Etat national. C'est ainsi que notre intérêt dans la présente étude n'est pas, donc, de chercher les

¹ A ce propos Mahfoud BENNOUNE a écrit que "pour IBN KHALDOUN, les Etats et les empires maghrébins qu'il a étudiés ont toujours été formés et aussi détruits soit par une tribu, soit par la coalition de tribus. Malgré la segmentarité originelle, divisant la société en innombrables segments en lutte les uns contre les autres, quelques tribus alliées, cimentées par une cohésion supérieure, açabliya Kutra, parviennent à dominer les autres segments tribaux ayant de faibles Açabiyates. Cette action déclenche un processus d'unification politique englobant d'innombrables fractions antagonistes. Ce processus de fusion et de consolidation aboutit soit à la conquête des territoires d'une dynastie déjà établie, soit à la formation d'un Etat nouveau, qui débute généralement par la construction d'une nouvelle ville et des institutions étatiques et urbaines capables de promouvoir un développement civilisationnel (muran) au profit de la société civile..."

² "Les Fondements socio-historiques de l'Etat algérien contemporain", in *L'Algérie et la modernité*, sous la direction de Ali EL KENZ, Ed. SERIE des livres du CODESRIA, DAKAR, 1989, p. 40. Cf. aussi les écrits d'IBN KHALDOUN, *Discours Universel*, Op-Cit., (2 vol.)

³ P. BONTE, E. CONTE & C. HAMES, *Al Ansab : la quête des origines anthropologiques historiques de la société tribale - arabe*, Ed. de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1991, p.105.

⁴ Nous faisons allusions ici à l'idée de Mahfoud BENNOUNE dans laquelle il dit que "la segmentarité, obstacle au développement et civilisation". Cf. "Les Fondements socio-historiques de l'Etat algérien contemporain", Op-Cit., pp. 36-42.

origines d'un pouvoir central¹ ayant une influence prépondérante, à travers le temps, sur les affaires publiques - ou autres - du village *Lqelai* ou de la tribu des *At Yemmel*, ou encore de s'aventurer à rechercher ce que peut représenter l'Etat central pour les groupes berbérophones dans le champ de l'anthropologie politique. En revanche, ce chapitre se basera sur le type de rapports que devait et doit entretenir une communauté villageoise, comme celle de *Lqelai*, par le biais de son institution de la *Tajmaz*, avec l'Etat central. C'est ainsi qu'il est nécessaire de répondre, ne serait-ce que globalement, à l'ensemble des interrogations que nous avons soulevées dans notre problématique et de mettre en exergue non seulement le type du pouvoir public au sein de la communauté villageoise, mais également de voir cette dernière sous un autre angle, celui de son rapport, direct ou indirect, avec l'Etat central.

Il faut donc exclure toute idée selon laquelle ces groupes villageois - ou tribaux au sens le plus large -, seraient des unités isolées. Ceci nous amène avec toute la modestie qui s'impose à reposer la théorie segmentaire, telle qu'elle s'exprime particulièrement dans les travaux d'EVANS-PRITCHARD et de ses disciples, sur le caractère acéphale des sociétés tribales, c'est-à-dire sur l'inexistence, en leur sein, de pouvoirs centralisés².

Ce sont, en effet, ces types de sociétés dites sans Etat que Pierre CLASTRE appelle, dans ces travaux d'anthropologie politique, "des sociétés archaïques"³. Par ailleurs, l'aspect diachronique de l'institution de la *Tajmaz*, c'est-à-dire l'un des facteurs déterminants dans l'évolution des structures et des fonctions de la *Tajmaz* du village est le fait incontournable de l'existence d'institutions étatiques qui sont implantées non loin du territoire villageois. Ces institutions étatiques ont toujours joué un rôle important, parallèlement ou concurremment, avec celui de la *Tajmaz* dans la gestion des affaires publiques du village. Ainsi, on ne peut appréhender l'évolution ainsi que le fonctionnement de la *Tajmaz* sans pour autant la situer dans sa dynamique historique, tout en déterminant sa relation avec le pouvoir central, en l'occurrence l'administration coloniale et nationale.

¹ Cf. Mahfoud BENNOUNE, «Les Fondements socio-historiques de l'Etat Algérien», Op-Cit., pp. 32-80 ; Pour une nouvelle lecture anthropologique sur des thèses traitant la formation de l'Etat, voir le travail de Marc ABELES, *Anthropologie de l'Etat*, Op-Cit.

² Cf. P. BONTE, E. CONTE & C. HAMES, Op-Cit., p. 1.

³ Cf. Pierre CLASTRE, *La Société contre l'Etat : recherches d'anthropologie politique*, Op-Cit., p.162.

1- Le rapport de la *Tajmaït* avec l'administration coloniale : entre la résistance et l'ingérence

L'absence quasi-totale de documents écrits et d'archives qui relatent l'aspect historique, pour ne pas dire le passé, de la *Tajmaït* du village *Lqelur*, notamment dans sa relation avec l'administration coloniale nous a incité d'une façon très subtile à interpeller et à explorer systématiquement la mémoire collective : « un patrimoine oral » qui demeure encore vivace dans le village. En outre, cette absence nous a conduit à nous référer à un certain nombre de témoignages oraux, d'histoires vécues d'informateurs. Le recours à ces témoignages qui convergent et divergent dans leur contenu nous paraît nécessaire, aussi bien sur le plan qualitatif que sur le plan quantitatif, sur un sujet qui demeure encore de nos jours un champ d'investigation inexploré. Ceci a pour objectif de restituer, autant que se peut, l'histoire sociale de la *Tajmaït*.

A - Le Douar de Timezrit (*Beni Yemmel*) : unité administrative indigène coloniale :

Le Douar de Timezrit (*Beni Yemmel*), défini territorialement et administrativement, était un territoire administré et géré par l'administration coloniale, ou caïdale. Il regroupait plusieurs villages appartenant historiquement, i.e. avant la dislocation des structures tribales et l'instauration du régime civil, à deux tribus distinctes : la tribu des *At Yemmel* et celle des *Iznagen*. La restructuration administrative de ces tribus a eu lieu lors du Sénatus-consulte. Ainsi, le village *Aqabiw*, un village considérable socialement a été à cette époque le centre municipal de cette structure de Douar. C'était dans ce village que l'administration coloniale avait implantée une école, la seule institution qui a servi pendant longtemps à l'instruction des indigènes. La domination administrative coloniale se concrétisa très tôt, particulièrement par l'implantation d'une mine de fer située dans le territoire de ce Douar dont les travaux ont commencé selon les estimations au début de ce siècle. Ce Douar était lié administrativement à la Commune mixte de la Soummam, sise dans la petite ville de Sidi-Aïch, à la tête de laquelle on avait nommé un chef administratif appelé *Hakem*.

Cette commune qui regroupait dans sa gestion administrative plusieurs structures (Douar) qui sont en l'occurrence Timezrit (*Beni Yemmel*), occupait géographiquement le territoire situé de Sidi-Aich à l'Ouest jusqu'à la rivière d'*Umasin* à l'Est, de la Soummam ou de Douar de Fenaïa au Nord jusqu'au Douar de Béni Jellil au Sud.

A l'instar de tous les autres Douars, Timezrit (*Beni Yemmel*) était pourvu à sa tête d'un chef administratif indigène appelé "Caid". Celui-ci appelé aussi par l'ensemble des villageois "*Lqayed-Amyar*" (i.e. le *Caid* - sage ou chef) était choisi par l'administration coloniale dans les grandes familles (lignages), ayant une influence prépondérante, qui appartenaient en général à ce Douar. Ces *Caid*s ne sont, en effet, que des "agents-récupérés" par l'autorité coloniale. Ainsi, l'administration du Douar s'exerçait directement sur des indigènes par les indigènes. A cet effet, la mémoire collective nous renseigne tant bien que mal sur certain nombre de personnes s'étant succédées à la tête de cette structure administrative¹.

Comme toutes les structures des différents Douars, de la Commune mixte de la Soummam ou d'ailleurs, l'administration coloniale nommait "*Khoudja*" pour servir de médiateur (ou plutôt d'informateur) entre les gens du pays et la bureaucratie civile et militaire française de la commune.²

A ces agents s'ajoutaient d'autres, tels que les champêtres, les *Imnayen* (plur. de *Amnay*)³ qui servaient de relais administratifs entre les différents villages, à la tête desquels on avait nommé des *Amin*, et le siège de la Commune mixte.

L'amorce de l'unité administrative du Douar de Timezrit (*Beni Yemmel*) a eu lieu après avoir disloqué et déstructuré l'ancienne organisation socio-politique, la tribu par le biais des *Senatus-consultes*. Cela constituait plus qu'un simple objectif, voire une stratégie politique de domination coloniale. Ainsi le ministre de la guerre devient un ferme défenseur de la désagrégation de la tribu⁴. En toute état de

¹ Il s'agit, alors, de *lqayed urahel*, *Sidi ali n At Seddiq* succédé par son fils *Si abdesseman n At Seddiq*. Le village de ces deux derniers, *Sidi aryyad*, avait offert pour l'administration coloniale, c'est-à-dire le Douar de Timezrit, 5 *Caid*s. A ceux-ci s'ajoute *Ajzen n At Meroud*, etc.

² Mahfoud BENNOUNE, *El AKBIA : un siècle de l'histoire algérienne, 1857-1975*, Op-Cit., p. 39.

³ *Amnay* ou *Imnayen* traduit le sens de cavaliers, leur rôle au sein de cette structure administrative était celui de la gendarmerie.

⁴ Cf. Mahfoud BENNOUNE, *El AKABIA : un siècle de l'histoire algérienne 1857-1975*, Op-Cit., p. 124.

cause, la déstructuration des structures socio-politiques (i.e. tribus) devient " la force qui sous-entendit la promulgation de Senatus-consulte du 22 avril 1863"¹.

Toutes ces informations même si elles sont trop générales et insuffisantes pour commenter sérieusement un fait politique et historique, nous ont permis, dans un sens, de saisir les intentions coloniales et les moyens qui ont été déployés pour la désagrégation de la tribu en instituant à sa place des structures administratives dont les relais étaient des indigènes. L'implantation de l'administration coloniale des indigènes, dans le cas du Douar de Timezrit, a eu pour conséquence, en effet, la disparition formelle de la *Tajmaat* de la tribu. Cette dernière ne pouvait être, avant cette époque, qu'une institution sociale qui représentait tous les villages appartenant à la même tribu. Elle était le pivot de l'organisation socio-politique de la tribu.

Ce qui est notable et valable pour presque toutes les assemblées, aussi bien villageoises que tribales, est le fait qu'historiquement, et cela depuis l'instauration du pouvoir civil, l'ensemble des *Tijumas* (plur. de la *Tajmaat*) ont connu, à des degrés différents, des modifications très importantes à la suite des réformes et des restrictions administratives opérées par l'administration coloniale².

La destruction de la *Tajmaat* de la tribu et la mise en contrôle d'autres assemblées villageoises rentre dans le cadre du processus de déstructuration sociale, politique et économique et culturelle qu'ont subi les communautés villageoises. Ce modèle d'organisation administratif a été maintenu jusqu'à la veille de la guerre de l'indépendance. Toutefois les changements qu'a connus cette structure à travers le temps ne peut être qu'au niveau des hommes qui se sont succédés à son commandement. En 1957, d'un seul coup les Douars sont promus au rang de communes³. C'est ainsi qu'à l'instar d'autres Douars, le Douar de Timezrit a été doté d'un nouveau commandement un officier S.A.S. (section administrative spécialisée)⁴.

¹ Mahfoud BENNOUNE: *El AKBIA*... Op-Cit., p. 124. Pour un exemple de la déstructuration de l'ancienne structure sociale, i.e. la tribu, par le Senatus-consulte de 1863 et de la loi Warnier de 1873, à partir desquels le régime colonial avait institué de nouvelles structures, de type administratif : les Douar-communes, voir Byron-David CANNON, « Perceptions of the Algerian douar-commune and reactions of arch land laws, 1853-1881 », in *Connaissances du Maghreb*, Ed. C.N.R.S., Paris, 1924, pp. 369-385.

Voir comment se faisait cette restructuration dans d'autres régions de Kabylie, notamment la Kabylie orientale, dans le travail de Magli ZURCHER, *La Pacification et organisation de la Kabylie orientale de 1838 à 1870*, Société d'éditions « les belles lettres », Paris, 1948, pp. 93-121.

² Pour voir un modèle selon lequel la *Tajmaat* Kabyle a été réduite dans ses fonctions et dans ses structures voir Martial REMOND, Op-Cit.

³ Cf. R. DESCLOITRES & F. CORNET, *Commune et société rurale en Algérie*, centre africain des sciences humaines appliquées, Aix-en-provence (collection des travaux du Cahha), 1968, p. 49.

⁴ Dans d'autres régions de l'Algérie, notamment dans l'Aures, beaucoup de communes résultant de la promotion des Douars furent alors prises en charge par les officiers S. A. S. Voir R. DESCLOITRES & F. CORNET, Op-Cit., p. 49.

Ainsi, ce n'est qu'à partir de cet aperçu rapide sur la manière dont a été organisée et instituée la structure du Douar, qui était dotée dans sa gestion de "chefs indigènes", qu'on peut situer, en effet, les rapports dominants entre une institution sociale du village la *Tajmaz*, et l'administration coloniale des indigènes, le Douar.

Le cas du village *Lqelaz* peut apporter, sans doute, quelques éléments de réponse aux problèmes déjà posés sur la nature des rapports qu'entretenait la *Tajmaz* du village, et l'administration coloniale. Ainsi, dans le cadre de sa politique d'expansion sur l'ensemble des villages des *At Yemmel*, l'administration coloniale avait procédé à la désignation à la tête de chaque village, pour ne pas dire à la tête de chaque *Tajmaz* un *Amin*, ayant le statut d'un chef de village. Son statut social au sein de l'institution de la *Tajmaz* paraissait paradoxal : il était simultanément - du moins en ce qui concerne le village *Lqelaz* - un *Amyar n taddart*, c'est-à-dire le chef de la *Tajmaz*, et un agent administratif qui servait d'intermédiaire entre son propre village et le "Caïd", chef du Douar; en outre, le statut de l'*Amin*, malgré la fonction que lui imposait l'administration caïdale, est déterminé par des normes sociales fortement instituées dans la vie sociale des villageois : il s'agit notamment de critères pour sa désignation à un rôle social dans la vie publique du village.

Par ailleurs, quand nous parlons des fonctions sociales de l'*Amin* du village, nous faisons allusion aux fonctions de la *Tajmaz*. Car, de par sa position et son rôle au sein de cette institution sociale, l'*Amin* ne peut représenter qu'un agent exécutif des décisions de la *Tajmaz*. Ainsi, quand on choisissait une personne qui jouissait du statut d'*Argaz t-tali* (homme de bien), cela engageait non seulement son *Adrum* mais aussi son village, en d'autres termes la *Tajmaz*. Cette position dans la communauté qui s'organisait en collectivité, l'*Amin* ne s'affirme pas en individu, mais plutôt en collectivité.

C'est dans ce sens que nous allons voir le rapport qu'entretenait la *Tajmaz* occultée, en tant que structure qui réincarnait la *Tajmaz* de la tribu d'autrefois, et la *Tajmaz* du village.

B - La *Tajmaz* occultée : institution qui persiste et qui résiste :

La disparition formelle de la *Tajmaz*, due à la destruction coloniale de la structure tribale, sur laquelle nous ne disposons pratiquement pas de données suffisantes pour pouvoir restituer sa propre histoire, aussi bien dans son mode de fonctionnement que dans sa manière de s'organiser, ne peut être appréhendée et sérieusement comprise qu'à travers quelques travaux d'ethnologie coloniale, tels que les travaux de HANOTEAU, de LIOREL et tant d'autres.

Mais ces travaux ethnologiques très utiles et qui concernaient surtout quelques communautés villageoises de la société Kabyle, échappent réellement au champ de notre étude¹. En somme, le moins que l'on puisse dire à ce sujet est que la dislocation de la structure tribale a engendré la substitution des administrations des Douars aux pouvoirs des structures traditionnelles, c'est-à-dire la *Tajmaz*. Ainsi, l'institution de la *Tajmaz* qui fonctionnait jusqu'au moment de la destruction des formes d'organisation traditionnelle allait désormais adopter de nouvelles formes d'organisation et de mode de fonctionnement qui leur permettait d'assurer une certaine continuité dans ses rôles et cela malgré le pouvoir de contrôle que lui imposait l'institution caïdale (ou administration coloniale). Cette réorganisation de cette structure lui permettait dans la mesure du possible de répondre à quelques besoins de la vie collective d'un certain nombre de villages appartenant jadis à la même structure tribale.

Limiter l'influence du pouvoir de la *Tajmaz* et affaiblir ses structures étaient en quelque sorte l'un des objectifs de l'expansion des pouvoirs administratifs coloniaux. Celle-ci n'avait pas tardé à se manifester dans les communautés villageoises des *At Yemmel*, notamment quand l'administration caïdale a commencé à s'ingérer d'une façon directe ou indirecte dans la vie publique de chaque village et dans les affaires qui lient ces villages entre eux. Par ailleurs, la récupération de quelques familles les plus influentes, était une stratégie de domination menée par le colonialisme français un peu partout dans

¹ A défaut de documents écrits et des travaux ethnologiques relatant l'histoire des fonctions et des structures de la *Tajmaz* de la tribu des *At Yemmel* avant l'implantation des structures administratives coloniales, il nous est difficile, voire, dans plusieurs cas, impossible de restituer sa réalité historique et sociologique. En effet, toutes les études qui ont été faites sur l'institution de la *Tajmaz* de la tribu (*Tajmaz n lars*), notamment par l'ethnologie coloniale, ont été concentrées particulièrement sur les tribus et les villages de la Kabylie du Djurdjura.

le Maghreb¹, puisqu'elles appartenait à des lignages religieux (maraboutiques), leur fortune et le nombres d'hommes composant ces familles constituaient le pouvoir indigène au service de l'administration coloniale. La *Tajmaat* de la tribu des *At Yemmel* était formellement inexistante durant la période coloniale, du moins depuis l'institution de la structure du Douar. Selon les témoignages recueillis dans le village, cette *Tajmaat* était durant cette période inopérante. D'où le fait que la mémoire collective des villages ne l'évoque que rarement. Elle n'avait ni structure apparente, ni permanente, ni formelle, ni reconnue à partir des hommes qui la représentaient. Elle n'avait, en conséquence ni chef, ni patriarche, ni représentants comme ceux choisis à la tête de la structure restreinte de la *Tajmaat* du village. Le fonctionnement de cette *Tajmaat* sous la présence de l'administration coloniale des indigènes, même s'il se faisait dans des circonstances occasionnelles, temporaire et trop limité dans son champ, mérite ici d'être révélé et mise en valeur. C'était dans ce type de fonctionnement et son impact sur les différentes assemblées des villages que nous pouvons nous rendre compte du caractère occulté, voire " clandestin " de cette institution. Cette dernière avait perdu avec le temps son rôle prépondérant dans la vie socio-politique des villages des *At Yemmel*. Elle avait perdu, donc, le prestige dont elle jouissait autrefois, puisque c'est elle qui décidait de la guerre et de la paix. Elle était en somme une institution guerrière : offensive et défensive. Ainsi, le rapport que pouvait entretenir l'administration coloniale des indigènes sur l'ensemble des structures sociales anciennes, aussi bien villageoises qu'intervillageoises, ne peut être que celui qu'entretient le dominant avec le dominé. C'est en effet, presque à ce niveau que nous pouvons situer le rapport latent ou patent de la *Tajmaat* occultée et celle du village *Lqelou* avec les autorités de l'administration coloniale.

La *Tajmaat* occultée représentant informellement les différents villages appartenant à la structure tribale ancienne des *At Yemmel*², s'est organisée dans les moments qui exigeaient de villageois d'être

¹ Le cas du Maroc, par exemple, comme l'écrit Mohamed SALAH DINE que " la plupart des chefs des tribus devaient aussi se soumettre et se démettre : accepter la subordination au nouveau pouvoir réel, ou renoncer à leurs fonctions et prendre le maquis; les démissionnaires étaient remplacés par des notables dont le seul mérite était la fidélité au pouvoir en place. Ces nouveaux parvenus n'auraient pu accéder à la fonction de Caid par jeu normal des coutumes traditionnelles. Et ils le savaient. Leurs destins étaient désormais liés au colonialisme " *Maroc : tribus, Makhzen et colons, essai d'histoire économique et sociale*, Ed. L'Harmattan, Paris, 1986, p.134.

² L'unification de la tribu des *At Yemmel* et des *Iznagen* dans la même structure administrative coloniale des indigènes, le Douar de Timazrit (*Beni Yemmel*), n'impliquait pas forcément l'unification de leurs *Tajmaat* occultées, en d'autres termes, les villageois n'avaient pas le sentiment d'appartenance à la même structure du Douar, mais ils avaient plutôt le sentiment d'appartenance à la structure tribale. Chacune de ces *Tajmaat* occultées essayaient de s'organiser sous les formes des structures tribales d'antan : la tribu des *At Yemmel* et des *Iznagen*. Ces tribus étaient beaucoup plus liées par des rapports de fission que de rapports de fusion.

gérés, dans quelques affaires et dans quelques circonstances, par une instance dépassant le territoire villageois. C'est ainsi qu'elle était gérée, notamment dans ses assemblées, par les représentants (informels) des différents villages qui s'assemblaient, discutaient et décidaient sur les affaires communes à tous ces villages. Ces assemblées étaient irrégulières, c'est-à-dire elles se faisaient sporadiquement et extraordinairement, voire hebdomadairement ; elles ont fait de cette institution occultée par l'administration coloniale une instance sociale de résistance dont la fonction constituait la coordination des rôles des différentes *Tijmaat* pour une affaire commune.

a - La structure de la *Tajmaat* occultée :

Le moins que l'on puisse dire quant à l'évolution de la *Tijmaat* occultée, notamment dans les conditions socio-historiques bien déterminées qui ne favorisaient point son fonctionnement dans sa relation avec l'administration coloniale, est que sa structure latente constituait une forme de résistance et de manière à assurer sa continuité fonctionnelle et structurelle contre toute forme de négation, de pression et d'agression, de déstructuration et de domination imposées par la politique coloniale.

a-1- Structure restreinte :

Cette structure était avant tout informelle. Elle ne constituait que d'une façon occasionnelle et conjoncturelle par un certain nombre de représentants des villages : des *Yumna* ou des *waqqal*.

a-2- Structure large :

Celle-ci se définissait à partir de l'ensemble de *Tijmaat* appartenant aux différents villages que contrôlait la *Tajmaat* occultée.

Chacune de ces institutions villageoises a eu son représentant, un *Amin* dans la plupart des cas, qui jouait le rôle de porte-parole de son village devant une assemblée intervillageoise. Bien que certains *Amin* avaient pour fonction le rôle intermédiaire entre l'administration coloniale et leur village, ils jouaient un rôle important dans la *Tajmaat* occultée. Par ailleurs, on apprend par la tradition orale que les

représentants des villages qui constituaient conjoncturellement cette institution occultée -intervillageoise- tenait ses assemblées dans des lieux différents, à l'abri de tout contrôle de l'administration coloniale qui faisait pression sur elle à travers ses agents.

b - Les fonctions de la *Tajmaat* occultée :

La structure restreinte conjoncturelle de cette institution dont les représentants se rencontraient occasionnellement en réunion dans des lieux distincts indique clairement son aspect de refus de l'ingérence, voire parfois de la gestion de l'administration coloniale notamment dans toutes les affaires intimes aux villageois.

Ainsi la mosquée du village *Aqubiv* fut, durant toute cette période coloniale, le lieu privilégié pour la tenue des assemblées de la *Tajmaat* occultée. Car cette mosquée, une institution à la fois religieuse et sociale, étant l'une des grandes mosquées des *Ai Yemmel*, symbolisant aussi le centre de tous les villages des *Ai Yemmel*, recevait chaque vendredi un nombre important d'hommes venant de différents villages pour accomplir la prière hebdomadaire de vendredi.

C'est ainsi que ces hommes trouvaient à cette occasion de rassemblement hebdomadaire, un moyen pour débattre et régler quelques affaires qui préoccupaient les *Tijumas* et les villageois. Ces occasions leur permettaient également de régler un certain nombre d'affaires litigieuses entre les individus et les groupes des différents villages.

Bien plus, on s'assemblait " intimement " sur certaines questions que la communauté villageoise n'arrivait pas à régler par le biais de leurs *Tijumas*, mais surtout, qui ne devaient pas être réglées ou traduites dans les institutions administratives coloniales. Par ailleurs, toute la politique d'humiliation, d'oppression et d'injustice, pour ne pas dire de domination, que le régime colonial exerçait sur l'ensemble des villageois, allait accentuer en conséquence l'action de l'organisation de la *Tajmaat* occultée. Celle-ci a trouvé une autre forme qui assurait, en effet, sa continuité et sa raison d'être dans des circonstances socio-politiques et historiques bien précises. C'est ainsi qu'elle a pu forger des rôles qui ne pouvaient être qu'en continuité avec ceux d'autrefois.

Parmi ces fonctions nous ne citerons que les plus importantes, il s'agit, en l'occurrence des assemblées de grande envergure qui se tenaient en présence de tous les représentants des différentes *Tijmaz* des villages des *At Yemmel* et cela dans le but de réviser la coutume.

Au village *Aqabiw*, centre municipal du Douar de Timezrit, connaissait en parallèle une activité intense de la *Tajmaz* occultée. A *Tibrohin*, place publique du village, se tenaient occasionnellement d'importantes assemblées qui regroupaient tous les représentants et les *suqqal* des villages des *At Yemmel* afin de donner "*taurf*". C'était là, entre autres, où le Conseil des sages des différents villages des *At Yemmel* réglait les affaires litigieuses que la *Tajmaz* du village n'arrivait pas à résoudre.

Ces initiatives qui poussaient les communautés villageoises à s'organiser allaient dans le sens de rejeter toutes les ingérences de l'administration coloniale conçues comme atteinte à l'ordre moral et à l'intimité de ces communautés. Les circonstances dans lesquelles la *Tajmaz* occultée assurait son fonctionnement résultèrent de son caractère de repli sur son groupe et sur la nature de son organisation sociale. Son rôle de garant de la coutume et de règlement des conflits lui conférait la position d'une institution sociale qui persiste et qui résiste. Elle intervenait par la motivation de *Tijmaz* des villages pour régler quelques affaires jugées non seulement contradictoires à l'honneur du groupe mais également suscitaient l'ingérence de l'administration coloniale. Une histoire qui va dans ce sens a été ainsi rapportée par la tradition orale dans le village *Lqelwi* :

Durant la période coloniale se produisit une dispute sérieuse entre un groupe d'hommes appartenant au village *Aqabiw* un autre groupe au village de *Sidi Ayyud*, au marché de Sidi-Aïch (*larba*). Cette affaire a été d'abord traduite devant la *Tajmaz* occultée des *At Yemmel*, qui avait provoqué ensuite une assemblée dans un lieu neutre, appelé *Iserruben* (ou *El Hed*) où se tenait le marché hebdomadaire des *At Yemmel*. Cette assemblée était assistée par un certain nombre de représentants de différents villages des *At Yemmel*. Parmi-eux il y a lieu de citer entre autres : *Lmulud n At xebderehman* (de *Lqelwi*), *Lmulud n At Muhend W-webrahim* (d'*Imezvev*), *Muhend-uceban Uyaya* (d'*Amsiwen*), *Sliman n At Belaid* (d'*Aqabiw*) *Muhend Uyiken* (d'*Iyil Lutwaf*)... L'initiateur de cette assemblée a été provoquée par *Amin* du village *Aqabiw* dont l'objectif était de rassembler tous les villages des

At Yemmel pour se venger du village *Sidi ayyad*. Dans cette assemblée une fois que tous les *Yumna* eurent pris la parole, *Lmulud n At wbderehman* du village *Lqelza* qui avait représenté son village et celui d'*Imezwey* avait pris la parole en disant que : " *Sidi ayyad d lğiran-nwey, neswa yidsen tilisa, ma yella amenqi-ayi d lbatfel ixedmen i wat-yemmel, nekwni aqlay dinna, ma yella yef isekraniyen nekwni nexta ...* " (Traduction : le village de *Sidi ayyad* est un village voisin, nous avons avec lui des frontières ; si ce village est injuste et fait du mal aux *At Yemmel*, nous sommes à coté de vous, mais si ces disputes sont celles qui relèvent des soûlards nous retirons notre engagement dans cette assemblée ...). Cette assemblée s'est achevée par le retrait de *Yumna* qui considéraient que l'affaire qui faisait l'objet de cette assemblée était déshonorante.

Cette histoire relate un fait important dans une communauté où les rixes et les conflits entre groupes familiaux et villageois étaient fréquents et nécessitaient l'intervention immédiat de la *Tajmaat* occultée (intervillageoise) non seulement pour restaurer la discipline mais aussi pour éloigner l'administration coloniale du contrôle de ces communautés villageoises. Par ailleurs, pour ce qui était le cas des *Abelheddaren* (plur. de *Abelheddar*), les portes-paroles des villages des *At Yemmel*, ont été soumis au contrôle sévère par l'administration coloniale. Elle les chassait même des fonctions qu'on leur avait historiquement assignées.

Ainsi, sa façon d'être occultée et la manière avec laquelle elle s'organisait, faisait de cette institution une instance la plus proche des villages qui jouait le rôle de régulatrice dans quelques affaires concernant partie ou totalité des villageois.

C - La *Tajmaat* du village *Lqelza* dans sa relation avec l'administration coloniale : une institution sociale d'une autre dimension :

A l'instar de tous les villages du Douar de *Beni Yemmel*, le village *Lqelza* était, durant la période coloniale, sous la gestion de l'administration coloniale. Ceci dit que ce village à cette époque historique ne constituait plus une unité sociale et économique indépendante.

Car avec le temps, en plus de leurs terres qui constituaient une ressource économique incontournable de l'économie de subsistance familiale, les hommes quittèrent le territoire villageois pour se rendre au travail à la mine de Timezrit, dans les fermes des colons situées dans la vallée de la Soummam ou encore se rendaient en exil, dans un pays d'outre-mer, en l'occurrence la France. Sur le plan social et politique, le village *Lqelai* dépendait étroitement du reste des villages, en l'occurrence ceux ayant une appartenance ethno-tribale commune, c'est-à-dire ceux qui appartenaient dans le passé lointain à la tribu des *At Yemmel*. Cette interdépendance se concrétisait, comme nous l'avons déjà vu, dans l'organisation conjoncturelle de la *Tajmaz* occultée qui a pu dans la mesure du possible de répondre aux besoins collectifs préoccupant les communautés villageoises des *At Yemmel*.

Ce même village, du point de vue administratif et comme le reste des villages avoisinants, était soumis à la gestion administrative caidale dans laquelle il constituait une partie intégrante de Douar de Timezrit (*Beni Yemmel*). La question qui nous interpelle dans ce contexte est le type de rapports qu'entretenait le village *Lqelai*, en l'occurrence sa *Tajmaz*, avec l'administration coloniale des indigènes. Ainsi, lorsque on aborde la relation de dépendance ou de liaison entre le village et le Douar, il est impératif d'insister sur la *Tajmaz* villageoise, cette institution sociale du village ayant une autorité publique et étant la pierre angulaire de l'organisation sociale du village, toujours une cible pour les concurrents étrangers.

En d'autres termes, elle était souvent l'objet de toutes sortes de tentatives de domination, de manipulation et de récupération pour les concurrents étrangers, notamment pour le colonialisme.

Elle était, donc, l'objet d'affrontement¹ avec les institutions coloniales. Cet affrontement institutionnel allait dans le sens du développement d'une politique de domination menée par le régime coloniale afin d'asseoir leurs institutions dites modernes et mettre les institutions traditionnelles, en l'occurrence la *Tajmaz* sous leur système de contrôle.

Cette politique se concrétisait dans le fait d'exiger au village d'être représenté par un *Amin*, ou deux, dont le rôle, en plus de la gestion des affaires publiques dans le village, était de servir

¹ Cela sous-tend un autre type d'affrontement d'ordre culturel et social entre les institutions traditionnelles et les institutions coloniales, sur ce sujet voir Yvonne TURIN, *Affrontements culturels dans l'Algérie coloniale : Ecoles, Médecines, Religion (1830-1880)*, Ed. E.N.A.L., Alger, 1983.

d'interlocuteur entre le groupe villageois et l'administration coloniale qui faisait de cet *Amin* un simple "agent administratif"¹.

Cette fonction que lui conférait l'administration laisse le statut de ce dernier ambigu. Ambigu dans le sens où il assurait à la fois le rôle d'un chef de village dans ses affaires internes et ses affaires externes. Toutefois, la dépendance administrative et officielle est loin d'être une réelle dépendance entre l'administration et le village. Nous avons dit dans les chapitres précédants que l'*Amin* était toujours désigné par les villageois et cela même si l'administration exigeait de chaque village un représentant².

Ce représentant du village dans sa relation avec l'administration ne pouvait être qu'un homme du village désigné sur la base de critères bien déterminés et qui se rassemblent généralement dans la valeur d'*Argaz l-laili*. Cette qualité d'homme conforme au système de valeurs sociales et incarnant un certain nombre de valeurs symboliques de la communauté engageait tout le village.

C'est ainsi que quand on parle de l'*Amin* du village, c'est en effet à l'institution de la *Tajmaat* en particulier et au groupe villageois en général que nous faisons allusion. La *Tajmaat* du village *Lqelbi* dans sa relation avec l'administration coloniale révèle le rapport que devait entretenir une institution qui se voit moderne, officielle, voire civilisationnelle et une institution traditionnelle et ancienne. Ce rapport ne pouvait être que celui de dominant / dominé : dans le sens où la première se manifestait par des pratiques de coercition, de soumission aux ordres et aux restrictions et la deuxième par la résistance et la distanciation contre toute ces pratiques exogènes mais qui étaient toujours conçues comme des pratiques d'ingérence à l'ordre villageois.

Le rôle de la *Tajmaat* dans sa relation avec l'administration coloniale, notamment par le biais de son *Amin* ou de ses *Yamma*, était de collecter les impôts que chacun des villageois devait acquitter.

¹ La littérature romanesque algérienne d'expression française reflète la société algérienne dans sa profondeur. C'est ainsi que nous pouvons, par exemple, lire dans le roman de Mouloud MAMMÉRI un aspect du rapport de l'*Amin* du village *iyzer* et l'administration coloniale. Ce rapport ne peut être en effet que celui de relais entre le village et l'administration. Voir Mouloud MAMMÉRI, *Le Sommeil du juste*, Ed. Librairie Plon, Paris, 1955, p. 100.

² Voir par exemple dans le même roman comment l'administration coloniale exige de chaque village de nommer un *Amin*. Dans certain cas ce sont les villageois qui le destituent mais en avisant l'administration coloniale, Mouloud MAMMÉRI, *Le Sommeil du juste*, Op-Cit., p.108.

Ces impôts, signe de domination d'une société sur une autre, mais aussi d'intégration¹, étaient calculés sur toutes les propriétés des villageois : la maison, les terres, le bétail, les animaux domestiques (le chien, le volaille, etc.)².

Ainsi, dans l'exercice et dans le prolongement des pouvoirs administratifs sur l'ensemble des villageois, l'administration coloniale avait procédé à responsabiliser dans chaque village un homme influent, qui ne devait être que l'*Amin*, chargé de la perception des impôts dans chaque famille. L'*Amin* devait transmettre au *Caïd* ces impôts qu'il devait recevoir dans son village comme un hôte. Cet *Amin* qui assurait la paix et la tranquillité aux villageois n'admettait pas que les personnes de son village refusèrent de s'acquitter de leurs impôts. Car ces comportements de contestation pouvaient engendrer dans le village l'ingérence de l'administration qui devait prendre, par le biais du *Caïd*, des mesures de sanctions très sévères. Toutefois la conformité de l'*Amin* du village aux injections de cette administration ne pouvait constituer qu'une attitude très lucide pour empêcher l'intervention des agents administratifs, comme éléments étrangers au groupe. Ainsi, il y a beaucoup d'exemples qui illustrent cet état de fait : beaucoup de ces villageois ont été sanctionnés par des lourdes amendes, en allant jusqu'à saisir leurs biens et en les vendant aux enchères sur la place publique du village ou au siège de la Commune mixte.

C'était des pratiques que menait l'administration contre les villageois mais auxquelles la *Tajmaat* ne pouvait pas faire face. Toutefois, la soumission à quelques décisions de l'administration garantie la cohésion et la paix des villageois. C'était ça le rôle que la *Tajmaat* avait joué à cet époque où les rapports de force étaient dans la plupart des cas en faveur de l'administration³.

Mais la relation de la *Tajmaat* avec l'administration coloniale ne s'exprimait pas, dans le cadre du paiement des impôts, par l'attitude de soumission. Mais bien au contraire elle s'exprimait dans des circonstances particulières par des positions de conflit. Cela pouvait être en relation avec le type de personnes étant à la tête de la *Tajmaat*. C'est ainsi qu'à l'époque où cette dernière a été représentée par *Amulud n At tchderelman*, celui-ci avait exigé de ses villageois de ne pas payer leurs impôts. L'action qui

¹ Cela rejoint presque l'idée que développe Mohamed SALAH DINE en guise d'une analyse économique sur la relation Makhzen et tribus au Maroc : dans cette analyse il souligne que plusieurs instruments " matérialisent " la domination des rapports Makhzen. Des instruments strictement économiques (fiscalité, souks, harka) et des appareils politico-idéologiques (religion, armée, etc.). Cf. Mohamed SALAH DINE, Op-Cit., pp. 92-110.

² Nos informateurs rapportent qu'ils payaient même sur la fumée de la cheminée de leurs maisons.

³ Cela nous rappelle bien le rapport de domination qu'entretenait l'administration coloniale par le biais du *Komisar* et du *caïd* avec les villageois d'ighzer. Cf. Mouloud MAMMARI, *Le Sommet du juste*, Op-Cit., pp. 95-98.

a été initiée par cet *Amin* a été suivie et assurée par d'autres membres de la *Tajmaz* et tous les villageois. Cela pouvait être une position que devait prendre la *Tajmaz* contre tout accès d'ingérence que menaient les agents administratifs dans les affaires publiques familiales et individuelles des villageois. Des ingérences qui étaient toujours conçues par les villageois comme des attitudes hostiles et injustes. Par ailleurs, ces types de positions que prenaient quelques *Tajmaz* des villages avaient incité l'administration à prendre de nouvelles mesures pour le choix des *Amin* de villages. A cet effet, l'administration avait imposé pour quelques villages d'être représentés par un *Amin* auquel les villageois ne faisaient pas confiance et celui qui était érigé, dans le système de valeurs sociales, en " homme du mal ". Mais cette politique de destitution de quelques *Amin* dans les villages des *At Yemmel*, n'avait pas réussi, car, comme ça été dans quelques cas, ceux qui n'étaient pas désignés par l'assemblée du village risquent d'être marginalisés et écartés de la vie communautaire, ils ne pouvaient influencer sur l'ensemble que par des forces, des attitudes vouées à l'échec.

Parmi les rôles que jouait, donc, la *Tajmaz* du village *Lqelal* dans sa relation avec le monde extérieur, était celui de la médiation entre les villageois et l'administration coloniale. Avec le temps, la *Tajmaz*, malgré sa relation de distanciation avec l'administration, finit par s'ouvrir sur cette dernière, et cela dans le but de répondre aux besoins des villageois. Ainsi, la relation *Tajmaz* / administration coloniale ne se limitait pas aux déplacements que faisaient les agents administratifs au village quand il y avait lieu de percevoir les impôts ou d'examiner un délit commis contre les individus ou contre les biens publics du village, mais c'était aussi les représentants de la *Tajmaz* qui se déplaçaient au siège de la Commune mixte pour ramener les parts des villageois en approvisionnement alimentaire que l'administration coloniale distribuait durant les années quarante de ce siècle. Les ingérences de l'administration coloniale dans le village *Lqelal* ne se limitaient pas seulement à ce que devaient les villageois à l'Etat colonial : comme, entre autres, le paiement des impôts, la participation des jeunes dans le service militaire, mais aussi elles s'étendaient sur les affaires qui relevaient de prérogatives de la *Tajmaz* telles, entre autres, les litiges, les délits pour ne citer que ceux-ci.

Vue la manière dont était structurée la *Tajmaat* du village *Lqelai* et son rôle dans la gestion des affaires publiques, elle fonctionnait de façon à minimiser et à adoucir les ingérences de l'administration coloniale, une institution qui lui paraissait non seulement exogène mais également antagoniste. De ce fait, nous osons dire que le rôle de la *Tajmaat* dans cette période coloniale s'affichait surtout dans le type d' "autosuffisance " notamment dans les rôles ayant trait à la gestion des affaires publiques du village et dans les règlements des affaires litigieuses. La cohérence des fonctions et des structures de cette institution la revêtait d'un caractère multifonctionnel. Cette institution villageoise qui a toujours fonctionné parallèlement à l'administration coloniale, allait même jusqu'à organiser et à prendre en charge les enseignements coraniques dans la mosquée du village. Cette fonction allait dans le sens plus loin : il s'agit notamment d'empêcher les enfants du village, qui devaient parcourir tant de kilomètres, de se rendre à l'école française. Cette stratégie " socio-culturelle " adaptée à la réalité sociale et économique des villageois ne tarda pas à susciter l'attention des agents administratifs coloniaux : ils s'interrogeaient sur le fait que le village *Lqelai* était le village qui avait donné un nombre très limité de leurs enfants à l'école. Ces attitudes qu'adoptait la *Tajmaat* du village *Lqelai* allaient dans le sens d'entraver, pour ne pas dire de mettre en échec, « la politique de l'intégration » en reformant, voire en redynamisant, le fonctionnement des institutions villageoises. Par ailleurs, sur le plan juridique, malgré que l'administration coloniale délivrait des actes de mariages pour les villageois, la question qui n'était pas généralisée, dans lequel elle reconnaît la *Tajmaat*, toutefois, tous les divorces qui ont été produits dans ce village avaient lieu à la *Tajmaat*.

En effet, le village *Aqabiv*, centre où se réglaient tous les conflits de grande importance, constituait un modèle important pour le règlement des divorces. C'est ainsi que l'histoire sociale locale nous enseigne que les villageois des *At Yemmel* se déplacèrent au village *Aqabiv* pour les affaires de divorce, là où il trouveront des hommes âgés ayant une connaissance parfaite de la coutume. C'était également dans ces assemblées si importantes, loin de toutes ingérences administratives, que les villageois reniaient leurs femmes, leurs sœurs ou leurs tentes : pour des raisons bien précises

(*A tihrem ney a tisameh*). Ces cas nous rappellent exactement ce que nous pouvons lire dans *l'Histoire de ma vie* quand l'oncle de Fadhma renie Aïni devant la *Tajmaat* du village.¹

Par ailleurs, les formes de résistances à l'encontre des ingérences de l'administration coloniale dans les villages des *At Yemmel* sont très apparentes et très concrètes. Elles se traduisent, entre autres, par la séparation des statuts et des fonctions entre l'*Amin* et l'*Amyar* : les deux étaient des représentants du village ; le premier avait le statut d'un agent administratif et le deuxième le " chef " de la *Tajmaat*. L'*Amyar n taddart* s'occupait généralement des affaires internes du village, il n'avait donc, aucune relation avec l'administration. Ces formes de résistance ne sont qu'un aspect de l'ensemble des formes de résistance qui n'étaient pas uniquement une caractéristique des communautés villageoises, mais elles pouvaient se généraliser à toutes les sociétés dites " paysannes"² dont A. DJEGHLOUL écrivait : " d'autres formes de résistance apparaissent alors, plus sourdes mais pas moins réelles : refus de payer l'impôt, refus de la médecine et la culture «moderne» diffusées par le colonialisme. Incapable de vaincre seule, la paysannerie s'enferme dans un « traditionalisme de résistance »."³

Ces formes de résistance se traduisaient , parfois , par un repli de la *Tajmaat* sur elle-même, elle développait des stratégies de réserves et cela dans le but de préserver l'intimité et la cohésion du village. Cela peut apparaître dans les attitudes des villageois envers les agents administratifs : allant jusqu'à ce qu'on déconseillait les enfants du village de ne pas garder le cheval du *Caïd* quand il rendait visite au village. Cela peut montrer à quel degré on inculquait dans les esprits des villageois la méfiance à l'égard de tout ce qui pouvait venir de l'autorité coloniale. Ainsi beaucoup des histoires de vie recueillies ça et là auprès des villageois, révèlent des cas conflictuels opposant le village avec l'administration coloniale :

Durant la période coloniale, raconte un villageois, l'administration coloniale avait nommé *Ahsen n At Mesoud* du village *Tasga* le *Caïd* du Douar de *Timezrit (Beni Yemmel)*.

Vue la manière avec laquelle il se comportait hostilement envers les villageois, la famille des *At Belqasem* du village *Abaynu* - un village avoisinant du village du *caïd* - avait décidé d'envoyer ses

¹ Cf. Fadhma Aïth Mansour AMROUCHE, *Histoire de ma vie*, Ed. Bouchene, Alger, 1990, p. 24.

² Nous avons utilisé ici le terme " société paysanne " pour signifier les communautés ayant pour une activité économique principale l'agriculture. Pour mieux comprendre cette question voir, Fanny COLONNA, *Savants paysans...*, Op-Cit., pp. 21-27.

³ Abdelkader DJEGHLOUL, *Huit études sur l'Algérie*, Ed. E.N.A.L., Alger, 1985, p. 78.

enfants (bergers) de garder leur troupeau dans les champs du *Caïd*, situés dans le territoire du village *Abayma*. Cette provocation avait engendré un conflit sérieux entre les deux parties, le *Caïd* et la famille des *At Belqasem*. Ce conflit n'a pu être réglé qu'après avoir fait intervenir les *Imrabten* des *At wevica* du village *Lqelma*.

Cette histoire qui relate un fait social important est très significative en ce sens qu'elle révèle un type de relation entre le village, ou une partie du village, et l'autorité de l'administration coloniale. Cette affaire conflictuelle pouvait avoir un aspect villageois dans la mesure où le *Caïd* même s'il représentait l'autorité coloniale, il était tout un villageois. Son statut, d'agent administratif, n'était que celui ayant une forme institutionnelle et officielle dans laquelle il s'insérait.

Cette personne qui servait de l'autorité de l'administration coloniale par laquelle il pouvait avoir son autorité et sa domination sur les pouvoirs locaux, ceux de la *Tajmaz* et ceux des familles elle était souvent contestée. Ces abus de l'autorité administrative contre les villageois conduisaient ces derniers à la contester quitte à rentrer en conflit avec elle, notamment quand on sentit que la mobilisation fut de leur côté. Toutefois, ce *Caïd* était dans l'obligation de soumettre à la logique des villageois, notamment quand celui-ci est senti le risque de mettre ces villageois en conflit direct avec l'administration. Ce conflit n'avait été réglé qu'après la sollicitation du lignage religieux (maraboutique) des *At wevica* ayant pu mettre fin. Cela nous conduit à dire que les agents administratifs qui étaient des villageois agissaient parfois non par les ordres de leur administration mais plutôt par leurs propres comportements, voire par leurs propres intérêts dont ils servaient de l'autorité officielle.

Le village essayait dans la mesure du possible de préserver l'intimité et la discrétion des villageois notamment devant les agents de l'autorité administrative. La discrétion et l'intimité du groupe villageois est l'une des valeurs sacrées que la *Tajmaz* notamment devait défendre à n'importe quel prix. Ainsi, toute personne faisant atteinte à cette valeur sociale risquait d'être sanctionnée par une lourde peine d'amende ou d'être, dans les cas les plus extrêmes, bannie de son groupe villageois. C'est dans le même ordre d'idée que l'un de nos informateurs rapporte un fait très concret :

Il s'agit d'une personne du village ayant dévoilé des secrets de son village auprès du *Caïd*. Ce secret est la discussion que menaient les villageois dans la place publique dans laquelle ils avaient insulté le *Caïd*. Une fois que la *Tajmaz* a appris que l'un de ces villageois avait transmis cette discussion au *caïd*. Une fois la personne en question était identifiée la *Tajmaz* l'avait sanctionné non par une amende mais par les coups de bâtons.

Ainsi ces types de pratiques souvent fréquentes dans ces villages des *Aï Yemmel*, indiquent à quel point que les *Tijumaz* étaient jalouses de préserver l'intimité du village à l'égard de l'administration coloniale, le Douar. Sur le plan de la justice et de la juridiction villageoise les choses semblent être particulières. C'est ainsi que la *Tajmaz* du village *Iqelou* à l'instar de toutes les *Tijumaz* des villages et des « tribus » de la Kabylie était sous le contrôle des pouvoirs des institutions juridiques coloniales. Sur ce fait B.LUC a déjà écrit sur les Djemâa Kabyles en disant : " le pouvoir juridictionnel des Djemâa est supprimé et ce sont les juges de paix et le tribunal de première instance des arrondissements de Tizi-Ouzou et de Bougie qui héritent cette prérogative."¹ L'administration avait réduit aussi le rôle de la *Tajmaz* dans la fonction pénale : " la Djemâa de *Taddart* n'a conservé son pouvoir de juridiction pénal qu'en ce qui concerne les menus délits purement Kabyles et non prévus par le cadre français."²

C'est dans le même sens que l'implantation des tribunaux coloniaux dans les petites villes proches des villages, El Kseur en l'occurrence, avait pour objectif prémordial l'élargissement du pouvoir judiciaire colonial au détriment des institutions villageoises, notamment la *Tajmaz*, celle du village ou celle de la « tribu ». Malgré cette politique d'élargissement des pouvoirs coloniaux, notamment en matière de justice, étaient rares les villageois qui traduisaient leurs affaires (litigieuses) dans les tribunaux étatiques coloniaux. La vie sociale dans le village était marquée, entre autres, par des tensions sociales qui se traduisaient dans les conflits dont les causes étaient différentes : la mitoyenneté, la succession de l'héritage, l'atteinte aux biens publics ou familiaux, etc.

¹ Bernard LUC, *Op-Cit.*, p. 73.

² *Ibid.*

Le rôle de la *Tajmaz* dans ce cas consistait essentiellement à régler les conflits avant qu'ils soient répondus dans les villages avoisinants. Car la force d'une communauté et son honneur se mesuraient au degré de cohésion et de solidarité du groupe.

La logique que régissait ces communautés villageoises était l'affaire intérieure au village soit réglée à l'intérieur du village. C'est ainsi que peu d'affaires litigieuses dans le village se réglaient à l'extérieur, dans les institutions coloniales en l'occurrence. Toutefois, c'était la *Tajmaz* qui traduisait les différends dans ces institutions, notamment quand ceux-ci rejetèrent les décisions de la *Tajmaz*. Les gens qu'elle traduisait dans les institutions coloniales, ou *Ddula*, par les *Iwijen* (plur. de *Uwiji*) (tordus) : c'était en effet des contrevenants ou des opposants à la *Tajmaz*. Ainsi l'existence des institutions coloniales dans la conception de la *Tajmaz* elle ne pouvait être autres choses qu'une instance hors du système villageois ayant pour fonction de réprimer ou de redresser tous les contrevenants aux décisions de la *Tajmaz*. L'administration coloniale n'attendra pas jusqu'à ce que l'affaire du village soit traduite devant ses institutions par les villageois ou par la *Tajmaz* du village, mais parfois elle s'ingérait. Cette ingérence venait généralement quand l'affaire donnée semblait à avoir hypothéqué l'ordre social et la sécurité du village tels le crime, le vol, les disputes, etc.¹

Elle s'ingérait directement et cela ce n'était pas pour apporter de solutions définitives, mais c'était pour condamner le coupable et sanctionner les autres et ce qui pouvait rester c'était une prérogative de la *Tajmaz*. Ces affaires citées ci-haut ne pouvaient pas être généralisées dans la mesure où beaucoup d'affaires ayant trait à la juridiction étaient volontairement traduites dans les institutions coloniales notamment dans le tribunal.

Ces affaires ont été portées sur la succession, les contrats fonciers, l'achat des terres, etc. Celles-ci se faisaient au tribunal d' El Kseur devant le Cadi. C'est dans ce sens que B. LUC² nous confirme que dans la Kabylie de Bougie les Cadis ont substitué à la Djemaâ. Malgré, la suppression de

¹ Dans ces cas l'administration coloniale se légitimait dans son ingérence dans la vie judiciaire des villageois par le fait que la " coutume kabyle " constituait un aspect important dans les règlements de certaines affaires au tribunal. Cela n'est qu'une manière de se substituer à la *Tajmaz* dans sa fonction judiciaire, voir, Pierre HACOUN-CAMPREDON, *Etude sur l'évolution des coutumes Kabyles, spécialement en ce qui concerne l'exhérédation des femmes et la pratique du Hobous*, Ed. Ancienne Maison Bastide-Jourdan, Jules Carbonel, Alger, 1921, pp 29-33.

² Op-Cit., p. 192.

quelques fonctions de la *Tajmaat* du village, peu de villageois de *Lqelza* ont connu le chemin du tribunal qu'ils devaient parcourir tant de kilomètres, par fois à pieds faute de route carrossable. →

Quoi qu'il en soit, ces types d'attitudes entreprises par quelques villageois étaient condamnées notamment par la morale sociale, elles étaient exprimées par quelques expressions comme *d ləb* (ou *d ləw*) (c'est une honte). C'était plutôt ces attitudes de condamnation qui constituaient, en effet, les mécanismes très forts pour réfuter toutes formes d'ingérences de l'administration coloniale. En conséquence, c'était presque sous cette pudeur, plutôt une valeur morale, que la *Tajmaat* traduisait les affaires qu'elle échouait de régler devant un autre niveau de la *Tajmaat*, même si elle n'était pas formelle, étant la *Tajmaat* occultée. C'est dans ce type de fonctionnement que la *Tajmaat* a pu jouer un rôle important dans la conservation de la coutume de toute influence des lois coloniales. C'est seulement dans les grands délits que l'administration coloniale intervint par le biais de ses instances les plus concernées, comme la gendarmerie qui venait pour enquêter sur les lieux. C'est ce qu'a confirmé l'auteur de *La Justice française et les coutumes Kabyles*, dans son étude sur la vie juridique de la sociétés Kabyle, en écrivant que " c'est seulement dans une mesure restreinte que l'on peut parler d'une influence juridique sur les us et les coutumes Kabyles."¹

Mais ce qui est très important à souligner ici est que malgré la position de distanciation que gardaient les villageois à l'égard des agissements de l'administration coloniale, des agissements toujours jugés hostiles, injustes et arbitraires, ils n'avaient jamais dénoncé ces pratiques dans des assemblées plénières.

Cela est dû, sans doute, du moins dans le cas du village *Lqelza*, au contrôle qu'exerçait l'administration sur l'ensemble de *Tijumaz*. En plus de relation conflictuelle qu'entretenait la *Tajmaat* avec l'administration coloniale, il faut ajouter ici les relations de coopération qui le liait même si elle était très minime. Celle-ci se traduisait essentiellement dans des aides que l'administration avait apporté pour secourir les villageois de *Lqelza* lors d'un glissement de terrain qui avait frappé le village dans le début des années trente de ce siècle.

¹ G.H. BOUSQUET, Op.Cit. , pp. 40-41.

A cela s'ajoutaient les matériaux de construction qu'elle avait offert à *Tajmaz* pour la construction et l'aménagement des fontaines publiques du village. Quand on parle de la *Tajmaz* sous l'autorité du régime coloniale, il est judicieux d'évoquer le rôle de la *Tajmaz* dans le mouvement de contestation. Il s'agit ici du soutien porté par la *Tajmaz* pour la grève des mineurs de Timezrit ayant lieu à la veille de déclenchement de la guerre de l'indépendance. Ainsi beaucoup d'*Amin* et de *Tijumaz* des villages des *At Yemmel* ont porté leur soutien moral et matériel aux grévistes. Ils ont même participé à une marche de 17 Km de la mine de Timezrit jusqu'au siège de la Commune mixte de la Soummam, Sidi-Aich.

Ces mouvements de contestations initiés par les syndicalistes de la mine et suivi par l'ensemble des villageois, voire des institutions villageoises, constitue un moment important dans l'expression des villageois contre l'exploitation coloniale.

En outre, c'était dans ces mouvements que les institutions villageoises, en l'occurrence la *Tajmaz*, jouaient un rôle important dans la vie politique en participant surtout à l'éveil des consciences anticolonialistes.

La politisation de l'institution de la *Tajmaz*, durant cette période coloniale, ne constituait pas un fait apparent. Mise à part de la participation de la *Tajmaz* à ce mouvement de contestation syndicaliste, il n'y a plus rien à dire presque. Cependant les rapports conflictuels opposant la *Tajmaz* avec l'autorité coloniale étaient courants et que nous avons essayé à travers cette partie de relater pour l'essentiel.

Toujours dans le domaine de la politisation des villageois, il nous semble très nécessaire de voir un aspect qui a touché surtout une catégorie de jeune durant la période coloniale et à la veille de la guerre de l'indépendance. Il s'agit ici de l'implantation de quelques idées communistes dans quelques villages des *At Yemmel*, notamment dans le village *Aqabiw*. Ces idées étaient diffusées par le canal de l'école française implantée dans ce village. Le rôle revient selon nos informations à l'instituteur de cette école, *CCix Leda* originaire de la ville de Bougie ; celui-ci était toujours en contact avec les jeunes instruits. Ces idées ayant touché une catégorie importante de jeunes dans le village, constituaient pour ceux-ci un modèle selon lequel devrait s'organiser leur communauté avec des perspectives nouvelles.

En d'autres termes, cette idéologie représentait pour la catégorie qui l'adoptait " un moyen de réorganiser la société colonisée afin d'ébranler le statut-quo colonial qui favorisait une minorité étrangère et privilégiée au détriment de la majorité autochtone." ¹

Toutefois, ces idées n'avaient pas d'écho dans la génération ancienne, vu son conservatisme.

2 - *Tajmaat* / Etat national ²

Nous avons vu dans la partie précédente que le type de rapport qu'entretenait la *Tajmaat* du village *Lqelaj* en particulier, et ses villageois en général, avec l'administration coloniale est celui à la fois de soumission et de résistance. Ainsi, le repliement sur soi et les attitudes de résistance qu'elle développait dans des situations particulières ne peuvent être que l'expression de préserver son mode de vie fonctionnel et structurel des influences des institutions étrangères, même si ses dernières ont été façonnées selon le modèle des structures traditionnelles. Le rapport de la *Tajmaat* du village avec l'administration coloniale ne pouvait refléter, en effet, que le rapport de dominé et de dominant. C'est ainsi que nous pouvons dire que les changements affectant l'ensemble des structures de la communauté villageoise, en l'occurrence la *Tajmaat*, par la politique de l'expansion coloniale étaient surtout ressentis comme un choc, " le choc imposé par un dynamisme étranger est ressenti comme une dictature ou même comme une destruction." ³

Cette institution sociale qui avait connu, dans le système colonial, des processus de déstructuration allait se destituer pendant la guerre de l'indépendance pour se reconstituer au lendemain de l'indépendance. Dans la période de l'indépendance le rapport village et Etat central a été intense.

¹ Mahfoud BENNOUNE, *El Akbia, un siècle de l'histoire algérienne 1857-1975*, Op-Cit., p. 131.

² L'anthropologie politique et la sociologie de l'Etat ont déjà fait un grand élan dans le débat autour du concept de l'Etat. Beaucoup de thèses autour de ce dernier ont été soulevées par George BALANDIER dans son étude de l'anthropologie politique : voir, *Anthropologie politique*, Op-Cit., pp. 145-152. Par ailleurs, Mahfoud BENNOUNE a défini l'Etat dans son article intitulés " Les Fondements socio-historiques de l'Etat algérien contemporain " " Historiquement, la constitution de la société a précédé la formation de l'Etat en tant qu'institution monopolisatrice des moyens coercitifs, centralisatrice de la décision politique, mobilisatrice des ressources fiscales, matérielles et humaines de la société, protectrice de l'ordre socio-économique stratifié, dans lequel la répartition de la richesse et du prestige entre les citoyens est inégale." Mahfoud BENNOUNE " Les Fondements socio-historiques de l'Etat algérien contemporain ", Op-Cit., p. 34.

³ Yvonne TURIN, Op-Cit., p. 9.

La conception des villageois sur l'Etat a « presque » changé. Ceci est dû généralement à " l'intégration" des villageois dans la société globale, ne serait-ce que dans quelques domaines qui paraissent important tels par exemple le marché du travail, l'enseignement, les entreprises et les institutions publiques.

L'ouverture du village vers l'extérieur, notamment ces dix dernières années, suppose entre autres le rapport qu'entretient ce village avec les institutions de l'Etat central. C'est ce que nous allons étudier dans la présente partie, tout en centrant l'intérêt sur le type de relations qu'entretient la communauté villageoise, notamment son institution de la *Tajmaz*, avec les institutions étatiques.

A - *Tajmaz* / A.P.C.¹ : rapport de conflit ou de collaboration ?

La *Tajmaz* du village *Lqeta* est située dans un espace territorial administré par l'A.P.C. de Timezrit². Le territoire de cette dernière s'étend sur une superficie de 3809 km².

Elle est située dans le versant sud de la vallée de la Soummam. Elle occupe une petite partie de la chaîne montagneuse des Bibans. Cette commune est délimité au Nord par la commune de Fenaïa, la rivière de la Soummam, marque les frontières naturelles entre ces deux communes.³

Au Sud, elle est délimitée par la commune de Béni-Jellil ; au Sud-Ouest, par la commune de Messisna ; à l'Ouest par la commune de Sidi-ziyyad et à l'Est la commune de Semaoun. La commune de Timezrit est habitée par 22818 habitants en 1992.

La commune de Timezrit a été créée suite au découpage administratif de 1962, après qu'ait été abolie la structure administrative des indigènes, le Douar, hérité de la colonisation. C'est ainsi que le Douar de Timezrit (*Beni Yemmel*) a été scindé en 3 communes distinctes : ce sont en l'occurrence la

¹ A.P.C. = Assemblée Populaire Communale.

² Le terme de *Timezrit* ne renvoie pas ici à la toponymie d'un village, d'un champ ou d'un lieu quelconque. *Timezrit* est un nom attribué à une sainte très vénérée dans la région des *Ai Yemmel*, *yemma Timezrit*. Son mausolée est perché sur le sommet de la crête de la chaîne montagneuse des Bibans. La montagne où est situé ce mausolée est également appelée *Adrar n Timezrit*, la montagne de Timezrit. Lors de l'ouverture des travaux pour l'exploration de la mine dans cette région au début de ce siècle par les français, ceux-ci ont attribué à cette mine le nom de la montagne où elle se situe, la mine de Timezrit. Mais bien avant la structure administrative de Douar, regroupant la tribu des *Ai Yemmel* et celle des *Imagna*, portait le nom de Timezrit. Cela nous conduit à dire que la dénomination de la structure administrative de la commune, dans l'Algérie indépendante, par *Timezrit*, n'est pas quelque chose de nouveau. Les français l'ont déjà utilisé.

³ La commune de Fenaïa s'est détachée de la commune de Timezrit lors des découpages administratifs de l'année 1984. Avant cette date ces deux communes portaient le même nom : la commune de Timezrit-Il Matten.

commune de Semaoun, la commune de Sidi-Liyyad et la commune de Timezrit à laquelle on a lui associé la commune de Fenaia jusqu'aux derniers partages administratifs de 1984.

Cette commune très dense en population gère administrativement sur son territoire environ 20 villages ; *Ljla* figure parmi-eux.

Après le village *Aqabiw* qui a été désigné au lendemain de l'indépendance le centre municipal, *El Hed* devient désormais le chef-lieu de la commune de Timezrit.

a - *EIHED* : chef-lieu de la commune de Timezrit :

Avant *El Hed*, c'est le village *Aqabiw* qui a servi longtemps aux autorités coloniales de centre municipal. Le choix de ce village est déterminé généralement pas son emplacement géographique important, il occupe le centre du territoire de ce Douar ; à cela s'ajoute le fait qu'il soit le village le plus peuplé des *At Yemmel* ainsi que le rôle prépondérant qu'il jouait dans les pouvoirs décisionnels de l'ensemble des villages des *At Yemmel*. Au lendemain de l'indépendance, juste après quelques années de fonctionnement de cette commune, les autorités locales (nationales) ont décidé de transférer le siège de celle-ci du village *Aqabiw* à *El Hed*.

*El Hed*¹, son nom l'indique, est le jour de la semaine équivalent, dans la langue française, au dimanche. Sur le plan social et économique, *El Hed* est un territoire neutre - il n'était pas un village - où s'animait toujours le marché hebdomadaire des villages des *At Yemmel*. Désormais *ssuq l-lhed* (le marché d'*El Hed*) ne se tient plus le jour de dimanche et cela depuis que le week-end algérien se transféra du dimanche au vendredi. C'est pour cette raison politique que le marché des *At Yemmel* se tient hebdomadairement le vendredi.

¹ - *EIHED*, étymologiquement est un mot arabe (الأحد) qui désigne le jour de dimanche.

- La dimension historique , sociologique , économique et politique du chef-lieu de la commune :

Dans le passé *El Hed* était un territoire presque inhabité, il servait notamment de marché hebdomadaire des villages des *At Yemmel*. Les terrains qui sont situés sur ce territoire sont des propriétés des villageois d'*Izyer*, de *Tunnef* et d'*Aqbiw*. Toutefois, beaucoup parmi ces terrains ont été confisquées par les autorités coloniales et ont été érigés en propriété publique - i.e. étatique - sur laquelle on avait construit, entre autres, à la veille de la guerre de l'indépendance, une école française qui a servi surtout de camps pour les soldats français durant la guerre de la libération nationale. Depuis l'indépendance, *El Hed* ne constitue pas seulement lieu du marché, mais il a connu l'implantation de structures d'équipements importants qui font de cette espace le centre du pouvoir administratif et celui des échanges commerciaux .

Telles sont les raisons qui ont conduit ce territoire, neutre à l'origine, à connaître des transformations rapides et profondes jusqu'à ce qu'il constitue une localité urbanisée.

Ainsi, le mouvement de population très dense des villages des *At Yemmel* motivé généralement par le phénomène de l'exode a engendré depuis l'indépendance un changement remarquable dans le paysage (physique) de ce territoire.

Ce mouvement qui s'explique par l'exode de quelques familles provenant des villages avoisinants ont construit des habitations après avoir acquis (par achat ou héritage) des morceaux de terrain. Ces habitations leur ont servi dans la plupart des cas à usage d'activité commerciale et artisanale. C'est ce que nous observons, aujourd'hui, des boutiques, des ateliers, des cafés-maures, etc.

En outre, beaucoup d'équipements ainsi que d'infrastructures publiques ont été implantées sur ce même territoire : une école primaire, un C.E.M., deux blocs administratifs ; un pour l'A.P.C. et l'autre pour la *Daïra*, la poste, un centre de santé, une pharmacie, une galerie marchande, un centre culturel ainsi que quelques locaux qui servent en l'occurrence pour la jeunesse et le sport et d'autres locaux attribués comme sièges pour les parties politiques (le R.C.D., le F.F.S. et le F.L.N.) et les associations.

Faute de l'espace large dans ce territoire, beaucoup de projets d'Etat ont été transférés au village *Ildaraqen* (c'est une cité loin environ 5 KM d'*El Hed*), un lycée, un C.E.M., des logements destinés essentiellement aux institutions pédagogiques et un stade municipal.

Quoiqu'il en soit, l'expansion de l'urbanisme, ou le phénomène de l'urbanisation, a pour conséquence immédiate de nouvelles constructions aux abords des voies de communications.

L'urbanisation progressif d'*El Hed* a engendré, entre autres, un couloir urbain important liant le chef-lieu de la commune au village *Aqabiw*. Cependant ce phénomène, indice de l'évolution social, a provoqué non seulement un surpeuplement de ce territoire mais également un désordre dans les constructions qui font perdre à ce lieu son paysage naturel harmonieux.

Quoi qu'il en soit le village *El Hed*, de par sa structure physique dynamique, se différencie d'autres villages avoisinants aussi bien dans sa structure architecturale que dans son organisation sociale.

Pour bien appréhender la relation qui existe entre une structure traditionnelle, la *Tajmaat*, une institution ayant une histoire lointaine et qui demeure encore à jouer un rôle important dans la gestion des affaires publiques de la communauté villageoise, et une institution administrative qui paraît aux yeux des villageois comme une nouvelle structure née surtout de l'indépendance, il convient de voir, très brièvement, comment a été définie la commune en tant qu'institution administrative à travers quelques textes officiels.

Ainsi, DESCLOITRES et CORNET¹, ayant déjà travaillé sur le rôle que doit jouer la commune dans la communauté rurale, nous ont rapporté quelques documents qui relatent le rôle de cette structure dans la gestion administrative :

" Dans le code de 1967, l'article 1 stipule que : " la commune est la collectivité territoriale, administrative, économique et culturelle de base " (...), un autre code, exposé des motifs, il ajoute : " cellule fondamentale dans l'organisation du pays, la commune est suffisamment proche de la vie des hommes dans leurs cadres sociaux et dans leurs activités, pour constituer l'échelon de base-type de

¹ - Op-Cit., pp. 4-12.

l'administration du pays, et être spécialement apte en particulier à gérer toutes les réalisations qui doivent être adaptées à la satisfaction des besoins essentiels des populations ; ainsi définie et replacée dans son cadre verticale, la commune sera le point de départ du développement de notre économie et de l'amélioration de notre organisation administrative ... "

Ainsi, ce qui nous intéresse le plus dans ces textes officiels ... et tant d'autres qui relatent surtout la fonction de la commune dans la gestion publique des habitants est loin d'être un intérêt purement juridique. En d'autres termes, notre intérêt n'est pas porté sur l'analyse du contenu, mais plutôt sur le seul aspect juridique de cette institution et le rôle qu'elle doit jouer dans la vie sociale, administrative, économiques voire culturelle dans la société. Notre intérêt est de voir la relation de cette institution avec les villageois, notamment avec la *Tajmaat* du village.

Ainsi, les villageois, notamment les membres de la *Tajmaat*, ne sont point informés de l'existence de ces textes (le code, la charte...) qui font fonctionner cette administration à laquelle ils appartiennent officiellement. Car ce qui intéressent les villageois, même ceux qui sont instruits, ce n'est pas les textes, mais plutôt les actions des hommes qui la font fonctionner et ceux qui sont élus à sa tête. C'est ainsi que l'élection d'un maire (pour reprendre la terminologie la plus utilisée par les villageois) à la tête de cette assemblée communale (A.P.C.) constitue un événement social important pour les villageois. Car chaque groupe villageois, voire même chaque village voudrait tirer profit de son autorité et par conséquent de sa gestion. En tout état de cause, malgré le degré de modernité auquel se veut l'A.P.C., notamment dans la manière d'élire le maire ou le président de l'A.P.C., les méthodes de son élection nous rappelle les méthodes avec lesquelles la communauté villageoise choisit ses représentants à la *Tajmaat*.

Le maire dans les communautés villageoises des *Ar Yemmel* est toujours choisi dans le lignage le plus influent aussi bien à l'échelle villageoise qu'à l'échelle plus large, ou encore il doit appartenir à un village assez important sur le plan du nombre d'habitants. Dans une région où les liens de parenté sont très étroits, où chacun connaît pratiquement l'autre de près ou de loin, l'élection du maire se fait, en plus de son profil individuel de son instruction, ce qu'exige d'ailleurs l'administration étatique, sur la base de

son statut social dans son village ; en d'autres termes, il doit avoir les qualités d'un *Argaz I-Iaali* ou être un fils d'un *Argaz I-Iaali*. C'est ce qu'un vieillard du village *Lqelai* nous confirme en expliquant que le choix du maire de l'A.P.C. locale se fait à partir des trois critères :

- 1- Riche
- 2 - Issu d'une grande famille
- 3 - Rude, expression d'une force avec laquelle il exerce son pouvoir.

Ainsi, si les villageois en général et les membres de la *Tajmas* en particulier s'intéressent de près au choix et à l'élection du maire dans leur commune c'est parce qu'ils croient profondément aux changements de la situation de la vie publique de leur village et à la résolution des problèmes accumulés par la gestion de l'administration communale ou par les maires précédents. Si l'élection du maire constitue pour les villageois un acte politique important auquel ils doivent participer massivement, la communauté villageoise de *Lqelai* n'avait jamais exprimé ou exigé de tous les villageois de voter sur la même et unique voix, c'est-à-dire une expression collective, dans le cadre de l'assemblée. Par ailleurs, ce qui nous préoccupe le plus dans ce contexte est comment se fait-il que l'élection du maire de la commune locale préoccupe beaucoup plus la *Tajmas* que le reste des villageois, même si celle-ci ne s'est jamais exprimée publiquement ? C'est-à-dire que la question de l'élection du maire dans le village n'a jamais été l'objet d'une assemblée.

Mais, seulement la tradition factionaliste domine la conception des villageois dans toutes ces affaires ayant relation avec l'administration locale.

- Factionnalisme plutôt qu'élection :

L'élection d'un maire dans l' A.P.C. locale n'a jamais été de discussion dans une assemblée du village. Et pourtant les préoccupations des villageois dont les solutions sont attendues de l'administration locale, sont avant tout des préoccupations de l'institution de la *Tajmas*. Pour ainsi dire, ces préoccupations sont avant tout des préoccupations ayant rapport avec la vie publique de la communauté

villageoise. Parmi les rôles que joue la *Tajmaz* dans les affaires extérieures au village se trouve celui de l'interlocuteur entre l'A.P.C. locale et le village.

La *Tajmaz* ne peut pas donc décider du choix des villageois dans l'élection d'un maire local. Car, cet acte à la fois civique et politique dépasse, en quelque sorte, les prérogatives de la *Tajmaz*, ou du moins de la collectivité villageoise. Mais en parallèle il y'a des positions plus fortes que ça : celles-ci s'expriment dans les attitudes factionnalistes.

Ainsi, les choix des villageois sont orientés dans la plupart des cas par l'esprit factionnaliste. Car ces comportements qui ne paraissent pas nouveaux, puisqu'ils sont héritiers du mode de fonctionnement de la vie publique de la communauté, trouvent leur champ d'expression dans le domaine politique, notamment dans l'élection d'un maire. Par ailleurs, l'appartenance lignageaire et villageoise est très déterminante dans le choix d'un maire.

En d'autres termes, un maire qui appartient à un village donné, tous les villageois, avec des exceptions évidentes, optent systématiquement pour lui : c'est le fils de leur village « *Mmis n taddart-nxen* ». Ils préfèrent donc choisir un homme de leur village, quelle que soit sa nature et son appartenance lignageaire, qu'un homme d'un autre village. Ces choix sont déterminés, donc par le système de parenté, élément important pour la définition des sociétés segmentaires. En d'autres termes, la seule " culture villageoise " qui pourrait exister dans ces genres de choix, qui lie les villageois avec les institutions étatiques et au champ politique, est celle de l'esprit agnatique, voire segmentaire. Cela peut se confirmer dans pas mal d'exemples : ainsi, un jeune homme de 30 ans a prononcé dans son intervention à la *Tajmaz*, une assemblée organisée pour discuter des problèmes du village, " désormais, on ne va plus voter pour les hommes qui ne sont pas de notre village. Nous voterons uniquement pour nos hommes. Nous préférons plutôt voter pour un " chien " de notre village que pour un homme de l'autre village. "

Si les villageois optent collectivement pour cette personne et non pour l'autre, en plus de l'esprit parentale et d'appartenance au même groupe large ou restreint , qui motive donc ces villageois ?

Nous pensons que l'esprit d'intérêt et de fierté qu'accordent les villageois suffisent, comme réponse à la question. Ceci dit avoir un homme de leur village qui les représente dans une structure de l'Etat central, ou dans les institutions officielles, constitue une grande fierté et selon lui mesure toute la grandeur du village. Par ailleurs, avoir une personne du village qui peut apporter des solutions aux problèmes du village à travers les institutions étatiques, c'est, en effet, l'intérêt de la vie publique du village qu'on voit à travers cette personne.

Autrement dit, on ne voit d'une personne qui travaille au sein de l'administration locale, en général et du maire en particulier que le village auquel il appartient. Le village *Lqelzi* n'a pas manqué d'être représenté à maintes reprises par ses hommes à la tête de l'A.P.C. locale : une fois c'était un maire originaire du village *Lqelzi*¹ qui habite depuis l'indépendance un village avoisinant, ensuite, un autre homme élu et réélu et faisait partie également de la délégation provisoire communale (1988 - 1990) ; celui-ci n'habite plus le village *Lqelzi* mais il garde toujours son statut d' "ayant-droit" à la *Tajmad*². Ce qui est très important, c'est que l'esprit factionnaliste peut avoir disparu momentanément une fois que le maire est réélu dont les villageois ne voient de lui aucun intérêt pour le village. Les villageois le refusent, dans ce cas, car ils n'admettent pas que leur soucis et leurs déceptions provoquées par les institutions étatiques soient aggravés.

Ce n'est qu'en effet pendant les élections municipales, et dans l'élection d'un maire, que les rivalités et les clivages qui opposent les différents groupes agnatiques, large ou restreint, entre eux autrefois, peuvent surgir avec les mêmes formes. C'est ainsi que les élections des maires dans les villages des *At Yemmel* sont motivées dans la plupart des cas par l'esprit factionnaliste qui ne peut être que l'expression profonde de la communauté historique. Ainsi, dans cette conception on ne choisit pas le maire sur la base de ses qualités individuelles, de son instruction et de ses pensées, mais au contraire, il se fait sur la base de son appartenance villageoise et lignageaire. Cela apparaît même dans les élections récentes de juin 1990, marquée par l'ère de multipartisme, les villageois n'ont pas voté pour le parti politique mais plutôt pour son appartenance sociale - villageoise et familiale - la structure

¹ Il appartient à la famille des *Ibeddaden*.

² Celui-ci appartient au lignage *Iberkanen*.

politique dans ce cas ne peut être qu'une couverture masquant des réalités importantes de l'appartenance agnatique.

Les autres villageois (ou villages) ayant refusé celui-ci l'ont exprimé à travers le boycott et d'autres structures politiques. Il est important pour les villageois de refuser les personnes ayant déjà côtoyé cette institution administrative mais sans pour autant répondre aux besoins de ces villageois. Toutes les élections municipales même si elles concernent plus les assemblées villageoises, mais ces dernières ne font rien pour déterminer collectivement le choix des villageois, la conception dominante est celle qui est dominée donc par l'esprit de faction.

En d'autres termes, il y a des attitudes collectives motivées par les notions de parenté et de région quant au rapport des villageois au politique que par des comportements individualistes.

b - La *Tajmaat* dans son rapport avec l'A.P.C. :

La relation de l'institution sociale de la *Tajmaat* avec les instances étatiques, en l'occurrence l'A.P.C. locale s'est amplifiée durant ces dernières années. Cela est dû généralement à l'accumulation de nouveaux besoins dans la vie collective dont les résolutions ne peuvent être apportées qu'en rapport déterminant avec les instances étatiques les plus concernées et les plus proches du village. Car les compétences de la *Tajmaat* sont tellement limitées dans la gestion de quelques affaires publiques de la communauté villageoise, qu'elle ne peut pas répondre à toutes les exigences de la vie publique du village.

Autrement dit, malgré les projets que la *Tajmaat* a pu réaliser dans le village avec ses propres moyens matériels et humains, comme la construction de quelques bâtisses publiques : les mosquées, l'abattoir, les *Tijumac*, un logement destiné au CCix de la mosquée, les fontaines publiques, la réalisation et la réparation des chemins, etc.

Elle (la *Tajmaat*) se trouve ces dernières années incapable de financer ou d'offrir des compétences techniques pour répondre aux exigences de la vie publique des villageois.

C'est ainsi que la *Tajmaat* du village qui est face aux nouveaux besoins de la communauté qui se conjuguent du jours en jours, sent la nécessité d'amorcer de nouvelles fonctions qui lui permettent de s'adapter avec les réalités sociales du village. Ces fonctions sont celles qui permettent à la *Tajmaat* de jouer le rôle d'intermédiaire entre le village et les institutions étatiques.

Par ailleurs, la montée d'une nouvelle génération éprise de modernité - c'est ce que nous allons voir dans le chapitre qui vient - a accentué le processus de l'ouverture du village, notamment son institution de la *Tajmaat*, sur l'extérieur. C'est en effet dans ce rapport avec l'extérieur que, selon l'expression de BALANDIER, " s'imposent les agents et les forces de la modernité." ¹

Cette relation avec l'extérieur est celle qui s'exprime entre autres dans le rapport avec les institutions étatiques proches, surtout, du village. Cette ouverture sur les institutions étatiques n'a pas pu se réaliser qu'en contestant le pouvoir gérontocratique très jaloux de préserver la communauté villageoise dans son conservatisme. Cette contestation, porteuse de changement pousse l'institution de la *Tajmaat* à traduire quelques besoins et préoccupations des villageois devant les institutions étatiques, en l'occurrence, l'A.P.C. locale. C'est ainsi que la relation de la *Tajmaat* avec l'administration locale détermine deux rapports ambivalents : il s'agit de rapports de collaboration, de concurrence ou de conflit.

b-1 - Relation de collaboration entre la *Tajmaat* et l'A.P.C. :

Parmi les facteurs qui ont amené la *Tajmaat* du village *Lqelwi* à s'ouvrir sur l'extérieur est le fait de l'implantation des institutions étatiques, en l'occurrence l'A.P.C.², à proximité du territoire du village. L'A.P.C. où " la commune s'inscrit dans la volonté de moderniser une société traditionnelle."³ Etant une structure administrative étatique son action administrative, voire politique s'étend sur un territoire délimité administrativement. Dans l'exercice de son pouvoir administratif sur les territoires qui sont encore gérés et contrôlés par les institutions sociales traditionnelles, l'A.P.C. fait appel à ces

¹ George BALANDIER, *Anthropologie politique*, Op-Cit., p. 209.

² L'A.P.C. est devenue aujourd'hui la D.E.C. (Délégation Exécutive Communale) qui est constitué 1993 après la dissolution des A.P.C. gérées par le R.C.D.

³ Mohamed DAHMANI, " L'Occidentalisation des pays du tiers monde, mythes et réalités " cité in Nadia MESSACI, Op-Cit., p. 152.

dernières dans la gestion de toutes les affaires pouvant lier le village avec elle. Ainsi, le recours à la *Tajmaat* du village par les autorités de l'administration locale dans le but d'élargir leur pouvoir administrative sur les communautés qu'ils contrôlent peu, a fait de cette structure traditionnelle une instance villageoise interlocutrice entre le village et l'A.P.C. locale.

Cette méthode nous ne paraît pas nouvelle puisqu'elle est déjà pratiquée par l'administration coloniale pour la récupération et la soumission des institutions de *Tijumac*. Toutefois, l'usage de la *Tajmaat* comme instance interlocutrice devant les institutions administratives étatiques, ne peut faire d'elle, en effet, qu'une institution privée de son éthique traditionnelle et de sa structure authentique.

b- 1-1- Emergence du fait du " comité du village " :

" Le comité du village " : la *Tajmaat* bureaucratifiée et confisquée :

" Le comité du village ", comme nous l'avons déjà vu dans les chapitres précédents, n'est pas tout à fait une nouvelle structure villageoise comme elle en donne l'impression à l'observation. Celui-ci ne peut être, en effet, qu'une nouvelle terminologie introduite récemment pour qualifier une institution séculaire, la *Tajmaat*, dans sa relation avec l'administration locale. Toutefois, le terme « comité » est moins attesté dans le village. La plupart des villageois appellent leur institution villageoise par son nom authentique, c'est-à-dire la *Tajmaat* ou les *Yumna* (plur. de l'*Amin*) quand il s'agit de désigner les membres de la structure restreinte de cette institution. La terminologie " comité du village " ne peut être autre chose qu'un facteur exogène à cette structure. C'est ainsi que l'administration locale use de cette terminologie pour exprimer la négation et la non-reconnaissance de la structure de la *Tajmaat*, en procédant le premier temps à modifier le nom. La terminologie authentique, i.e. la *Tajmaat*, dérange-t-elle le pouvoir? La réponse à cette question est très explicite à travers les convocations et à travers les procès-verbaux lors d'une rencontre entre l'A.P.C. et la *Tajmaat* du village *Lqelaz*. Dans ces documents officiels n'a jamais existé la mention de la *Tajmaat*. Désormais, dans le rapport de la *Tajmaat*

avec l'A.P.C. locale, le terme " comité du village " est substitué au terme de *Tajmaz*. Cela nous amène à dire que le terme de « comité du village » n'est pas un aboutissement normal de l'évolution interne de la structure ancienne qui est la *Tajmaz*. Il est plutôt une question d'attribution terminologique.

C'est ainsi que l'évolution, voire même le passage terminologique de *Tajmaz* au « comité du village » a été imposé de l'extérieur. En d'autres termes, il a été réalisé dans le rapport que doit entretenir l'A.P.C. avec le village. Il a été amorcé, donc, comme une appellation et a été provoqué dans l'intention de prolonger et de décentraliser le pouvoir et l'autorité de l'A.P.C. Ce pouvoir administratif ne peut être efficace et se généraliser sur un territoire relativement vaste et très peuplé qu'en utilisant les structures déjà existantes à la tête de chaque village. Ces structures portant de nouvelles appellations servent de relais entre le village et l'administration locale. Mais en même temps celle-ci ne reconnaît ces structures anciennes qu'en leur faisant subir des déformations remarquables, ne serait-ce qu'au niveau de leur dénomination. En conséquence cette fonction de relais a fait de la *Tajmaz* un simple "comité du village" ; une structure que l'administration veut couper de tout son histoire, de son organisation sociale ainsi que de toutes les valeurs qu'elle véhicule. Par ailleurs l'appellation de *Tajmaz* par le terme de " comité du village " a engendré au sein même de cette structure quelques transformations notables. Car elle a permis à cette structure, depuis sa restructuration importante en 1988, d'introduire de nouveaux éléments dans sa composante, qui ne sont plus des vieillards (les *Imyaren* ; plur. de *Amyar*), mais des adultes dont l'âge varie entre 35 et 50 ans. Cette structure s'ouvre également sur la représentation de la catégorie des jeunes. C'est ainsi qu'à chaque fois que l'assemblée villageoise se tient pour renouveler la *Tajmaz*, l'assistance, notamment la catégorie des jeunes, exige que les jeunes eux-mêmes soient à la tête de la structure restreinte de cette institution. Car les exigences de la vie publique dans le village ont changé, elles ne sont plus celles d'autrefois.

Les seuls qui sont admis par l'opinion sociale - chez la catégorie des jeunes notamment - dans cette structure sont généralement les jeunes : la catégorie sociale, de par son instruction, peut intervenir dans le cadre des affaires du village devant les institutions étatiques. Le phénomène de la bureaucratisation de la *Tajmaz* du village *Lqelq* constitue un fait nouveau. Il est, par ailleurs, l'indice du changement de cette institution.

Jusqu'à l'année 1988, la *Tajmaz* du village *Lqelaz* a très peu connu l'usage de l'écriture et de la « paperasse » dans son mode de gestion. Seulement l'usage d'un cahier portant les listes nominatives de *Lwiuz* et un autre sur la *Tabezart* constituent l'essentiel de ses archives. Tout le reste se fait dans la culture orale, dans le verbe et la mémoire collective. Toutefois, dans la *Tajmaz* d'aujourd'hui, celle qui est dénommée le « comité du village », notamment dans sa relation avec les institutions étatiques, tout se fait par écrit. Ainsi, le " comité du village " de *Lqelaz* et celui du village *Tunnef* possèdent des registres, sous forme de gros cahiers, sur les quels sont portées quelques listes nominatives de la *Tabezart*, les recettes et les dépenses, à l'intérieur desquels sont jointes toutes les lettres de demandes, de réclamations, de rapports, etc., que ce « comité » a adressé aux autorités administratives (le chef de l'A.P.C., le chef de la Daïra et le wali).

A ceux-ci s'ajoutent les convocations qu'il a reçu de ces autorités, notamment de l'A.P.C. En outre, selon des renseignements recueillis auprès de ces membres, l'A.P.C. locale a envoyé des formulaires à remplir où les membres doivent mentionner leurs noms et signer. Ces formulaires ont été envoyés en 3 exemplaires : l'un pour l'A.P.C. locale, un pour la Daïra et l'autre pour la wilaya.

Ce qui est très important dans tout ça, c'est que la *Tajmaz* ne peut être récupérée ou confisquée que par le moyen et par la forme bureaucratique. Elle n'a d'autorité devant les institutions étatiques que dans cette forme bureaucratique. L'évolution de la *Tajmaz*, du moins dans les affaires qui la lie avec les institutions étatiques, confirme la thèse de l'anthropologue LLOYD FALLERS dans laquelle il explique que les évolutions modernes des structures politiques traditionnelles, comme assurant le passage d'un système d'autorité dit " patrimonial " à un système bureaucratique¹.

Rien ne peut être reconnu dans le village en dehors du " comité " telles sont les attitudes des institutions étatiques envers la *Tajmaz* du village, et pourtant le " comité " ne peut être autre chose que la *Tajmaz* déguisée sous forme bureaucratique.

¹ Cf. George BALANDIER, *Anthropologie politique*, Op-Cit., p. 54.

Ainsi, beaucoup de témoignages attestent que quelques villageois de *Lqelaj* ont été refusés de les recevoir par le président de l'A.P.C. ou par son adjoint, pour la simple raison est qu'ils ne font pas partie des membres du " comité du village ", une structure reconnue par l' A.P.C.

b-1-2 - Le " comité du village " seule instance villageoise reconnue par l' A.P.C. :

Le rôle de cette structure villageoise consiste dans sa fonction sociale extérieur à collaborer, entre autres, avec l'A.P.C. locale dans quelques affaires publiques du village. La gestion publique du village par l'A.P.C. locale ne peut se faire d'une façon directe. Elle ne peut se faire que par l'intermédiaire de la structure de " comité du village ". C'est cette dernière qui peut seule représenter le village devant les autorités locales dans toutes les affaires inhérentes à la vie publiques des villageois. Elle fait, donc, des audiences avec le président de l'A.P.C. dans les affaires publiques du village.

Cela veut dire que, ni jeunes, ni vieillards, ni villageois ne peuvent être reçus ou reconnus devant les autorités locales pour discuter des problèmes ayant trait à la vie publique du village. Si ceux-ci se rendent en ce lieu c'est pour discuter uniquement de leurs problèmes, elles sont, en d'autres termes, des consultations individuelles.

Ainsi, il existe, donc, une relation de collaboration entre la *Tajmaat* sous forme de " comité du village " et l'A.P.C. locale. Mais celle-ci n'est pas vraiment importante. Elle se traduit généralement par des contributions et des entraides entre la structure du village et les institutions étatiques et qui rentrent généralement dans le cadre des projets du village¹.

Parmi ces collaborations nous citons les plus importantes :

- L'un des projets du village est celui qui a été initié par la *Tajmaat* du village, à la fin des années soixante-dix dans lequel elle a pu réaliser une piste carrossable pour le village et avec ses propres moyens, matériels et humains. L'A.P.C. locale n'a contribué que par un engin, bulldozer, avec quoi les villageois ont tracé la route.

¹ Cet aspect ou l'Etat central contribue dans les travaux du village entamés par la *Tajmaat*, n'est pas une spécifique des villages Kabyles. Mais, les mêmes formes de collaboration entre la *Tajmaat* et l'administration locale dans les communautés villageoise du Haut Atlas marocain sont observées : « Ainsi lors du partage de la victime de Mousseim, le conseiller communal d'Imili annonce à la jmaâ (une trentaine chef de foyer) que les travaux d'aménagement de la Targa Tsilay va débiter la semaine suivante. Ce conseiller précise que la jmaâ ne doit fournir que la main d'oeuvre, les matériaux de construction et les salaires des maîtres de chantier sont pris en charge par la commune rural d'Asni. Enfin il demande au tiers du village de mobiliser alternativement vingt travailleurs jusqu'à la fin des travaux. », Cf. Hassan RACHIK, *Le Sultan des autres, rtuel et politique dans le haut atlas*, Ed. Afrique orient, Casablanca, 1992, p. 94.

La reconnaissance du pouvoir des " comités de villages " se traduit et se confirme dans les audiences que les autorités leur accordent. En outre, toutes les convocations ou tous les messages que les autorités de l'administration adressent à l'autorité du village, pour ne pas dire la *Tajmaat*, se font sous le nom du " comité du village ". En cas de besoin, l'A.P.C. s'adresse au village ou aux villageois sous le nom du " comité ". Par ailleurs, la *Tajmaat* ou les *Yunna* dans leur message adressé à ces autorités ne mentionnent guère l'appellation authentique de leur institution villageoise. Ainsi, un exemple dans ce sens est révélateur : il y a quelques temps nous avons lu sur une convocation adressée au " comité du village " *Lqelaa* par l'A.P.C. locale dans laquelle est demandé aux membres de la structure villageoise de choisir dans le village un à deux chômeurs pour les recruter au sein de cette institution étatique. La réponse à cette demande n'a pas pu être formulée qu'avec la présence de la signature de l'un de ses membres qui doit être portée sur la demande du (ou des) concerné(s). Ce fait observé sur le terrain est très significatif dans le sens où le " comité du village " affirme sa reconnaissance vis-à-vis des autorités administratives. Il traduit également une forme de relation de collaboration entre ces deux structures.

- L'autre projet remonte à l'année 1985 lorsque le village *Lqelaa* a bénéficié du projet de l'électrification.

Le rôle de la *Tajmaat* dans la réalisation de ce projet consiste à mobiliser les villageois pour aider l'entreprise nationale chargée de cette réalisation, notamment dans les creusements des fondations servant à l'implantation des poteaux. Elle a facilité la tâche dans le village, exigé de chaque famille, et cela à tour de rôle de préparer aux travailleurs de cette entreprise des repas.¹

Quoiqu'il en soit, même si le champ de dialogue sur les affaires publiques du villages est très limité entre la *Tajmaat*, ou le " comité du village ", et l'A.P.C. locale qui convoque pour une réunion à son siège avec l'ensemble des " comités de villages " appartenant à cette commune, mais ils arrivent tout de même à un consensus pouvant arranger ces deux institutions. Ainsi quand la *Tajmaat* sous le nom du " comité du village " est convoquée par l' A.P.C. locale c'est toujours dans le but de collaborer avec elle dans les travaux qui concernent son village.

¹ Ces mêmes pratiques collectives ont été observées également dans le village *Tunnef* lors de son électrification en 1990.

Ainsi, beaucoup d'exemples illustrent l'aspect de cette relation de collaboration : *Tajmaat* du village qui a octroyé un terrain dans le village pour l'usage d'un cimetière a été attribué à l'A.P.C. pour construire une école primaire pour le village. Cela n'a pu se faire qu'après une tractation entre la *Tajmaat* et l'A.P.C. locale. Mais, sans cette concession, l'école du village *Lqelra* n'aurait jamais vu le jour. Toutefois, les conflits entre ces deux institutions peuvent surgir, puisque l'A.P.C. a promis à la *Tajmaat* de lui rembourser ces terres ou de lui offrir un terrain de propriété communale.

Aujourd'hui, les villageois n'ont pas oublié cette affaires, toutefois la *Tajmaat* demeure encore silencieuse. Les contributions de l'A.P.C. aux villageois en matière d'assistances sociales, très limitées, ne se font que par l'intermédiaire de la *Tajmaat*, en tant qu'une institution proche des villageois et ayant un contrôle directe sur eux. C'est ainsi que l'A.P.C. envoie chaque années aux " comités de villages " de choisir dans leur propre village des nécessiteux qui bénéficieront des attributions de logement social sous forme d'une aide financière. Dans cette affaire initiée par l'A.P.C. locale et mise en application par la *Tajmaat*, nous avons bien observé dans le village *Tunnef*, village avoisinant de *Lqelra*, la méthode avec laquelle la *Tajmaat* a procédé à ce choix : *Tajmaat* a tenu une assemblée plénière au siège de la mosquée, juste après la prière du vendredi. Dans cette assemblée les membres de la *Tajmaat* ont pris la parole, à tour de rôle, pour expliquer à l'assistance les motifs de cette réunion. Malgré, la tension qui a été observée chez certains et le désordre qu'ont provoqué d'autres, la *Tajmaat* est arrivée à faire désigner les quatre concernés par cette assistance sociale. Ce choix se fait selon les *Iderma* qui composent ce village.

Deux sont choisis dans un *Adrum* (A), le lignage qui est composé par de nombreuses familles, et les deux autres sont choisis parmi les trois autres *Iderma*. Ainsi, pour éviter tout conflit qui peut surgir dans ces occasions, l'assemblée a proposé puis adopté à l'unanimité de désigner dans chaque *Adrum* un représentant qui procède au tirage au sort à huis-clos pour décider de l'élimination d'une chance d'un *Adrum*. C'est ainsi que les deux autres ont été désignés parmi les trois *Iderma* par la

méthode du tirage au sort. La *Tajmaz* a exigé par la suite de ces *Iderno* de donner, le soir lors de la rédaction du rapport à l'A.P.C., les noms de leurs nécessiteux.

Cette affaire que la *Tajmaz* a pu régler d'une manière lucide est très significative dans la mesure où elle montre bien la manière avec laquelle la *Tajmaz* procède aux règlements des affaires villageoises, notamment celles ayant relation avec les institutions étatiques. Dans toutes les affaires publiques du village exigées par l'intérieur et extérieur " le rapport *Tajmaz* - groupe, que celle-ci est appelée à gérer, est direct et ne connaît pas d'intermédiaire, souvent élément de spéculations potentielles."¹ Toutefois, la collaboration de l'A.P.C. avec la *Tajmaz* ne peut apporter aux institutions étatiques que des solutions aux problèmes qui paraissent dans le village très complexes. En toute état de cause, bien que l'affaire qui fait l'objet de l'assemblée et du débat social dans le village a été initié par l'A.P.C. locale, rien ne peut apparaître comme effets du prolongement du pouvoir administratif, car la *Tajmaz* dans son rapport direct avec les villageois adopte ses propres méthodes pour parvenir à des résolutions finales. En outre, la *Tajmaz* a pu gérer la distribution de semoule pour les villageois dans une période de pénurie. Ainsi, pour bien gérer le rationnement de cette distribution, l'A.P.C. locale a engagé les " comités de villages " à assurer cette fonction. Dans quelques travaux du village qui exigent des dépenses importantes, la *Tajmaz* dans son contact avec l' A.P.C. demande des aides financières et matérielles. Mais il n'est pas toujours évident que la réponse soit à leur faveur. Par ailleurs, dans certain cas l'A.P.C. a contribué des aides symboliques pour renforcer et soutenir les projets de la *Tajmaz* dans le village. Dans ce cadre la *Tajmaz* du village *Lqelas* a bénéficié d'une contribution financière de l'A.P.C. locale pour la reconstruction et l'entretien des fontaines publiques.

Par ailleurs, cette A.P.C. qui a toujours joué le rôle de l'appareil officiel de contrôle des institutions villageoises a participé dans les grandes assemblées qui dépassent la dimension villageoise et cela dans le but de réviser la coutume, celle de 1988. Cette assemblée qui a rassemblé les *siqqal*

¹ Nadia MESSACI, Op-Cit., p. 51.

des différents villages des *Al Yemmel* a été non seulement initiée par cette A.P.C. mais également manipulée à son profit. Le débat autour de cette révision a été mené par les notables des villages, mais l'administration avait rédigé un document final dans lequel elle a mentionné que cette révision a été faite et adoptée par l'ensemble des associations religieuses. Or la présence d'une association religieuse du chef-lieu de la commune et quelques *Imam* des villages, l'administration se permet de la généraliser sur l'ensemble de l'assistance composée de *atqqa*, de représentants de *Tijumae* et des *imrabten*, etc.

Ne s'agit-il pas d'attitudes qu'entreprennent les institutions étatiques dans le but de nier et de passer toutes les activités de la *Tajmaat* sous silence? La participation de cette instance étatique à ce genre d'assemblées indique non seulement la volonté de collaborer avec les différentes *Tijumae* des villages, mais aussi que ses actions ne peuvent être efficaces qu'en accord avec celle-ci. En d'autres termes, l'A.P.C. cherche à travers ces attitudes à renforcer ses activités et à consolider, voire à légitimer son pouvoir sur l'ensemble des villages qu'elle gère administrativement. En effet, l'A.P.C. locale cherche à considérer les *Tijumae*, qu'elle nomme les " comités de villages " comme assises potentielles pour sa gestion administrative.

En outre, sa relation avec le village ne peut être opérationnelle et significative qu'avec l'intermédiaire de la *Tajmaat* masquée dans la forme de " comité du village ". La relation de l'A.P.C. locale avec la *Tajmaat* suppose, par ailleurs, une relation de conflit et d'antagonisme.

b-2 - Le rapport conflictuel entre la *Tajmaat* et l'A.P.C. :

" La commune étant un territoire chevauchant sur unités traditionnelles : le village et la tribu, n'a pu se donner une véritable légitimité du fait qu'elle ne s'est pas superposée à un territoire social tel que défini par la société traditionnelle."¹ D'où l'autorité de la gestion de la *Tajmaat* sur son groupe villageois est à la fois directe et limitée dans un territoire géographique qu'elle gère socialement. Cependant, l'A.P.C. locale, si elle prétend être une institution administrative ayant un lien direct ou exerce directement son pouvoir sur les villageois, elle le fait d'une manière absolument indirecte.

¹ Nadia MESSACI, Op.Cit., p. 51.

Son siège qui est loin du village ne lui permet pas de marquer régulièrement sa présence sur le territoire villageois et d'exercer en conséquence son contrôle, l'a incité donc à utiliser la *Tajmaz* villageoise, même si son pouvoir en tant que tel représente l'objet de contestation, comme une structure interlocutrice entre cette administration et le village. Le territoire administratif de l'A.P.C., apparaît comme un territoire le plus large que celui qu'occupe la *Tajmaz*. Si cette dernière se limite à un territoire villageois restreint, l'A.P.C. regroupe tous les territoires des villages qu'elle gère administrativement.

En revanche son pouvoir de contrôle social sur les villageois demeure moins influent que celui de la *Tajmaz* villageoise. C'est, en effet, au niveau de la gestion du territoire villageois que se situent la plupart des conflits entre ces deux institutions. La *Tajmaz*, avec les évolutions qu'ont connues ses structures et ses fonctions, demeure une institution qui gère les affaires publiques de la communauté villageoise et essaye dans la mesure des moyens et des compétences dont elle dispose de répondre aux besoins des villageois. Ces besoins dont les solutions sont liées aux institutions étatiques n'incitent pas seulement la *Tajmaz* à collaborer avec l'administration locale mais à rentrer en conflit avec elle. Le rapport conflictuel qui lie la *Tajmaz* avec l'A.P.C. locale est déterminé par le type de relations qu'entretient cette dernière avec les villageois.

Autrement dit, l'A.P.C. locale a investi moins ses projets de réalisation (concernant le développement local) dans le village *Lqelaz*. Cela a provoqué en conséquence l'amplification des besoins des villageois et l'accumulation de problèmes. Ceux-ci n'ont pu engendrer chez les villageois que des comportements hostiles vis-à-vis de l'administration et se sont exprimés généralement dans les frustrations et les désarrois.

Dans cet état d'esprit, un des villageois s'est exprimé ainsi :

" A ma connaissance l'A.P.C. n'a rien fait pour notre village. Nous les villageois, nous n'avons aucun intérêt dans cette institution de l'Etat y compris ses chefs d'autrefois et d'aujourd'hui. L'Etat n'a pu réaliser pour le village que deux choses : la construction de l'école et l'électrification du village et pour le reste nous n'avons absolument rien : ni un château d'eau, ni une route digne de son nom, ni un centre de santé, ni un local pour les jeunes, ni un stade,... etc. ; nous n'avons donc aucun intérêt pour celle-ci ".

Désormais, l'évolution des besoins collectifs de la communauté qui se sont exprimés par l'augmentation et l'accumulation, ne trouve plus de solutions, car la *Tajmaz* premier responsable dans le village et ayant déjà une prérogative prestigieuse pour résoudre tous les problèmes inhérents à la vie publique des villageois, reste dans la plupart des cas incompétente. Cette incompétence qui relève de l'inadaptation de la structure ancienne (la *Tajmaz*) aux besoins immédiats, s'explique essentiellement de la non-possession par la *Tajmaz* des moyens potentiels, tels les moyens financiers, la technicité et les moyens matériels, qui permettent de réaliser les projets immédiats qu'exige la communauté villageoise. Cela n'empêche pas de voir les villageois se prendre en charge signe de rejet, voire de défi, des institutions étatiques. C'est ainsi que dans quelques besoins collectifs la *Tajmaz* fait appel aux hommes riches dans le village pour financer certains projets.

Cette contribution va dans le sens de défier les instances étatiques qui leur répondent souvent négativement ou par une vague de promesses à leurs demandes. Ainsi, beaucoup d'exemples attestent ces types d'attitudes dans les villages des *At Yemmel*. Un entrepreneur a pu subventionner la *Tajmaz* de son village pour réaménager une conduite des eaux usées (les égouts) du village ; ce genre de comportement ne peut être qu'une forme de réponse à l'A.P.C. locale qui restait indécise sur cette question.

Ainsi, la prise en charge des villageois par eux-mêmes signifie le rôle de la *Tajmaz* dans les affaires qui la dépassent. C'est ainsi que beaucoup de ces villageois qui sont sensibles aux limites des moyens matériels et financiers de leur assemblée du village, s'acharnent à réaliser quelques travaux de grande importance afin de lancer un défi non seulement à l'A.P.C. locale mais également à d'autres hiérarchies étatiques, en l'occurrence la *Daïra* et la *Wilaya*. Parmi ces réalisations nous citons ici que la plus importante. Il s'agit dans ce cas de la réalisation d'une piste carrossable. Ce projet que la *Tajmaz* a réalisé est parvenu après des contacts échoués entre elle et les institutions étatiques. D'ailleurs, beaucoup de pistes carrossables ont été aménagées, depuis l'indépendance, dans les différents villages des *At Yemmel* par leurs *Tajmaz*. Ce qui a motivé, entre autres, la *Tajmaz* du village *Lqelaz* à se comporter de la même manière.

Car, la *Tajmaâ* a déjà une longue histoire dans l'aménagement des chemins de communications aussi bien à l'intérieur du territoire villageois qu'entre les villages.

Par ailleurs, le village *Lqelâ*, de par son isolement géographique, constitue parmi les villages de la commune de Timezrit, le village ayant le moins bénéficié des projets de l'A.P.C. L'absence relative de l'administration locale dans la gestion de quelques affaires publiques du village, en d'autres termes, l'isolement géographique qui se conjugue avec l'isolement administratif a engendré un " isolement psychologique " et suscite chez ces villageois des comportements de frustration et de déception.

Cela a produit, entre autres, l'exode des villageois notamment vers la ville : " la ville, symbole de l'autorité de l'Etat, a drainé les populations rurales à cause des équipements publics et sociaux dont elle s'est dotée."¹

C'est ainsi que les villageois ne trouvent parfois d'autres solutions que de fuir le village pour s'installer ailleurs. Cela se confirme, même si nous ne disposons pas de chiffres officiels, dans le fait que le village *Lqelâ* a connu un mouvement régulier d'exode plus important que d'autres villages des *At Yemmel*.

L'attitude des autorités locales à l'égard des besoins collectifs des villageois a conduit non seulement les villageois à fuir le village, mais aussi à provoquer la crise de l'utilité et de la légitimité de la *Tajmaâ* dans le village. Du coup, l'accumulation des besoins sociaux chez les villageois a provoqué, notamment depuis 1988, des restructurations importantes de la *Tajmaâ*.

Cela ne peut exprimer qu'une forme de solution que cherchent les villageois pour améliorer leur situation dans la vie publique du village. Ces besoins immédiats de la vie publique vont aller jusqu'à ce que les villageois choisissent comme leurs représentants du village les personnes ayant plus de moyens matériels, tels que le véhicule, qui leur permet de se rendre au siège des administrations locales pour exposer les préoccupations de la communauté villageoise. Devant tous ces besoins qui s'accroissent de jour en jour, la *Tajmaâ*, de par sa vocation, ne peut point rester passive. Au contraire, elle se manifeste tout en s'organisant dans les moments de tension sociale, par sa volonté, sa responsabilité, voire son

¹ Mohamed DAHMANI, *Atlas économique et social de la grande Kabylie*, Op-GR., p. 252.

« charisme », à la recherche de solutions pour les villageois. La *Tajmaz*, c'est-à-dire ses membres, est consciente que l'A.P.C. est de son devoir de réagir pour résoudre quelques problèmes de cette communauté. C'est ainsi que les discussions entre la *Tajmaz* et les responsables de l'autorité locale, i.e. l'A.P.C., se caractérisent parfois par des "débats orageux " qui vont, dans les cas extrêmes, à de sérieuses disputes. Ces comportements sont le symbole de relations conflictuelles entre la *Tajmaz* et l'administration.

Bien que les membres de la *Tajmaz* essayent de transposer son ordre social sur celui de l'administration lors d'une réunion avec les autorités administratives, d'où, par exemple, ils commencent leur prise de parole par l'expression qu'on prononce habituellement dans les assemblées villageoises : " *Allah mşallah dik a rasullah* " (que Dieu l'accorde sa bénédiction, ô Prophète de Dieu !) pour 3 fois, et de mener un discours plus ou moins sage, mais ils n'arrivent plus à maintenir le même tempérament et le même ton. C'est ainsi que la *Tajmaz* développe un autre discours et se comporte d'une manière différente dans sa rencontre avec l'administration. Ceci dit, le rapport de la *Tajmaz* avec l'administration, notamment dans les réunions qu'elle organise avec elle, il ne s'agit plus de l'occasion " permettant à la communauté d'exhiber l'ordre qui la définit."¹

Ces formes de discussions, même si elles sont limitées, ne sont, en effet, que l'expression de la conscience des villageois de la position de l'Etat à leur égard qui se traduit par une forme de marginalisation fortement ressentie et par la politique de l'isolement imposée pour certains villages depuis l'indépendance. Bien que, la présence d'un villageois dans une administration locale qui exprime théoriquement un pont facilitant le contrat entre la *Tajmaz* et l'administration, rien ne peut être changé dans la relation antagoniste entre ces structures différentes.

Ainsi, malgré que ce village ait eu déjà la chance d'être représenté à la tête de l'A.P.C. locale par l'un de ses hommes, rien n'a pu être changé dans le village. Car être élu ou désigné à la tête de la structure est toujours conçu dans l'imaginaire social comme un privilège, voire même comme un

¹ George BALANDIER, *Anthropologie politique*, Op-Cit., p. 209.

prolongement de la *Tajmaat* de son village. C'est ainsi que l'opinion sociale ne cessent de dire que l'A.P.C. locale est dominée par le village *Lqelwa*, pour ne pas dire de la *Tajmaat* du village *Lqelwa*.

C'est à ce niveau de la culture villageoise qu'on conçoit la confusion totale entre la personne qui dirige une institution étatique comme celle de l'A.P.C. et la *Tajmaat* auquel il appartient comme tous les siens à titre d'un " ayant-droit ". Ces conceptions sociales très significatives se heurtent d'une manière contradictoire avec la réalité. Car sur le terrain, comme le confirment nos observations et nos informateurs, n'a pas bénéficié de beaucoup de privilèges de la part de l'A.P.C. locale. Un de nos informateurs témoigne :

" *Ceima newwit, me ma ur necci wayra ...* " (Nous avons le prestige mais nous n'avons absolument rien mangé.)

Il ajoute plus loin : " les gens disent, à l'époque où l'A.P.C. locale est représentée par un homme de notre village, que l'A.P.C. de Timezrit appartient aux *lqelawen*. Nous avons même des problèmes dans nos milieux de travail où les autres villageois nous disent que l'A.P.C. est à nous ... "

Ce témoignage nous paraît à la fois important et révélateur dans le sens que les *lqelawen* (i.e. les villageois de *Lqelwa*) ont été à la tête du conseil communal, les contacts entre lui et la *Tajmaat* du village étaient presque dans l'ensemble moins fréquents. Cela ne peut être, semble-t-il, qu'une stratégie adoptée par la *Tajmaat* pour éviter toute forme de mécontentement possible dans les différents villages des *At Yemmel* ; cela est d'une part. D'autre part les villageois croient profondément quand ils ont l'un des leurs à la tête de l'institution de l'A.P.C. que toutes les chances sont offertes pour résoudre les problèmes de leur communauté villageoise. Avoir le sien au sein de cette administration ou non, le rapport de la *Tajmaat* avec celle-ci se définit essentiellement par les attitudes de repliement sur soi ou d'affrontement.

Par ailleurs, la *Tajmaat* du village *Lqelwa* à l'instar de toutes les *Tajmaat* des villages des *At Yemmel* a bel et bien donné l'exemple d'une institution sociale villageoise soucieuse des préoccupations du groupe villageois qui concernent les revendications des résolutions aux problèmes

devant les institutions étatiques. Des contacts avec ces dernières sont multiples, mais dans la plupart des cas sans aucun résultat. Cela, malgré la forme reconnue, c'est-à-dire le " comité du village ", avec laquelle elle se présente et représente le village.

La *Tajmaz*, désormais avec les nouvelles exigences de la vie publique dans le village assume son rôle dans les affaires extérieures. C'est ainsi que dans la plupart des cas, les contacts de la *Tajmaz* avec les institutions étatiques sont marquées par un certain nombre de déplacements qu'effectue la *Tajmaz*, sous forme d'une délégation villageoise, au siège de ces dernières pour une audience, une contestation ou une réclamation.

Cette délégation villageoise qui doit être composée des membres de la *Tajmaz* ou du " comité du village " comprend également de quelques hommes instruits du village. Ainsi, toutes les relations qu'entretient la *Tajmaz* avec les autorités de l'Etat exigent la présence en moins d'un membre instruit parmi les membres de cette structure villageoise. Cette instruction permet à la *Tajmaz* d'être en contact direct avec l'agent administratif dans la langue qu'utilise cette institution administrative : le français ou l'arabe. C'est-à-dire un homme qui sait écrire et lire le français ou l'arabe et le reste selon l'expression de l'un des membres de la *Tajmaz* : " Nous sommes des paysans, nous ne savons pas quoi dire au maire." Cet aspect dans la *Tajmaz* n'est qu'un aspect de l'évolution de cette dernière. C'est dans ces contextes où la *Tajmaz* adopte de nouvelles stratégies qui lui permettent de s'adapter avec de nouvelles situations. C'est ainsi que la *Tajmaz*, aujourd'hui, comprend dans sa structure restreinte au moins un membre instruit : cela est dû essentiellement à l'aspect bureaucratique que caractérise cette structure et sa fonction importante de relation avec les institutions étatiques. L'introduction d'élément d'instruction dans la représentation de la *Tajmaz* signifie le caractère moderne de cette dernière.

Parmi ces cas il ya lieu de citer l'*Amin* du village *Lqelwa*, *Si Muhend urabeli*. Cet homme - adulte, il n'est ni jeune ni vieillard - a déjà fréquenté l'école primaire et d'autres institutions officielles qui ont fait de lui un homme de la *Tajmaz*. Sa présence au sein de cette institution a fait d'elle une structure qui s'ouvre sur l'extérieur ; en d'autres termes, la *Tajmaz* compte beaucoup sur les contributions et les

apports des institutions étatiques dans tous les projets qu'elle désire réaliser dans le village.

Toutefois, son âge, son niveau d'instruction ainsi que sa profession ne l'ont pas empêché d'être en conflit avec les autorités administratives. Ce qui est déterminant dans ce rapport conflictuel ce n'est pas le type de personne qui est à la tête de cette structure villageoise, mais c'est plutôt l'intérêt de la collectivité de ce village. Le contact permanent entre la *Tajmaz* et l'A.P.C. locale a été des audiences des consultations avec le maire et des rapports qu'elle adresse à cette institution : dans lesquels elle essaye d'attirer l'attention des autorités locales de l'état de ses fontaines, de ses routes, de l'école, etc.

L'aspect bureaucratique de cette institution traditionnelle du village se traduit dans l'ensemble d'écrits, demandes, rapports, lettres, pétitions qu'adresse la *Tajmaz* sous le nom de " comité du village " aux autorités étatiques. Le rapport conflictuel entre la *Tajmaz* du village et les institutions étatiques a atteint son paroxysme sur deux questions importantes pour les villageois, il s'agit en l'occurrence de l'ouverture de l'école et le revêtement de la route. A cet effet la *Tajmaz* du village *Lqelax* s'est rendue à maintes reprises au siège de l'A.P.C, de la Daïra, voire même de la wilaya où il ya eu de longues discussions entre les membres de la *Tajmaz* et les autorités des institutions étatiques. Mais le résultat de ces tractations est nul dans la mesure où la *Tajmaz* n'en est jamais satisfaite. Toutefois, les attitudes de l'administration locale devant les réclamations de la *Tajmaz* sont celle « de la fuite en avant et celle de la démagogie populiste ».

Dans ce sens, nous étions (moi-même) plusieurs fois au siège de la commune pour observer les attitudes du président de l' 'A.P.C. et des élus de l'assemblée communale à l'égard des délégations des "comités de villages " qui viennent pour une audience avec les président de l'A.P.C.

Ces attitudes sont exprimées dans la plupart des cas par l'absence de ce président ou bien il présente ses excuses pour les membres du « comité » en raison de la mission qu'il doit remplir ailleurs. Ces attitudes significatives du président de l'A.P.C. sont des attitudes de refus, de négligence et de négation que réserve l'administration étatique aux exigences des structures villageoises comme celles des " comités de villages " ou de *Tajmaz*. La fuite de responsabilité de l'administration étatique dans la gestion des affaires publiques du village, ne peut être la même chose pour la *Tajmaz*.

Ainsi, l'ouverture de l'école du village *Lqelzi* a coûté pour la *Tajmaz* en particulier et les villageois en général beaucoup de temps et beaucoup de déplacements : Il y a même ceux qui ont risqué des absences dans leur travail. C'est à ce niveau que la *Tajmaz* du village, déterminée par son rôle social au sein de la communauté villageoise, constitue un véritable mouvement de contestation et de revendication sociale. Ainsi, la *Tajmaz* conteste et revendique, l'administration réalise ou refuse. Dans des situations pareilles, la *Tajmaz* crée ses nouvelles structures pour s'adapter au rapport conflictuel qui la lie avec l'administration locale.

Ses nouvelles structures, qu'on a déjà vu dans les chapitres précédents, se traduisent, donc, dans la formation d'un conseil du village composé de 25 membres. En outre ce rapport conflictuel n'a fait que provoquer la marginalisation de la *Tajmaz* de l'Etat central.

Ainsi les membres représentant cette institution villageoise ne trouvent d'autres expressions pour exprimer leurs états d'esprit que de dire : "*Imeyban tuuten*". (les pauvres-malheureux sont toujours oubliés). C'est dans ces moments importants qui lie la *Tajmaz*, ou la communauté villageoise, avec l'Etat central que les villageois recourent à la légitimité historique pour revendiquer leur droit collectif.

C'est à ce niveau de marginalisation par l'Etat central que les villageois disent souvent : " depuis l'indépendance l'Etat (ou *Dadla*, selon leur propre expression), n'a rien fait pour notre village qui a donné plus de Moudjahidines pour la révolution dans ce Douar."

Le retour à la légitimité comme une notion de sacrifice pour un Etat national indépendant où " la solidarité villageoise qui n'est, au sens mathématique, qu'un sous-ensemble de l'ensemble nationale auquel l'appartenance villageoise est vivement affirmée : pendant la guerre de l'indépendance ils ont donné bien des preuves coûteuses de leur attachement aux valeurs nationales "¹, est, en effet, la seule réponse que la *Tajmaz* trouve à l'exprimer devant les autorités de l'administration étatique. Car la contribution de la *Tajmaz* dans la guerre de l'indépendance n'est qu'un indice parmi d'autres pour l'édification d'un Etat national dans lequel elle serait reconnue à travers ses droits et ses devoirs.

C'est ainsi que si hier les villageois ont donné leur vie pour le bien-être de leur village, aujourd'hui ils se trouvent devant une autre réalité qui les conduit avec leur assemblée du village à

¹ Camille LACOSTE-DUJARDIN, *Un Village Algérien, structures et évolution récente*, Op-Cit., p. 7.

prendre des distances à l'égard de l'administration locale l'A.P.C., Daïra ou Wilaya. Le scénario des relations conflictuelles entre les deux structures (villageoise et étatique) se reproduit chaque fois que la *Tajmaz* se confronte à un problème quelconque qui nécessite, d'évidence, la consultation, voire une contribution des institutions étatiques. Les exemples ne manquent pas pour illustrer cet état de fait. Ainsi, lors de l'annonce du programme communal concernant le revêtement des routes des villages dont seul le village *Lqelzi* n'y est pas figuré, la *Tajmaz* de ce village, premier responsable du problème, a réagi dans le sens de confrontation avec l'institution étatique.

La première réaction de ces villageois de *Lqelzi* a été l'organisation d'un rassemblement devant le siège de l'A.P.C. locale où le président de l'A.P.C. a refusé catégoriquement de recevoir les membres de la *Tajmaz* pour discuter de cette question. Ces attitudes collectives des villageois, qui sont conditionnées, par ailleurs, par une institution villageoise qui a joué un rôle contestataire, ne peuvent signifier qu'une politique d'isolement qu'exercent les autorités administratives à l'encontre de la communauté villageoise. C'est ainsi qu'on peut dire que la *Tajmaz* du village, sous l'appellation du "comité du village" n'est écoutée par les autorités administratives que dans l'intérêt de leur institution.

L'action des villageois, notamment les membres qui représentent leur assemblée, ne s'est pas limité à ce niveau. En revanche, cette institution, dans sa forme de "comité du village", s'est rendue à la Daïra puis à la wilaya où le sous-préfet a répondu à la doléance des villageois en visitant le village. Ce problème n'a été réglé qu'après des actions intenses qu'ont entamé la *Tajmaz* et les villageois. C'est, en effet, dans ces mouvements de contestation que les liens entre les villageois et la *Tajmaz* se renforcent et les liens entre eux et les institutions étatiques s'affaiblissent. Vues les attitudes et les comportements observés, notamment chez les agents administratifs à l'égard de l'institution de la *Tajmaz* qui sont exprimés généralement par le refus, les promesses, voire des agressions verbales dans les cas de tension, ont engendré, pour l'institution de la *Tajmaz*, la remise en question du pouvoir des agents administratifs. Exemple, le refus implicite du président de l'A.P.C. de nous accorder une interview dans le cadre de cette recherche, entre, semble-t-il, dans le cadre de la négation de l'exemple

même de ces assemblées villageoises qui fonctionnent encore dans la plupart du temps en parallèles avec les institutions étatiques.

Car, en absence d'autres structures modernes, l'association à caractère social ou autres, dans les villages, la *Tajmaat* dans son rôle dans la gestion publique mobilise derrière elle tous les villageois. Ainsi, l'absence de la *Tajmaat* du village *Lqelza* dans les audiences réservées par le président de l' A.P.C à tous les " comités de villages " est très remarquée par les élus de l'assemblée communale, c'est ce que nous a confirmé, d'ailleurs, le secrétaire de l' A.P.C locale. Cette absence ne peut exprimer, en effet, que les attitudes de distanciation et de conflit de la *Tajmaat* dans sa relation avec l' A.P.C.

Beaucoup d'ingérences des autorités de l'Etat notamment ceux de l'A.P.C., et même s'ils appartiennent à ce village, dans les affaires internes du village dans le but de s'approprier de ses biens collectifs suscitent des réactions violentes, hostiles de la *Tajmaat*. Car cette ingérence quelques soient sa nature et son objectif est conçue comme une ingérence d'un étranger¹.

L'A.P.C. en tant qu'institution étatique officielle intervient dans quelques affaires publiques du village sans pour autant admettre le pouvoir de la *Tajmaat*. C'est à ce niveau que l'administration étatique, en général exprime une forme de domination légitime sur l'ensemble des structures villageoises, en l'occurrence l'institution de la *Tajmaat*. En d'autres termes, elle ne peut être, en effet, que ce que Max WEBER² qualifie de " domination légale ".

Malgré la légitimité qui peut caractériser l'administration étatique, son ingérence est souvent contestée par la *Tajmaat* dans le sens où les agents administratifs ont franchi le territoire de l'intimité que gère la *Tajmaat*. A ce propos beaucoup d'exemples peuvent élucider cette idée, même si les affaires ne

¹ Ces faits de l'ingérence étatique, même par le biais des villageois, un représentant de l'administration issu du village, sont conçus dans quelques communautés villageoises du bassin Méditerranée comme une ingérence étrangère. C'est ainsi que dans la plupart des villages chypriotes, l'autorité n'est représentée que par un chef et ses assistants, tous représentants du gouvernement central et nommés par lui. Le chef, le mukhtar, sert surtout de lien entre l'autorité centrale et les villageois (...). Le chef idéal selon les villageois, est celui qui utilise le moins possible ses prérogatives gouvernementales car c'est ainsi qu'ils peuvent oublier l'origine étrangère de son autorité. Mais agir comme agent du gouvernement, c'est toujours agir comme représentant de cette autorité étrangère ... " John G. PERSTIANY, " Conception de l'honneur dans un village de la montagne chypriote ", in *Sociétés rurales de la Méditerranée ; recueil de textes anglo-américains réunis par Bertrand KAYSER*, Ed. EDISUD, Aix-en-provence, 1986, p. 252.

² Max WEBER, *Economie et société*, Librairie plon, Paris, 1971, pp. 226-231. (tome 1).

se produisaient pas toujours dans le village *Lqelal*. C'est ainsi que les *Tijmaat* des villages des *At Brahem* (*Abaynu, Tasga, Taxlaji*) gérant toutes ensemble la grande source appelée *Lainzer n wedris*¹, s'étaient opposées au président de l'A.P.C. locale sur le projet d'aménagement d'une conduite d'eau de cette source. La réponse du président de l'A.P.C. qui a réagi, quant à lui, à l'encontre des attitudes de ces *Tijmaat* non seulement en tant qu'agent de l'Etat mais aussi en tant que villageois appartenant à une famille très influente dans la région des *At Yemmel* tout de leur dire :

" Si nos ancêtres ont expropriés de vos terres pendant la période coloniale, moi je suis venu aujourd'hui pour exproprier votre eau ". Cette expression n'a fait qu'amplifier l'acharnement de refus de *Tijmaat* de ces villages. Ainsi, la position des villageois était tellement solidaire, et les *Tijmaat* de ces villageois se constituaient en " autorité collégiale ", locale, que la décision de l'A.P.C. locale n'a pu être réalisée. Par ailleurs, la *Tajmaat* du village *Tunnef* s'oppose catégoriquement à la décision de l'A.P.C. locale quant à l'accaparement de la conduite d'eau de ce village et son utilisation pour un village avoisinant.

Ces actions qui suscitent, entre autres, les réactions défensives de la *Tajmaat* pour la protection des biens publics de sa communauté villageoise indiquent par ailleurs sa souveraineté et son pouvoir de contrôle et de gestion sur le territoire de son village. Elle est par conséquent, selon la conception weberienne, " la domination traditionnelle "².

Par ailleurs, les institutions étatiques peuvent constituer un cadre dans lequel le villageois, étant agent de l'une de ces institutions, peut avoir un poids considérable dans les décisions de la *Tajmaat*. Cela constitue l'un des facteurs, nouveau, dans l'influence sur les décisions de la *Tajmaat*. Autrement dit, il ne suffit pas d'être sage, riche ou d'appartenir à un lignage influent pour pouvoir influencer dans les décisions de la *Tajmaat*, mais on peut être un agent administratif. Son poids dans les décisions de la *Tajmaat* intervient notamment dans les affaires qui lient le village avec les institutions étatiques.

Ainsi il convient de dire que " malgré l'interférence quotidienne avec l'élite bureaucratique dans les affaires de tout village, même s'il est très éloigné des centres urbains, la *djemaâ* demeure encore une

¹ La source de Saint *Wedris*.

² Max WEBER, *Economie et société*. Op-Cit., p. 232.

institution traditionnelle active dont les membres supportent mal l'empietement croissant de l'administration nationale sur leur domaine locale."¹

B - Relation de la *Tajmaz* avec la justice étatique :

Il y a quelques années la *Tajmaz* du village *Lqelaz* a constitué pour son groupe villageois un véritable organe juridictionnel et de justice². Son rôle consistait, donc, essentiellement à élaborer les nouveaux règlements de *Lextiya*, réviser et appliquer la coutume et à régler un certain nombre de conflits et de litiges dans le village. Son statut social et sa fonction dans la communauté qu'elle permit à la *Tajmaz* villageoise - dans le cas du village *Lqelaz* - de jouer un rôle prépondérant dans la satisfaction de son groupe en matière de justice et d'imposer son autorité décisionnelle sur toutes les affaires inhérentes à la vie judiciaire du village durant la période coloniale.

A cette époque, la *Tajmaz*, malgré les pressions et les ingérences qu'elle avait subies de la part des institutions coloniales, a su maintenir son autorité, sa fonction ou encore son équilibre de telle sorte qu'elle a empêché les villageois de se rendre auprès des institutions étatiques coloniales (le tribunal, par exemple). Ces dernières étaient conçues aussi bien par l'ensemble des villageois que par la *Tajmaz* elle-même comme des institutions exogènes à l'ordre villageois et qui contredisaient dans leur mode de fonctionnement les institutions villageoises et par conséquent la coutume villageoise.

Cette institution de la *Tajmaz* du village, ou justice traditionnelle, qui n'exigent de ses sujets ni dépense, ni déplacement, ni papier et qui est toujours conçue par l'ensemble de villageois comme étant l'institution la plus proche, physiquement et socialement, des préoccupations des villageois, a subi dans la période de l'indépendance des changements notables dus, entre autres, à la localisation des institutions étatiques. Toutefois, il est loin d'être évident aujourd'hui ou dans un passé récent que l'Etat central ait implanté un peu partout des institutions officielles de justice, des tribunaux, proches des territoires des villages que la *Tajmaz* peut mettre fin à la fonction sociale qui lui est assigné socialement.

¹ Mahtoud BENNOUNE, *EL AKABIA, un siècle d'histoire algérienne 1857-1975*, Op-Cit., p. 350.

² Voir le chapitre VIII : *Tajmaz* : institution socio-juridique. Avant l'influence des institutions étatiques aussi bien coloniales que nationales, la *Tajmaz* constitue pratiquement la seule, sinon l'unique, institution dans le village chargée des affaires ayant trait avec la juridiction et la justice des villageois.

Mais ce qui est très notable dans ce cas-là est que la *Tajmaz* du village dans sa fonction de justice a évolué et a subi des changements importants depuis l'indépendance aussi bien au niveau de son autorité qu'au niveau de son rapport avec les villageois.

Ces changements peuvent se traduire pratiquement dans le rôle que jouent les institutions étatiques de justice en concurrence avec l'institution de la *Tajmaz*. Cela s'explique pratiquement dans le fait que les villageois traduisent progressivement, leurs affaires devant le tribunal étatique. C'est ainsi que la *Tajmaz* bien qu'elle soit compétente sur certaines affaires, est toujours conçue comme une autorité au-dessous de celle des institutions étatiques officielles. Si la *Tajmaz* représente pour les villageois une institution purement interne et par conséquent officieuses, les conditions socio-économiques et culturelles de la société globale poussent ces villageois à traiter quelques-unes de leurs affaires d'une façon officielle.

Par ailleurs, si on constate qu'aujourd'hui les deux institutions, l'une officielle et étatique, l'autre traditionnelle et villageoise, fonctionnent au même temps, et que certains des villageois règlent leurs affaires devant les institutions étatiques et d'autres devant la *Tajmaz* du village, cela nous amène à nous interroger particulièrement sur les rapports existant entre ces deux institutions dimensionnellement différentes, quelles sont les affaires qui se traitent au niveau de la *Tajmaz* et celles qui se traitent au niveau des institutions étatiques ? D'abord la réalité sociale dans le village, depuis l'indépendance paraît nouvelle, ainsi, autrefois le village gardait jalousement son intimité close et secrète, aujourd'hui il est condamné à s'ouvrir sur l'extérieur, notamment vers la ville. En outre, les changements économiques et sociaux dans le village et l'apparition de la scolarité, ou de l'instruction, un fait social important ayant un impact dans la vie socio-communautaire dans le village, a forgé, avec le temps, une génération qui prône une nouvelle conception quant à la gestion des affaires villageoises et a donné naissance à de nouveaux rapports des villageois avec leur *Tajmaz*.

C'est ainsi que pour un bon nombre de villageois, le fait d'avoir recours aux institutions étatiques, en l'occurrence la justice étatique, ne constitue pas une honte ou une atteinte à l'intégrité du groupe. Mais ces attitudes vont dans le sens d'une remise en question de l'utilité de la *Tajmaz*. Cela est

loin de traduire une réalité qui fait de la *Tajmaz*, une institution villageoise dysfonctionnelle dans les affaires ayant trait à la justice.

Cependant, il n'est pas rare de voir que la *Tajmaz* du village est sollicitée ou intervient dans les affaires de grandes ou de petites envergure. En conséquences, ces constats, déjà faits, ne peuvent que renforcer l'idée qui soutient l'utilité de la *Tajmaz* dans les affaires de justice dans le village. L'implantation de la justice étatique, proche ou loin du village, ne peut se substituer à la *Tajmaz*. Mais, elle ne peut, à l'extrême, de réduire ou modifier quelques-une de ses fonctions.

Ainsi, beaucoup de cas dans les affaires de justice dans le village *Lqelax* montrent clairement que la *Tajmaz* continue à jouer son rôle dans les règlements des affaires conflictuelles que les villageois ne veulent pas traduire devant les institutions étatiques, ou encore que celles-ci demeurent incompétentes pour les régler. Par ailleurs, certains cas de litiges montrent que les décisions de la *Tajmaz* sont reconnues, voire incontestables pour la justice étatique. Car dans plusieurs affaires qui ont été traduites devant le tribunal, ce dernier interroge les concernés : est-ce que l'affaire est d'abord passée par la *Tajmaz* de leur village? En outre, dans quelques affaires complexes qui se présentent devant la justice étatique, cette dernière renvoie les concernés à la *Tajmaz* de leur village qui doit non seulement examiner l'affaire, mais avoir un avis, voire même une décision.

Dans ce cas-là, la justice étatique tranche l'affaire sur la base des données transmises par la *Tajmaz* ou sur la base de sa décision. C'est ainsi que la justice étatique non seulement reconnaît le pouvoir décisionnel de la *Tajmaz* dans quelques affaires, mais également prend en considération les décisions et les avis de cette dernière sur la base de laquelle elle tranche : d'où l'expression : " *La justice *tettabax* illes n *tejmaz** " (la justice (ici le tribunal) suit la parole de la *Tajmaz*). De ce fait il ya lieu de dire qu'il y a une forme de " reconnaissance mutuelle " entre ces deux institutions. Par ailleurs, le recours de la justice étatique à la *Tajmaz* et la reconnaissance de certain de ses pouvoirs décisionnels dote cette institution villageoise d'un statut particulier que personne ne peut contester.

Les villageois sollicitent encore leur *Tajmaz* dans certaines affaires litigieuses pour des raisons multiples :

- D'abord cela s'explique par le fait que les villageois s'attachent à leurs institutions villageoises, la *Tajmaz*, et le respect qu'ils leur doivent dans toutes les affaires où elle a une responsabilité à gérer.

- Ensuite il ya le fait qu'il est très difficile par pudeur dans le village, notamment chez les vieillards, de se diriger vers les institutions étatiques pour régler leurs affaires sans pour autant être passés par la *Tajmaz*. S'ils se comportent encore de telle façon, c'est parce que la présence de cette génération dans le village traduit les agents qui essayent de maintenir encore l'ordre ancien du village et qui résistent à tous les changements.

En outre, la *Tajmaz* représente pour les hommes qui la maintiennent une institution dont le rôle est de maintenir l'ordre social établi, instaure la paix et surtout elle préserve l'intégrité et l'intimité du village. Traduire une affaire quelconque devant les institutions de l'Etat, selon eux, est une attitude déshonorante.

Et ceux qui vont au tribunal étatique sont ceux qui ne respectent pas les règles régissant leurs institutions villageoises (voir le chapitre précédent).

Par ailleurs, le concerné qui traduit son affaire devant la justice étatique peut être interrogé, dans quelques circonstances, sur la possibilité de consulter la *Tajmaz*. Autrement dit, elle exige de lui d'avoir l'avis de la *Tajmaz*. C'est ainsi que la sollicitation de l'institution de la *Tajmaz* dans quelques affaires est motivée par des facteurs internes et externes : c'est-à-dire par une catégorie de villageois et également par les institutions étatiques. Un villageois qui est en litige avec son voisin de quartier, au sujet d'une des fenêtres de la maison de ce dernier qui donne sur la maison du premier, n'a pas respecté la dimension prescrite entre ces deux habitations ; cette question a été traduite devant la *Tajmaz* : celle de son lignage d'abord et ensuite celle du village.

Si les villageois traduisent encore leurs affaires devant la *Tajmaz* du village, c'est parce qu'elle constitue une institution de justice très simple par laquelle on économise du temps et des frais. Pourtant, malgré sa nature modeste et gratuite, certains villageois préfèrent régler leurs affaires de justice devant les institutions étatiques, car celles-ci représentent pour eux une forme de modernité à laquelle ils aspirent.

Ainsi, pour certains, le fait que leur affaire se soit traduite devant la justice étatique, fait partie d'une intimité qu'ils ne veulent pas révéler aux autres. Les attitudes des villageois donnent une nouvelle conception à l'intimité. Une intimité qui leur donne le sentiment d'être une personne et non un membre d'un groupe, ou encore un membre d'un petit groupe restreint et non d'un groupe très large. C'est pour cela qu'il préfère dépenser son argent et se déplacer des Kilomètres plutôt que de faire entendre ses affaires dans le village. Les personnes qui se comportent de la sorte sont en effet celles qui contestent et remettent en question l'autorité de la *Tajmas* dans les affaires de justice ; en d'autres termes, elles affirment son inutilité. Par ailleurs, les villageois qui traduisent leurs affaires devant le tribunal étatique ne sont pas seulement ceux qui contestent les pouvoirs de la *Tajmas*, mais aussi ceux qui n'habitent pas le territoire villageois échappant ainsi au système de contrôle social exercé par l'institution de la *Tajmas*.

Si la *Tajmas* est moins sollicitée dans le village, notamment dans des affaires très importantes, cela ne veut pas dire qu'elle est anachronique et incapable de les résoudre, mais qu'elle ne revêt pas le caractère officiel dont jouissent les institutions étatiques. En fait, les influences continuelles et apparentes de la justice étatique dans les affaires des villageois n'ont engendré, en effet, que la réduction du champ d'action de la *Tajmas* villageoise qui est une façon d'élargir la légitimité de l'"autorité" des institutions étatiques ou dites officielles.

En revanche, malgré le caractère légal et officiel dont jouit l'institution étatique, malgré le pouvoir de domination qu'elle exerce sur les villageois, ce fait n'a pas empêché l'exercice de la justice traditionnelle dans les limites du possible allant jusqu'à régler les affaires que les institutions étatiques sont incapables de résoudre. Beaucoup d'exemples le prouvent tel que le litige de mitoyenneté entre deux villageois appartenant à deux lignages différents, qui a traîné pendant sept ans devant le tribunal étatique sans compter les frais de chacune de ces deux personnes. Cette affaire si complexe n'a pas pu être réglée qu'après l'intervention de la *Tajmas* qui a fait appel aux *Imrabten* des *At weevica*.

C'est ainsi, comme nous l'avons déjà vu dans le chapitre précédant, que la *Tajmas* du village a démontré sa compétence dans les affaires de justice à travers des cas litigieux très complexes. Cela va

dans le sens que malgré les ingérences remarquables des institutions étatiques dans les affaires ayant trait avec la vie de justice dans le village, elle sont loin de se substituer aux rôles que joue la *Tajmas* dans ce domaine. Cela apparaît notamment dans l'affaire du crime de sang (*Tamegret*) ; ces deux institutions interviennent dans cette affaires mais avec des dimensions différentes. Les institutions étatiques inspectent le lieu du crime par le biais de la gendarmerie qui ouvre l'enquête ; l'affaire qui est traduite devant le tribunal¹ est jugée et l'auteur du crime est condamnée à une peine de prison en plus le paiement des dommages et intérêt.

Tandis que la *Tajmas* intervient par une assemblée - *Ddeha* - qui doit jouer le rôle de conciliateur entre les deux parties concernées. Le rôle de la *Tajmas* dans ce genre d'affaires intervient dans le but d'empêcher toute forme éventuelle de vengeance ou de cycle de vengeance. Dans le cas où l'auteur du crime échappe d'une manière ou d'une autre à la sanction de l'institution étatique et que l'affaire a été déjà jugée par l'assemblée, comme un acte volontaire, la *Tajmas* (du village, mais dans certains cas c'est la *Tajmas* lignagère) prononce à son encontre une sanction redoutable : le bannissement, selon lequel l'auteur du crime est condamné à l'exil, dans un village étranger loin du sien ou dans une ville.

En outre, dans certain cas le rôle de la *Tajmas* dans ce genre d'affaires consiste à adresser une lettre au tribunal dans laquelle elle demande des apaisements de durée de peine pour l'auteur du crime, une fois que les deux parties se sont pardonnées. C'est ainsi que le rôle de la *Tajmas*, par le biais de ses médiateurs, ne consiste pas à condamner le fautif, si l'acte est bien sûr volontaire, mais cherche à trouver un terrain d'entente entre les parties et vise à maintenir l'ordre, à instaurer la paix sociale et à empêcher toute forme de cycle de vengeance, ou " cercle de représailles " selon l'expression de Jeanne FAVERT², entre les deux parties en question.

Dans les cas précédants, la *Tajmas* du village montre un modèle organisationnel et institutionnel auquel l'institution étatique ne peut se substituer, notamment dans le règlement de certaines affaires conflictuelles comme celle du crime du sang (*Tamegret*). Ainsi, pour pouvoir régler ce genre d'affaires

¹ Les cas de criminalité sont généralement enregistrés dans les tribunaux étatiques, cela nous renvoie au travail de VIROLLE sur la criminalité d'honneur dans la région de Tizi-Ouzou sur la base des archives et des dossiers sur la criminalité qui se trouvent au tribunal de Tizi-Ouzou. Cf. M.F. VIROLLE, " Quelques aspects de la criminalité d'honneur dans la région de Tizi-Ouzou (Algérie) ", in *Libya Tome XXX - XXXI 1982-1983*. C.R.A.P.E., Alger, 1985, pp. 257-276.

² Cf. «Relation de dépendance et manipulation de la violence en Kabylie», Op-Cit., p. 37.

très réputées dans la société Kabyle¹, il faut avoir une institution très proche des villageois ayant une connaissance très large de la coutume et de la gestion des conflits, et où les lois officielles ne peuvent se substituer à la coutume.

Les influences des institutions étatiques sur les fonctions des institutions villageoises comme celle de la *Tajmaz* apparaissent également dans les interventions et les ingérences de la gendarmerie nationale dans certaines affaires produites dans le village telles que : vols, disputes, crimes ...

L'intervention de la gendarmerie dans le village, pour enquêter dans une affaire donnée, malgré le caractère légal, officiel et autoritaire dont elle jouit, est toujours conçue aussi bien par les villageois que par la *Tajmaz* comme étant violation du territoire sacré et de l'interdit du village, car la notion d'"interdit" signifie que chaque groupe de quel niveau qu'il soit, exerce son autorité sur un espace social bien délimité qu'il protège contre toute violation par un groupe étranger de même niveau² ou par les institutions étatiques, en l'occurrence la gendarmerie, conçues également comme étrangères.

La présence de cette dernière dans le village constitue dans le système de valeurs sociales du village, donc dans le système symbolique, une honte, voire même une infraction. C'est ainsi que sa présence dans le village suscite chez les villageois des comportements de contestation et de distanciation. Par ailleurs, la *Tajmaz* ayant toujours joué le rôle d'une institution de défense et de résistance contre toute ingérence étrangère qui vient pour violer son territoire, refuse implicitement la présence de la gendarmerie dans le village, sans l'exprimer publiquement en face de cette dernière³, car cette institution étatique représente des normes fondamentalement contradictoires avec le système symbolique régissant la *Tajmaz*. En outre, la gendarmerie représente l'autorité de l'Etat qui domine d'une manière ou d'une autre l'autorité du village représentée essentiellement par l'institution de la *Tajmaz*.

En tout état de cause, aujourd'hui plus que jamais, la gendarmerie s'ingère progressivement dans les affaires internes des villageois, ceci ne peut être que l'une des conséquences du rapport

¹ Cf. M.F. VIROLLE, "Quelques aspects de la criminalité d'honneur dans la région de Tizi-Ouzou (Algérie)", Op-Cit.

² Raymond JAMOIS, *Honneur et baraka*, Op-Cit., pp. 65-66.

³ Un chef de l'un des villages des *Ar weylis*, qu'on appelle aussi *Amjar n taddart*, dénonce dans une assemblée des villageois, l'ingérence de la gendarmerie dans les affaires internes du village. Il y a exprimé ainsi : "cette affaire est celle qui nous concerne avant tout, habitants du village. Nous n'avons pas besoin, donc, de faire appel à une personne de Biskra ! (il fait allusion ici au gendarme), étranger à notre village, pour qu'elle règle nos affaires. Ces gens ne connaissent absolument rien à notre village."

qu'entretient le village avec la ville, notamment après l'amplification des aménagements des routes (ou des pistes) qui lient ces deux dernières. A cela s'ajoute aussi le fait de l'intégration progressive de la communauté villageoise dans la société globale gérée par l'Etat central. Ce fait se traduit, entre autres, par l'implantation d'une brigaderie de gendarmerie à la limite des frontières qui séparent la commune de Timezrit de la commune de Fenaïa.

C'est ainsi que l'implantation d'une institution pareille sur un territoire proche des villages permet à ces agents de mettre la région sous son contrôle : contrôle de l'Etat central. Si autrefois la *Tajmaɛ* autorité villageoise (ou traditionnelle), constituait la seule institution dans le village ayant le pouvoir du contrôle de l'espace villageois, physique et social, aujourd'hui, la gendarmerie, l'A.P.C. locale en constituent d'autres. En d'autres termes, il y a interférence dans le territoire villageois de deux institutions différentes : l'une représente l'Etat central et l'autre la communauté villageoise.

La présence des institutions étatiques dans le village n'est qu'une présence irrégulière et non-permanente, au contraire de la *Tajmaɛ*. Mais ce qui est très important dans les attitudes des villageois en général et celles de la *Tajmaɛ* en particulier c'est le caractère jugé illégal des ingérences des institutions étatiques (la gendarmerie), même si elles représentent un caractère légal et officiel. Ceci pourrait rentrer dans le cadre des attitudes qui refusent la présence de l'Etat central ?

La présence de l'Etat central dans le village *Lqelw*, est aujourd'hui une donnée irréfutable, même si cette présence est illusoire, car quelque part, elle rend service à la collectivité villageoise. Cependant, cette présence ne constitue pas toujours un fait de la cohésion avec la communauté villageoise en question. Cette présence momentanée, provoque dans plusieurs circonstances, l'affrontement entre une institution représentant l'Etat ou la loi et l'institution représentant le village et la coutume. C'est en conséquence, l'affrontement entre l'autorité officielle et l'autorité traditionnelle.

Autrement dit, l'ingérence de la gendarmerie dans les affaires internes ou intimes du village, ne peut être qu'une politique exprimant une domination, voire même une légitimité de l'Etat central, au détriment de l'autorité et du rôle de l'institution de la *Tajmaɛ*. C'est ainsi que le rapport qu'entretient l'Etat central avec l'institution de la *Tajmaɛ* est celui de la réduction des fonctions de cette dernière et l'affaiblissement de son autorité.

Ainsi, la gestion de quelques affaires publiques du village par les institutions étatiques rend progressivement quelques fonctions de la *Tajmaat* inutiles. Si les divorces se faisaient autrefois devant la *Tajmaat*, aujourd'hui, il est même rare de constater qu'un conflit conjugal soit traduit devant cette institution. Ce genre de conflits se traitent généralement devant les institutions étatiques.

Toutefois, la *Tajmaat* qui est délégitimée dans ces affaires de divorce, n'a plus que des attitudes de dénonciation, menées par quelques vieillards ayant surtout autrefois la vertu et la responsabilité de gérer ce genre d'affaires. Un vieillard a dénoncé fermement le fait qu'une femme du village se soit rendue au tribunal étatique pour une affaire de divorce : " c'est la fin du monde, la femme a répudié son époux devant le tribunal"¹.

C'est ainsi que tous les cas de divorce enregistrés ces dernières années dans le village *Lqelca* ont eu lieu devant le tribunal étatique. Ce fait ne représente pour l'institution de la *Tajmaat* qu'une démission dans l'une de ses fonctions importantes. S'il y a lieu d'intervenir dans ces cas, c'est en effet, pour jouer un rôle de conciliation entre les parties conflictuelles, de façon à empêcher le divorce devant le tribunal.

Ce n'est que dans le temps où les villageois ne connaissaient pas le chemin de l'administration pour régulariser ou officialiser leurs mariages que toutes les affaires de divorce se faisaient devant la *Tajmaat* du village, ou avec quelques témoins. La *Tajmaat* du village *Lqelca*, à l'instar de toutes les *Tajmaat* des villages des *At Yemmel*, a perdu l'une de ses nombreuses fonctions : l'enseignement coranique qu'elle prenait en charge durant l'époque coloniale où l'école française paraissait être une institution étrangère au mode d'organisation sociale du village.

Ainsi, depuis l'indépendance, les villageois envoient davantage leurs enfants à l'école publique dont ils aspirent une promotion sociale. Ce fait n'a pu engendrer, en corollaire, que l'inutilité des enseignements que la *Tajmaat* assurait autrefois, malgré ses tentatives pour reprendre cette fonction au lendemain de l'indépendance, mais d'une manière facultative. Désormais, l'école publique s'est substituée à la mosquée en matière d'enseignement, étant aujourd'hui l'apanage de l'Etat central.

¹ Cette homme a déjà participé maintes fois au règlement des divorces dans le village, il disait, donc, en Kabyle: "ifak ddunil ta mettur tebna iwegaz deg lajustis."

En d'autres termes, l'école est donc une institution étatique ; sa prise en charge publique et ses enseignements sont la fonction de l'Etat¹. Par ailleurs, le CCix de la mosquée est aujourd'hui un fonctionnaire d'Etat. Toutefois, le rôle de la *Tajmaat* consiste à assurer pour celui-ci un logement et une sécurité dans le village. Ainsi, le rôle de l'Etat dans la délimitation de la valeur de la *fejra*, l'aumône qu'offre chaque famille à l'occasion de la fête religieuse, *Lid Amezyan*, aux pauvres et aux nécessiteux, n'est fait que la perte de l'une des fonctions de la *Tajmaat* dans la collecte de cette *fejra* en nature et sa répartition selon les nécessités.

Quoiqu'il en soit, l'implantation des institutions étatiques près ou loin du village et leurs ingérences, régulières ou occasionnelles, dans quelques affaires des villageois, ne fait que concurrencer les fonctions de la *Tajmaat* et réduire le champ de son pouvoir dans le village. Mais, la *Tajmaat* avec la présence de ces institutions étatiques adopte de nouveaux comportements dans ses relations avec ses dernières : il s'agit de relations à la fois conflictuelle et de collaboration.

Si *Tajmaat* du village est réduite à la simple appellation de "comité du village" par l'administration locale, elle est toujours une institution villageoise ; elle fait partie des préoccupations de la collectivité villageoise, et est partie prenante de tout ce qui se passe dans le village ; elle est enfin une institution qui incarne l'histoire lointaine des villageois et véhicule encore des valeurs symboliques ancestrales.

La relation de la *Tajmaat* avec l'Etat central, va également dans le sens de la politique de l'intégration des communautés villageoises dans la société globale que mène ce dernier. Cette politique sous-entend théoriquement la dislocation des institutions anciennes qui gèrent ces communautés villageoises. Cela ne peut se faire qu'au profit de l'Etat central pour bien asseoir son autorité et son pouvoir de contrôle en faisant en sorte d'affaiblir les institutions² représentant l'autorité traditionnelle des villages.

¹ Ce n'est pas, par exemple, le cas dans un village chypriote où l'entretien de l'école se fait par les contributions communes. Celles-ci sont déterminées par l'administration. Cf. John G. PERISTIANY, *Op-Cit.*, p. 257.

² Dans l'étude sur l'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat, ENGELS a développé un point qui va dans le sens que l'émergence de l'Etat est venue essentiellement d'un processus de développement économique et sociale des structures gentiles et tribales - l'instauration de l'Etat est venue aussi pour disloquer et affaiblir les structures anciennes déjà existantes. C'est ainsi qu'à Rome tout comme Athènes, " tous les droits de l'ancienne assemblée des curies (...) pas se montrer à une nouvelle assemblée des centuries : les curies et les gentes qui les composaient furent de ce fait dégradées au simple rang d'associations privées et religieuses, tandis que les assemblées des curies bientôt s'éteignit à jamais. Pour exclure également de l'Etat ces trois anciennes tribus gentiles, ont crée quatre tribus territoriales, dont chacune habitait un quartier de la ville, et auxquelles on accorda une série de droit politique. Donc, à Rome aussi dès avant l'abolition de la prétendue " royauté " , on brisa l'ancien ordre basé sur les liens personnels du sang, et l'on établit à sa place une véritable constitution d'Etat nouvelle. " Frédéric ENGELS, *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, *Op-Cit.*, p 154.

Mais, dans la réalité du village, cette politique n'est pas arrivé à destituer ces structures villageoises¹, en revanche elle constitue simplement l'un des facteurs contribuant à leur changement.

¹ Ici nous adhérons à l'idée que pour moderniser une société donnée, il faut prendre en considération le développement des structures traditionnelles au lieu de les noyauter. Par ailleurs, nous partageons l'idée qui a été soulevée par Mohamed DAHMANI dans son interrogation sur la modernisation, selon laquelle il faut utiliser les structures traditionnelles à des fins de développement "endogène", comme le suggère un certain nombre d'écrits de l'UNESCO. Cf. Mohamed DAHMANI, "Modernité et aménagement du territoire", in *l'Algérie et la Modernité*, sous la direction de Ali EL KENZ, Ed. Série des livres CODESRIA, Dakar, 1989, p. 107.

CHAPITRE X :

**La Tajmaest : entre la cohésion, le conflit et
l'appartenance sociale.**

Première partie :

**La Tajmaçt entre la cohabitation et
le conflit de générations.**

Présentation

Afin d'appréhender le type de relation existant, aujourd'hui, entre la *Tajmaat* du village *Lqelma* et une catégorie d'âge qu'on appelle " la catégorie de la jeunesse " ou simplement les jeunes, il est important, voire même impératif de relater ne serait-ce que succinctement l'effet de l'émergence cette catégorie par le phénomène de la socialisation de l'école : c'est-à-dire par le fait de la scolarisation.

1 - L'école dans le milieu villageois

Il y a quelques temps précisément dans les deux premières décennies après l'indépendance de notre pays, la scolarisation des enfants du villages constituait pour l'ensemble des villageois un véritable centre d'intérêt. Car elle était un moyen d'ascension sociale : "le jugement porté sur l'efficacité sociale du passage pour l'institution scolaire constitue en outre en lui-même un facteur psychologique non-négligeable d'incitation à fournir des efforts pour atteindre les objectifs de promotion sociale."¹

Ainsi, l'école permettrait aux intéressés d'accéder aux statuts socio professionnels rémunérateurs conditionnés par la politique nationale de développement et particulièrement par la politique de l'industrialisation du pays ; car ces statuts, déterminés par des conditions socio-économiques et politique, auxquels aspirent la génération née après l'indépendance n'existaient pas avant. C'est ainsi que les villageois s'efforcent d'envoyer surtout leurs fils à l'école, et cela malgré les contraintes imposées par l'éloignement (i. e. l'isolement du village) l'absence totale de moyens de transport pour le village² et l'insuffisance des infrastructures d'accueil au niveau de la commune de Timezrit à laquelle appartient administrativement le village *Lqelma*.

En outre, jusqu'au début des années soixante de notre siècle, le village *Taddart-Meqvran*³, n'était pas encore doté d'une école primaire.

¹ Tayeb KENNOUCHE, Mustapha HADDAB et Idir KHENNICHE, *Les Jeunes ruraux et l'école : mythes et réalités*, Ed. U.A. F.A., Alger, 1982, pp. 204 à 205.

² Dans les deux premières décennies de l'indépendance, le village *Lqelma*, comme la plupart des villages des *At yemmel*, n'était pas doté d'une piste carrossable.

³ *Taddart-Meqvran* étant le village le plus proche de *Lqelma* a bénéficié de l'implantation d'une école primaire dans les années soixante-dix. C'est dans cette école que les enfants du village *Lqelma* ont suivi le premier cycle de leur scolarité.

C'est ainsi que les enfants de ce village parcouraient tout au long de la saison scolaire des kilomètres afin de se rendre à l'école d'*El Hed* ou d'*Aqabiw*¹, seules écoles primaires existant à l'échelle communale à cette époque.

Ce désir acharné de scolarisation, malgré les difficultés qu'éprouvaient les villageois, reflète sans doute les représentations sociales et les attitudes des villageois vis-à-vis de l'école considérée comme étant un moyen susceptible d'aider à la promotion sociale.

Cela n'a pu engendrer, en effet, en ce milieu villageois qu'une valorisation extrême de la scolarisation. Ainsi, " Il apparaît que la fonction sociale de l'école continue à être fortement valorisée au milieu rural, plus sévèrement touché par la sélection scolaire que le milieu urbain."²

Cependant, la valorisation de l'école n'a pu durer que jusqu'au milieu des années quatre-vingts, la période pendant laquelle le village *Lqelat* a récolté les fruits de cette école. Un certain nombre de diplômés ont été ainsi casés dans des postes aussi importants que divers, des administrations, des entreprises publiques et des établissements du secteur de l'Education.

Cela a constitué en conséquence un exemple de réussite sociale que les parents espéraient depuis longtemps, afin que leurs fils n'aient pas le même métier qu'eux. Par ailleurs, la politique nationale pour la démocratisation de l'école a conduit à une "instruction massive" des villageois issus de toutes les catégories sociales. Ainsi, l'ouverture récente d'une école dans ce même village a permis à tous les enfants, filles et garçons, d'être scolarisés.

Cette scolarisation se généralise progressivement pour toucher tous les villageois. Il convient de signaler ici que la scolarisation des filles, même si elle connaît une nette évolution ces dernières années, semble être très limitée, voire même moins importante comparée au nombre de garçons fréquentant l'école. En conséquence, rares sont les filles qui accèdent au niveau moyen ou secondaire. Ce fait qui est observé dans le village *Lqelat*, ne peut être expliqué que par un certain nombre d'attitudes de réserves, ou de conservatisme, que les villageois continuent encore à exercer à l'égard de l'enseignement des filles. Ce derniers affichent dans la plupart des cas des comportements de refus,

¹ L'école d'*Aqabiw* et celle d'*El Hed* sont des écoles qui furent construites durant la période coloniale par les français.

² Tayeb KENNOUCHE, Mustapha HADDAB et Idir KHENNICHE, *Les Jeunes ruraux et l'école : mythes et réalités*, Op-Cit., p. 206.

représentant pour les uns une honte, voire même dans les cas extrêmes une sorte d'atteinte à l'honneur familial : on l'exprime généralement par ces expressions : *d laib, yezelmeɛ lhal ...* (c'est une honte, c'est gênant). Pour les autres l'isolement du village et l'absence notable de moyens de transport constituent le prétexte le plus recevable.

En tout état de cause le refus, tantôt conditionnel et tantôt inconditionnel, de la scolarisation des filles, notamment à partir du niveau moyen et au-delà (i.e. lycée et université) révèle les attitudes rigides et sévères qu'observent les hommes à l'égard des femmes. En d'autres termes, l'espace des femmes est toujours conçu, comme l'édicte la tradition villageoise, comme un espace clos, celui de la maison, voire du village.

Ainsi, dans les premières décennies de l'indépendance, la scolarisation des villageois revêtait un caractère massif, motivée tantôt par l'idéologie de l'Etat central à travers la politique de démocratisation de l'école, et tantôt par des motivations psychologiques et sociales en vue d'une promotion sociale conditionnée par l'idée d'industrialisation menée par le pouvoir en place et qui prétendait s'inscrire dans une perspective socialiste. Ce phénomène d'industrialisation, et la réforme agraire prônés par le projet de développement de l'Etat qui ont peu touché la région montagneuse du moins le village qui nous intéresse ont engendré en conséquence l'exode massif des familles du village vers les villes.

Ceci constituait en effet un autre moyen souvent privilégié, pour la scolarisation des enfants, filles ou fils ; car les infrastructures sont plus importantes en ville qu'au village. Ainsi, fuir le village pour s'installer ailleurs, constituait en tout état de cause les prémices d'une promotion sociale. L'école, étant une institution pédagogique et d'instruction de l'Etat et qui s'inscrit dans le projet national de l'Etat-Nation, a pour fonction l'instruction et la diffusion du savoir, qui se traduisent par le processus d'inculcation de valeurs et de normes modernes et universelles, contrairement à celles qu'acquiert l'enfant dans son milieu familial et villageois.

Par ailleurs, cette institution, dans l'Etat algérien indépendant, n'a cessée d'être une proie ou un enjeu pour des manipulations idéologiques multiformes. Elle constitue à un certain niveau pour les jeunes du village un espace loin du contrôle social qu'on a l'habitude d'exercer sur eux à l'intérieur de l'espace villageois. Elle est également un espace et un stade où l'enfant, voire le jeune, acquiert une

certaine base de socialisation qui ne tarde pas à manifester ses germes en rejetant, par exemple, quelques comportements hérités de la socialisation familiale et villageoise.

Les jeunes contestent entre autres toute autorité sur eux. Aujourd'hui, l'école, malgré l'élargissement de ses infrastructures, où la plupart des villages des *At Yemmel* (commune de Timezrit), y compris le village *Lqelza* dont elle a ouvert les portes, uniquement pour les enfants de ce village, en novembre 1992, l'implantation d'un C.E.M. et d'un lycée dans la commune de Timezrit, la scolarisation donc des enfants du village ne revêt plus désormais l'intérêt social qu'on lui a accordé autrefois. Sa dévalorisation progressive indique le degré de dégradation et de pourrissement d'un système éducatif qui ne peut plus s'adapter aux besoins sociaux de la communauté villageoise, pour ne pas dire de la société globale.

Cette école "semble avoir fait la preuve de son incapacité à développer le milieu rural (...), conçue pour être une institution qui canalisait de développement et le modernisme, son action se met à déposséder ce milieu de son savoir-faire et à extraire sa sévère nourricière pour lui imposer de nouvelles attitudes et de nouveaux comportements, qui au lieu de l'aider dans son insertion moderne, freine son évolution et le deculture."¹

Elle a pour mission aujourd'hui de produire des cadres ou des diplômés pour un monde de chômage. Ainsi, un bon nombre de sortants de l'école, diplômés ou non, se trouvent dans le village sans emploi. En conséquence la dévalorisation de la scolarisation aux yeux des villageois, en raison bien évidemment de la dévalorisation du diplôme dans le marché du travail, a forgé, entre autres, une nouvelle conception de la vie au village. Ceci dit, la dévalorisation de l'école dans le milieu villageois est également assimilée à l'échec scolaire.

Pourtant, l'école, le cas du village *Lqelza*, même si elle manifeste aujourd'hui son aspect inadapté aux exigences sociales, économiques, culturelles, voire même symboliques, constitue un passage obligatoire dans la socialisation de la nouvelle génération. C'est ainsi que nous sommes arrivés à distinguer dans le village *Lqelza* une classe d'âge : une classe étant forcément passée par le fait de la socialisation de l'école et qu'on appelle la "catégorie de la jeunesse" ou tout simplement "les jeunes".

¹ Tayeb KENNOUCHE, Mustapha HADDAB et Idir KHENNICHE, *Op-Cit.*, p. 79.

2 - Emergence d'une nouvelle catégorie d'âge :

La jeunesse

Jusqu'à un passé très récent, avant la guerre de l'indépendance, la notion de « jeune », telle qu'elle est conçue aujourd'hui, était quasiment inexistante dans le village *Lqelca*. A cette époque ou même avant, l'activité économique des villageois était dominée par le travail de la terre. Une économie autour de laquelle s'organisait un type de structure sociale dont l'unité principale était essentiellement la famille étendue (i.e. *Axxam*). Dans cette structure familiale de type patrilinéaire, la naissance de l'enfant est marquée par de grandes réjouissances, des fêtes familiales, puisque c'est cet enfant qui sera demain l'homme de la famille où il est appelé à assurer sa continuité et à défendre son honneur. C'est ainsi que " dans une société de structure patrilinéaire, seuls les hommes comptent car ils enrichissent le patrilinéage et force de travailler, en combats éventuels et en membres siégeant dans les instances politiques."¹

De plus, sa naissance permet à sa mère d'acquérir le statut social qu'elle espère dans cette famille : " on sait que, écrit Germaine LAOUSTE-CHANTREAUX, dans la société arabo-béberbe toute femme souhaite ardemment la naissance d'un enfant particulièrement d'un garçon qui assurera la continuité d'une famille à filiation patrilinéaire."²

En revanche la naissance d'une fille est accueillie d'un grand silence³ car la présence de la fille dans un lignage représente toujours un fait redoutable.

A ce propos la famille ne reçoit la venue de leur nouvelle fille que comme une accrue malédictive⁴, d'où les anciens disent : "ma famille s'est accrue d'un membre de plus, il ne permettra pas de remplir ma maison, ni de faire face aux ennemis de ma religion."⁵

¹ Camille LACOSTE-DUJARDIN, *Les Mères contre les femmes*, Op-Cit., p. 85.

² Op-Cit., pp.139-140.

³ A la naissance d'une fille, la maison se remplit d'une sombre tristesse : " on dirait que les portes même se lamentent, tout est froid, avec ironie on dit " nous avons touché au gros lot." Cf. la naissance de la fille avec Henri GENEVOIS, *Education familiale en Kabylie*, F.D.B., N°69, Fort-National, 1905, p. 20.

⁴ A l'occasion de la naissance de la fille le mécontentement familial est exprimé généralement par un silence, où on dit pour la mère ou la maîtresse de la maison pour la féliciter " *d tesaatit el temerbaht taqciat maen, lhemdale Jleh ilimi tekref ziva kem ...* "

⁵ Henri GENEVOIS, *Education familiale en Kabylie*, Op-Cit., p. 20.

L'enfant de sexe masculin - *Aqéc* - reste associé au monde des femmes jusqu'à sa circoncision qui lui permet d'être arraché à celui-ci " pour regagner celui qui sera désormais le sien, celui des hommes après une lente et savante initiation."¹

Ainsi, progressivement, l'enfant de sexe masculin entre dans le monde des hommes. Avant qu'il ne s'insère dans la vie sociale des adultes, il doit apprendre durant son enfance et son adolescence des rites de passage, allant de la première coiffure jusqu'à ce qu'il rentre dans la vie familiale par le biais du travail et du mariage, et dans la vie sociale villageoise par l'institution de la *Tajmaz*. Cela tout en passant par la circoncision, le premier jour du marché, son premier jour de garde du troupeau, (i.e. être le berger), et finalement son premier jour de carême².

Ainsi, ayant atteint un âge qui varie entre 10 et 15 ans, l'enfant de sexe masculin est appelé à être coupé notablement du monde des femmes. Cette fonction est celle de berger dont on dit de lui, ou bien encore le premier jour qu'il garde le troupeau : *ielleq tabidit* (il y a mis son petit burnous). Cette fonction d'*Ameksa* exprime dans cette communauté villageoise à l'époque où son économie était presque dominée par un type d'économie familiale de subsistance, beaucoup plus un rôle social, voire même un statut social qu'une notion d'âge.

Ainsi, sur le plan socioculturel, ce rôle isolait l'enfant, pendant la journée³, de l'espace plein (*leqmar*), c'est-à-dire de l'espace des femmes : la maison, la fontaine et le champ et celui des hommes *Tajmaz*, la mosquée et le champ. Son espace semble être loin du contrôle social : c'est-à-dire c'est l'espace vide en opposition à l'espace plein, le village. C'est dans cet espace vide (*lexla*) où l'enfant est appelé à garder les troupeaux familiaux. Une fois qu'un *Ameksa* (le berger) atteint l'âge de la puberté, il rentre dans la vie sociale des adultes où il est appelé à renforcer la position sociale de la famille par le biais du travail car il est considéré désormais comme force du travail familial.

Par le biais du mariage, il contracte de nouvelles alliances avec d'autres familles et assure la continuité de l'existence familiale ou la reproduction sociale de la famille par procréation d'une

¹ Mohand KHELLIL. *La Kabylie ou l'autre sacré*, Op-Cit., p. 20.

² A ce sujet, voir, entre autres, Germaine LAOUSTE-CHANTREAU, Op-Cit., pp. 175-180.

³ Un proverbe Kabyle dit : "*allen yella wazz a t yekg ameksa*" (quelque soit la journée le berger doit garder son troupeau).

progéniture mâle. De surcroît, parmi les moyens de passage à la vie adulte il y a sa reconnaissance à *Tajmaat*, comme étant un " ayant-droit " du village.

Il paraît vraisemblable, en effet, que dans l'organisation sociale dans la communauté villageoise, voire dans la société Kabyle, l'admission du jeune homme dans la vie publique a été de tous temps célébrée solennellement¹.

Ainsi " entrer dans la vie adulte, c'est donc appréhender la société sans autre choix que se conformer au rôle qu'elle vous a réservé."² Désormais, l'enfant devient un homme à part entière « *d Argaz* (homme) », ou *illemzi* (un jeune homme), pour désigner la différence d'âge avec ses aînés, son père ou son grand père. Cet *illemzi* est appelé plus tard à remplacer le pouvoir familial de son père et à assister à des assemblées familiales ou villageoises.

Il ne peut fréquenter, en effet, que les espaces réservés au sexe masculin où l'assemblée des hommes lui accorde le droit à la parole.

En somme, les étapes de l'intégration des personnes dans la communautés villageoise consistent à passer par les rites de passage, ou ce que BOURDIEU appelle, entre autres, les rites de consécration, ou rites de légitimation, ou tout simplement les rites d'institution.³

Après l'indépendance, les données socio-économiques et culturelles, qui se traduisent essentiellement par l'effet de la scolarisation et de la dévalorisation du travail de la terre, pour ne pas dire la désagrégation de l'économie traditionnelle, sur lequel reposait autrefois un type d'organisation sociale, familiale, symbolique basé essentiellement sur la notion de l'indivision, voire du collectivisme, ont pu donner naissance à de nouvelles structures sociales et économiques, mais surtout à de nouveaux statuts tels que celui de la jeunesse qui constitue avec le temps une importante classe d'âge, voire même une importante catégorie d'âge dans le village, notamment sur le plan effectif.

L'école constitue dans son rapport avec les structures sociales villageoises, déjà existantes, un facteur de changement social. Elle a engendré en corollaire la formation d'une nouvelle catégorie d'âge. C'est ainsi que le fait de la scolarisation, un fait social qui se généralise d'une façon graduelle dans le

¹ Cf. Germaine LAQUIÈRE-CHANTREAU, *Kabylie côté femme, la vie féminine à Ait Hichem, 1937-1939*, Op-Cit., p. 180.

² Olivier GALAND, *Sociologie de la jeunesse : l'entrée dans la vie*, Ed. Armand-Collin-éditeurs, Paris, 1991, p. 66.

³ Cf. *Ce que parler veut dire : l'économie des échanges linguistiques*, Ed. Fayard, Paris, 1982, p. 121.

village, a pour conséquence un retard sensible pour le mariage notamment chez les garçons. En d'autres termes, l'école constitue l'un des facteurs socioculturels ayant provoqué le prolongement de l'âge de célibat. Ceci dit, contrairement au système social traditionnel, que nous venons de le voir, les jeunes du village *Lqelma* dont l'âge varie entre 18 et 25 ans, estimons-nous, sont encore célibataires.

Par ailleurs, le phénomène du "célibat" dans cette communauté villageoise, jusqu'à un passé très récent constitue un fait très redoutable, voire anormal. En d'autres termes, il n'est pas admis socialement dans la mesure où il constitue un fait "dangereux" menaçant, entre autres, la procréation et par conséquent la continuité sociale et biologique de la famille et du lignage. Ainsi, parmi les caractéristiques, plus ou moins générales, qui peuvent distinguer cette catégorie d'âge des autres, le fait qu'ils soient encore célibataires.

Toutefois, le célibat, retard de l'âge du mariage par rapport au système social ancien, en tant que fait social nouveau dans le village qui touche la majorité des jeunes, est très loin d'être général. Celui-ci (le fait du célibat) ne peut être légal ou légitime que pour ceux n'ayant pas encore achevé leurs études, ceux n'ayant pas encore trouvé un emploi ou ceux n'ayant pas encore été dégagés du service national. Sinon sous le pouvoir parental celui impose le système villageois, quelques jeunes (garçon bien entendu) se marient tôt, parfois même avant 22 ans, notamment après avoir terminé ou échoué dans leurs études. Par ailleurs, le chômage ayant touché une bonne partie de cette catégorie d'âge, déterminé essentiellement par les conditions socio-économiques et politiques de la société globale a engendré un retard notable dans l'âge de mariage et la généralisation progressive du phénomène du célibat pour tous les jeunes du village, ayant surtout moins de 25 ans.

Car pour se marier dans le village il faut réunir un minimum de conditions qui peuvent permettre en moins la stabilité dans la vie conjugale du couple, notamment le travail, ou le salaire.

L'entrée à la *Tajmaat* qui signifie, surtout dans le système traditionnel villageois le passage de la vie d'enfance à la vie d'adulte, fonctionne selon le système d'autrefois.

Aujourd'hui, les changements qui sont opérés dans les statuts sociaux des villageois, ont fait que la personne ayant atteint 18 ans est reconnue à la *Tajmaz* en tant qu'un "ayant-droit" à part entière de cette institution. Cependant ce statut de l' "ayant-droit" n'exprime pas comme autrefois le statut d'un *Argaz* (un homme). En d'autres termes, ce jeune, à l'âge d'être admis (ou intégré) à la *Tajmaz*, ne peut pas acquérir le statut d'un homme à part entière, selon le mode de représentations sociales traditionnelles, dans le sens où il n'est pas encore entré dans le monde du travail, puisqu'il est encore étudiant ou chômeur, et il n'est pas encore inséré dans la vie matrimoniale - ou conjugale -, puisqu'il est encore célibataire.

C'est ainsi que l'intégration à la *Tajmaz* ne constitue pas le seul critère défini le statut d'un homme dans la communauté villageoise de *Lqelən*. En revanche, il reste que le statut professionnel de la personne (i.e. le travail) ainsi que son statut conjugal (i.e. le mariage plus la procréation) sont, en effet, des critères plus forts, pour ne pas dire objectifs, pour la reconnaissance d'un homme au sens symbolique du terme.

Par ailleurs, cette catégorie d'âge, ou les jeunes, nouvellement constituée dans le village et qui devient de plus en plus importante dans la vie sociale du village, se trouve piégée entre la vie à laquelle elle aspire et celle qu'elle vit dans le village. Ceci ont dû provoquer des comportements difficilement adaptables à la réalité sociale de cette communauté. En absence de toute prise en charge aussi bien de la part de la communauté villageoise que de la part des institutions étatiques, les jeunes fuient le village notamment vers la ville ou aspirent à vivre à l'étranger.

Cette génération, de par sa socialisation aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur du village et ses aspirations, se place, dans la vie sociale du village, en opposition avec la génération du père et du grand-père qui constituent quant à eux une autre catégorie d'âge, ou une autre génération. Ces catégories d'âges représentées par les jeunes et les vieillards et les moins âgés que Olivier GALAND appelle " les systèmes d'âges " deviennent un fait réel.

Ces systèmes d'âges, écrit Olivier GALAND " concourent à l'organisation et à la régulation de la tension sociale entre génération."¹

¹ Op.Cit., p. 95

Cependant, "la distinction dans ces relations générationnelles"¹ correspond, sans doute, à l'opposition des jeunes au pouvoir gérontocratique et parental, i.e. au pouvoir traditionnel, aussi bien dans la famille que dans l'institution sociale de la *Tajmaat* qui sont conçus par ces dernières comme des systèmes révolus et anachroniques.

Cette jeunesse qui se constitue en catégorie d'âge dont le nombre s'accroît progressivement, se trouve aujourd'hui dans une situation ambiguë : s'imposer à l'autorité des vieillards, obéir, ou fuir la rigidité du système villageois.

3 - La *Tajmaat* et les jeunes : entre la cohabitation et le conflit social

La relation de la *Tajmaat* avec les jeunes dans le village *Lqelza* entraîne une première observation, celle de la séparation des espaces physiques entre les deux générations : les jeunes et les vieux. Cette séparation physique ne peut expliciter, en effet, qu'un phénomène d'incommunicabilité entre ces deux générations. Dans le système social traditionnel de ce village, la division de l'espace social, comme nous l'avons déjà vu dans les chapitres précédents se fait naturellement sur la base des sexes.

Ainsi, l'espace de l'homme est, entre autres, la *Tajmaat*, située en plein centre du village, d'où son caractère public. Celui-ci constitue, en effet, un espace de la gent masculine par excellence. C'est dans cet espace ayant une fonction de socialisation villageoise que les vieillards parlent et les autres, notamment les *illemziyen* (plur. de *illemzi*) (les jeunes-hommes) écoutent avec patience pour profiter des expériences vécues par les anciens. Cela ne peut signifier du point de vue sociologique qu'une forme de socialisation, notamment dans les communautés qui connaissaient jadis peu le chemin de l'école.

Si nous observons bien cette séparation spatiale entre ces deux générations, nous pouvons affirmer que l'éducation traditionnelle qu'assumait cet espace a été sérieusement remise en cause, dans la mesure où les vieillards jouant auparavant le rôle d'éducateurs dans leur propre culture ne trouvent plus désormais ni le terrain ni les sujets à qui transmettre les valeurs ancestrales, ou du moins leurs

¹ Olivier GALAND, *Op-CIL*, p. 95.

connaissances. Ils vivent en quelque sorte un isolement psychologique, voire culturel dans une communauté où ils sont appelés, théoriquement, à défendre et à reproduire des valeurs sociales à travers différentes institutions sociales.

Cela peut, sans doute, refléter dans un sens plus large la relation devant exister entre la catégorie des jeunes et la *Tajmaz* en tant qu'institution sociale du village. On a déjà vu que cette institution sociale a déjà connu des modifications notables au niveau de sa structure restreinte, et cela depuis l'indépendance à nos jours. Ces modifications, notamment du côté de la représentation, ont certainement entraîné des changements dans les rapports qu'entretient la *Tajmaz* avec ses membres. Autrement dit, entre la *Tajmaz* et la "catégorie des jeunes".

C'est en effet, cet aspect que nous voulons traiter ici. C'est-à-dire la place qui revient aux jeunes du village *Lqelou* au sein de l'institution de la *Tajmaz* qui les reconnaît, comme le reste des villageois, comme des "ayants-droits".

La jeunesse dans le village *Lqelou* se présente comme une catégorie sociale très importante. Elle est façonnée par l'école où les jeunes ont déjà reçu une socialisation de base qui paraît à travers les comportements et les modèles de représentations des uns et des autres, une socialisation extrêmement exogène, voire contradictoire à celle de la famille, de la *Tajmaz* et des autres institutions villageoises.

La présence de cette catégorie dans ce village est marquée surtout par des comportements et des aspirations plus ou moins différents de ceux des vieillards, et cela est dû généralement à des trajectoires de socialisation différentes de ces deux générations.

Du fait que ces deux générations coexistent dans le même territoire villageois, voire même familial, elles sont soumises au même ordre social - qui ne paraît pas figé dans son essence -, mais il pose, par ailleurs, la problématique des rapports qu'entretiennent ces deux générations entre elles, notamment au sein de la *Tajmaz*.

D'abord ces types de rapports trouvent leur champ d'expression dans la famille (la famille en tant qu'espace social et en tant qu'institution sociale) à l'intérieur de laquelle s'observent des conflits

importants entre ces deux générations. Ces rapports conflictuels se réalisent, donc, entre ceux qui rejettent le pouvoir moral et la gestion parentale, jugés surtout anachronique, cette position est celle qui est représentée par les jeunes, et entre ceux qui persistent encore à monopoliser, voire même à incarner le pouvoir familial. Cette position qui est toujours représentée par les vieillards qui soumettent leurs enfants, les jeunes, à leur autorité, se prétendent être la personne morale qui détient l'autorité absolue de la famille. Ils sont en quelques sorte les « héritiers » du système gérontocratique. Ces vieillards estiment préserver l'harmonie familiale dont "les rapports d'âges complètent la construction entreprise à partir des rapports instaurés entre les sexes."¹ Ce pouvoir parental qui était, il y a quelques années, très influent dans les décisions inhérentes aux affaires internes ou externes de la famille, notamment dans le marché matrimonial se perpétue d'une manière importante chez quelques familles dans le village.

Toutefois, les jeunes, même si leur influence est loin de constituer une force, se manifestent dans certaines circonstances par des comportements de rejet et de contestation aux décisions parentales. Parfois, ils se manifestent par des attitudes violentes. Ces conflits entre deux générations ne tardent pas à avoir des conséquences, notamment la séparation familiale entre père et fils (fils marié).

Ainsi, l'indépendance des jeunes vis-à-vis de leurs parents commence à apparaître mais avec moins de considération. Il s'agit d'une « séparation matérielle » (i. e. financière) particulièrement pour ceux qui travaillent et occupent un poste stable et préfèrent ne plus vivre avec leurs parents. Ils fondent une petite famille, de type conjugal, comportant essentiellement l'époux, sa femme et ses enfants.

Mais quelques jeunes mariés séparés de leurs parents habitent chez leurs beaux-parents qui leur offrent une pièce ou deux pour vivre ou encore trouvent une habitation libre qui leur permet de se loger à titre provisoire. Ces relations si fréquentes dans la vie sociale du village *Lqelaw*, constituent un type de relation conflictuelle, d'échappatoire et de rejet du pouvoir du père² qui persiste encore à être influent et fonctionnel dans beaucoup de décisions ayant trait à la vie familiale et villageoise.

¹ George BALANDIER, *Anthropologiques*, Librairie générale française pour la promotion édition et les Anthropologiques dans la modernité, Paris, 1985, p. 94.

² Le conflit entre les membres de la même famille, ne peut pas être exclusivement entre le fils (jeune) et le père, mais également entre la mère et la bru. Beaucoup de cas que nous avons eu l'occasion d'observer dans le village *Lqelaw* attestent que la séparation ou la désagrégation de la famille élargie est à l'origine des disputes entre les femmes : aussi bien entre les épouses des frères qu'entre la belle-mère et sa bru. Mais, ces conflits masquent des facteurs d'ordre social, économique et culturel très considérables.

Ainsi, choisir de vivre loin du pouvoir du père engendre, en conséquence, un nouveau type d'organisation familiale dans le village. L'opposition des jeunes à l'autorité familiale héritée par le père, en tant que chef de famille, se manifeste notamment dans les décisions ayant trait aux contractations des mariages, c'est-à-dire le choix de l'épouse pour leur fils ; ce genre de décisions constitue l'une des affaires les plus décisives dans la vie familiales des villageois.

Par ailleurs, ces rapports conflictuels entre les jeunes et leurs parents incitent les premiers à fuir complètement le village. Ce fait a été prouvé par beaucoup de jeunes dans le village ; il constitue, par ailleurs, l'une des raisons ayant poussé les villageois à vivre en exil¹. Dans un champ social plus vaste qui dépasse l'espace familial, les jeunes ne considèrent dans le village que l'institution sociale de la *Tajmaat* prise comme un champ social où ils peuvent s'exprimer publiquement, et cela en absence de toutes les infrastructures étatiques ou villageoises destinées particulièrement aux activités de cette catégorie sociale. Dans la communauté villageoise de *Lqelal*, notamment dans son cadre institutionnel, (i.e. la *Tajmaat*) là les rapports existant entre les jeunes et la *Tajmaat* restreinte, c'est-à-dire les membres permanents de cette structure n'est qu'un rapport de conflit.

Cela apparaît clairement notamment lors des débats sociaux dans des assemblées villageoises. Ce rapport conflictuel est celui qui lie en fait la génération des jeunes et celle des anciens ; la première est l'assise de l'institution de la *Tajmaat* et la deuxième est celle qui représente en quelque sorte le patriarcat de cette institution. Ce type de rapport se situe, en effet, au niveau du mode de gestion et de l'autorité, une autorité souvent prônées par les anciens notamment dans les grandes décisions de la collectivité villageoise.

Ces rapports de conflit se manifestent de plus en plus dans la vie sociale (i.e. publique) du village. Car d'une part "la scolarisation a ouvert de nouveaux horizons à toute une jeunesse éprise de modernité qui considère le plus souvent les anciennes institutions comme le simple vestige du passé à classer au rang du folklore."²

¹ Voir par exemple quelques causes ayant engendré le phénomène de l'émigration dans les villages Kabyles : Mohand KHELLIL, *L'Exil Kabyle : essai d'analyse du vécu des migrants*, Op-Cit., pp. 14 à 104.

² Gérard MENDEL, *La Crise de génération : étude socio-psychanalytique*, Ed. Payot, Paris, 1981, p.161.

D'une autre part, les vieillards ayant encore une pesanteur si considérable sur les grandes décisions de la *Tajmaz* ne voient dans la présence des jeunes au sein de cette institution qu'un élément perturbateur du système et de la cohésion sociale.

Remettre en question l'autorité et les décisions de ces anciens, est une manière de signifier le rejet total, ou partiel, de l'ordre social régissant la communauté villageoise dont les vieillards peuvent être encore les vigiles et les garants. Ainsi, ces rapports conflictuels entre ces deux générations au sein de la *Tajmaz*, ne peuvent signifier, par ailleurs, qu'un type d'affrontement culturel de ces deux générations culturellement antagonistes : l'une éprise de modernité et l'autre de tradition¹.

Ces confrontations se concrétisent, entre autres, dans les assemblées du village. Ainsi, quand les catégories d'âge, toutes confondues, se rassemblent dans un même espace - la *Tajmaz* en l'occurrence - autour des questions qui préoccupent la communauté village, les antagonistes d'opinions sont très observables. Elles vont jusqu'à provoquer dans les cas excessifs, des tensions très importantes. Cela se passe non seulement entre les groupes lignageaires, mais également entre les générations, ce qui dégénère le plus souvent en désordre, voire en échec de l'assemblée.

Ce genre de comportements est souvent exprimé par les villageois par un certain nombre d'expressions très significatives : en disant : "*ur mesfhamen ara deg tejmaz*" (ils ne se sont pas entendus à l'assemblée), "*tervi deg tejmaz*" (ils ont semé le désordre à l'assemblée). Ces attitudes tellement fréquentes dans beaucoup d'assemblées, du moins celles que nous avons eu l'occasion d'observer, qu'elles ne peuvent être expliquées que par des attitudes antagonistes entre les jeunes et les anciens.

La catégorie des vieillards au sein de cette institution ne voient dans les propositions des jeunes sur la gestion publique du village que des projets dépassant les capacités, matérielles et humaines, et contradictoires par nature avec les projets de la *Tajmaz* elle-même. D'abord le fait que le jeune intervienne dans une assemblée importante est considéré par ces vieillards, représentant officiellement ou officieusement cette institution, comme un acte sacrilège violant le respect sacré de la *Tajmaz* et des

¹ L'usage de la notion de la tradition dans ce contexte rejoint la définition qui a été donnée par BLANDIER en écrivant : " elle implique dans sa définition la plus commune, la conformité aux règles de conduite socialement prescrite, l'adhésion à l'ordre spécifique de la société et de la culture concernée, le refus ou l'incapacité de concevoir une alternative et de rompre avec les commandements valides par le passé .", George BALANDIER, *Anthropologiques*. Op-Cit., p. 221.

hommes qui la représentent, on dit en Kabyle "*yerza leqdeɣ*", (il a violé le respect), qui sont, en effet, les principes ou les valeurs symboliques régissant les rapports humains au sein de cette institution ayant toujours la vocation de les défendre dans la mesure du possible.

Ainsi, beaucoup d'exemples dans ce sens montrent que la prise de parole d'un jeune à la *Tajmaz*, constitue une atteinte aux normes régissant cette institution. C'est ainsi qu'un jeune instruit qui a remis en question la décision de la *Tajmaz* a été sanctionné par une amende de 500 DA.

En outre, deux jeunes villageois ont été sanctionnés par des peines d'amende pour être entrés en conflit avec l'*imam* du village après que ce dernier leur a refusé l'accès à la mosquée pour annoncer une assemblée des villageois. Ou encore, un étudiant a été empêché d'intervenir dans une assemblée du village par un vieillard, étant l'un des représentants de la *Tajmaz*, en lui expliquant qu'il n'avait aucun droit de parler du moment que son père et son grand-père étaient présents dans cette assemblée car eux seuls ont le droit à la parole.

En tout état de cause, les attitudes des jeunes dans des assemblées du village dont certaines sont très souvent couronnées par des sanctions pécuniaires, sont considérées par les vieillards, ou du moins par les représentants de la *Tajmaz*, comme des comportements non-conformes au système régissant cette institution sociale. C'est en quelque sorte l'une des raisons qui permet à l'ancienne génération d'écarter les jeunes du pouvoir et des grandes décisions de la *Tajmaz*. Toutefois, les contestations ou plus généralement les interventions des jeunes dans les affaires de la *Tajmaz*, notamment dans les débats, ne sont pas un fait général, car il existe encore des jeunes, quelque soit leur niveau d'instruction, qui assistent dans les assemblées mais sans pour autant donner un avis, et cela ne peut être expliqué que par le fait de *Leqdeɣ*, le respect, à la fois une valeur sociale et un rapport liant traditionnellement les vieillards avec les jeunes, ou encore entre les plus âgés et les moins âgés. Ainsi, *Leqdeɣ*, cette valeur culturelle et symbolique très instituée dans les rapports sociaux dans la communautés villageoise, constitue l'une des raisons qui met les moins âgés, notamment les jeunes, en marge des débats et par conséquent des décisions de ces assemblées ; beaucoup de jeunes du village refusent aussi d'assister aux assemblées du village parce que la présence du père, du grand-père ou

d'un cousin proche, constitue pour eux de véritables obstacles qui les empêchent de s'exprimer et de donner des avis.

Cette catégorie (i.e. les jeunes) si elle n'assiste pas souvent dans ces assemblées et ne se mêle pas dans quelques affaires inhérentes à la vie publique des villageois, cela est dû au fait qu'elle ressent fortement sa non-reconnaissance et sa marginalisation de la part du système qui gère cette institution. Par réaction à ces attitudes, la catégorie des jeunes va jusqu'à remettre en question la légitimité des représentants de la *Tajmaz* et tous ceux ayant une influence sur ses décisions. Cela ne peut être, en effet, que des agents conformes à l'ordre établi.

Par ailleurs, les jeunes qui assistent régulièrement à la *Tajmaz* ne peuvent être qu'une présence formelle, notamment quand ils n'ont personne qui puisse leur représenter dans l'assemblée où presque tous les hommes du village assistent. C'est ainsi qu'à titre d'exemple, Ab., 25 ans, n'a pu participer aux assemblées du village où il prend parfois la parole, qu'après le décès de son père.

Toutefois, son âge ainsi que son statut social dans cette communauté ne lui permettent point d'influencer les décisions de la *Tajmaz*. Sa prise de parole ne peut être qu'une formalité dans l'institution où le système gérontocratique est encore plus ou moins considérable. Ainsi, sa présence dans ces occasions publiques ne peut expliquer que la relève de son père, qu'il est appelé un jour à prendre à travers bien sûr son éducation familiale. Par ailleurs, les attitudes des vieillards, même s'ils s'écartent progressivement de la gestion des affaires publiques du village, vis-à-vis des jeunes s'expriment à maintes reprises, aussi bien lors des assemblées que dans d'autres occasions, par des dénonciations de leurs comportements, toujours accusés d'être non-conformes à l'ordre social, d'où l'expression symbolique qu'ils reprennent souvent : "*ffeyen i yberdan*" (ils sont sortis de la voie).

Ainsi, les attitudes de fermeté de la *Tajmaz* à l'égard des jeunes ont atteint leur paroxysme avant l'année 1988, la période pendant laquelle la *Tajmaz* du village *Lqelax* a été dirigée par un ensemble de vieillards représentant chacun son *Adrum* devant l'assemblée. Leur autorité au sein de l'institution de la *Tajmaz* est érigée, en effet, en un type de pouvoir gérontocratique villageois. Leurs attitudes rigides pour maintenir le système social et pour le reproduire, se concrétisent essentiellement dans l'instauration et dans l'application des règles de *Lexettiyo* qui laissent ces vieillards se constituer dans cette communauté villageoise en appareil de contrôle social.

Ce pouvoir détenu par les anciens, rigide dans sa nature et très rigoureux dans son conservatisme, n'a pu laisser en aucun cas les jeunes s'affirmer en tant que tels dans toutes les assemblées.

Depuis la restructuration de la *Tajmaat* du village *Lqelzi* où les vieillards n'exercent plus directement leur autorité sur l'ensemble des villageois, leur présence et leur intervention dans les affaires importantes dans le village écartent cependant dans la plupart des cas toute initiative des jeunes. Mais, par ailleurs, cette restructuration conditionnée par l'évolution sociale de cette communauté et qui est appelée à répondre aux besoins immédiats des villageois, a ouvert des brèches aux jeunes du village pour s'exprimer et de s'introduire dans quelques activités de la *Tajmaat*.

L'influence du pouvoir gérontocratique au sein de l'institution de la *Tajmaat* a engendré, entre autres, le phénomène de la "marginalisation", momentanée ou durable, des jeunes qui ne voient aucune utilité à vivre dans le village : ainsi un étudiant habitant l'un des villages de la Kabylie du Djurdjura nous a expliqué que parmi les raisons qui l'ont poussé à vivre en dehors de son village est le pouvoir de la *Tajmaat*, monopolisé encore par un groupe de vieillards. Ainsi, l'inutilité des jeunes de vivre dans le village a été sentie par eux-mêmes et cela depuis longtemps.

De ce fait, il y a parmi-eux ceux qui préfèrent passer leur temps en dehors du village, cela ne peut être expliqué que par la nature du pouvoir et du contrôle social que la *Tajmaat* exerce quotidiennement sur le territoire villageois.

Au pouvoir de la *Tajmaat* s'ajoute l'absence totale des moyens de distraction, qui a poussé les jeunes à quitter leur village pendant toute la journée. Comme toute la jeunesse rurale, les jeunes du village *Lqelzi* sont dépourvus d'espaces culturels et de loisir, c'est la raison qui nous fait remarquer la présence permanente des vieillards dans la place publique du village pendant la journée. Cette présence est signe de contrôle social dans le village sous lequel les jeunes font face à d'énormes problèmes.

Les jeunes remettent souvent en question les pouvoirs et les décisions de la *Tajmaat*, non seulement parce qu'elle est loin de répondre à leurs préoccupations, mais aussi à cause de son

incompétence à résoudre quelques problèmes préoccupant toute la communauté villageoise et à cause de ses modes de fonctionnement et de gestion qui ne s'adaptent plus aux nouvelles réalités sociales.

Par ailleurs, les indices de la remise en cause de la structure de la *Tajmaz*, par cette catégorie de jeunes, apparaissent notamment dans sa nouvelle appellation, "le comité du village". Cette nouvelle nomination donnée par les institutions étatiques, en l'occurrence l'A.P.C., trouve un écho notamment dans la catégorie des jeunes où appellation de *Tajmaz* est occultée et souvent moins fréquente chez eux. Ce fait ne peut être expliqué que par une forme expressive de rejet à tout ce qui leur paraît ancien, conçu comme étant révolu. Ainsi, parmi les jeunes du village que nous avons eu l'occasion d'interroger, ceux qui ont déclaré que la *Tajmaz* qui est représentée majoritairement par les vieillards, n'a plus raison d'exister et cela malgré son rôle dans le règlement des affaires conflictuelles et dans la gestion des affaires de la mosquée.

Certes, la *Tajmaz* qui est représentée par les vieillards, ou la *Tajmaz n yemyaren*, a joué un rôle important, notamment dans le passé jusqu'aux années quatre-vingt, au moment où les besoins de la collectivité villageoise étaient relativement limités ; mais aujourd'hui cette institution ne peut plus assumer les problèmes des villageois. A ce propos un jeune nous a déclaré que "le village est aux jeunes, ils sont plus nombreux que les vieillards. Ce sont eux l'avenir du village puisque ces vieillards vont bientôt mourir ; c'est à nous de nous organiser".

Ce témoignage est très important car il montre ce que veulent être les jeunes dans le village. Par ailleurs, l'attitude de la remise en question de la *Tajmaz* du village n'est pas une particularité du village *Lqelaz* ou des villages des *At Yemmel*, mais de beaucoup de villages de Kabylie ; Mohand KHELLIL a observé, il y a quelques années, que "les jeunes de 20 à 25 ans remettent en cause l'utilité même de l'assemblée du village, car avec l'indépendance algérienne, ils ont été en contact avec d'autres formes d'assemblées politiques beaucoup plus séduisantes parce que modernes et dans lesquelles les jeunes ont leur place ; ils ne comprennent pas que l'assemblée ait le pouvoir sur tous les travaux du village alors que ceux-ci devraient être pris en charge par la commune."¹

¹ L'Exil Kabyle : essai d'analyse du vécu des migrants. Op.Cit., p. 83.

En plus des institutions étatiques face desquelles ces jeunes aspirent à exposer les problèmes de la collectivité villageoise, ils souhaitent, par ailleurs, que le pouvoir de la *Tajmaz* soit entre leurs mains. Toutefois, même si la *Tajmaz* du village offre aujourd'hui des possibilités aux jeunes de participer à sa gestion, cela ne peut se faire que dans les limites du possible, notamment dans le cadre de l'institution "comité du village".

Ceci dit, la *Tajmaz* est loin d'attribuer un pouvoir reconnu à ces jeunes. Ainsi, quand nous avons demandé à un jeune-homme de 30 ans pourquoi il ne figure pas dans la nouvelle structure de la *Tajmaz* après sa restructuration, il nous a répondu qu'il n'avait pas encore atteint l'âge où il pourra être influent dans cette institution. Les problèmes du village, ajoute-t-il, ne se limitent pas uniquement à l'assainissement des eaux usées, au revêtement de la route carrossable et à l'adduction de la conduite d'eau, mais s'étendent aux affaires conflictuelles aussi bien entre les groupes qu'entre les individus : ce genre de problème exige la sagesse, l'autorité ainsi que l'expérience des anciens.

Cela nous conduit à dire que malgré la présence importante des jeunes dans les assemblées du village et leur volonté d'être à la tête de l'institution de la *Tajmaz*, ils ne peuvent point la gérer, car beaucoup d'affaires dépassent leur lucidité. En outre, la structure de la *Tajmaz* du village *Lqelaz* du début des années quatre-vingt-dix à la tête de laquelle a été nommé un homme ne dépassant pas la quarantaine et qui a travaillé surtout avec les jeunes constituant essentiellement la base de ses assemblées, n'arrive pas à gérer continuellement les affaires publiques.

Ceci dit, même si les causes de la dissimulation de cette structure ne sont pas très apparentes, la fragilité de ce pouvoir soutenu surtout par la composante des jeunes est très révélatrice. Ainsi, les vieillards du village qui à première vue ne s'ingèrent plus dans les affaires publiques du village, interviennent d'une manière très efficace dans certaines circonstances où ils peuvent imposer incontestablement leurs décisions, non seulement parce qu'ils constituent des *zuqqal* (plur. de *zuqqel*) à qui incombe cette fonction mais ils tirent également leur légitimité des principes de l'autorité patriarcale dévolue pour ces vieillards : exemple la norme de *Leqdet* (le respect) selon laquelle les rapports entre

les âgés et les moins âgés sont clairement définis : i.e. les jeunes doivent respecter les vieillards. Même si le champ du pouvoir des vieillards est à la fois moins large et moins influent au sein de la *Tajmaz*, en général, les jeunes n'acceptent qu'à contre_coeur leurs pratiques et leur conception d'autorité¹.

Par ailleurs, la représentation de la structure restreinte de la *Tajmaz*, aujourd'hui, est constituée d'éléments tous adultes : en d'autres termes une catégorie qui se situe juste entre la catégorie des anciens et celle des jeunes. La méthode de travail de cette composante a beaucoup hérité de la gestion "traditionnelle" de la *Tajmaz*, ce qui rend l'autorité de cette institution un peu proche de la gérontocratie, mais une gérontocratie moins rigide que celle qui a été observée chez les vieillards.

La position de cette structure, de par la qualité de sa composante humaine, a pu attirer tantôt la sympathie des uns et tantôt la sympathie des autres et cela en fonction des affaires pouvant intéresser ces catégories d'âge.

Cette *Tajmaz*, même si elle est proche de celle que les vieillards ont gérée, il y a quelque temps, constitue une cible de critique et de contestation pour la plupart des vieillards du village.

Ils ne voient dans cette institution, où adhèrent beaucoup de jeunes, qu'une institution qui ne peut plus reproduire le système de l'autorité ancienne que les vieillards ont déjà exercée selon leur conception. Cette institution, même si elle fonctionne dans quelques domaines, se voit incapable de régler un certain nombre de problèmes préoccupant la collectivité villageoise.

L'un de nos informateurs nous dit expressément :

"Tura le thad l-lzali ur - d- hedderen ara deg tejmaz, ma yella yesawwej ihedej-ed a s inin d yir l-lzabd ney d awal iawjen" "Aujourd'hui l'homme de bien ne prend plus la parole dans l'assemblée, s'il le fait les gens l'accusent d'être un homme du mal ou à la parole tordue."

Dans le même ordre d'idée, il ajoute :

"Ass-mi illan wid -ak yetrayin deg taddart, thadaren abezjuh ad irgem ameqvran ney ad iwwei s tezrut yer lgamez ney yer lqerumid n hed, ney ad iwwei amsebrid, ney lsalat : xedmen tucbiht i taddart, tura aqli-k tetwaliy deg kulec anidat tray-mi tura ?"

¹ Cf. Mahfoud BENNOUNE . ET AKBIA... , Op-Cit., p. 360.

"Dans le temps ceux qui géraient bien le village, empêchaient les enfants d'insulter les hommes âgés et de lancer des pierres sur la mosquée, sur les toits des maisons, sur un passager ou sur les femmes ; ces hommes faisaient l'honneur au village, aujourd'hui tu vois tout, où est la gestion d'autrefois?" Par ailleurs, un vieillard du village âgé de 62 ans qui assiste régulièrement aux assemblées du village, a fait un constat sur la *Tajmaat* du village :

"Zik ma yella awal ihedd, tura a d -berhen : " ruhem -ed yer lgameε a trebhem anenjmaεet yef lhağa", mara a d-awjen yer lgameε māčči d yiwen d ameqwrān ara d-ihedřen a d-iseřhem akw lamma, wayi a d-icēwēiw deg tama ayi, wayi a d-icēwēiw deg tama ayi, jami tefra akw. Zik d argaz amqwrān a d- ihedřen d lwaqqel , ma yella nenjmaε -ed yer lgameε a d-ikker a s yeni hedř-ed ařlan, a d -iselli yef nbi, a d -iheder a s hessen akw medden, awal -ni yeqwem, ma yella ur iqvim ara a t ijaweb ccix-nni (yakan) asen yini assem-ed ass waya d waya, a d-ikker winna akken i d - isse řren a s-yeni asteyřillah (...). Zik -ni imeqwrānen n taddart d widak yesřan cci, d widak i t qadařen medden, tura sōa lmal ney ur seřa ara, kif kif, am keč am nekk, hedřiwi -d awal a k-d-ře y œera. Imir-nni tqadařen win akken yesřan timřin, qqaren -as butemřin ... "

" Jadis, la décision était respectée, aujourd'hui, ils (i.e. les représentants du village) annoncent la tenue de l'assemblée à la mosquée, dans cette assemblée ce n'est pas un homme âgé qui doit prendre la parole et faire comprendre à l'assistance l'objet de cette assemblée. Les uns parlent d'un côté, les autres de l'autre, ils n'arrivent jamais à prendre une décision.

Jadis, c'était l'homme âgé qui devait prendre la parole dans l'assemblée, c'était le *waqqel*, quand nous nous réunissions à la mosquée celui qui prenait la parole en autorisant autrui à s'exprimer ; dans sa prise de parole ce dernier devait prier sur le prophète, il était écouté par tout le monde. Sa parole était bonne, si c'était le contraire, cet homme âgé devait faire intervenir l'*imam* pour appeler à reporter la séance. La personne qui avait adressé la parole déplacée intervient pour demander des excuses à l'assistance (...) Autrefois, les représentants du village étaient des hommes riches, c'était des hommes respectables ; aujourd'hui, cette richesse ne compte pas, tout les gens sont égaux ; si tu m'adresse une parole je t'en repondrai dix. A cet époque les gens respectaient surtout les hommes possédant de l'orge, on les appelait *Butemřin* (les possesseurs de l'orge) ..."

Les attitudes de contestation que portent les vieillards sur la *Tajmaat* actuelle, nous les retrouvons également chez les jeunes qui ne cessent, quant à eux, de la critiquer même s'ils constituent dans l'ensemble sa véritable assemblée générale, car elle ne reconnaît point, voire elle occulte, tous les pouvoirs et toutes les décisions de cette catégorie.

Toutefois, il nous semble que la composante de la structure restreinte de la *Tajmaat* du village *Lqelza* n'a fait qu'accentuer le phénomène de l'incommunicabilité des deux générations déjà antagonistes. En d'autres termes, cette structure n'arrive pas à homogénéiser cette communauté, ou à équilibrer les rapports entre ces deux générations ayant deux conceptions relativement différentes quant au mode de fonctionnement et de structuration de cette institution.

Ce conflit de générations au sein de la *Tajmaat* est exprimé surtout dans quelques assemblées du village ; elle est marquée par l'absence totale des vieillards, notamment quand l'initiative de cette assemblée est venue de la catégorie des jeunes. Il convient de dire ici que l'incompatibilité des vieillards à ces assemblées exprimées parfois par leur absence, confirme par ailleurs leur incompetence à apporter des solutions aux problèmes de la vie publique des villageois.

De ce fait, les vieillards sentent profondément leur marginalisation dans la gestion de quelques affaires publiques, dans la mesure où le pouvoir et l'autorité dont ils jouissaient autrefois sont aujourd'hui remis en cause. Ils ne considèrent en effet ces assemblées où ils n'assistent occasionnellement que comme des assemblées de moindre importance, ou de "mineurs", selon l'expression de l'un de nos informateurs. Ils vont jusqu'à dire que l'incompétence de la *Tajmaat* sur certaines questions est due essentiellement à leurs absences.

Ainsi, ils ont moins d'ingérence dans les affaires publiques du village, c'est-à-dire au sein de la *Tajmaat*, alors que le désordre s'établit graduellement dans le village. L'absence des vieillards dans certaines assemblées et dans la gestion de quelques affaires du village n'est qu'un indice des rapports conflictuels qu'entretiennent les jeunes avec les vieillards. En d'autres termes, elle est l'expression de conflits de générations qui ait engendré au sein même de cette institution en particulier et au sein du village en général la séparation notable de ces deux générations.

Cela peut s'expliquer d'une part par le fait que "les vieillards perdent la fonction dont les a investit le temps, celle de discours, de conseiller ; jadis ils parlaient et les jeunes écoutaient, ils se voient contraints de vivre dans un mode qui les dépasse, leur échappe presque entièrement, conscients de la charge qu'ils représentent pour les autres, errant comme des étrangers dans un monde auquel ils ne peuvent s'adapter."¹

Mais ce qui est très important ici, c'est que les vieillards ne sont pas tout à fait "désœuvrés" de la gestion des affaires publiques de leur communauté. Ceci parce que la marginalisation de la catégorie des anciens dans certaines assemblées ainsi que dans la gestion des affaires publiques, n'est pas un fait durable.

Toutefois, la présence de quelques éléments de cette catégorie, notamment les *aiqqal*, dans les assemblées du village renforce l'avis et les propos des «adultes», la catégorie qui est la tête de la structure restreinte de la *Tajmaat*, et également dans les prises de décisions. Leur présence, momentanée, dans cette institution vient pour conformer ou pour rendre conforme celle-ci à son éthique traditionnelle, voire même pour concilier cette institution avec elle-même.

Cette présence ne se limite pas là dans son objectif, mais elle va plutôt dans le sens d'empêcher, ou d'être un obstacle pour les jeunes d'aller loin dans les débats ou de s'exprimer comme ils veulent. Quoiqu'il en soit, le rapport conflictuel entre les jeunes et les vieillards dans certaines assemblées se traduit, dans les faits, par des attitudes d'une génération qui résiste à la gestion de la *Tajmaat* et une autre qui persiste à s'ingérer et à critiquer la gestion des anciens et qui peut certainement déboucher dans l'avenir proche à des renversements de rôles.

Par ailleurs, la présence de la génération des anciens dans la *Tajmaat* n'entraîne pas forcément des polémiques lors des débats sociaux, mais incite bien au contraire d'une façon ou d'une autre à apaiser des tensions qui caractérisent quelques assemblées du village ; leur présence dans ces cas ne peut être, en effet, que celui de régulateur de rapport : d'où leur fonction de rendre l'équilibre pour cette communauté, notamment dans les moments des conflits sociaux. Leur isolement de la gestion des

¹ Gerard MENDEL, Op-Cit., p. 164.

affaires du village, dans le cadre de l'institution de la *Tajmaz*, ne peut être que conjoncturel et momentané, car cette génération, ayant un sentiment profond d'être la protectrice des institutions villageoises, entre autres, la *Tajmaz* est toujours à la recherche d'autres méthodes et d'autres moyens pour mettre la main sur la gestion de la *Tajmaz*, notamment dans les affaires qui nécessitent leur intervention.

C'est ainsi que quand ces vieillards décident de réaliser un projet quelconque dans le village (et dans la plupart des cas des affaires inhérentes à la mosquée), ou de régler une affaire litigieuse importante, il se rassemblent entre eux, avec la présence bien sûr des membres de la *Tajmaz*, à la mosquée. Car dans ce genre d'affaires, s'ils font appel à tous les villageois, et parmi-eux les jeunes, la question risque de prendre une autre tournure qui va aggraver la situation au lieu d'aboutir à une résolution concrète.

Ce genre de pratiques si fréquentes dans la vie publique du village, menées notamment par quelques vieillards ayant une ingérence dans la gestion de la *Tajmaz*, n'est qu'une manière d'isoler les jeunes et de les écarter de la responsabilité de la *Tajmaz*.

Les rassemblements continuels des vieillards pour la gestion de quelques affaires du village en absence de la majorité des villageois, n'est qu'une façon de mettre cette institution sous leur contrôle. Ainsi, la *Tajmaz* des vieillards en excluant les jeunes dans quelques affaires importantes relève du degré de rapports antagonistes qu'entretiennent entre elles ces deux générations.

Donc, nous avons ici des conceptions différentes pour la gestion de l'institution de la *Tajmaz* dans le village *Lqelal* ; des conceptions définies généralement par l'itinéraire social, institutionnel, voire culturel de ces deux générations. Ce qui est très important dans l'évolution du rapport qu'entretient la *Tajmaz* avec la catégorie des jeunes est sa moins grande rigidité. Avant l'année 1988, l'institution de la *Tajmaz* adoptait des restrictions très sévères contre un certain nombre de comportements, non-conformes à la morale sociale. Ces comportements ne pouvaient être que ceux qui concernent les jeunes. C'est ainsi que cette institution a adopté quelques règles de *Lexiffiya* qui réprimaient toute

personne ayant utilisé sa radio ou jouait de la guitare à l'intérieur du village : notamment sur les places publiques. Dans ce cas la fonction de la *Tajmaz* sert à définir la conduite des uns, mais en réprimant d'autres.

Le tabou de la musique dans les places publiques du village et dans ses rues principales qui est institué, voire adopté, par la *Tajmaz* ne peut déranger que cette catégorie d'âge éprise d'ouverture sur le monde extérieur. Toutefois, ce genre d'attitudes de la *Tajmaz* ne sont plus désormais opérantes, mais sous l'effet de quelques valeurs symboliques très instituées dans le comportement des villageois, telles que la valeur de *Leqdet* (le respect), les jeunes du village vont se distraire durant leur temps libre dans un espace isolé, loin de tout contrôle social. Ainsi, le tabou vis-à-vis de certains comportements, comme celui de la musique, est passé du stade institutionnel, dans le cadre de la *Tajmaz*, à un stade symbolique dans le cadre des valeurs sociales.

Mais la sanction qui touche en premier lieu les jeunes reste toujours la même, seulement déguisée sous une autre forme qui échappe aux prérogatives de la *Tajmaz*. A ce propos l'un des jeunes de ce village nous explique à travers ce témoignage :

"Il y a quelques années la *Tajmaz* de notre village nous a interdit de jouer de la guitare, d'écouter la radio et enfin de jouer à la musique à l'intérieur du village. Avec le temps, cela est devenu une affaire de honte de prendre sa guitare ou son instrument de musique et de traverser la *Tajmaz* du village - *Lqameε Ugemmat*, vers *Aşlat*, lieu de rencontre et de distraction pour jeunes de ce village. Alors, nous sommes dans l'obligation de la (ou les) cacher ou de le (ou les) apporter qu'une fois que la *Tajmaz* se vide des hommes.

Mais, aujourd'hui, cette question ne constitue plus désormais une affaire d'interdiction, de contrainte ou de honte. Pour des raisons de respect de nos valeurs ancestrales, il reste *Aşlat* ou extérieur du village, le lieux par excellence pour le loisir et la distraction des jeunes de ce village."

Ce genre d'attitudes si nombreuses dans le village et qui se reproduisent dans certaines occasions, montrent à quel degré les jeunes contraints par un certain nombre de comportements veulent changer quelques habitudes jugées dépasser par le temps. C'est ainsi qu'il convient de dire que la

disparition de nombreuses règles de *Lexetfiya* dans le village *Lqelza* et certaines des fonctions de la *Tajmaz* ne peut être expliquée que par la montée croissante de cette nouvelle génération porteuse de nouveaux besoins dans le village et qui contestent la rigidité de l'autorité des vieillards.

Pour cette génération, influencée surtout par l'école, le monde ne se limite pas à leur village ou à leur institution de la *Tajmaz*. Par ailleurs la prérogative de cette dernière selon la conception de cette génération doit dépasser celle de la "conformité" et du conservatisme.

Ce sont deux notions qui entravent l'ouverture de l'institution de la *Tajmaz* vers extérieur et empêchent surtout les jeunes de prendre des décisions dans la vie publique du village. L'évolution sociale de cette communauté villageoise n'a favorisé que le déclin du pouvoir gérontocratique de la *Tajmaz*, en symbolisant l'autorité des vieillards. L'affaiblissement graduel de ce pouvoir n'est qu'un indice de l'évolution des structures sociales du village, en l'occurrence la structure de la *Tajmaz*. Si aujourd'hui ce pouvoir est catégoriquement rejeté et contesté par ces jeunes c'est parce qu'il n'est plus utile et ne répond point aux besoins de cette collectivité villageoise. C'est ainsi que le fait de rejeter cette autorité ne constitue plus, dans l'imaginaire social une malédiction et il n'y a plus lieu d'avoir peur de ce "qui est censé attirer les châtiments divins sur l'ingrat et le prodigue ou le révolté."¹

Cette jeunesse éprise de modernité par l'effet de l'école, des mass-médias et des faits politiques, ne conçoit de la *Tajmaz* qu'une institution villageoise qui doit s'ouvrir sur le monde extérieur et dont les rôles laissent beaucoup à désirer car elle doit être représentée par les hommes, notamment les jeunes, ayant l'habileté d'arracher les droits des villageois devant les institutions étatiques. C'est ainsi que l'adduction d'une conduite d'eau, l'électrification, l'assainissement des eaux usées, le revêtement de la piste carrossable et doter le village de quelques infrastructures de première nécessité sont des prérogatives dont la *Tajmaz* doit s'occuper essentiellement.

Ces aspirations déterminées par le besoin social et prônées surtout par la génération jeunes ont engendré l'instabilité de la structure restreinte de la *Tajmaz*, notamment au niveau de sa composante représentative.

¹ Pierre BOURDIEU, *Sociologie de l'Algérie*, Op-Cit., p.13

Pour répondre relativement à leurs exigences, dans la mesure du possible, les jeunes du village *Lqelai* ont déjà organisé seuls des assemblées en vue d'exiger la restructuration de la *Tajmaz*. Parmi eux, il y a ceux qui souhaitent créer carrément une association à caractère social qui pourra remplacer la *Tajmaz* villageoise dans toutes ses prérogatives.

C'est ainsi que le modèle le plus moderne de la *Tajmaz* pour cette génération est l'association: une structure bureaucratique. Dans certains villages des *At Yemmel*, les associations dans lesquelles la présence des jeunes est importante ont substitué relativement à la *Tajmaz* du village et le rôle des vieillards se réduit généralement aux affaires inhérentes à la mosquée et aux règlements des litiges.

Ceci nous amène à dire qu'il y a dans le village plusieurs assemblées : une assemblée pour les jeunes, une assemblée pour les vieillards et une assemblée pour tous les villageois.

Par ailleurs, sur le plan du fonctionnement et de la représentation de la *Tajmaz*, cette dernière ne cesse d'être l'objet des critiques des jeunes. Un jeune du village dénonce devant ses camarades du village le modèle grâce auquel ils ont été choisis pour représenter les membres de la *Tajmaz* du village, pour ne pas dire le "comité du village".

Ces membres, selon leurs expressions, ne sont pas choisis « démocratiquement ». Ils sont, comme nous l'avons déjà dit, désignés chacun dans son lignage, c'est-à-dire selon le système traditionnel. Ce jeune qui ne reconnaît point le représentant de son *Adrum* souhaite vivement que cette structure dépasse l'esprit lignager et clanique. Cette conception au mode d'organisation de l'institution de la *Tajmaz* ne peut être que nouvelle.

C'est ainsi que les comportements de ces jeunes vis-à-vis de cette institution et dans ses assemblées sont très révélateurs. Parfois leurs interventions viennent uniquement pour contrarier les propositions ou les discussions des anciens. Leur prise de parole révèle, par ailleurs, l'influence de l'école où certains jeunes usent d'une langue parfois incompréhensible notamment par les vieillards dans laquelle ils introduisent quelques expressions en langue française, signe d'instruction. Leur discours ne diffère pas de celui qu'ils tiennent dans d'autres lieux ; des jeunes ayant l'habitude de prendre la parole dans l'assemblée ne se conforment pas toujours aux règles régissant ces discussions.

En d'autres termes, ils ne commencent jamais leurs discussions par la formule canonique dans laquelle ils doivent prier le Prophète.

La parole dans l'assemblée villageoise et dans la plupart des cas, ou du moins selon le système régissant cette institution, engage tout un groupe. Ainsi, quand un représentant d'un *Adrum* prend la parole dans l'assemblée, c'est, en effet, tout son groupe lignager qu'il représente. Ce représentant à la *Tajmaat* ne peut être qu'un porte-parole de son groupe. Toutefois, ceci est loin de vouloir dire que le droit à la parole est quasiment inexistant à la *Tajmaat*.

Mais, la relation traditionnelle qui lie les vieillards avec les moins âgés constitue une forme d'empêchement à la prise de parole. C'est ainsi que, et comme nous l'avons déjà vu, quelques jeunes ne peuvent pas intervenir quand leurs pères, leurs grands-pères ou leurs cousins sont présents dans cette assemblée. Se conformer à la norme de *Leqder* dans cette communauté dépourvue de structures modernes (i.e. étatiques) n'est qu'une forme de censure pour les jeunes, une manière de les isoler dans les responsabilités de la vie publique et une forme d'accentuer leur frustration en absence d'autres champs d'expression pour les jeunes dans le village.

Par ailleurs, contrairement à tout ça, beaucoup d'assemblées villageoises sont marquées par les interventions des jeunes qui sont allés jusqu'à contrarier les avis de leurs pères, de leurs grands-pères, de leurs cousins et des représentants de leurs familles à la *Tajmaat*, cela ne peut être effectivement qu'un indice de l'affirmation de soi ou encore d'une affirmation individuelle, dans le sens où ces jeunes ne représentent qu'eux-mêmes, contrairement à la parole des anciens qui engage pratiquement la collectivité.

L'engagement collectif par le biais de la parole ne peut être expliqué que par la nature de la *Tajmaat* étant une "affirmation du pouvoir collectif"¹.

Quoiqu'il en soit, malgré l'émergence d'une catégorie d' "ayant-droit" ayant une nouvelle tendance dans les modèles de gestion de la *Tajmaat*, celle-ci est loin de substituer aux modèles déjà existant. En d'autres termes, même si les jeunes de ce village contestent continuellement les méthodes

¹ Gabriel CAMPS, Op-Cit., p. 360.

entreprises par la *Tajmaz* en vue de porter les solutions aux problèmes et malgré aussi leur présence importante dans certaines assemblées, indice de leurs préoccupations, elle est loin de détenir l'autorité du village ou encore de substituer au pouvoir parental héritier de la gérontocratie villageoise car, ces jeunes qui contestent continuellement la gérontocratie et la paternité de la *Tajmaz*, ne sont pas encore "indépendants", socialement et économiquement de leurs parents. Par ailleurs, la résistance des uns et des autres entraînent au sein de cette institution de la *Tajmaz* un véritable conflit de générations.

En conséquence, nous sommes arrivés à déduire que "chaque génération diffère dans ses façons de penser, dans ses façons d'être, de celle qui l'a précédé, ce qui n'est que l'expression du changement social".¹

Ainsi, la relation qu'entretiennent les jeunes avec l'institution de la *Tajmaz*, voire même entre les différentes générations au sein de cette institution indique un aspect dynamique de cette institution. Dans la communauté villageoise de *Lq'las*, les jeunes ayant d'autres aspirations stimulées par le monde extérieur à leur village, prennent conscience de la réalité villageoise et contestent énergiquement la composante de la *Tajmaz*, face apparente de cette institution, non seulement parce qu'elle est loin, dans ses fonctions, de répondre aux préoccupations de la jeunesse, mais aussi elle est loin de la réalité des villageois, c'est ainsi que la prise de décision des *Yumna* du village, à huis-clos, ou avec la présence de quelques *awqal* attire souvent le mécontentement des jeunes.

Ce genre de comportements au sein de la *Tajmaz* va dans le sens d'isoler d'autres catégories d'âge, en l'occurrence les jeunes, de tout pouvoir public de ce village, pour ne pas dire du système du contrôle de cette communauté. A ce propos, l'un de nos informateurs nous dit :

" Nous n'avons plus de *Taddart* (village social), moi je ne reconnais jamais l'autorité de ses *Yumna* parce qu'ils ne font absolument rien pour l'intérêt commun des villageois. Ils ne décident que pour eux-mêmes et notre exclusion en est une preuve."

En conséquence, même si il y a régénération des pouvoirs anciens de la *Tajmaz*, cette dernière ne trouve plus l'utilité de reproduire les modes disciplinaires stricts entamés par les anciens, d'où la

¹ Olivier GALAND, *Op-Cit*, p. 110.

présence d'une génération de jeunes dans le village qui tente sans cesse de s'ingérer, voire de s'imposer dans la gestion publique et quelquefois dans les prises de décisions sur les affaires publiques de cette communauté villageoise.

Par ailleurs, malgré le degré d'opposition de la génération des jeunes à quelques méthodes de gestion et à quelques projets de la *Tajmaz*, elle est loin, en effet, de se comporter en dissidence de son groupe villageois, voire même aux décisions de la *Tajmaz*. Ainsi, leur engagement dans des petites organisations, proches ou loin du village n'est qu'une manière de gérer leurs problèmes et leurs aspirations que la *Tajmaz* demeure loin de satisfaire.

Mais ce qui est très important à révéler dans la position des jeunes à l'égard de leur institution sociale de la *Tajmaz* est leurs attitudes ambivalentes : celles-ci sont marquées tantôt par les faits des conflits et de marginalisation et tantôt par les faits de cohabitation et d'adhésion à la gestion de la *Tajmaz*.

A - L'adhésion des jeunes à la gestion de la *Tajmaz* :

La présence des jeunes dans la vie communautaire du village n'implique pas forcément des attitudes conflictuelles à l'égard de la *Tajmaz*. Parmi ces jeunes certains s'opposent aux modes de gestion de cette institution, des modes jugés inadaptés avec la réalité sociale des villageois. En d'autres termes, depuis l'émergence de cette catégorie d'âge qu'on a appelée les jeunes ayant des préoccupations et des aspirations particulières, la *Tajmaz* du village, vue la nature de ses fonctions et de ses structures, n'arrive plus à satisfaire les besoins des jeunes dans le village.

Ceci dit, la *Tajmaz* demeure une institution sociale du village loin des préoccupations de ceux-ci. Seulement, cette institution sert à mobiliser ces jeunes dans toutes les activités qui nécessitent leur présence et ayant un intérêt public. Ainsi, leur participation, obligatoire ou volontaire, dans les activités de la *Tajmaz* est loin de leur permettre d'avoir une autorité influente dans le fonctionnement et dans les décisions de la *Tajmaz*, car ces jeunes, même s'ils réagissent dans le cadre de la *Tajmaz*, vis-à-vis de certains problèmes de la collectivité villageois² dont les solutions sont pratiquement liées aux institutions

étatiques, ils sont loin de s'ingérer et de décider quoique-ce-soit à propos de quelques affaires inhérentes aux problèmes conflictuels entre les individus ou entre les groupes.

Ce sont des affaires qui leur dépassent et qui, en effet, relèvent des prérogatives des anciens.¹ Par ailleurs, ce qui est important ici c'est que ces jeunes sont d'abord partie prenante de la vie sociale du village.

Autrement dit, ce sont des "ayants-droits" de la *Tajmaɛt* (ou du village). Cette institution sert aussi à reconnaître les droits et les devoirs de chacun dès que celui-ci atteint l'âge de la majorité. On sous-entend par là son devoir de participer à toutes les activités organisées par la *Tajmaɛt* et en contre partie, il aura le droit à la parole dans des assemblées, le droit à la protection, etc.

Ainsi, sous l'effet des droits et des devoirs que reconnaît la *Tajmaɛt* à tous les villageois, les jeunes participent à certain travaux initiés par cette institution, et cela malgré le conflit de générations qui constitue un phénomène important dans le village. Ces jeunes du village *Lqelɛt*, à l'instar de tous les jeunes des villages des *At Yemmel*, sont soucieux des problèmes qui préoccupent leur communauté villageoise. C'est ainsi qu'ils participent souvent aux assemblées du village où ils essayent parfois d'imposer leur avis. Leur participation est très remarquable notamment dans quelques domaines, et cela bien qu'ils n'arrivent pas à atteindre les buts auxquels ils souhaitent parvenir dans le village par la contribution de la *Tajmaɛt* : nous citons à titre d'exemple ici un local pour les jeunes du village.

La remise en question de quelques fonctions et de quelques modes de gestion de la *Tajmaɛt* par les jeunes, ne veut pas dire sa remise en question en tant qu'institution. Les préoccupations de la vie publique auxquelles adhèrent les jeunes dans le village sont celles qui constituent les besoins de première nécessité dans le village tels que le revêtement de la route carrossable, l'ouverture d'une école, l'éclairage public, l'adduction de la conduite d'eau, l'assainissement des eaux usées, l'ouverture d'un centre de santé et tant d'autres projets.

Ainsi, l'accumulation de ces besoins immédiats pour la vie publique dans le village a incité notamment les jeunes à plusieurs reprises à s'organiser en assemblées pour exiger le renouvellement

¹ D'où le dicton kabyle qui dit : « *nekwni nek-ed mezzeyit nufa-d lecywal n taddart meqwrir* » (Nous, nous sommes levés petits et nous avons trouvé les affaires du village si grands).

des membres de la *Tajmaat*, i.e. les *Yumna*. L'absence des projets étatiques dans le village et sa marginalisation dans la gestion administrative, ont suscité au premier plan la réaction des jeunes. Par ailleurs, l'éloignement des vieillards de ces types de gestion n'a fait que renforcer l'adhésion des jeunes dans cette institution et être très proche des nouveaux *Yumna*, ou du nouveau "comité du village". C'est ainsi que lors des réclamations des villageois auprès des institutions étatiques sur quelques questions concernant leur vie publique, l'ouverture d'une école et le revêtement de la route pour ne citer que cela, la *Tajmaat* se réorganise d'une façon à constituer un petit conseil villageois qui compte vingt-cinq (25) personnes dont la majorité sont des jeunes moins de 30 ans. C'est le conseil qui a dégagé une délégation pour se rendre à l' A.P.C., à la Daira et à la Wilaya.

C'est, en effet, dans ces circonstances et dans les fonctions de la *Tajmaat* que le conflit de générations, ou encore le rapport conflictuel entre les jeunes et la *Tajmaat*, est moins senti. Cela veut dire que personne ne peut s'opposer réellement à ce genre d'initiatives dans l'intérêt du public. Au contraire, les vieillards qui soutiennent de près ou de loin, ce genre d'activité que la *Tajmaat* ne connaissait pas autrefois, se trouvent marginalisés, mais tout en étant derrière l'initiative : " c'est le moment maintenant pour ces jeunes d'être bergers car c'est pour leur bien", disait un vieillard du village.

C'est ainsi que, malgré l'opposition de ces jeunes à quelques projets de la *Tajmaat*, dont le pouvoir décisionnel leur échappe, la plupart d'entre-eux se mobilisent d'une manière ou d'une autre dans le cadre toujours de cette institution, aussi bien des travaux de la *Tajmaat*, dans les assemblées que dans les contacts avec les institutions étatiques.

Ainsi, même dans les travaux du village initiés par la *Tajmaat*, ce sont ces jeunes qui se rendent en force et ce sont eux qui organisent et qui dirigent ces travaux. C'est ainsi qu'un jeune de ce village se charge d'inscrire les présents aux travaux du village initiés par la *Tajmaat* et doit remettre cette liste aux membres de cette institution. La présence de quelques vieillards dans ces genres de travaux ne peut être, en effet, qu'une présence symbolique.

Cela ne peut être, en effet, qu'une manière d'afficher leur volonté et leur adhésion à tous les projets qui préoccupent la collectivité villageoise. En outre, le problème du revêtement de la route qui

est réglé en quelques mois, ne peut être qu'une preuve de cette adhésion, dans le sens où la *Tajmaat* en tant qu'une institution qui rassemble tous les villageois autour de ses activités, a pu unir toutes les catégories d'âges pour cette question, notamment la catégorie des jeunes.

Cependant l'absence très remarquable des hommes âgés à cette question ne signifie pas leur opposition, mais il reste que l'âge les empêche d'être parmi l'ensemble. La cohabitation des jeunes, des adultes et des vieillards, c'est-à-dire de tous les villageois, ne peut se réaliser d'une manière importante que lorsque les préoccupations de l'ensemble des villageois sont des préoccupations de première nécessité.

Toutefois, les conflits entre ces différentes générations ne peuvent surgir que sur les méthodes et les moyens qu'ils ont envisagé pour leur solution. Par ailleurs, les jeunes adhèrent moins quand il s'agit des propos des vieillards ayant trait par exemple à l'entretien de la mosquée ou à son projet de sa reconstruction. C'est à ce niveau que peuvent se produire des fissures entre la *Tajmaat* et les jeunes.

Mais, ce qui est très important encore est que le retour de la *Tajmaat* à quelques-unes de ses fonctions traditionnelles, en l'occurrence l'organisation de *Luzia*, a été sollicité par les jeunes. Cette organisation traditionnelle très instituée dans la vie communautaire des villageois et que les raisons socio-économiques empêchent la *Tajmaat* de respecter ses délais cérémoniels est très souhaitée et admise par la plupart des jeunes qui semblent être conscients de leur culture ancestrale et surtout dans le cadre de la revendication culturelle et identitaire berbère.

Car cela peut être une façon de ressusciter ce qui est propre à leur société, en d'autres termes, la réhabilitation de la *Tajmaat*. Par ailleurs, si les rivalités entre les générations au sein de la *Tajmaat* sont encore observées, il reste que la jeunesse peut être un objet de joute d'honneur pour les vieillards. Ainsi, dans certains villages des *At Yemmel*, lors des tournois de football intervillages, leurs *Tijumas* (plur. de la *Tajmaat*) ont répondu favorablement à la demande de ces jeunes qui consiste à l'achat des tenues de sport.

Cela ne peut pas seulement signifier le devoir de la *Tajmaat* à l'égard des jeunes, en tant qu'"ayants-droits", mais aussi un acte d'honneur, à partir duquel la *Tajmaat* est motivée quand son groupe

se confronté avec un autre groupe, voisin ou étranger, même dans le domaine du jeu. C'est en effet dans ces circonstances de compétitions, notamment dans les systèmes des jeux collectifs, que les jeunes constituent l'objet de joules d'honneur entre les *Tijmaz* (plur. de *Tajmaz*).

B- Les jeunes s'organisent :

La présence de la jeunesse dans le village - les villages des *At Yemmel* - n'est pas uniquement marquée par les attitudes de conflits ou d'adhésion à la *Tajmaz*, mais également par la manière dont ils s'organisent dans le village.

Ainsi, si cette catégorie s'organise à sa manière dans le village où elle est avant tout une partie importante des "ayants-droits" de la *Tajmaz*, c'est parce que ses aspirations si considérables ne sont pas encore prises en charges par la *Tajmaz*. Quoiqu'il en soit, l'organisation active des jeunes dans le village constitue un type d'attitudes de ceux-ci à l'égard de leur institution de la *Tajmaz* dans laquelle ils se sont reconnus.

C'est ainsi que pour mieux appréhender cette questions nous allons montrer trois types d'organisations de jeune dans trois villages différents appartenant aux *At Yemmel*.

a - La jeunesse *Lqelax* : briser la passivité :

La jeunesse du village *Lqelax* que nous avons analysée ci-dessus, n'est pas encore organisée dans un cadre de structure cohérente : une association ou un comité entre autres. Mais vue la position qu'occupe aujourd'hui *Tajmaz* de ce village et son rôle social, elle ne laisse pas les jeunes indifférents.

Ainsi, consciente de sa propre réalité et des problèmes quotidiens qui l'entravent, la jeunesse du village *Lqelax* a connu ses moments d'agissements et des réactions vis-à-vis de la situation dans le village. Ces jeunes ne trouvent d'autres structures publiques, notamment modernes, dans le village que celle de la *Tajmaz* où ils s'expriment dans un cadre très limité et où ils activistent mais d'une manière

occasionnelle et momentanée dans le sens où ils sont encore loin du pouvoir décisionnel dans toutes les affaires ayant trait à la vie publique du village. Cette catégorie, marginalisée par les institutions traditionnelles et par les institutions étatiques (modernes) a déjà réagi à plusieurs occasions face à des situations données afin d'atteindre leurs aspirations ou de parvenir à quelques solutions de leurs préoccupations.

Déjà, en 1974 et 1987, selon nos témoignages, la jeunesse du village *Lqelaj* avait réagi dans le but de redynamiser les activités de la *Tajmaz* en organisant à cet effet des travaux collectifs.

A cette époque cette jeunesse avait senti la nécessité de contribuer dans la mesure du possible aux activités de la *Tajmaz*. Mais le pouvoir et l'autorité de mobiliser tous les villageois pour l'intérêt général et en l'occurrence ces travaux, constituent encore un problème. Ainsi, le silence observé ou l'absence de la *Tajmaz* sur le terrain, dans la résolution de quelques problèmes, a suscité dans la plupart des cas la réaction des jeunes.

Ces réactions dans le village sont marquées essentiellement par un certain nombre d'assemblées tenues au siège de la *Tajmaz*, i.e. la mosquée d'*Ugemmat*. Ces assemblées initiées par des jeunes ont pour objectif non seulement la discussion sur les problèmes qui préoccupent tous les villageois, y compris les préoccupations des jeunes, mais elle incite également les villageois à renouveler les membres de la *Tajmaz* restreinte, i.e. les *Yunna* ou le "comité du village". Malgré les multiples actions menées par ces jeunes villageois qui se concrétisent, en effet, dans les débats sociaux autour de la restructuration de la *Tajmaz* où les jeunes souhaitent vivement écarter les vieillards, héritiers de la gérontocratie villageoise, mais sans espoir.

Cela veut dire que ces jeunes même s'ils représentent dans le village une force majeure, sont loin de s'accaparer l'autorité et les pouvoirs de la *Tajmaz*, une institution qui est toujours gérée par "un collectivisme lignager" malgré les changements ayant marqué ses structures et ses fonctions. C'est la raison qui met ces jeunes dans un état de conscience qui les amène à se prendre en charge eux-mêmes. C'est ce que nous a déclaré un étudiant avec mécontentement en disant que la *Tajmaz* ne peut rien faire pour les jeunes, elle est en conséquence loin de leurs préoccupations.

Car la jeunesse aussi bien que les loisirs, les activités culturelles et sportives dont certains demeurent encore dans les représentations sociales, notamment chez les anciens, des choses qui peuvent nuire d'une manière ou d'une autre à la *Hurma* du village et remettent en question certaines normes sociales sacrées que la *Tajmaat* est censée en premier lieu de les préserver.

C'est ainsi que nous trouvons certains jeunes de ce village qui activent au sein de quelques associations communales loin du territoire villageois. En outre, il y a quelques années, ces jeunes se sont organisés dans l'école de la *Taddart-Meqwrn*, loin du village, pour des multiples activités culturelles dans le cadre des loisirs, et autours de certains jeux et distractions dont les moyens matériels ont été procurés chez les autorités locales. Ces genres d'initiatives ne sont pas durables fautes de moyens matériels et l'absence notable de projets d'Etat pour la prise en charge de cette jeunesse trop marginalisée par les institutions villageoises.

En tout état de cause, la jeunesse du village *Lqrla* en l'absence d'infrastructures étatiques vit quotidiennement entre le mythe et réalité.

b - La jeunesse d'*Aqabiw* : au-delà de la *Tajmaat* n *Taddart* :

Aqabiw est un nom donné à un grand village des *At Yemmel*, grand aussi bien sur le plan "habitants et densité" que sur le plan "superficie territoriale". Ce grand village se subdivise, depuis ses origines, en deux village distincts mais socialement « autonomes » l'un de l'autre : qui sont en l'occurrence la *Taxlijt-ufella* et la *Taxlijt-w-wadda*.

En d'autres termes chacun de ces deux villages gère ses affaires publiques indépendamment de l'autre. Par exemple, chacun a sa mosquée et par conséquent sa propre *Tajmaat*. Les autres petits villages et hameaux situés à la périphérie du village *Aqabiw* tels que *Tawrirt*, *Tizi*, *Ulman*, *Tala n Tzurin*, *Tililit*, etc. appartiennent socialement à l'une ou à l'autre de ces deux institutions *Tijmaat* (plur. de la *Tajmaat*).

C'est au milieu des années quatre-vingt que les jeunes du village *Aqabiw*, i.e. la *Taxlijt-ufella* et *Taxlijt w-wadda*, les hameaux et tous les petits villages des alentours, se sont organisés dans une

structure regroupant exclusivement les jeunes - ou de ceux qui adhèrent à leurs préoccupations et à leurs projets - : qui est le " comité de jeunes du village *Aqabiw* " ¹

Cette nouvelle structure appelée le " comité " a rassemblé dans son exécutif des jeunes instruits et parmi-eux quelques universitaires. Le but de cette structure n'est pas seulement la prise en charge des préoccupations de la jeunesse dans ce village, mais également de s'occuper des affaires publiques communes à tous ces villages et faire face à tous les problèmes préoccupant tous les villageois. En d'autres termes, elle sert à s'occuper des problèmes qui ne sont pas encore réglés par les *Tijmas* de ces villages tels, entre autres, le problème de l'eau, de la route, d'infrastructures pour les jeunes... Ce " comité " va dans ses démarches à se substituer à certaines fonctions de la *Tajmaat* du village, notamment aux affaires ayant trait à la vie publique.

Il s'agit, entre autres, de l'ouverture d'une nouvelle route carrossable à la carrière de Timezrit, après avoir barré la route traversant l'enceinte du village *Aqabiw* dû à un accident qui s'est produit sur cette dernière ².

Ainsi, ces jeunes qui se sont organisés en structure de " comité " qui fonctionne de nos jours, ont pu faire de tous ces villages et de tous ces hameaux une seule communauté villageoise, mais autour de quelques problèmes communs. Ce qui veut dire par là que la conception des jeunes sur le mode de l'organisation sociale du village dépasse la conception de l'organisation sociale traditionnelle, dans le cadre de l'institution de la *Tajmaat* par exemple. C'est à ce niveau que se situent les rivalités entre la structure, nouvelle, prônée par les jeunes et tous ce qui veulent s'ouvrir sur l'extérieur et l'ancienne structure que les anciens conservent jalousement.

Ce qui veut dire concrètement que cette nouvelle conception de l'organisation du village visant à la fois à ouvrir le village sur le monde extérieur, notamment sur les institutions étatiques pour régler un certain nombre de problèmes, et à unifier le village *Aqabiw* dans sa diversité lignageaire dans une seule

¹ Ces petits hameaux sont des petits villages qui constituent aujourd'hui la périphérie et le prolongement du village *Aqabiw*, sont constitués à partir des familles originaires de la *Taxlijt-ufella* ou de la *Taxlijt w-wadda*. C'est ainsi que la famille des *At Belaid* et des *At Hemmu uqasi* qui habitent aujourd'hui *Tizi* sont originaires de *Taxlijt-ufella* où ils dépendent à nos jours de la *Tajmaat* de ce village. Ainsi, la famille des *At Lhasen* et des *At ujaher* habitant *Ulman* sont originaires de *Taxlijt w-wadda* auquel elles affirment leur appartenance villageoise. La famille des *At cica* habitant aujourd'hui *Tawriit* sont originaires de la *Taxlijt w-wadda* auquel elle appartient socialement.

² Les camions provenant de différentes communes de la région à la destination de la carrière de Timezrit ont dû traverser l'enceinte du village *Aqabiw*, avant son contour à l'extérieur de ce village.

structure appelée "le comité du village", trouve des résistances et des entraves dans son mode de fonctionnement par les *Tijumas* (plur. de *Tajmaat*) de ces deux villages « autonomes » l'un de l'autre. C'est ainsi que la position de ces deux *Tijumas* - *Tajmaat* de *Taxlijt-ufella* et la *Tajmaat* de *Taxlijt-w-wadda* - se comportent négativement à quelques demandes des jeunes, notamment sur la gestion publique de tout ce village. Cela ne peut être, en effet, que des ingérences dans les affaires internes de ces *Tijumas*.

Ces demandes consistent, entre autres, à l'attribution de l'une des mosquées de ces villages pour servir de local pour les jeunes l'autre mosquée restant dans sa fonction sociale et religieuse. Demander ainsi cette mosquée à un objectif qui dépasse les normes villageoises, n'est qu'une façon de remettre en question l'institution de la *Tajmaat*, car l'une des prémices de la gestion de la *Tajmaat* est la construction et l'entretien de la mosquée. Car la mosquée dans l'organisation sociale du village, n'est pas uniquement une simple bâtisse ayant une architecture particulière par rapport à toutes les bâtisses du village, mais aussi elle représente toute une organisation socio-religieuse et symbolique. C'est ainsi que la dualité de *Tijumas* de ces deux villages se concrétise parfois dans les joutes d'honneur ayant pour sujet la construction de la plus belle et de la plus grande mosquée.

En conséquence, la présence de ce "comité de jeunes" dans l'ensemble de ces villages et les démarches qu'il entreprend pour l'intérêt commun des villageois, semble être une manière de remettre en question les deux institutions de *Tijumas*, encore influentes sur le pouvoir public des villageois. Ainsi, malgré ces initiatives dans la gestion des affaires publiques, notamment les affaires ayant relation avec les institutions étatiques, les jeunes prouvent encore des résistances auprès de *Tijumas* de ces villages qui ne les laissent pas aller loin dans leur fonction pour le village. A titre d'exemple les jeunes n'ont pu organiser une fête qui marque le premier jour de l'an berbère, *Yenayar*, après avoir eu l'autorisation de la *Tajmaat* de *Taxlijt-w-wadda*, sur le territoire de laquelle est organisée cette fête.

C'est la même chose pour toutes les activités des jeunes allant dans le sens des loisirs, notamment de la musique. Ce qui nous permet de dire que malgré l'émergence d'une conception qui va

dans le sens de prendre en charge les jeunes par les jeunes, il y a toujours une institution ancienne comme celle de la *Tajmaat* qui contrôle leurs activités et légitime ou non leurs actions dans le village.

Ce " comité de jeunes " du village *Aqabiw* dans sa conception de gérer le village dans son large unité dépasse les frontières territoriales et sociales qu'occupent, gèrent et contrôlent les *Tijumas* de ces deux villages. Les prémices de l'unification du village *Aqabiw* n'apparaissent pas uniquement dans la gestion de quelques affaires d'intérêt commun, mais aussi dans les activités sportives, qui consistent dans la participation du village *Aqabiw*, notamment *Taxlijt-ufella* et *Taxlijt-w-wadda*, avec une seule équipe de football lors des tournois intervillages de la commune¹.

A ces activités sportives s'ajoute l'unité dans le choix politique². Ainsi, vue l'absence totale de la *Tajmaat* dans toutes les activités ayant trait à la jeunesse de ces villages, les jeunes se constituent en pôle important dans cette communauté pour se prendre en charge en créant ces derniers temps une association à caractère socioculturelle et sportive sous l'appellation *Tiwizi*³. Le local de cette association est l'ancien abattoir, qui sert dans le temps d'un lieu public pour les villageois, attribué par la *Tajmaat* de *Taxlijt-w-wadda*. Les exigences de la vie sociale et publique de ces villages ont fait d'eux plusieurs structures dont chacune a sa fonction bien déterminée.

c - Les jeunes de *Tunnef*: *Tajmaat* pour les jeunes :

Les problèmes que vivent les jeunes du village de *Tunnef*, avec l'absence de toutes contributions de la part de la *Tajmaat* ou des institutions étatiques, ne diffèrent pas de ceux d'autres villages.

Ces jeunes, marginalisés, humiliés et désœuvrés dans une communauté villageoise qui n'offre que des sanctions à leur libre expression, sont toujours à la recherche de soi.

¹ Le village *Aqabiw*, avec les deux villages et tous les hameaux, participe dans ces tournois par plusieurs équipes (deux à trois) sélectionnées non sur la base de l'appartenance villageoise, mais bien en contraire sur la base de l'âge : une équipe junior et une autre senior.

² La forte majorité de ces villages ont une sympathie pour le F.F.S. (Front des Forces Socialistes) .

³ *Tiwizi* est le mot kabyle qui signifie l'entraide. Il nous semble que le mot choisi pour l'appellation de cette association est très significatif et va aller dans le sens de rassembler tous les jeunes de ces villages et de ces hameaux.

Mais, parfois sont des attitudes qui dépassent l'ordre possible de la réalité. Ces jeunes ont toujours réagi par rapport aux problèmes que vit leur communauté villageoise. L'accumulation de ces problèmes, ceux ayant rapport avec la jeunesse et ceux ayant le rapport avec la vie publique dans le village, est dû principalement à l'absence des initiatives de la *Tajmaat* du village.

Ces jeunes qui se présentent dans le village en nombre important, ne cessent de déplorer non seulement la situation dans laquelle vivent les jeunes dans le village, mais aussi la passivité de leur institution de la *Tajmaat* qui n'arrive point à régler un certain nombre de problèmes dans le village. Face à cette situation déplorable, les jeunes du village de *Tunnef* sont organisés à maintes reprises en assemblées, tenues au siège de la *Tajmaat*, appelé la *Timæssit*. Toutes ces actions ont été soldées par la création d'un "comité de jeunes" qui porte pour appellation "la *Tajmaat n illemziyen* (l'assemblée des jeunes).

Cette structure villageoise a une nouvelle vision pour gérer les affaires : puisqu'elle a fixé tout un programme de travail et un règlement intérieur. En d'autres termes, elle se gère comme une structure bureaucratique différente de celle de la *Tajmaat* du village. Ce "comité de jeunes" qui a défini les grands axes de son programme n'est pas venu se substituer à la *Tajmaat* du village, mais il est venu pour la renforcer et la compléter.

C'est ainsi que dans leurs assemblées ils ont invité à maintes fois les membres de la *Tajmaat* pour leur expliquer l'objectif et la nécessité de leur organisation et de ce que veut la jeunesse réaliser dans ce village qui leur paraît hostile. Le rapprochement des jeunes dans leurs démarches avec la *Tajmaat* du village n'est qu'une manière de convaincre de cette structure nouvelle dans ses objectifs et dans ses démarches.

La création d'un "comité de jeunes" n'est qu'un aboutissement d'un conflit de générations au sein de l'institution de la *Tajmaat*. C'est en quelque sorte une nouvelle tendance qui veut investir la communauté avec une nouvelle conception de l'organisation et de la gestion. La *Tajmaat* authentique à laquelle s'ajoute la "*Tajmaat* des jeunes", traduisent deux modèles différents de la gestion publique du village.

Les actions de ce "comité" sont multiples et dans la plupart des cas elles engendrent les fonctions de la *Tajmaz*. Parmi celles-ci, ils ont organisé des travaux collectifs pour nettoyer les rues, la route et le cimetière du village. Ces travaux auxquels ont participé la plupart des jeunes ont été suivis par des excursions à la plage, un moyen de motiver davantage ces jeunes ; les ressources financières de cette nouvelle structure même si elles sont moins importantes ne diffèrent pas beaucoup de celles de la *Tajmaz* qui s'agissent des cotisations, dont seuls les jeunes qui adhèrent à cette structure qui cotisent, et des dons. Parmi les projets envisagés dans le programme de ce "comité de jeunes" et qui a été soutenu par la *Tajmaz*, se trouve la construction d'un local pour les jeunes. Toutefois, les activités du "comité de jeunes" ne se limite pas simplement à des travaux ayant rapport avec la vie publique du village, qui est d'ailleurs une prérogative de l'institution de la *Tajmaz*, mais ils s'élargissent à des domaines de loisirs qui peuvent concerner seulement la catégorie des jeunes. C'est ainsi que pour sortir de la routine et pour briser le silence et la passivité qui frappent les jeunes de ce village à longueur de temps, notamment pendant les vacances d'été, ils ont organisé dans le village deux journées culturelles¹.

Quoiqu'il en soit, il y a lieu de souligner ici que le mode de l'organisation sur lequel repose ce "comité de jeunes" n'arrive pas à faire rupture avec le mode d'organisation traditionnel qui gère la *Tajmaz*.

Autrement dit, malgré une conception nouvelle et différente de celle des anciens, ou celle qui gère la *Tajmaz*, quant à la gestion des affaires du village, le système de désignation des membres de cette structure n'a pu se faire que d'une manière traditionnelle : c'est-à-dire le système de la désignation des représentants de la *Tajmaz*. Ainsi, chaque famille au sens de lignage, doit désigner un membre ou alors on rend dans chaque famille au moins un membre pour cette nouvelle organisation de jeunes. La reproduction du système traditionnel dans l'organisation de cette structure va dans le sens de masquer les conflits des familles pour le monopole des pouvoirs publics du village.

¹ Cette manifestation a eu lieu pendant l'été 1992. Elle consiste en une mise en valeurs de la culture berbère. Les activités de cette manifestation culturelle sont l'exposition des livres sur le domaine Amazigh, d'articles de presse et un petit gala artistique porté sur une pièce théâtrale et une troupe musicale traditionnelle (*Buflima*). Cette manifestation a été soutenue par la *Tajmaz* du village.

Elle ne peut être en effet qu'un signe d'équilibre social dans la gestion des affaires collectives. En d'autres termes, si les jeunes prétendent avoir une "conception moderne" des choses, ils héritent cependant du fond culturel de leur société, notamment de l'esprit du collectivisme. En conséquence le moins que l'on puisse dire à ce propos est que si les jeunes de ce village ou d'autres villages sont arrivés à s'organiser dans un cadre de structures reconnues ou non, c'est que la *Tajmaat* de leur village ne peut plus satisfaire les besoins collectifs des villageois. Organiser et constituer leur propre "*Tajmaat*", est une manière de se prendre en charge dans cette communauté en l'absence remarquable d'initiatives des autres institutions aussi bien traditionnelles (i.e. la *Tajmaat*) que modernes et officielles (i.e. les institutions étatiques).

Deuxième partie :

**La Tajmaet entre l'appartenance sociale
et l'oubli du village.**

Présentation

Dans cette partie de notre étude, notre attention ne sera pas axée sur les faits de l'exode massif et de l'émigration qui ont marqué la vie sociale du village *Lqelal* ; la question qui nous interpelle est de voir principalement que ces faits sociaux posent pour l'institution sociale de la *Tajmaz* la problématique de l'appartenance sociale au village.

1- Les faits de l'émigration et de l'exode rural

L'émigration et l'exode rural constituent des faits sociaux importants qui ont beaucoup marqué la vie sociale du village *Lqelal* à l'instar de beaucoup de villages des *At Yemmel* et de Kabylie¹.

Le village *Lqelal* a déjà connu le mouvement de l'exode et de l'émigration pendant la période coloniale. Cependant les raisons qui les ont engendrés ne sont pas toujours d'ordre économique. En effet, les conflits ayant marqué la vie sociale dans le village qui opposaient les groupes sociaux les uns aux autres, pour des intérêts aussi bien variés que distincts, constituent historiquement des raisons incitant les individus et certaines familles à quitter le village afin de s'installer ailleurs, dans les villages appartenant ou non à la même structure tribale, à la recherche de sécurité. C'est ainsi que beaucoup de familles, ayant habité longtemps le village *Lqelal*, n'y ont laissé aucune trace de leur existence aujourd'hui. La mémoire collective des anciens reste encore vivace pour témoigner sur l'histoire sociale de ces familles ainsi que sur leurs propriétés telles que les terres vendues et les maisons dont la plupart sont détruites. En conséquence et cela sans nous étaler sur les détails, nous pouvons dire que le village *Lqelal* a connu à travers le temps un processus important du mouvement de va-et-vient des groupes sociaux.

Ainsi l'élément démographique qui s'ajoute à l'exiguïté des terres qui ne pouvaient point nourrir les familles de ce village ont pu engendrer à cette époque un exode vers des territoires environnants. Cela a

¹ L'émigration constitue un fait social important dans l'ensemble de la société kabyle. C'est ainsi que la littérature abondante qui a illustré la vie sociale en Kabylie traite du phénomène de l'émigration, telle que les romans de Mouloud FERAOUN et de Mouloud MAMMERI. Par ailleurs les effets de l'exil constituent un objet central de la chanson Kabyle interprétée par plusieurs chanteurs dont Siman Azem, Hnifa, Allaoua Zerouki, Mohend Said Oubelaid, Cheikh Lhasnaoui, Lounis At Menguelat, Idir, Akli Yehyaten... etc.

provoqué avec le temps la naissance de quelques villages fondés par les familles du village *Lqelza* tels que le village *Imezivey*, *Taddart-Meqran*, *Umlil* et de petits regroupements de familles à Remila.

Le premier exode massif important que le village *Lqelza* a connu remonte aux années trente, période durant laquelle une partie du territoire villageois a été touché par un glissement de terrain. Ainsi cette catastrophe naturelle a très tôt suscité la réaction de l'administration coloniale qui consistait en une contribution financière symbolique pour l'achat de lots de terrains proches du village et cela afin que les villageois concernés puissent construire de nouvelles habitations sur un territoire situé dans la partie Sud-Ouest du village *Lqelza* et qui porte aujourd'hui le nom de *Taddart-Meqran*. Ce village qui est composé exclusivement des familles ayant quitté le village *Lqelza* pour une raison ou pour une autre devient avec le temps une communauté villageoise détachée, du point de vue de la gestion publique des affaires des villageois, du village *Lqelza*¹.

Pendant la période coloniale beaucoup de villageois ont quitté momentanément leurs familles pour s'exiler, cependant ce mouvement n'était pas aussi massif que celui observé au lendemain de l'indépendance.

Par ailleurs, le salariat, phénomène nouveau dans l'économie villageoise est apparu très tôt dans la région des *At Yemmel*, notamment avec l'exploitation de la mine de fer dans le Douar de Timezrit (*Beni Yemmel*). Les travaux d'exploitation de cette mine ont commencé au début du siècle : beaucoup de villageois travaillaient pour des salaires minimes, insuffisants à la survie des familles qui vivaient surtout dans l'économie de subsistance. Ces conditions sociales n'avaient pas empêché les familles de ce village d'envoyer un de leurs membres en exil : soit en abandonnant son travail à la mine, soit son travail de la terre qui constituait à cette époque l'une des sources principales de la subsistance familiale. Ainsi, le travail en exil est devenu un phénomène social qui se généralisait dans le village *Lqelza* et qui fournissait l'appoint monétaire aidant à la survie des familles. Désormais ce genre de travail, notamment en France, constitue l'une des ressources de l'économie familiale. En outre, avant même que les villageois ne découvrent la voie de l'exil, c'est-à-dire avant les grands mouvements de migration en

¹ D'ailleurs, celui qui ne connaissait pas ces deux villages peut toujours croire qu'il sont organisés socialement en un seul village. Car les habitants de *Taddart-Meqran* sont venus exclusivement du village *Lqelza*.

Europe, notamment en France, beaucoup d'hommes de ce village se rendaient dans les plaines de la Mitidja pour la moisson et pour tailler la vigne des colons. Aussi, les témoignages sont encore vivaces à propos des hommes ayant parcouru à cette époque des milliers de kilomètres à pied pour travailler dans les fermes de Skikda et chez les Maltais.

L'émigration de cette première génération¹ que les conditions purement économiques avaient engendrée dans le village, ainsi que l'insuffisance de l'économie villageoise qui reposait essentiellement sur l'agriculture montagnarde, a été accentué notamment après la deuxième guerre mondiale pour laquelle beaucoup de jeunes villageois ont été mobilisés pour se battre aux coté de l'armée française. Par ailleurs, le phénomène qui a accentué le fait de l'exode massif dans le village *Lqelou*, dans la période pré-indépendance, est la guerre de l'indépendance, pendant laquelle tous les villageois ont quitté leur domicile pour s'installer dans les villages environnants, après que ce village ait été décrété zone interdite par la logique de la guerre la plus meurtrière que les villageois ont connue. Toutefois après l'indépendance, le village *Lqelou* a connu un double mouvement de population : le retour massif de la plupart des familles du village à *Lqelou* et l'exode de quelques familles vers les villes du pays outre l'émigration en France.

Par ailleurs, l'industrialisation en particulier et la politique de développement nationale en général ainsi que l'existence d'un marché de l'emploi dans les pays d'outre-mer, singulièrement la France, constituent d'une manière ou d'une autre des raisons importantes ayant provoqué dans la structure de la population de ces villageois un mouvement d'exode massif et d'émigration. C'est ainsi que les raisons économiques auxquelles s'ajoutent des raisons d'ordre psychologique² constituent, en plus de la croissance démographique, de la nature accidentée du territoire villageois et de son exiguïté, des causes véritables du mouvement de l'exode et de l'émigration dans ce village. Quoiqu'il en soit, le village *Lqelou* ne cesse de se vider de ses habitants qui s'installent notamment dans les petites villes les plus proches,

¹ A ce sujet voir Abdelmalek SAYAD, «Les Trois âges de l'émigration algérienne en France», in *Actes de la recherche en sciences sociales*, N°15, Paris, juin 1977.

² Pour des raisons économiques, sociales, historiques et psychologiques de l'émigration, voir, entre autres, les travaux : Mohand KHELLIL, *L'Exil Kabyle...*, Op-Cit. ; A. RASANVALLON, *Les Aspects économiques de l'émigration algérienne*, Thèse de Doctorat en sciences économiques, Grenoble, université des sciences sociales, Juin 1974 ; Belkacem HIFI, *L'immigration algérienne en France : origines et perspectives de non retour*, Ed. L'Harmattan-C.E. I.M., Paris, 1985, pp. 27-55. Dans le roman de Tahar BEN JELLOUN, nous pouvons lire également les facteurs importants, tels les problèmes : affectif, sexuel, matériel, qui poussent les jeunes-clibataires à quitter le village vers l'exil, Cf. *La Plus haute des solitudes*, Ed. Le Seuil, Paris, 1977.

voire même dans les villages avoisinants. Ainsi *Iyil uəzzuz* dans la ville de Bougie (Bejaia) et *Mzila*, une petite « agglomération » proche de la petite ville de Sidi-Aïch, constituent des centres attractifs pour ces villageois. C'est ainsi que plusieurs familles du village *Lqelal* ont été attirées par la ville, car celle-ci peut être « érigée en un refuge de la modernité, révélant aussi la dévalorisation du milieu rural. »¹ En effet la ville, en opposition à la campagne, signifie la promotion sociale. Par ailleurs, quelques familles ayant quitté le village et celles n'ayant pas les moyens de s'installer dans les centres urbains, habitent aujourd'hui dans les différents villages des *At Yemmel* tels que *Taddart-Meq*ran*, *Imezwey*, *Aqabiv*, *El Hed ...* etc.

En conséquence, le fait de l'émigration et de l'exode ont engendré des changements importants dans les structures socio-économiques de la communauté villageoise de *Lqelal*. En dépit de ces changements, l'absence momentanée ou durable de ces villageois pose la problématique de l'appartenance sociale au village. Cet aspect de l'étude de l'organisation sociale du village constitue le côté évolutif de l'ensemble de la communauté villageoise.

2- *Tajmaat* du village *Lqelal* : Élément de l'appartenance sociale ou de l'oubli

À première vue, les faits de l'émigration et de l'exode massif ont pour conséquence la réduction numérique d'un certain nombre de familles aussi bien par rapport à l'ensemble du village que par rapport à leurs lignages (*Iderma* : plur. de *Adrum*). Ainsi, beaucoup de familles ayant habité le village *Lqelal* dans la période pré-indépendance n'y figurent plus, c'est le cas entre autres des groupes socioprofessionnels les *Iheddaden* et les *Alïan*². En outre quelques familles, au sens *Adrum* du terme, qui représentaient dans le passé des lignages très influents de par le nombre important de familles qui les composaient, se trouvent actuellement réduites à deux ou à une « famille » qui s'alignent avec d'autres lignages influents : c'est le cas de la famille des *At Umalek* et des *At Uhemmana*. Ainsi, si nous admettons bien que la logique avec laquelle fonctionne la *Tajmaat* du village se mesure par le nombre des hommes

¹ Mohammed DAHMANI, *Atlas économique et social de la grande Kabylie*, Op-Cit., p. 252.

² Les *Iheddaden* (plur. de *Aheddad*), un groupe socioprofessionnel de forgerons : un métier déshonoré, ont quitté le village *Lqelal* pendant la guerre d'indépendance. Quelques-unes de leurs familles habitent le village *Aqabiv* (*Taxlji-ufella*) et le village *Iarccuren* : village appartenant aux *At Yemmel* situé à l'est du village *Lqelal*. Par ailleurs, les *Alïan* (plur. de *Alï*) ont vendu toutes leurs propriétés. Ils ont quitté le village *Lqelal* pendant la guerre de l'indépendance et se sont installés un peu partout et dans les différentes régions : à El Kseur, Soddouk, Setif, quelques autres familles ont émigré en France.

et leur appartenance aux plus importants lignages dans le village, l'affaiblissement de cette institution sociale semble être dûe à la réduction du nombre d'hommes constituant ces *Iderma*. Ce fait ne peut s'appliquer uniquement sur l'ensemble des *Iderma* car le problème peut se généraliser pour le village tout entier. Car ce qui compte, aussi bien pour la famille ou pour le lignage que pour le village, c'est le nombre d'hommes qui les composent : c'est ainsi que « chaque famille ne considère les siens que comme des chiffres, des unités inertes. C'est la véritable «loi du nombre» »¹ Ainsi, si la communauté villageoise a perdu et perd encore progressivement ses fils livrés à la ville, à l'exil ou à d'autres villages avoisinants, c'est en effet, son pouvoir et son honneur qui sont en jeu, car autrefois tout comme de nos jours notamment dans le système social ancien, l'honneur collectif se mesure par la force sociale, et cette dernière ne peut être traduite dans les faits réels que par le nombre des mâles composant le village. C'est ainsi que les hommes ne sont conçus dans le système social du village qu'en tant que défenseurs potentiels de cet honneur et qu'en tant que force de travail, donc force du pouvoir villageois.

Le village *Lqelaz*, à l'instar de tous les villages des *Ai Yemmel* en particulier et ceux des villages Kabyles, ne peut être considéré comme une «unité de pierre» et cela malgré le taux élevé des membres qui l'ont déserté, notamment depuis l'indépendance à nos jours, pour des raisons multiples et distinctes. En d'autres termes, malgré les faits de l'exode et de l'émigration qui ont marqué le village *Lqelaz*, ce dernier ne peut pas se définir uniquement par un groupement de maisons collées les unes aux autres, mais par le cadre social et institutionnel d'un territoire bien déterminé dans lequel se contractent et se tissent les relations sociales ; il représente par conséquent un cadre d'appartenance sociale.

L'utilisation ici du terme « appartenance sociale » est assimilée ou traduit simplement la façon par laquelle la communauté villageoise reconnaît ses sujets (i.e. ses hommes) en tant que tels au sein de l'institution de la *Tajmast*. Autrement dit, la reconnaissance de ses hommes est une manière d'acquiescer le statut d' "ayant-droit" dans le village. Ils représentent alors les personnes ayant des droits et des devoirs définis essentiellement par l'institution de la *Tajmast*. Etre ainsi un "ayant droit" du village sous-entend par ailleurs, le "droit de cité", plus ou moins le statut de « citoyenneté » dans le village.

¹ Mouloud MAMMARI, «La Société berbère», in *Culture vécue et culture savante (Etudes 1938-1989)*, Op-Cit., p. 8.

Tous les villageois ayant quitté momentanément ou définitivement leur village (i.e. *Lqelaw*), du fait de l'exode ou de l'émigration et qui participent régulièrement à toutes les activités de l'institution de la *Tajmaz*, c'est-à-dire qui accomplissent régulièrement leurs droits et leurs devoirs envers la *Tajmaz*, sont toujours considérés comme des "ayants-droits" au village *Lqelaw* ou des *lqelāwen* (plur. de *lqelāw*) à part entière et cela malgré leur absence du territoire villageois.

A - *lqelāw* : la notion d'appartenance sociale :

Le mot *lqelāw* (plur. *lqelāwen*) se dit de la personne qui habite le village *Lqelaw*. La femme qui habite ou qui est originaire du village *Lqelaw*, est appelée la *lqelāwt* (plur. *lqelāwin*) : la racine des mots *lqelāw* et *lqelāwt* dérive donc du nom attribué à ce village et qui est *Lqelaw*. Être un *lqelāw* dans le plus simple sens du terme, c'est être un habitant d'un village appelé *Lqelaw*. Cependant, il ne suffit pas d'habiter ce territoire pour être un *lqelāw*. Autrement dit, être un *lqelāw* signifie un statut social dans le village et être un *lqelāw*, quelque soit le territoire, dans le village *Lqelaw* ou ailleurs, est une façon d'être reconnu au sein du village comme "ayant-droit". Toutefois, il arrive souvent dans la communauté de *Lqelaw*, notamment dans des circonstances bien précises, qu'un *lqelāw* perde entièrement son statut d'"ayant-droit" s'il n'accomplit pas ses devoirs - ou ses obligations - parmi les siens à la *Tajmaz*. Dans ce cas, il n'est plus considéré comme un *lqelāw* et cela malgré le fait qu'il soit originaire de ce village.

Par ailleurs, nous notons à partir de nos observations que beaucoup de ceux qui ont quitté le village *Lqelaw* conservent toujours leur statut de *lqelāw* : ce sont ceux qui appartiennent socialement à l'institution de la *Tajmaz* de ce village. C'est-à-dire que ces personnes respectent encore leurs devoirs et leurs droits devant la *Tajmaz* à laquelle ils appartiennent et se réfèrent. Quand on prononce le mot "*lqelāw*", nous supposons à la fois une personne qui détient le statut d'"ayant-droit" dans le village et qui appartient socialement à la *Tajmaz* de son village.

Cela nous amène à dire que la *Tajmaat n taddart* (i.e. la *Tajmaat* du village) ne signifie pas uniquement dans son sens restreint l'autorité du village, ou une institution sociale du village (ou du lignage) qui a pour fonction sociale la gestion des affaires publiques de la collectivité villageoise, mais signifie aussi, dans un sens plus large, un cadre social et institutionnel du village dans lequel tous les villageois-majeurs, habitant ou non le territoire du village, sont non seulement intégrés d'une façon formelle mais sont aussi reconnus par les statuts des "ayants-droits" du village.

Par ailleurs, quand on entend parler de l'appartenance sociale des villageois, présents ou absents sur le territoire du village en question, on se demande sur quels critères la communauté villageoise peut définir cette notion d'appartenance et à quel niveau elle peut refuser à un villageois ce statut. Cette problématique de l'appartenance sociale pose en même temps et sans complication aucune, la question de "l'étranger" dans cette communauté villageoise. Pour répondre à toutes ces préoccupations, nous comptons nous appuyer sur un certain nombre de faits concrets dans le village ou ailleurs. Et si on veut poser la question autrement, on dira : est-ce que les gens qui ont quitté le village *Lqelal*, en famille ou individuellement, gardent encore leurs statuts d'appartenance sociale ou non? Et quand beaucoup de villageois originaires du village *Lqelal* installés dans les villes du pays, dans les villages environnants ou en exil n'affichent plus leur appartenance sociale au village, ne sommes-nous pas amenés à nous interroger réellement sur ce que cela veut-il dire?

Ainsi, le sentiment d'appartenance sociale ne suffit point pour que la personne qui vit en dehors du territoire villageois garde son statut d' "ayant-droit" tel qu'il est défini par l'institution de la *Tajmaat*. En revanche l'appartenance sociale ne peut se définir réellement que dans le rapport que peut entretenir le sujet avec la *Tajmaat* de son propre village.

Mais les conséquences réelles des faits de l'exode et de l'émigration dans la vie communautaire (ou collective) du village apparaissent, entre autres, dans le fait que quelques villageois, depuis qu'ils ont quitté le village pour s'installer soit à l'intérieur ou à l'extérieur du pays, ne participent plus désormais à toutes les activités collectives organisées par l'institution sociale de la *Tajmaat*. Ainsi, ils ne participent

plus aux colisations collectives (i.e. *Tabezzart*) ni encore moins aux enterrements¹, comme ils n'enterrent plus leurs morts au cimetière public du village. Ce qui veut dire par conséquent, qu'ils n'accomplissent plus leurs devoirs envers la *Tajmaɛ*. Si cette catégorie de villageois oublie leur *Tajmaɛ*, c'est parce qu'ils ne voient plus l'utilité de retourner au village. Par conséquent ils n'appartiennent plus à la *Tajmaɛ* de leur village. Renoncer ainsi à leur appartenance sociale ne peut, en effet, que remettre en cause l'institution de la *Tajmaɛ* responsable des droits et des devoirs de chacun dans la communauté villageoise. C'est ainsi que les *Iheddaden*, ayant encore leurs terres au village *Lqelɛɛ*, tout comme les familles des *Iqennucen*, des *At æbderehman* et des *At Urmɛtan*, ayant quitté le village *Lqelɛɛ* depuis longtemps, pendant la guerre de l'indépendance pour les unes et au lendemain de l'indépendance pour les autres, malgré les rapports de parenté qu'elles entretiennent avec leurs familles encore restantes dans le village *Lqelɛɛ*, ne sont plus désormais considérées comme "ayants-droits" de ce village. En revanche, elles sont considérées comme des "ayants-droits" dans des villages où elles se sont installées, de la *Tajmaɛ* du village *Aqabiw*, de la *Tajmaɛ* du village de *Taxlijt-ufella* pour ceux qui de la famille des *Iheddaden* et des *Iqennucen* et de la *Tajmaɛ* du village de *Taxlijt-wwadda* quant à la famille des *At Urmɛtan*. Par ailleurs, plusieurs familles des *At æbderehman* ayant quitté ce village se sont installés sur un territoire situé sur la rive sud de la vallée de la Soummam. Elles se sont organisées en petite « communauté » avec d'autres familles qui habitent ce même territoire. Cette communauté constitue un groupement d'habitants installé sur un territoire appelé *Umlil* et dirigé par un conseil de la *Tajmaɛ*. En outre, certaines familles du village *Lqelɛɛ* ayant quitté cette communauté durant la période de l'indépendance et s'étant installées sur un territoire appelé *Iyil uæzzug* à la périphérie de la ville de Bougie, ne participent plus aux activités de la *Tajmaɛ* du village. Cela a pour conséquence la non-reconnaissance de ces familles comme "ayants-droits" du village. En d'autres termes elles n'appartiennent plus désormais à la *Tajmaɛ* du village. Cela apparaît clairement pendant les enterrements ; en effet, les villageois ne sont pas tenus d'enterrer les familles citées ci-dessus ainsi que

¹ Si jamais ils participent aux enterrements dans le village, ils le font en tant qu'invités et non en tant que villageois. Ce qui veut dire qu'ils ne participent pas aux travaux effectués à cette occasion dans le village.

tant d'autres qui ont perdu leur appartenance sociale à la *Tajmaz*. Toutefois, lorsque les villageois participent à un enterrement qui touche une de ces familles, c'est par sentiment ou par lien de parenté qu'ils le font, mais jamais par appartenance villageoise. C'est ainsi que ces villageois qui ne participent plus aux activités de la *Tajmaz* à laquelle ils n'appartiennent plus, ne sont plus considérés comme "ayants-droits". Cette rupture, momentanée ou durable, avec l'institution de la *Tajmaz* et avec le village originaire que nous avons qualifié d'oubli, est conçue par les représentations sociales des villageois comme étant des comportements non-conformes à l'honneur du groupe. Car dans leur imaginaire social on ne peut, malgré tout, jamais oublier son village natal. C'est ainsi que se couper socialement de sa communauté et de son village ne peut être qu'une attitude déshonorante.

B- *Taddart-Meq'ran* : « un village autonome » :

Taddart-Meq'ran, un village qui s'est formé récemment, s'est constitué à travers le temps à partir d'un certain nombre de familles exclusivement originaires du village *Lqelou*. L'exode des familles vers la *Taddart Meq'ran* a commencé dès le début des années trente. Ce phénomène est devenu important notamment à cause du nombre croissant des familles, de la croissance démographique et de l'exiguïté spatiale du village *Lqelou*.

Le village *Taddart-Meq'ran*, dont les terres appartiennent aux familles du village *Lqelou*, affiche aujourd'hui avec toutes les familles qui le compose, son « indépendance », ne serait-ce que sur le plan de la gestion publique par rapport au village originaire. C'est ainsi qu'à l'instar du village *Lqelou*, le village *Taddart-Meq'ran* a sa *Tajmaz*, ses fontaines publiques, sa mosquée, son cimetière public, etc.

Malgré les rapports familiaux, c'est-à-dire les rapports de parenté qui lient le village de la *Taddart-Meq'ran* au village *Lqelou*, les habitants de la *Taddart-Meq'ran* ne sont plus désormais considérés comme des *lqelouwen*. En d'autres termes, ils n'appartiennent plus au cadre social institutionnel du village *Lqelou*, qui est l'institution de la *Tajmaz* dans sa dimension large.

Ainsi l'oubli du « village-mère » qui s'oppose à la notion de l'appartenance sociale s'affiche davantage dans le type de rapport qu'entretiennent les villageois avec le village originaire. Cela se confirme par la non participation de ceux-ci à toutes les activités qu'organise la *Tajma* du village *Lqelai* dans l'intérêt général.

La séparation des territoires physiques de ces deux villages a donc conduit à la séparation de leur gestion publique. Ne pas s'acquitter de ses devoirs envers la *Tajma* du village ne peut être qu'une manière de perdre ses droits devant cette même institution ; cette dernière dégage alors toute forme de responsabilité quand à ce qui pourra arriver. En conséquence, si les habitants du village de la *Taddart-Meqran* n'appartiennent plus à la *Tajma* du village *Lqelai*, c'est parce qu'ils ont leur propre *Tajma* qui gère et s'occupe des affaires de ces villageois.

C- L'affirmation de l'appartenance sociale :

L'appartenance sociale à un village s'affirme dans les faits, aussi bien pour ceux ayant habité le territoire villageois que pour ceux ayant habité ailleurs, ceci à travers leur respect des devoirs et des droits devant la *Tajma*.

Si une bonne partie des villageois habitant loin de leur village s'affirme dans l'oubli, autrement dit, ne fait plus partie de la vie publique de cette communauté villageoise, une partie affirme son appartenance sociale à son village d'origine, notamment dans toutes les circonstances qui marquent surtout la vie communautaire et publique dans le cadre de l'institution sociale de la *Tajma*. Cette appartenance se concrétise dans la réalité sociale du village notamment à l'occasion du partage collectif de la viande (i.e. *Lazian*) où leurs noms figurent à côté du reste des villageois sur la liste nominative des participants, pour ne pas dire des "ayants-droits". En outre, ils doivent participer à tous les projets entrepris par l'institution de la *Tajma* et sont appelés à accomplir leur devoir parmi les leurs en ce qui concerne le paiement de leurs cotisations (i.e. la *Tabazzari*). A cela vient s'ajouter leurs devoirs et leurs droits quant aux enterrements. Lors d'un enterrement, c'est en effet tous les villageois qui doivent y

participer aussi bien dans le village que dans leur lieu de résidence, à moins qu'il ne s'agisse d'une ville lointaine où les villageois ne peuvent se déplacer.

En somme, participer aux partages collectifs de la viande (*Luzian*), aux colisations collectives (*l'abezzart*) et également aux enterrements, devoirs que toute personne du village doit accomplir, est une manière d'affirmer son droit d'appartenance sociale à sa communauté villageoise. Autrement dit, les devoirs cités ci-haut constituent des critères essentiels pour définir l'appartenance à un groupe social donné.

a- *Ibijiwen* : Un cas d'appartenance sociale parmi tant d'autres :

Pour mieux appréhender le sens de l'appartenance sociale dans la vie communautaire du village *Lqelat* qui traduit, entre autres, les notions d' "ayant-droit" et de "droit de cité", il est nécessaire d'étudier des cas concrets pour illustrer cet aspect important de la vie sociale des villageois et de l'ensemble de l'organisation sociale des villages des *At Yemmel*. Parmi ces exemples, nous avons celui de la famille des *At abuju* ou *Ibijiwen* (plur. de *Abuju*)¹ qui est originaire du village *Lqelat* des *At Yemmel*. Cette famille² habite le village de *Tunnef*, village limitrophe de *Lqelat*, où elle s'est réfugiée pendant la guerre de l'indépendance. Au lendemain de l'indépendance, cette famille n'a pas voulu rejoindre son village d'origine (i.e. *Lqelat*) suite aux conflits qui l'avaient opposé avec quelques familles de son *Adrum* pour des raisons que nous ignorons encore. C'est dans ces circonstances à la fois sociales et historiques que cette famille a osé demander auprès de la *Tajmaat* du village de *Tunnef* le "droit de cité" et par conséquent le statut d' "ayant-droit". Toutefois, elle a perdu ce statut qui lui a été accordé lors d'un conflit qui l'a opposée avec une autre famille du village de *Tunnef*. Le statut d' "ayant-droit" de cette famille a alors été abrogé par l'assemblée de ce village tenue à cet effet. Ainsi, vue sa situation dans le village de *Tunnef* et le rapport conflictuel qui la lie avec quelques familles de son

¹ Ce lignage ou *Adrum*, moins influent, est appelé socialement *At abuju* ou *Ibijiwen* et administrativement Boudjou. Ce lignage peu nombreux dans le village *Lqelat* a connu comme le reste des lignages de ce village un fort exode vers quelques villages environnants et vers quelques villes du pays. En outre, il se réclame originaire des *At weylix* et précisément du village *Tawriet*.

² Cette famille, il y a quelque temps, était nombreuse : Le père avec 5 fils mariés ayant des enfants. Elle se divise maintenant en 5 familles conjugales, outre que celle du père, dont deux n'habitent plus le village *Tunnef*. L'une a rejoint le village *Lqelat* et l'autre habite le village agricole socialiste appartenant à la commune de Fenata.

Adrum, un villageois de *Tunnef* lui a offert un terrain (de nature rocheuse) situé à l'extérieur de ce village où elle s'est alors installée. Cependant, l'isolement de cette habitation par rapport à l'enceinte du village est l'expression réelle du détachement de cette famille de la vie publique du village *Tunnef*. C'est ainsi que, sur le plan social l'implantation de cette famille à l'extérieur du village ne peut exprimer, en effet, que le refus d'être intégrée en tant qu' "ayant-droit" dans la vie publique du village. Cela nous conduit à dire que cette famille, même si elle habite géographiquement le territoire du village de *Tunnef*, affirme son appartenance sociale à la *Tajmaat* du village *Lqelou*. C'est ainsi qu'elle participe à toutes les activités de cette *Tajmaat* : comme la *Tabezzart* (les cotisations collectives), *Luzia* (le partage collectif de la viande), les enterrements, etc. En outre, elle fait partie du conseil familial du lignage *Ibijiwen* qui rassemble toutes les familles de ce lignage éparpillées sur des territoires villageois et citadins distincts. En somme, l'accomplissement de son devoir social au sein de l'institution sociale de la *Tajmaat* est signe d'affirmation de son appartenance sociale au village *Lqelou*, d'où l'attribution du statut des *Iqelawen* à ses membres. De ce fait, l'institution de la *Tajmaat* du village *Lqelou*, même si l'influence de son pouvoir est moins considérable que celle d'autrefois, continue à gérer les affaires des villageois même au-delà des frontières qu'elle contrôle. Elle peut se définir comme un cadre institutionnel du village où s'affirme l'appartenance de ces villageois et cela même s'ils n'habitent pas le territoire concerné. Nous concluons alors par là que cette institution est un des effets de l'exode et de l'émigration dans le village *Lqelou*, qui permet de rassembler les villageois au-delà des frontières de ce village. En d'autres termes, ils ont pu faire de cette institution un élément de l'appartenance sociale.

b- L'appartenance sociale : objet de conflit entre deux groupes sociaux :

Le cas présent montre l'un des effets de l'exode familial d'un village donné vers un autre ou vers d'autres lieux inhabités de la région des *At Yemmel*. Outre les effets de l'intégration sociale ou de la désintégration au sein du cadre institutionnel villageois, il a pu engendrer, en conséquence, des litiges entre les institutions de *Tajmaat* (plur. de la *Tajmaat*) des villages. Il s'agit là d'un conflit opposant la

Tajmaz du village *Iyil gemmur* et la *Tajmaz* du village *Mellulit* au sujet d'un problème ayant trait à l'enterrement des morts du village *Tala Iyanimen*. Celui-ci est un petit hameau maraboutique perché sur le sommet de la montagne surplombant une bonne partie des *At Yemmel*. C'est sur ce territoire que le tombeau du saint *Sidi Mhend Sâd* des *At Lqafi* a été implanté dont la paternité¹ est revendiquée par les villageois. Ce hameau composé de quelques familles maraboutiques appartient socialement à la *Tajmaz* du village *Mellulit*. Autrement dit, les membres de ces familles sont des "ayants-droits" de ce village.

Quant au village *Iyil gemmur*, c'est un village maraboutique dont les familles sont exclusivement du lignage *At Lqafi* qui se disent aussi descendants du Saint *Sidi Mhend Sâd* des *At Lqafi*. Ce village appartenait jusqu'à un passé très récent à la *Tajmaz* du village *Iyzer (Lqebla)* dont le saint est le protecteur symbolique. Toutefois, le village *Iyil gemmur* s'est détaché ces derniers temps du village *Iyzer*. Désormais, il acquiert son autonomie dans la gestion des affaires publiques du village. Autrement dit, il a sa propre *Tajmaz*.

Vues les difficultés du relief très accidenté et l'isolement géographique du hameau *Tala Iyanimen*, quelques familles l'ont quitté et se sont installées dans les villages environnants tels que *Iyil gemmur*, *Tiânsert* et *EL Hed*. Ainsi, lors du décès d'un membre de l'une de ces familles habitant au village *EL Hed*, cette dernière a préféré enterrer celui-ci dans son propre terrain situé à côté de son habitation. Les villageois d'*Iyil gemmur* ayant déjà le sentiment d'appartenance lignager avec la famille du décédé, étant des descendants du saint *Sidi Mhend Sâd* des *At Lqafi*, sont venus massivement pour s'occuper de cet enterrement. Au moment où ces villageois étaient sur le point d'achever de creuser la tombe, les villageois de *Mellulit* arrivent et leur arrachent des mains les pioches et les pelles et décident de creuser une autre tombe avec leurs propres outils. Ce sont en effet les villageois de *Mellulit* qui se sont occupés

¹ Les informations recueillies à propos des descendance du saint *Sidi Mhend Sâd* des *At Lqafi* sont diverses et contradictoires. Parmi nos informateurs il y a, en effet, ceux qui disent que la famille des Chibane et des Tarikt qui habitent *Tala Iyanimen* sont des serviteurs de ce saint. Ce qui veut dire qu'ils ne sont pas de sa descendance. D'autres disent que la famille Chibane et les *At Lqafi* du village *Iyil gemmur* sont la vraie descendance du saint dont la femme est originaire du village *Mellulit*. Ce qui peut expliquer l'appartenance du hameau de *Tala Iyanimen* à la *Tajmaz* du village *Mellulit*.

de l'enterrement. Une affaire similaire a eu lieu quelques mois avant dans une famille de *Tala Iyanimen* habitant le hameau de *Tiânçert*. Un problème litigieux entre deux groupes villageois ayant provoqué une sérieuse tension sociale a été réglé par l'initiative de *Tijumæ* du village *Mellulit*, dont les membres sont déjà reconnus comme "ayants-droits", et d'*Iyil gemmur*. Ceci dit, désormais, le hameau maraboutique de *Tala Iyanimen* est une partie intégrante de l'ensemble du village de *Mellulit*. Hormis les significations des rapports sociaux qui lient les *Imrabten* de *Tala Iyanimen* avec les villageois de *Mellulit*, cet exemple illustre un aspect important des conflits qui peuvent opposer les *Tijumæ* sur la question de l'appartenance sociale. Ce conflit entre groupes villageois traduit le fait qu'un village veuille s'accaparer socialement ces familles et les intégrer dans son cadre institutionnel villageois tout en croyant que le changement du territoire d'habitation engendre forcément un relâchement des liens sociaux ou encore un renoncement à leur appartenance sociale avec leur groupe d'origine. Par ailleurs, un autre village persiste à préserver l'appartenance sociale des familles du hameau de *Tala Iyanimen* dans son cadre institutionnel villageois. Ainsi, le mouvement « inter-territorial » de la population dans les communautés villageoises des *At Yemmel* a soulevé, entre autres, la question de l'appartenance sociale et par conséquent des conflits internes entre les institutions sociales, comme celles de *Tijumæ*, seules instances villageoises ayant la compétence et la fonction de définir ou de redéfinir cette notion sociale si importante dans la vie des villageois où le collectivisme (ou l'esprit de groupe), une norme sociale régissant les relations sociales, prédomine surtout la vie publique des différents villageois.

D - La notion d'étranger dans le village et les moyens de son intégration :

Quand nous évoquons dans cette étude la question de l'appartenance sociale, le "droit de cité" et le statut de l' "ayant-droit", nous pensons par là même à la question de l'étranger dans la communauté villageoise.

Un étranger au village est celui qui est conçu comme un individu n'étant lié par aucune obligation de réciprocité¹ : il n'est ni un habitant ni un « ayant-droit » du village. Ainsi, un étranger, « cet homme du dehors », dans le village constitue, en effet, un fait très redoutable pour l'ensemble des villageois, car il représente toujours l'insécurité et il est conçu comme étant un ennemi virtuel pouvant nuire non seulement à l'honneur du groupe mais également à sa cohésion sociale.

Par ailleurs, le statut de l'étranger dans un village, comme celui de *Lqelaz* par exemple, ne peut être que provisoire. Il se termine dans la plupart des cas par une régularisation. Ainsi, soit on lui refuse le statut d' "ayant-droit" dans le village ou bien alors il est intégré dans le cadre social institutionnel qui reconnaît ses devoirs et ses droits élémentaires comme le reste des villageois. Ce refus ou cette reconnaissance du statut d' "ayant-droit" ne peut se faire que dans le cadre de la *Tajmaz* et précisément par un consentement et un consensus dégagé lors d'une assemblée tenue à cette effet. Ainsi, beaucoup de ceux qui ayant quitté le village *Lqelaz* et qui ont coupé définitivement les liens avec l'institution de la *Tajmaz* du village d'origine, ont perdu aujourd'hui leur appartenance sociale à leur village, et par conséquent, sont considérés comme des étrangers au village. Dans ce cas, le sujet perd tous ses devoirs et tous ses droits, et donc son statut d' "ayant-droit" à la *Tajmaz*.

Il y a lieu de préciser ici que les attitudes des villageois envers ce genre d'étrangers ne se manifestent pas de la même manière qu'envers un étranger véritable : ou cet inconnu dans le village. Mais encore le sentiment de l'appartenance sociale qu'éprouvent certains de ces villageois environnants, ne suffit point pour être reconnu comme un membre appartenant socialement à la *Tajmaz* villageoise. Ceci dit, il n'est pas suffisant d'habiter le village pour pouvoir être un "ayant-droit" à la *Tajmaz*, comme nous l'avons vu dans le cas de la famille *Ibijiven* : étant habitants au village de *Tunnef* sans être pour autant reconnus comme "ayants-droits" de ce village. Ils (les *Ibijiven*) sont donc étrangers au village de *Tunnef*, même s'ils habitent son territoire, et "ayants-droits" du village *Lqelaz*, même s'ils n'habitent pas son territoire. En tout état de cause, beaucoup de cas engendrés par l'exode dans les différents villages des *At Yemmel* attestent cette question. Ainsi R. de *Adrum A.* originaire du village de *Tunnef* habite

¹ Voir comment cette notion a été définie par Claude LEVI-STRAUSS, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Op-Cit., p. 252.

depuis quelques années le village *Lqelal*, chez ses beaux-parents ; cependant le fait de vivre sur le territoire du village *Lqelal* ne peut guère signifier l'acquisition du statut d' "ayant-droit".

Dans ce cas-là, il n'a ni le droit de prendre part à *Luziat*, ni celui de participer aux assemblées du village, aux cotisations collectives ou à toutes les activités qui relèvent des prérogatives de l'institution de la *Tajmaat*. Bien que cette famille n'habite pas le territoire de son propre village et même si elle vit dans le village *Lqelal* en qualité d'étranger, elle est toujours considérée aussi bien dans son propre *Adrum* que dans son village d'origine comme "ayant-droit", d'où l'accomplissement de tous ses droits et devoirs devant l'institution de la *Tajmaat* de ce village. Toutefois, être un étranger dans la communauté villageoise de *Lqelal*, ne peut être qu'un statut provisoire. C'est ainsi qu'il ne peut y vivre que sous la responsabilité ou sous la tutelle de la famille à laquelle il a demandé le droit d'asile. Ainsi quoique commettre cet étranger dans cette communauté, les accusations ainsi que la sanction sociale seront adressées à l' "ayant-droit" qui l'a hébergé avant qu'elle ne touche l'étranger lui-même.

Par ailleurs, en plus des faits de l'exode et de l'émigration qui peuvent faire perdre aux villageois leur appartenance sociale au village d'origine, il y a lieu d'ajouter le phénomène du bannissement très répandu dans l'histoire sociale des *At Yemmel*. Le bannissement constitue, comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, la forme extrême de la sanction sociale, selon laquelle le concerné perd tous ses privilèges dans son propre village, notamment son statut d' "ayant-droit". Dans le village où il demande le droit de refuge ou le droit de protection, *Le mayya*¹, il est considéré comme étranger tant que l'assemblée du village ne s'est pas prononcée sur la reconnaissance de son statut d' "ayant-droit". Ainsi, le statut de l'étranger sur un territoire villageois ou à son extérieur est marqué généralement par sa non-participation à toutes les activités organisées par l'institution de la *Tajmaat* : il n'a donc pas le droit à la parole dans les assemblées du village d'où il est déjà exclu. Beaucoup d'exemples peuvent clarifier ces situations sociales très répandues dans la vie sociale des communautés villageoises des *At Yemmel*. Ainsi, une famille du village A. limitrophe du village *Lqelal*, bannie pour une affaire

¹ Pour plus de détails sur la notion de *Le mayya* dans la société Kabyle, voir A. HANOTEAU & L. LETOURNEUX, Op-Cit., pp. 61-63.

d'adultère portant atteinte à la *Hurma* familiale, lignagère et villageoise, s'est réfugiée dans le village T., le village d'origine de l'épouse, i.e. chez ses beaux-parents. Cette famille vit toujours et jusqu'à preuve du contraire, avec le statut d'étranger. A l'occasion d'une activité culturelle organisée par les jeunes du village T. et dans laquelle ils ont émis de la musique à l'aide d'un poste magnétophone placé juste en face de la maison de la famille réfugiée, un membre de cette famille, marié, a voulu demander à ces jeunes d'éteindre cette musique taboue qui portait atteinte à la *Hurma* et au respect de cette famille. Sa mère intervient pour lui faire comprendre qu'il n'a aucun droit de souffler mot ou de contester quoique ce soit, car leur présence dans le village n'est qu'à titre d'étrangers, par conséquent ces jeunes ont tous les droits et peuvent faire ce qu'ils veulent dans leur village. Cet exemple est très significatif dans la mesure où il illustre un cas parmi tant d'autres du statut d'étranger dans le village. Quoiqu'il en soit, vivre avec le statut d'étranger dans une communauté villageoise, même à titre provisoire, ne peut être que la cause d'un déshonneur par excellence.

Par ailleurs, l'intégration de l'étranger dans la vie publique de la communauté villageoise où il a demandé le droit d'asile, c'est-à-dire la reconnaissance de ses devoirs et de ses droits, et donc de son statut d' "ayant-droit", ne peut se faire qu'après un consentement social et un consensus de tous les villageois dégagé par la *Tajmaat*. Ainsi, l'intégration de l'étranger dans le cadre social et institutionnel du village peut se réaliser également par l'intermédiaire de quelques familles ou de ses *Iderma* les plus influents, notamment quand celui-ci contracte des alliances matrimoniales avec l'une de ces familles. En d'autres termes, un des moyens d'intégration de l'étranger dans une communauté villageoise, est l'institution du mariage. Ainsi, pour mieux assimiler celui-ci dans la collectivité villageoise ou familiale, l'une des familles lui offre une femme comme épouse. C'est ainsi que cet étranger ayant déjà acquis le statut d' "ayant-droit" au niveau familial, peut acquérir par la suite ce même statut à l'échelle villageoise et cela par une simple proposition faite par cette famille à la *Tajmaat* du village. L'intégration de l'étranger à la *Tajmaat* est fortement liée au système d'alliance ou ce que nous appelons communément : *Asaned*, *Asummet* ou *Azlaw*. Après la reconnaissance de son intégration dans la communauté

villageoise, cet individu (ou famille) s'intègre d'abord dans un lignage qui assure sa protection. On dit de lui qu'il est assimilé ou allié avec tel *Adrum* ou avec telle famille (*yesummet yer wedrum ihinna*). Ainsi par l'intermédiaire de cet *Adrum*, l'étranger peut acquérir donc dans le village où il réside le statut d' "ayant-droit".

Le bannissement ne peut être le seul facteur qui engendre dans le village le statut d'étranger ; en revanche celui-ci peut être ramené par son épouse, pour des raisons multiples, afin de s'installer dans le village paternel de cette dernière. Ainsi son admission dans l'*Adrum* de son épouse constitue une étape qui aboutira, sans doute, à sa reconnaissance au niveau villageois, notamment quand cet *Adrum* est influent dans les grandes décisions de la *Tajmazt*.

Au village de *Tasga* des *At Yemmel*, par exemple, deux frères venus jadis du village de *Tinebdar* dans la « tribu » des *At Weylis* et ayant travaillé comme des *Icriken* (plur. de *Acrik*), associés, chez l'une des familles du plus influent *Adrum* du village ont été mariés après avoir grandi à des filles de ce village pour pouvoir les intégrer convenablement. C'est grâce à ce moyen que ces deux frères ont acquis des droits et des devoirs au sein de cette communauté, et donc le statut d' "ayants-droits" du village. Ainsi, cet exemple clarifie deux moyens qui permettent aux étrangers de s'intégrer dans la communauté villageoise à titre d' "ayant-droit", il s'agit en l'occurrence, (a) du travail associé et (b) du mariage. Ainsi, la question de l'appartenance sociale qui ne peut être reconnue ou institutionnalisée dans le village que par l'institution de la *Tajmazt* a été posée depuis la nuit des temps dans les communautés villageoises des *At Yemmel*. Cependant, ce fait social s'est accentué depuis l'indépendance notamment quand ces villages ont connu un mouvement de population intense dans le cadre de l'exode rural.

Le village *Lqeloz* à l'instar de tous les villages des *At Yemmel*, dans le souci d'assurer la sécurité et la protection des villageois, étant l'un des principes fondamentaux de la stabilité de la communauté, a connu à travers le temps un mouvement important d'individus ou de groupes ayant afflué vers le village tout en demandant le droit d'asile, voire même le droit de *Leɛnaya*. Accorder ainsi le droit de *Leɛnaya* (le droit de protection) à qui que ce soit dans le village, est aussi une manière de lui accorder le "droit de

cité" et le statut d' "ayant-droit" à la *Tajmaat*, car à une époque donnée de l'histoire, le village avait fortement besoin de multiplier le nombre d'hommes qui le composaient, acquis par des moyens divers évoqués ci-haut et cela dans le but d'imposer son autorité, son influence ainsi que sa force sur l'ensemble des villages environnants appartenant ou non à la même entité socio-historique, en l'occurrence la structure tribale. En d'autres termes, jusqu'à un passé très récent, selon la conception sociale, la force du village reposait sur le nombre important d'hommes que la communauté pouvait contenir. Cela nous amène à dire qu'il reste hypothétique d'avancer que le principe de *Leznaya*, très institué dans les rapports sociaux des communautés villageoises, constitue l'un des facteurs important dans la formation et l'élargissement de la communauté de *Lqelza* et le reste des villages des *At Yennel*. En tout état de cause, l'institution de la *Tajmaat* reste toujours un cadre social institutionnel du village qui définit les devoirs et les droits de chacun, l'appartenance sociale et le respect des statuts de chacun dans cette communauté. Autrement dit, Mohand KHELLIL confirme à ce propos que « le village social a une emprise considérable sur les individus auxquels il confère des droits civiques précis mais aussi un certain nombre de devoirs. Chacun est tenu de s'intégrer dans cette structure ou d'aller vivre ailleurs.»¹

E- Émigrés : Affirmation de l'appartenance sociale au village :

Beaucoup d'émigrés, aussi bien ceux qui ont émigrés collectivement (en famille) ou individuellement, affirment leur appartenance à leur village d'origine ou du moins à leurs familles ou lignages, notamment dans les grandes occasions marquant la vie sociale des villageois telles que les fêtes familiales et les enterrements. Toutefois, la question de l'intégration dans la vie collective du village se pose avec acuité pour un émigré qui revient rarement à son village. Lorsqu'il reste longtemps en exil, il trouve parfois des formes d'organisations avec ses semblables. Ces formes d'organisations ne sont en effet que des celles déjà existantes dans son propre village.

Rester ou s'en aller², beaucoup d'émigrés trouvent des formes affirmant leur appartenance sociale à leurs groupes d'origines.

¹ *La Kabylie ou l'ancêtre sacrifié*. Op-Cit , p. 60.

² Rester ou s'en aller... S'en aller ou rester, est le titre d'une chanson du célèbre chanteur populaire Kabyle Slimane Azem. « *Ma yeqqim yehya ad iruh ma yrah yehya ad iqqim, ur iqqim ur iruh...* » version kabyle.

a- Le retour : l'intégration dans la vie communautaire du village ou au sein de l'institution sociale de la *Tajmazt* :

En dépit de ceux qui ont déjà perdu leur appartenance sociale à la *Tajmazt* du village *Lqelaz*, où de ceux qui tombent dans l'oubli, les émigrés¹ du village *Lqelaz* dont le nombre est relativement limité, en comparaison à d'autres villages des *At Yemmel*, montre leur attachement à la vie publique du village par leur participation aux différentes activités de la *Tajmazt*, notamment à leur retour.

Par ailleurs, cette catégorie d'émigrés attachés à leur village participe souvent à des projets envisagés par la *Tajmazt* de ce village en envoyant des contributions ou des cotisations, d'une manière individuelle où collective, en d'autres termes dans le cadre de ce qu'on peut appeler la « *Tajmazt* de l'exil ». Dans certains cas, la participation de certains émigrés ne peut se faire que d'une manière indirecte, c'est-à-dire par l'intermédiaire du représentant de sa famille où de son *Adrum* à la *Tajmazt*. Ainsi, son appartenance sociale ne peut être fortement affirmée que par le paiement des cotisations à la *Tajmazt*, puisque la *Tabezzart* ou les cotisations collectives constituent l'un des devoirs dont chaque villageois, notamment du sexe masculin (*dkerf*), doit s'acquitter, étant présent où absent du village. Leur appartenance s'affirme dans le sens le plus large, notamment en leur présence dans le village, par un certain nombre de faits qui relèvent de leurs devoirs et de leurs droits. Il s'agit ici de toutes les activités organisées par l'institution de la *Tajmazt* telles que leur participation à toutes les assemblées villageoises où ils ont le droit à la parole, aux travaux communaux, et à l'organisation de *Luziaz*. Par ailleurs, ce sont ces émigrés qui redynamisent les activités de la *Tajmazt* en y contribuant par des aides importantes, matérielles où financières. Cela peut s'affirmer davantage dans la génération d'émigrés d'avant la guerre de l'indépendance, après le retour définitif au village, c'est-à-dire après la retraite, car ce sont généralement eux qui sont souvent désignés à la tête de la *Tajmazt* restreinte. Par ailleurs, si on veut aller plus loin, l'intégration de cette catégorie d'émigrés dans l'institution de la *Tajmazt* du village en

¹ Les émigrés qui reviennent occasionnellement au village sont exclusivement considérés comme des "ayants-droits", notamment si leur exil est purement individuel.

particulier et dans la communauté villageoise en général se manifeste surtout dans la conformité de leur comportement au système social et aux normes villageoises, réglissant la vie collective des villageois. Ce type de comportement dont fait état l'émigré interne ou externe peut constituer dans la communauté villageoise un processus de réintégration quasi-rituel exorcisant les tentations citadines dont il peut être porteur. Il renonçait au costume rapporté de la ville, surveillait son langage, censurait tous les emprunts du parler citadin et du français.¹

Si la première génération de cette catégorie sociale, celle qui était partie après l'indépendance, arrive à s'intégrer dans la vie sociale du village notamment par sa participation à quelques activités de l'institution de la *Tajmaz*, la nouvelle génération, celle qui est née en exil, connaît cependant encore moins le village ; celui-ci apparaît comme un milieu nouveau dans lequel elle ne peut s'adapter. Malgré le nombre limité de ces émigrés revenant au village, la première génération, notamment celle qui est attachée au système socio-familial du village, contribue d'une manière ou d'une autre, à travers son adhésion à la *Tajmaz*, à la perpétuation de ce système social. Autrement dit, certains émigrés se comportent dans le village, voire même au sein de l'institution de la *Tajmaz*, de façon plus conservatrice que les villageois. Ainsi, un émigré de ce village à l'occasion de son retour de France côtoie fréquemment les membres de la *Tajmaz*, la mosquée, la *Tajmaz* (comme espace social) et va dans ses comportements jusqu'à inciter l'institution de la *Tajmaz* à instaurer quelques règles de *Lexfiya* pour réprimer certains comportements non-conformes au système villageois. C'est ainsi que dans certaines circonstances notamment pendant la saison des figes fraîches, nous avons constaté à plusieurs reprises quelques émigrés encourageant les membres permanents de la *Tajmaz* à instaurer la *Tamuqint*, interdiction de la cueillette des figes précoces. Une règle très contestée par beaucoup de villageois. Dans leur intégration à la *Tajmaz*, quelques-uns se comportent même comme un *Amin* (ou *Amjar n laddart*) de village. Cela est motivé non seulement par le sentiment de devoir contribuer à la collectivité du village, mais également par le sentiment de nostalgie.

¹ Abdelmalek SAYAD, « Les Trois âges de l'émigration algérienne en France », Op-Cit., p. 63.

Participer ainsi au sein de la *Tajmaz* pendant ses jours de vacances n'est en effet qu'une manière d'oublier un peu les problèmes et la routine du travail en exil. En d'autres termes, ce n'est qu'une façon de revivre le passé oublié par le fait d'émigration en pays d'outre-mer.

En tout état de cause, bien que les émigrés s'intègrent ou se réintègrent dans la vie publique du village, au sein de l'institution de la *Tajmaz*, beaucoup de familles émigrées confirment progressivement leur rupture, non seulement avec l'institution de la *Tajmaz* mais aussi avec leur communauté villageoise. Mais une fois dans le pays l'émigré confirme à nouveau sa réintégration au sein de la société villageoise.¹

b- La *Tajmaz* en exil : *Tajmaz deg LYwerba* :

La *Tajmaz* ne se limite pas uniquement à ceux qui habitent le territoire villageois, mais elle s'étend au-delà des frontières territoriales de la communauté villageoise. En d'autres termes, les villageois ayant quitté leurs familles, leurs lignages ou leurs villages vers l'exil, organisent leur vie publique selon quelques modèles organisationnels hérités de leur société d'origine (la communauté villageoise) et à travers l'éducation familiale et villageoise. C'est ainsi que peuvent apparaître des modèles d'organisation communautaire, familiale ou villageoise, en exil, à l'image de celles qui sont observées dans la communauté villageoise. Ceci dit, en dehors des rapports familiaux, les émigrés du village en exil s'organisent dans leur vie publique en institution sociale à l'image de celle existante dans leurs villages d'origines. Autrement dit, les émigrés du village *Lqelaz* tout comme ceux des différents villages sont organisés en assemblée appelée la "*Tajmaz* de l'exil".

Cette institution sociale dont les modèles fonctionnels et structurels sont incontestablement importés du village n'est pas structurée de la même manière que celle du village ; elle ne nomme pas ses *Yamna* (plur. de l'*Amin*), un responsable appelé chef ou trésorier et qui est responsable de la caisse commune est nommé. Cette institution de la *Tajmaz* paraît nouvelle puisqu'elle est constituée à partir d'un besoin communautaire et afin de le satisfaire. C'est ainsi que la *Tajmaz* de l'exil s'organise autour

¹ Cf. Mohand KHELLIL, *L'Exil Kabyle...*, Op-Cit., p. 170.

de la caisse commune ou collective à tous les villageois du même village ou des différents villages. Ainsi, selon les témoignages que nous avons recueillis, il y a plusieurs manières de s'organiser au sein de la *Tajmaɛt* de l'exil : les villageois appartenant au village *Aqabiw*, *At Brahem*, *Tunnef*, *Lqelɛw*, *Iɣer*, *Amisiwen*, *Imezwey* qui habitent le département de Saint-Etienne se sont organisés autour de la même caisse collective ; chaque groupement est doté d'un représentant qui se charge des cotisations. Ces dernières ne se font que lorsqu'il ya un décès pour lequel chacun doit payer ses six francs (6FF).

Par ailleurs, les prérogatives de la *Tajmaɛt* ne se limitent pas uniquement aux paiements des cotisations nécessaires au rapatriement de la dépouille mortelle vers le village natal mais également à utiliser une partie de la somme en faveur du village. Celle-ci n'est qu'une manière de contribuer comme les siens aux projets entrepris par la *Tajmaɛt* de leur village. La *Tajmaɛt* de l'exil a pour fonction au sein de la communauté émigrée de secourir les nécessiteux et d'aider les gens du village à trouver un emploi. Cette institution de la communauté émigrée dont les membres permanents sont limités, se réunit ordinairement ou extraordinairement en petite assemblée dans un café ou dans chez l'un de ces membres. Ainsi, un habitant de l'un des villages des *At Yemmel* nous rapporte que quand il était en France en 1976 voulant acheter une voiture, tous les émigrés de son village s'étaient réunis pour l'aider à l'achat de celle-ci. Un autre témoigne encore que lors d'un conflit opposant deux frères en exil, tous les émigrés de leur village furent réunis pour solliciter l'aide des marabouts des « tribus » des *Igawawen* (de la Kabylie du Djurdjura) qui se trouvaient en exil, afin de les réconcilier. Quoi qu'il en soit, la *Tajmaɛt* de l'exil dans la communauté émigrée des villages constitue un prolongement et une transposition du modèle organisationnel déjà existant dans les villages d'où ces émigrés¹ sont originaires.

3- Le déclin du pouvoir de la *Tajmaɛt*

Dans une communauté où la nature du pouvoir familial ou villageois se basait sur le modèle gérontocratique conforme, quant à lui, au type d'organisation économique ayant pour devise le travail

¹ Paris Kabylisé est l'intitulé d'un chapitre qui traite généralement des comportements des émigrés Kabyle à Paris. Là-bà à Paris on peut les constater s'organiser en conseil de la *Tajmaɛt* ; voir Mohand KHELLIL, *L'Exil Kabyle...*, Op-Cit., pp.103-125. Voir également comment les émigrés (algériens généralement) créent les formes d'organisation une fois ils sont en exil, Abdelmalek SAYAD, « « Eli ghorba » : le mécanisme de reproduction de l'émigration », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, Paris, Mars 1975.

de la terre indivise, ce mode du pouvoir se voit aujourd'hui dépassé. C'est ainsi que l'autorité des anciens aussi bien au niveau de la famille ou du lignage qu'au niveau du village est aujourd'hui contestée et remise en question. Sa raison d'être peut s'expliquer en l'occurrence dans le phénomène de l'émigration ; ceci dit, l'émigration - interne ou externe - peut constituer sans doute un facteur de transformation et d'évolution au sein de la communauté villageoise¹ dont les conséquences est l'apparition du salariat ou ce que nous pouvons appeler l'économie monétaire. En d'autres termes, elle a pour conséquence la transition de l'économie d'autosubsistance familiale « organisée autour de la famille en tant qu'unité productive - possédant des moyens de production : terre, animaux et outils - à une économie basée sur le travail salarié. »² En effet, ces transformations ont donné naissance à des renversements dans le statut de la personne, dans son rapport avec son travail. C'est ainsi que beaucoup de paysans au lendemain de l'indépendance devenaient des ouvriers, des artisans ou des commerçants en ville et en exil. Ce renversement de statut ayant engendré le salariat « affaiblit la dépendance de la grande famille à l'égard du clan et du village, et du ménage à l'égard de la grande famille. L'autorité des anciens, clé de voûte de l'ordre social d'autrefois se trouve ébranlée (...) parfois même le rapport traditionnel s'inverse. »³ C'est ainsi que le déclin du pouvoir familial se confirme dans cette inversion du rapport traditionnel. Par ailleurs, il semble que le changement le plus important dans l'éthique traditionnelle réside dans cette inversion du rapport traditionnel : le pouvoir dans la famille villageoise n'appartient plus désormais aux anciens, détenteurs des biens familiaux, c'est-à-dire la terre, mais aux émigrés, aux travailleurs salariés détenteurs du pouvoir économique⁴. Ce changement dans l'éthique traditionnelle a pu engendrer la dévalorisation des pouvoirs gérontocratiques. Ainsi la contestation ou les remises en question des pouvoirs parentaux au sein de la famille provoquée par le fait de l'émigration va avoir certainement des répercussions sur l'autorité villageoise et par conséquent sur la *Tajmaat*. Un vieillard du village l'a exprimé ainsi : « Comment peux-tu gérer les affaires publiques du village dans le cadre de la *Tajmaat* alors que moi-même je n'arrive même pas à gérer les affaires de

¹ Cf. Amran BENOÛNES, *Emigration et Société: Un village Kabyle*, DES droit, Alger, 1977, p. 6.

² Mahfoud BENNOÛNE, *El Akbia...*, Op-Cit., p. 342.

³ Pierre BOURDIEU et Abdelmalek SAYAD, *Le Déracinement ...*, Op-Cit., p. 93.

⁴ Amran BENOÛNES, Op-Cit., p. 81.

ma famille? Et Comment peux-tu t'entendre avec tous les villageois alors que moi je n'arrive même pas à m'entendre avec mes fils ?» Ainsi, si les vieillards du village continuent d'intervenir dans quelques affaires importantes ayant trait à la vie publique des villageois, ils refusent souvent d'être désignés à la tête de la structure restreinte de la *Tajmaz*. Car les statuts symbolisant l'autorité de ces hommes tels que *Ameksa*, *Amray* ou *Imesewweq* semblent être ébranlés. En d'autres termes, c'est tout leur pouvoir qui est remis en question au sein de la famille. Ainsi, les conflits dans l'autorité de la famille entre les membres - ceux qui vivent dans le village, les émigrés - s'élargissent progressivement pour atteindre beaucoup de familles. C'est ainsi que les décisions des affaires familiales reviennent à ceux ayant détenu la base économique de la famille. Par ailleurs, les vieillards qui voient leur autorité familiale ou villageoise contestée, ne peuvent plus désormais influencer par leur pouvoir sur l'ensemble de la communauté villageoise. Si leur autorité est contestée, c'est parce qu'ils ne détiennent plus la base économique (familiales) et l'indépendance (économique) des frères dans la même structure familiale qui laisse le pouvoir collectif avec moins d'efficacité. C'est ainsi que l'affaiblissement de l'autorité de la *Tajmaz* va être accentué par le processus continu de l'exode qui n'encourage plus les villageois vivant encore dans le village à s'organiser autour de leurs préoccupations collectives dans le cadre de l'institution sociale de la *Tajmaz*. Ceci dit, la fuite continuelle des villageois vers d'autres lieux, conçue toujours comme signe de la quête d'une vie sociale meilleure, constitue des attitudes exprimant l'inutilité de la *Tajmaz*, seule institution villageoise responsable de la gestion publique des villageois.

Les conflits qui se produisent au sein de la famille par rapport au pouvoir familial n'ont pour conséquence, en effet, que le déclin du pouvoir des anciens, la gérontocratie. Dépourvus de l'autorité gérontocratique, signe du système traditionnel du village, les représentants de la *Tajmaz* qui ne sont plus des anciens gèrent avec beaucoup de nuisances leur *Tajmaz*. Ceci pour une raison importante : est le déclin du pouvoir de la *Tajmaz* qui n'arrive plus à s'adapter aux conditions sociales nouvelles et à l'accumulation d'un certain nombre de problèmes auxquels la *Tajmaz* n'a plus les moyens de faire face. Cette institution, malgré son importance dans le village, reste incapable de jouer certains rôles.

L'émigrations à laquelle s'ajoutent les effets de la guerre de l'indépendance ont pour conséquence l'absence remarquable de la gent masculine, où les pères de famille n'ont jamais empêché leurs familles de participer à toutes les activités de la *Tajmaz*. Cependant, l'absence de la gent masculine dans le village a amoindri le nombre d'hommes, voire même de familles, composant la structure large de l'institution de la *Tajmaz*. Leur retour ou leur réintégration dans la vie publique dans le village, posent parfois des problèmes pour les représentants de la *Tajmaz* dans la gestion de cette institution. A cet effet, cette catégorie d'hommes pose le problème de la contestation des modèles fonctionnels et structurels de la *Tajmaz*.

Par ailleurs, l'absence momentanée de ces hommes est comblée généralement dans leur représentativité et leur participation à la *Tajmaz* par les répondants de leur lignage (i.e. *Ameqwan n Wedrum*). Car la confirmation de soi au sein de l'institution de la *Tajmaz* ne peut se faire que collectivement. Ainsi, du moment que la communauté villageoise est de type patriarcal et virilocal, la femme, malgré l'absence de son mari dans le village, peut participer indirectement à la gestion des affaires publiques dans le cadre de la *Tajmaz* : bien que celle-ci soit une institution d'hommes. Cela se fait par l'intermédiaire du représentant de ce lignage à la *Tajmaz*, et peut apparaître par exemple lors du paiement des cotisations collectives que la femme de l'émigré accomplit par l'intermédiaire du représentant de l'*Adrum* auquel appartient son mari. En outre dans la liste nominative des participants au partage collectif de la viande - i.e. *Luziat* - on n'appelle jamais devant l'assemblée le nom de la femme, mais on appelle le nom de son mari ou de son tuteur si celui-ci est décédé.

Ainsi, si la *Tajmaz* avait autrefois une autorité considérable dans les décisions ayant trait aux entraides mutuelles notamment dans les travaux collectifs tels que la moisson, la cueillette des olives, la construction collective de la maison¹ ..., ces pouvoirs sont relativement affaiblis, pour ne pas dire disparus, par le fait de l'émigration qui a pu engendrer, par ailleurs le statut « individuel » dans le travail. Autrement dit, le fait de l'émigration a contribué entre autres, à la dévalorisation progressive de l'économie traditionnelle de la communauté villageoise sur laquelle reposent toutes les formes

¹ Cf. Un aspect de cette entraide dans la société Kabyle, voir René MAUNIER, *La Construction collective de la maison Kabyle (étude sur la coopération économique des berbères du Djurdjura)*, Institut de l'ethnologie de l'université de Paris, 1926.

collectives des travaux, donc les entraides mutuelles. C'est ce qu'en effet Mohand KHELLIL a pu montrer dans la société Kabyle en termes de relâchement des relations sociales provoquant « en conséquence immédiatement la disparition progressive du contrat de *Tiwizi* qui ne joue plus en matière de construction comme en d'autres matières. Il est vrai que l'agriculture disparaît ; on retrouvera plus cette entraide traditionnelle au moment des moissons.»¹ C'est ainsi que nous pouvons conclure que l'émigration, facteur socio-économique contribuant à la dislocation de l'économie traditionnelle villageoise, a pour conséquence l'effondrement de l'autorité traditionnelle dans plusieurs institutions sociales du village. Ainsi, la *Tajmaz* du village qui se base sur une autorité collective adaptée surtout dans le passé à la nature de l'organisation socio-économique traditionnelle, le déclin de son pouvoir est déterminé par les changements ayant affecté la base de cette économie.

En tout état de cause, l'émigration et l'exode ont non seulement contribué à l'affaiblissement du pouvoir gérontocratique de la *Tajmaz*, mais constituent également l'une des solutions permettant de fuir les problèmes quotidiens de ce village en face desquels la *Tajmaz* reste impuissante et incapable de trouver des solutions concrètes.

¹ *L'Exil Kabyle...*, Op-Cit , p. 180.

CONCLUSION

Cette étude empirique est une contribution à l'anthropologie sociale ayant pour objet l'étude d'un modèle de l'organisation sociale, celle de l'institution sociale la *Tajmaz* du village *Leqlai*. Du point de vue méthodologique, la nature de l'objet d'étude et sa complexité nous ont conduit à opter pour une approche à la fois descriptive et analytique. De ce fait, la méthode diachronique et synchronique nous a permis d'appréhender et de comprendre globalement l'institution de la *Tajmaz* : dans le fond et dans la forme, dans son mode structurel et dans son mode fonctionnel, au passé et au présent. Par ailleurs, cette étude que nous avons inscrite dans le champ de l'anthropologie, a pu embrasser d'autres disciplines qui lui sont non seulement proches mais nécessaires telles que la sociologie, l'histoire et l'ethnologie.

Ainsi une nouvelle lecture mais succincte de l'ethnologie coloniale sous tous ses aspects militaire, administratif et académique nous a permis surtout, dans un sens, de délimiter notre objet d'étude dans le temps et dans l'espace, de prendre des attitudes de distanciation notamment dans les domaines indispensables, car un regard critique - principe de l'esprit scientifique - sur cette ethnologie, très nécessaire dans toutes les études anthropologiques du Maghreb, nous a aidé sous l'angle épistémologique à ne pas tomber dans les présuppositions politico-idéologiques et dans les considérations ethnocentriques qui ont trop alimenté la dite « science coloniale ». Cette ethnologie si variée qui nous a servi de document à la fois historique et ethnologique nous a montré à travers le temps comment l'institution de la *Tajmaz*, celle de la tribu ou celle du village, a pu jouer un rôle important dans la vie sociale, économique et politique des villageois et comment elle a été réduite aussi bien dans ses structures que dans ses fonctions par la politique de l'expansion des pouvoirs administratifs et juridiques coloniaux.

La *Tajmaz* du village *Leqlai* des *At Yemmel* ne traduit pas seulement le sens d'une institution sociale ayant des structures et des fonctions, mais traduit en outre un espace social des hommes.

Ainsi la *Tajmaz*, espace physique et social du village, assimilée à l'espace de la mosquée se situe en plein centre du village pour le cas de la *Tajmaz* de la mosquée d'*Ugemmat* et à l'entrée du

village pour le cas de la *Tajmaz* de la mosquée de *Taxerrubt*. Ces espaces constituent dans le village des lieux de transition entre les différents quartiers du village et entre l'intérieur et l'extérieur.

La *Tajmaz* de la mosquée d'*Ugemmat* étant la *Tajmaz* principale, se situe aux centre du village. Cette emplacement traduit d'une manière très symbolique la neutralité de cette espace par rapport aux différents quartiers ou familles et par conséquent son appartenance à la vie publique de la communauté entière. Elle sert toujours pour les villageois de lieu de rencontre et de rassemblement. Par ailleurs, cet espace social a son histoire, son rôle et sa considération socioculturelle dans la vie communautaire des villageois.

Cet (ou ces) espace(s) a joué et joue encore un rôle prépondérant dans la socialisation des villageois. Cette fonction traduit à travers les différentes périodes historiques un mode de vie socio-économique et culturel qui caractérise la communauté villageoise. Ainsi, si la *Tajmaz* du village ne joue plus le rôle de socialisation comme autrefois où les vieillards étaient socialement une catégorie oratoire et les jeunes une catégorie auditoire, d'où les rapports symboliques qui liaient ces catégories sociales, c'est parce que la communication entre ces deux générations devient de plus en plus difficile. Cela a pu s'exprimer concrètement dans la séparation des espaces sociaux en deux *Tajmaz* (plur. de la *Tajmaz*) : la *Tajmaz* de la mosquée de *Taxerrubt* est généralement un espace réservé pour les jeunes et la *Tajmaz* de la mosquée d'*Ugemmat* réservée aux vieillards. Par ailleurs même s'il existe plusieurs espaces réservés aux hommes, indice de l'évolution sociale, qui constituent des lieux de prolongement pour la *Tajmaz* tels que le café, la boutique et *Aşlaf*, la *Tajmaz* cependant, espace formel et traditionnel du village, celle de la mosquée de *Taxerrubt* et celle de la mosquée d'*Ugemmat*, constitue toujours un lieu d'information et de conscientisation. Elle permet donc pour les uns d'être informés et pour les autres d'informer.

La *Tajmaz* du village *Lqelai* a toujours assuré son rôle et cela même si, à degrés inégaux, elle est un lieu formel où se transmet d'une génération à une autre les valeurs ancestrales sur lesquelles sont bâties les relations socioculturelles de cette communauté. En d'autres termes, la *Tajmaz* du village *Lqelai* continue à jouer le rôle dans la transmission de la *Tamasni* et cela malgré la présence d'autres

espaces et d'autres moyens qui la concurrencent implicitement ou explicitement. Autrement dit, elle constitue un lieu public où les villageois discutent les questions de l'heure : politiques, sociales, culturelles et autres. Vu son emplacement au centre du village et à la croisée des grandes rues, la *Tajmaz* de la mosquée d'*Ugenmat* a toujours pour rôle le contrôle social, car les hommes qui sont présents ici de façon permanente ne sont pas là uniquement pour fuir l'espace réservé traditionnellement au sexe féminin, pour passer leur temps à discuter et à échanger des informations, mais leur présence traduit une manière d'être les vigiles symboliques du système social du village. Cela signifie que la *Tajmaz* n'est pas seulement une scène de pierres et d'argile où prennent place exclusivement les hommes du village, mais elle est également un espace où ces derniers exercent la fonction du contrôle social. Elle est, en outre, pour certains un lieu de jeu et de divertissement.

Venir s'asseoir à la *Tajmaz* est une manière de prononcer ou d'écouter le verbe ; cela constitue un rôle toujours fonctionnel. Elle est en conséquence un lieu où l'expression orale occupe un champ important dans le mode d'expression de cette communauté où la détention du verbe constitue encore un prestige social et une valeur culturelle très importante. Cette expression, reflétant un mode de vie dans une communauté où la tradition et la modernité cohabitent dans un système conflictuel et contradictoire, est marquée surtout par les hommes ayant une éloquence et une maîtrise du verbe. Elle est en conséquence un cadre social et spatial dans lequel s'exprime «verbalement» la communauté villageoise. Par ailleurs, si le café, espace des hommes, même si son implantation n'est pas sur le territoire du village *Lqelal*, constitue un espace de prolongement de la *Tajmaz*, le rôle que jouent ces deux espaces et les attitudes, voire même les conceptions des villageois envers ceux-ci, ne sont pas les mêmes, car la *Tajmaz* demeure encore un espace conforme au système et à la morale sociale du village. Un espace où les relations sociales sont régies par quelques normes tel que le respect (*leqder*), et où les comportements de chacun sont généralement soumis au contrôle social dans une communauté qui préserve encore beaucoup de ses traits culturels traditionnels.

Par ailleurs, le café constitue, en opposition à la *Tajmaz*, un lieu où les normes sociales traditionnelles se dissipent ; c'est là où quelques comportements sociaux et quelques discussions réprimées sévèrement à la *Tajmaz* sont permis. Ainsi, rechercher un lieu où s'expriment les besoins des

jeunes, comme l'espace d'*Aşlat* n'est en effet qu'une manière d'échapper au « conformisme » rigide de cette communauté villageoise et au système de contrôle social ; c'est en quelque sorte une forme de la recherche de soi. Les mutations sociales ont engendré de nouveaux besoins qui sont exprimés entre autres par l'apparition d'autres espaces publics outre celui de la *Tajmaz*. C'est ainsi que la boutique (*Tahanut*), le café, *Aşlat* et d'autres espaces informels constituent des espaces de prolongement de l'espace social traditionnel.

L'étude empirique des structures de l'institution de la *Tajmaz*, suppose une méthode par laquelle nous avons appréhendé cette institution du dedans. Cette démarche nous a permis de rendre compte du réel de l'organisation interne de l'institution de la *Tajmaz*, avec toutes les cohérences, les conflits ainsi que l'évolution qu'ont pu engendrer ces structures. De ce fait, nous avons distingué très brièvement deux types de structures de la *Tajmaz* : la structure horizontale et la structure verticale.

Pour ce qui est de la structure horizontale de la *Tajmaz* du village *Lqelax*, elle traduit dans la réalité sociale qu'à chaque niveau de l'organisation sociale correspond, en effet, une institution sociale de la *Tajmaz*. C'est ainsi qu'au niveau de *Adrum* s'organise une institution de la *Tajmaz*, la *Tajmaz n Wedrum*, représentée par *Ameq'ran n Wedrum* ou *Lmuwekkel n Wedrum* ; au niveau du village se trouve une autre institution plus large que celle de *Adrum*, dans laquelle tous les *Idermo* (plur. de *Adrum*) et toutes les familles sont représentées. A la tête de cette institution villageoise est désignée un *Amin*, un *Amyar n taddart* ou des *Yamna* (plur. de l'*Amin*). A une époque historique relativement lointaine, précisément avant la destruction de l'organisation sociale de la tribu et celle de la confédération se trouvait la *Tajmaz* de la tribu (i.e. *Tajmaz n larre*) représentée elle aussi par l'*Amin Lumana*. Ces institutions, de la tribu et de la confédération, historiquement déstructurées, constituaient pour les communautés villageoises qu'elles avaient gérées notamment dans la période pré-coloniale et dans le début de la colonisation française, le pivot de leur organisation socio-politique.

Ces deux dernières structures de la *Tajmaz*, celle de la tribu et de la confédération en l'occurrence, ont été très tôt disloquées et dépouillées de leurs fonctions, notamment après l'installation

de l'administration coloniale des indigènes : c'est-à-dire les Communes mixtes et les institutions caïdales, ou les Douars, qui ont essayé de se substituer aux rôles et aux fonctions de la *Tajmaz* tribale. Cependant, malgré les bouleversements socio-économiques de la structure de la tribu et toutes les tentatives de déstructuration de son institution de la *Tajmaz*, il y a toujours eu des traces de son existence aussi bien pendant la période coloniale que durant la période de l'indépendance. Cette institution a fonctionné d'une façon informelle et conjoncturelle, et elle se réorganise quand il est nécessaire. Cette institution est celle qu'on a essayé d'appeler la *Tajmaz* occultée. Elle a joué un rôle important dans la vie communautaire des villageois appartenant à la même structure tribale d'autrefois.

Quant à la structure verticale, elle est subdivisée en deux structures essentielles : la structure restreinte et la structure large. La structure restreinte est celle à laquelle on a attribué des noms différents dépendants de facteurs temporels : il s'agit donc de la *Tajmaz*, des *Yumna* (ou *Lyumna*, plur. de l'*Amin*) et du «comité du village» comme ce fut le cas ces dernières années. Elle constitue dans sa fonction sociale une structure exécutive de l'institution sociale de la *Tajmaz*. Elle est toujours représentée à travers son histoire par les hommes les plus influents du village, de par leur base matériel ou économique, leur appartenance familiale et lignagère et de par leurs qualités morales et leurs comportements.

La *Tajmaz* restreinte du village est toujours représentée par des membres permanents tels que les *Yumna* (plur. de l'*Amin*), le *CCix n Lqamee* et le *berrah*, chacun de ces représentants a son rôle social bien défini au sein de l'institution sociale de la *Tajmaz*. Toutefois, le statut de *Lberrah* n'a plus sa raison d'être aujourd'hui. A ces membres s'ajoutent également les *aiqqal* et les *Imrabten* des *At Weawica* ayant quant à eux des rôles importants dans la vie communautaire des villageois. Ils sont en quelque sorte des auxiliaires de cette structure restreinte de la *Tajmaz*.

Quant à la structure large de la *Tajmaz*, elle est celle qui est confondue avec la notion de la *Taddart* (i.e. le village). C'est la structure dans laquelle tous les villageois, c'est-à-dire tous les hommes ayant atteint l'âge de raison, sont reconnus socialement aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur du village

comme des «ayants-droits». En d'autres termes, c'est une structure qui traduit un cadre institutionnel villageois dans lequel sont reconnus les droits et les devoirs de chacun et de tous. Ceux-ci sont en fait les «ayants-droits» qui constituent l'assemblée du village et par conséquent l'assise de la structure restreinte de la *Tajmaz* du village. Toutefois, les femmes sont exclues de ce cadre institutionnel, donc de toute la vie publique. Elles ne sont représentées, s'il y a lieu d'être représentées à la *Tajmaz* que par des hommes.

La reconnaissance des uns et des autres au sein de l'institution de la *Tajmaz* suppose par ailleurs d'avoir accédé à la majorité. Ce statut est celui qui permet de définir les droits et les devoirs de chaque personne au sein de l'institution de la *Tajmaz* et de prendre ses responsabilités devant les siens. En tout état de cause, il y a beaucoup de critères d'ordre social, économique, culturel, voire historique ayant contribué à la définition institutionnelle de la notion de la «majorité» à la *Tajmaz*.

La *Tajmaz* restreinte ou l'institution sociale de la *Tajmaz* a été toujours représentée par un *Amin* ou par un *Amyar n taldart* ou encore par un ensemble de *Yumna* (plur. de l'*Amin*) dont les critères de désignation sont généralement définis par le système des valeurs sociales de la communauté villageoise et dont les rôles sont également définis au sein de cette institution sociale. L'*Amin*, ou les *Yumna*, a toujours une double fonction : celle de la gestion interne des affaires publiques du village et celle qui lie son groupe villageois à l'extérieur aussi bien qu'à d'autres villages environnants, donc avec d'autres *Tajmaz* (plur. de la *Tajmaz*) ainsi qu'à l'Etat central, c'est-à-dire à l'administration coloniale ou nationale. C'est à ce niveau que l'*Amin*, ou les *Yumna*, constitue un interlocuteur, ou des interlocuteurs, entre son propre village et d'autres villages ou l'Etat central.

Etre un représentant de la *Tajmaz* dans le village *Lqelat* est un droit pour tous les villageois réunissant les critères de choix institués traditionnellement, qui sont en l'occurrence l'âge, la sagesse et la fortune : c'est-à-dire des critères d'ordre matériel et moral qui répondent certainement à travers le temps à l'organisation socio-économique de la communauté villageoise. Aujourd'hui, même si l'âge est relégué au deuxième plan, c'est-à-dire qu'on ne prend plus les vieillards comme *Yumna* du village,

toutefois la sagesse, la fortune ainsi que l'appartenance lignagère constituent une criterologie du choix des représentants de la *Tajmaz* restreinte. Malgré l'évolution notable qu'a connue cette institution de la *Tajmaz* aussi bien dans ses structures que dans ses fonctions, la structure restreinte de la *Tajmaz*, notamment les *Yumna*, est toujours formée par des hommes influents par leurs qualités morales et leurs comportements, par leur base matérielle, par leur appartenance lignagère, voire parfois par leur instruction. C'est ainsi que la représentativité de la *Tajmaz* restreinte du village *Lqelaa* est dominée, et cela depuis des temps lointains, par les *aiqqal* des deux grands *Iderma*, en l'occurrence *Ađrum* des *At eli Webrahem* et celui des *At Ebderehman*. Ceci dit, c'est en effet ces deux *Iderma* qui monopolisent toujours le pouvoir public de la communauté villageoise de *Lqelaa*. Toutefois, leur présence presque permanente au sein de la *Tajmaz* restreinte, à travers bien sûr leurs représentants traduit les rapports de force qui régissent le plus souvent les relations sociales au sein de cette communauté. Par ailleurs, l'histoire sociale de celle-ci a pu nous renseigner avec clarté sur la bipolarisation de l'autorité de l'institution de la *Tajmaz* par ces deux *Iderma* toujours influents. L'ingérence de certains protagonistes, appartenant à d'autres groupes familiaux, au sein de cette institution n'intervient, en effet, que pour renforcer les rangs de l'un ou de l'autre des *Iderma* haut-cités. Cependant, l'intérêt commun, voire même public, de tous les villageois a pu effacer momentanément ces luttes latentes des rapports de force intergroupaux. Par ailleurs, les représentants des *Iderma* dans leur manière de gérer les affaires publiques de la communauté villageoise cherchent toujours derrière leurs statuts sociaux du prestige et non des privilèges.

Dans la période coloniale, la structure restreinte était représentée surtout par deux *Yumna*, mais depuis l'indépendance cette structure s'est élargie à quatre membres. Elle s'est ouverte également pour embrasser d'autres *Iderma*, même si leur influence a moins d'importance par rapport aux *At eli Webrahem* et aux *At Ebderehman*. C'est à ce niveau que la structure restreinte de la *Tajmaz* marque en effet ses traits évolutifs. Ce qu'il faut retenir au sujet de la structure restreinte de la *Tajmaz* c'est que les rôles que doivent jouer les membres permanents de la *Tajmaz*, entre la gestion des affaires publiques et le

règlement des affaires litigieuses, pour ce qui est des *Yamna* et des *auqqal*, et les affaires de culte pour ce qui est du *CCix n lğamek*, sont déterminées par le statut que chacun d'eux occupe au sein de cette institution sociale. La confusion dans l'appellation du chef du village par l'*Amin* ou *Amyar n taddart* n'est pas importante ici, dans la mesure où les deux appellations relèvent en effet du même statut et par conséquent du même rôle au sein de l'institution de la *Tajmaθ*. Si les villageois optaient notamment pendant la période coloniale pour appeler leur chef de village *Amyar n taddart*, c'est parce qu'ils rejettent tout ce qui pouvait être exogène non seulement à leur institution de la *Tajmaθ* mais également à leur système social propre.

Ainsi, dans un passé très récent, le représentant de la *Tajmaθ*, notamment l'*Amin* ou *Amyar n taddart* était un homme ayant les qualités d'un *Argaz l-laili* et ayant le statut du point de vue économique de *Bu tyuga* (celui qui possède une (ou des) paire (s) de boeufs) et de *Bu temzin* (celui qui possède de l'orge et par conséquent des terres) et du point de vue social de *Bu yergazen* (homme ayant une progéniture mâle) qui symbolise ici la force du travail et la défense de l'honneur du groupe. Ces valeurs sociales fortement instituées dans le système régissant le choix des représentants de la *Tajmaθ* du village étaient valables dans le temps où la base économique des villageois était dominée par le travail de la terre et par l'économie familiale indivise. Dans la période récente ces valeurs n'ont pas changé dans le fond, puisque pour être un membre de la *Tajmaθ*, on choisit toujours un homme sur la base de ses qualités morales, c'est-à-dire un *Argaz l-laili*, et celui ayant une base matérielle relativement importante, mais qui reste toujours dans l'imaginaire social des anciens un homme de *Bu temzin* ou *Bu tyuga* pour symboliser un homme ayant une fortune, en l'occurrence, les commerçants, les entrepreneurs, les artisans.... A cela s'ajoute l'appartenance sociale ou lignagère du représentant d'où l'attribution du statut de *Bu yergazen*. Par ailleurs, les hommes qui influent les grandes décisions de la *Tajmaθ* même s'ils ne figurent pas parmi les membres permanents, apparaissent aussi comme des hommes ayant le statut des *auqqal* (plur. de *auqqel*) et des *Irgazen l-laili* (plur. de *Argaz l-laili*), mais derrière ces valeurs symboliques existe une base matérielle importante : qui est la fortune ou les biens

matériels. Si aujourd'hui tout comme dans le passé, la *Tajmaz* du village est représentée par quatre hommes choisis lors d'une assemblée, leurs actions dans les grandes affaires du village sont déterminées aussi par une catégorie de personnes ayant des biens symboliques : tels entre autres, le prestige social, des qualités morales et un comportement convenable, un poste important au sein de l'institution de l'Etat ainsi que les biens matériels qui agissent toujours dans les grandes décisions de cette communauté villageoise. Ces hommes sont, en conséquence, des « protagonistes latents » de l'institution de la *Tajmaz*, car leur présence se confirme dans leur absence. On peut montrer plus aisément que les conditions morales et psychologiques constituent donc une critérologie du choix des représentants de l'institution de la *Tajmaz*. Ainsi, ces hommes ou cet homme qui représente son groupe social - villageois ou lignager- aussi bien dans ses malheurs que dans ses bonheurs, est la personne qui incarne les qualités de l'homme d'honneur (*Bu Nnif*), de l'homme qui peut faire face (*Argaz yetqabalen*), ayant une expérience dans les règlements des conflits (*Win iferrun leǧmae*). C'est en effet à travers ces qualités morales ou symboliques que la communauté villageoise désire être représentée. Autrement dit, ce sont ces hommes, de par leur qualités d'*Irgazen l-laili*, engageant tout le groupe. Ainsi, le fait que la *Tajmaz*, institution sociale villageoise gérée par un certain nombre de valeurs sociales, est représentée par les hommes ayant la vertu des hommes de bien, veut dire que le système de valeurs sociales sur lequel est bâtie la communauté villageoise et par lequel elle assure son fonctionnement et sa permanence, est défendu généralement par ce type d'hommes.

La méthode de choix des représentants de la *Tajmaz*, i.e. les *Yunna* ou les *Imeqʿranen n Wedrum* (plur. de *Ameqʿran n Wedrum*), est toujours celle de la désignation collective. Celle-ci consiste, aussi bien dans l'assemblée du village qu'au sein de *Adrum*, à une voix pour chacun.

Aujourd'hui, même si l'institution de la *Tajmaz* a perdu beaucoup des valeurs sociales et symboliques qui assurent dans les moments difficiles son équilibre et celui de toute la communauté villageoise et qui a engendré en conséquence l'affaiblissement du pouvoir gérontocratique, ce dernier intervient implicitement ou explicitement dans quelques affaires importantes du village. Car dans les

grandes décisions du village, la tâche revient d'abord aux vieillards qu'on appelle communément les *siqqal* (plur. de *siqqel*) ou *Imeq"ranen n taddart* (les sages (ou les notables) du village). Si aujourd'hui on assiste à des conflits de générations au sein même de cette institution sociale, cela reflète réellement un conflit pour la prise en main de cette institution entre les jeunes qui veulent l'ouvrir sur l'extérieur et qui rejettent dans le fond et dans la forme toutes les méthodes traditionnelles ou gérontocratiques et les vieillards qui ne veulent pas que certaines valeurs qui leur sont chères disparaissent.

Étudier la structure restreinte de la *Tajmazt*, c'est aussi une façon de connaître les statuts et les rôles de chacun des membres qui la composent. Ainsi, les rôles de l'*Amin* s'étendent, aussi bien dans le passé que dans le présent, à tout ce qui peut intéresser la gestion publique de son village et celle de son *Adram* dont il est le porte-parole. Quand on évoque les rôles de l'*Amin*, c'est en effet les fonctions de la *Tajmazt* restreinte qu'on évoque : c'est là où intervient réellement le rôle exécutif des décisions de la *Tajmazt*. Parmi ces deux ou ces quatre *Yumna*, il y en a toujours un qui agit en qualité de chef de cette institution. Ainsi son âge, ses expériences, son activisme, sa disponibilité ainsi que sa lucidité sont un critère suffisant pour être à la tête de la *Tajmazt*. Dans un passé très récent où le mode de gestion public du village était caractérisé essentiellement par le mode gérontocratique, l'*Amin*, ou les *Yumna*, jouait surtout un rôle prépondérant dans la communauté villageoise. Ce rôle lui conférait des statuts sociaux divers : il s'agit donc d'un agent de débat social, un agent de contrôle social, un agent d'assistance sociale, un médiateur dans les affaires conflictuelles... Tous ces statuts se rassemblent dans une valeur symbolique de gardien et de gérant de la collectivité villageoise d'où le statut d'*Ameksa* qui lui a été attribué. Toutefois, l'affaiblissement du pouvoir gérontocratique de l'institution de la *Tajmazt* a induit en conséquence à l'affaiblissement progressif de ces rôles et de ces statuts.

Par ailleurs, l'évolution de la structure restreinte de la *Tajmazt* depuis la période coloniale à nos jours a donné naissance à la disparition de quelques statuts tels que *Lmezwer* et *Lberrah* qui n'ont plus leur raison d'être. En d'autres termes, ils ne répondent plus, désormais, aux besoins de la vie publique des villageois. Quant à la *Tajmazt* occultée, elle n'est pas formelle. Elle se réorganise dans des

circonstances bien précises, notamment quand il s'agit de la révision de la coutume des villages des *At Yemmel*. La *Tajmaz* occultée, de par son rôle, ne peut être que les germes de la *Tajmaz* de la tribu qui devait fonctionner activement notamment dans la période pré-coloniale et au début de la colonisation.

Les structures de la *Tajmaz* du village *Lqelal* ont connu une déstructuration systématique pendant la guerre de l'indépendance. C'est ainsi que l'ensemble des villageois ont été soumis à d'autres logiques d'assemblées de villages qui n'étaient pas les leurs. C'est pour ces circonstances historiques que la *Tajmaz* du village *Lqelal* a été délogée de son territoire et dépouillée de ses « ayants-droits » qui étaient éparpillés un peu partout dans les différents villages des *At Yemmel* où ils avaient les statuts de « réfugiés » imposés par la logique de la guerre de l'indépendance. Cependant, les tentatives de déstructuration de cette institution et sa disparition pour une période donnée, ne signifient point sa mise à mort sociale ou symbolique. Au contraire ce n'est qu'à partir de cette époque si charnière et après la restructuration économique et sociale du village, qui a rendu la vie communautaire possible, que la structure de la *Tajmaz* a connu un élargissement de deux à quatre *Yamna*. Ceci dit, au lendemain de l'indépendance, marqué par la reconstruction systématique du village, il a été imposé à l'institution sociale de la *Tajmaz*, ayant une lourde responsabilité dans la gestion des affaires publiques, un élargissement et un renforcement par d'autres membres.

Bien que la structure restreinte de la *Tajmaz* ait connu un élargissement au niveau de sa composante, i.e. les *Yamna*, la nature des pouvoirs de ces derniers et les méthodes de par lesquelles ils ont été choisis (= désignés) ont perpétué selon les méthodes anciennes. C'est ainsi qu'il y a lieu de déduire à ce propos qu'il y a une forme de renaissance de la gérontocratie villageoise depuis l'indépendance qui a été pour une bonne période un mode de gestion ou d'autorité pour cette communauté villageoise. Si ce type de gestion ou d'autorité a perpétué jusqu'à la fin des années quatre-vingt c'est parce que les conditions socio-économiques et symboliques de cette époque ont favorisé son champ d'action et cela malgré quelques contradictions dans la réalité qui l'ont entravé et rendu parfois inefficace.

Pour ce qui est des statuts et des rôles des membres figurant dans la structure restreinte de *Tajmaz* du village *Lqelzi* dans la période de l'indépendance, ils ne sont en effet qu'une forme de continuité de la structure restreinte ancienne, notamment celle de la pré-indépendance. Ce n'est qu'après les années quatre-vingt que les grands changements au sein de cette structure commencent à s'opérer et à être apparents. Il y a d'abord la disparition du statut de *Lberrah* et ensuite le changement dans le statut du *CCix n Lgamel* : celui-ci même s'il figure parmi les membres de la structure restreinte, devient désormais un fonctionnaire de l'Etat, attaché au ministère des affaires religieuses. Cependant son rôle est toujours le même au sein de la *Tajmaz* : c'est-à-dire celui du culte. Ainsi, les grands changements dans cette structure qui sont par ailleurs déterminés par les changements sociaux dans les différentes structures sociales et économiques du village se situent notamment dans le passage de l'appellation de cette structure, de la *Tajmaz* ou des *Yumna*, au « comité du village », appellation qui ne s'est pas encore généralisée pour tous les villageois. Par ailleurs, la représentativité directe des vieillards qui est devenue avec le temps une norme sociale régissant l'institution de la *Tajmaz*, a commencé à reculer, notamment quand le mode gérontocratique est incompatible avec quelques réalités sociales du village. En d'autres termes, ce mode de gestion ancien de la *Tajmaz* ne lui convient plus et ne répond plus aux exigences de la vie communautaire des villageois. Mais cette gérontocratie même si elle n'est pas apparente dans certains domaines de la gestion des affaires publiques, surgit dans d'autres domaines, notamment ceux ayant trait à quelques décisions ou affaires qui nécessitent l'intervention des vieillards ou des *siqqal*. Cette gestion gérontocratique qui a été une caractéristique du mode de fonctionnement et d'organisation de l'institution de la *Tajmaz* a joué un rôle important dans la cohésion sociale du groupe et dans le maintien de l'équilibre social ainsi que dans le maintien et dans la continuité du système social villageois. Les exigences de la vie communautaire dans le village demandent des réalisations auxquels la *Tajmaz* avec tous les moyens qu'elle dispose, ne peut pas faire face. De ce fait, cette institution ne trouve comme solutions que de se rapprocher encore plus des institutions étatiques, ayant seules le pouvoir et les moyens de répondre à ces exigences. C'est en effet

l'une des raisons qui ont fait écarter les vieillards à la tête de la structure restreinte de la *Tajmaz*. Ces facteurs ont engendré la recomposition de la structure restreinte de la *Tajmaz* nouvellement appelée « comité du village ». Cette dernière qui est déterminée essentiellement par sa composante humaine voit que ce qui est primordial dans la gestion des affaires publiques du village, n'est plus de préserver ou d'assurer la continuité du système social du village, mais plutôt de faire en sorte d'améliorer peu ou prou les conditions de vie des villageois qui ne cessent de quitter leur village vers d'autres lieux. En tout état de cause, les préoccupations de la communauté villageoise ont imposé dans les moments particuliers l'élargissement de la structure restreinte. Autrement dit, cette structure connaissait des moments de flexibilité. Par ailleurs, la structure restreinte ne peut pas être représentée par un seul *Amin*, cela a pu engendrer, dans le cas de la représentativité de la *Tajmaz* du village *Lqelai* dans les années quatre-vingt-dix un déséquilibre. Car l'institution de la *Tajmaz* suppose un cadre institutionnel dans lequel se réalise réellement l'équilibre social entre les grands lignages pour la gestion des affaires publiques du village. C'est ainsi que le pouvoir de la *Tajmaz* ne peut connaître un équilibre dans son fonctionnement que par la représentativité des grands *Iderma* ayant la force d'imposer leur autorité dans le village. Cependant malgré les élargissements conjoncturels qu'a connus la structure restreinte de la *Tajmaz* dans les moments de besoin social, la représentativité de la *Tajmaz* par quatre *Yumna* devient une règle bien instituée dans l'organisation de cette institution sociale. Elle devient en d'autres termes, l'une des normes qui la régissent. Quant aux personnes représentant régulièrement la *Tajmaz*, ils peuvent provenir de professions différentes où la catégorie d'âge la plus valable à la représentation se varie entre 35 et 55 ans. Ainsi si la structure restreinte de la *Tajmaz* est représentée désormais par les retraités, les artisans, les entrepreneurs, les commerçants et les salariés, c'est parce que la gestion de cette institution a toujours besoin d'un appui matériel.

Les traits évolutifs de la structure restreinte de la *Tajmaz* sont marqués notamment dans sa nouvelle appellation, « comité du village » imposé il y a quelques années par l'administration locale et cela dans le but de prolonger son pouvoir administratif au détriment de celui de la *Tajmaz* sur le

territoire villageois. Mais cette appellation n'est attestée que chez les autorités de l'administration locale et chez les jeunes du village. Réduire ainsi la *Tajmaz* à un simple «comité du village» ayant plus une connotation administrative que sociale, est une tentative d'occulter la *Tajmaz* authentique et de la dépouiller de toutes ses valeurs sociales et culturelles ainsi que des normes qui la régissent mais surtout de son histoire.

Le «comité du village», même s'il est venu mettre fin dans quelques domaines de la gestion publique à la gérontocratie (le pouvoir des vieillards), demeure une structure qui garde dans le fond l'organisation interne de la *Tajmaz* et cela apparaît notamment dans la manière avec laquelle la communauté choisit ses représentants, toujours appelés les *Yumna*. Cette structure n'est du point de vue administratif qu'une simple structure du village ayant pour rôle d'être l'intermédiaire entre le village et l'administration dans le domaine de la gestion publique de ce village. Toutefois, cette structure n'est pour les villageois qu'une institution sociale séculaire, qui est la *Tajmaz* : une institution qui a toujours un rôle à jouer au sein de cette communauté et cela même si son prestige n'est pas celui d'autrefois. Quoi qu'il en soit, ce qu'il convient de conclure à partir de cette version, c'est que la structure de ce «comité du village», les choix de ses représentants et sa fonction sociale dans le village ne peuvent être que ceux de l'institution de la *Tajmaz*. En conséquence, ce «comité» dans sa structure tout comme dans la fonction qu'il remplit dans la vie publique du village ne peut être autre chose qu'un aspect évolutif de la *Tajmaz*.

L'instabilité de la structure restreinte de la *Tajmaz* ces derniers temps, notamment dans sa représentation, ne peut être que des prémices de son aspect évolutif et par conséquent de son inefficacité dans ses méthodes de fonctionnement qui ne peuvent plus répondre à quelques besoins de la vie publique des villageois. C'est ainsi que les renouvellements successifs de la structure restreinte de la *Tajmaz* dans les années quatre-vingt-dix est une manière qu'adopte cette institution à la recherche de méthodes qui lui permettent de s'adapter ou de répondre aux besoins de cette communauté.

De par ses structures cohérentes, la *Tajmaz* du village *Lqelaa* constituait surtout durant la période pré-indépendance la seule autorité dans le village. Ainsi, parmi ses fonctions primordiales durant cette

période, celle de préserver le système social dans des moments bien précis. Durant cette longue période sur laquelle d'ailleurs beaucoup d'informations nous ont manqué, la *Tajmaz* par sa fonction dans la vie collective du village, a pu s'adapter à des situations nouvelles marquées essentiellement d'une part par les mutations socio-économiques de cette communauté villageoise et d'autre part par l'expansion administrative du pouvoir colonial.

Dans un passé aussi bien lointain que récent, la *Tajmaz* a pu résister aux grands changements ayant affecté l'ensemble de la communauté villageoise. Son important rôle dans la gestion de la vie communautaire du village lui a permis de préserver plusieurs de ses fonctions, mais aussi de produire d'autres fonctions compatibles avec de nouvelles situations. C'est en effet le caractère dynamique de ces fonctions qui a permis à cette institution villageoise de se maintenir et de répondre relativement aux exigences de la vie publique des villageois. Ce mouvement dans le fonctionnement de la *Tajmaz* l'incite à se référer à son modèle de représentation et de gestion conformes à la coutume.

Le caractère multifonctions de l'institution de la *Tajmaz* trouve historiquement son véritable sens dans un système ambivalent qui se traduit dans la reproduction des fonctions anciennes et la production de nouvelles fonctions, ou encore entre la continuité des unes et la discontinuité des autres. Ceci dit, les conditions socio-économiques et politiques ayant caractérisé cette communauté villageoise à travers son histoire font que certaines de ces fonctions n'ont plus leur raison d'être et que certaines se sont adaptées à de nouveaux besoins sociaux. C'est en effet ce caractère multifonctions dans un territoire villageois bien défini qui a rendu l'autorité de cette institution sociale plus influente, voire coercitive. Il avait permis à une époque de l'histoire, notamment pendant la période coloniale de rejeter systématiquement toutes gestions exogènes qui venaient d'une manière ou d'une autre à lui substituer. En tout état de cause, les prémices du caractère dynamique de cette institution apparaissent surtout dans l'évolution latente et patente de ses fonctions sociales. Ces dernières évoluent dans le temps de manière à s'adapter à de nouvelles situations. Toutefois, ce caractère dynamique mène certaines de celles-ci à un dysfonctionnement : ce sont des fonctions qui ne s'adaptent plus aux nouveaux besoins sociaux.

Par ailleurs, la multifonctionnalité de l'institution de la *Tajmaz* a trouvé sa véritable signification dans les rôles qu'on lui a assigné historiquement, tels que, par exemple, la gestion des biens publics, la gestion de la caisse du village, l'organisation de la *Tabezart* et de *Luzim*, le règlement des affaires litigieuses, la révision et l'application de la coutume, l'organisation des travaux communaux... La plupart de ces fonctions sont presque opérationnelles dans le village *Lqelw*, seulement certaines s'organisent d'une façon irrégulière. Quand nous étudions les multiples fonctions de la *Tajmaz*, c'est aussi une manière de les situer à la fois dans le passé et dans le présent, d'où la dimension historique est nécessaire pour pouvoir parler de leur évolution. Ainsi, l'évolution des fonctions de la *Tajmaz*, c'est, concrètement, la continuité des unes et la discontinuité des autres. Beaucoup de fonctions anciennes, ou dites traditionnelles sont en contradiction avec la nouvelle réalité sociale de la communauté villageoise, puisque leurs méthodes et les moyens de leur mise en oeuvre ne sont plus compatibles avec les exigences de la vie communautaire dans le village.

La *Tajmaz* du village *Lqelw* ayant la fonction sociale de reproduire, à partir de ses structures, le système de valeurs sociales sur lesquels reposait autrefois la communauté villageoise, se voit aujourd'hui obligée d'adopter de nouvelles méthodes de gestion et de s'ouvrir sur l'extérieur, notamment sur les institutions étatiques. Toutefois, la présence de celles-ci et leur ingérence continuelle dans quelques affaires publiques du village, constituent une manière de remettre en question l'autorité de la *Tajmaz* sur son propre territoire, qu'elle gère encore. Ainsi, si la *Tajmaz* du village *Lqelw* participait avec un degré moindre avec l'administration coloniale dans la gestion des affaires du village, d'où son rôle d'intermédiaire, en revanche, dans la période de l'indépendance et notamment ces dernières années, la relation entre la *Tajmaz* du village *Lqelw*, ou «comité du village», avec Etat central, devient non seulement une réalité incontournable, mais également une fonction sociale importante qu'on a pu ajouter au caractère multifonctions de cette institution et cela malgré les attitudes de négation et d'oppression qu'adopte l'administration dans le but de réduire cette institution à une structure insignifiante socialement et historiquement. Quoique, dans la plupart des cas, cette fonction d'intermédiaire ne peut traduire, en

effet, qu'une attitude conflictuelle, même si celle-ci apparaît latente, entre deux instances ambivalentes : l'une est villageoise, authentique et traditionnelle, la *Tajmaz* et l'autre est étatique, nationale et officielle. Chacune d'elles essaye de faire la « main basse » sur la gestion publique de la communauté villageoise. Cette institution de la *Tajmaz* qui depuis toujours a été la gardienne de l'honneur du groupe se trouve aujourd'hui dans une situation qui l'incite à rechercher les valeurs sur lesquelles elle est bâtie et qui sont rejetées et ébranlées. Toutefois, ces valeurs surgissent au sein de cette institution dans des moments bien précis, notamment quand cette communauté est confrontée à une situation qui risque d'hypothéquer sa cohésion sociale et le sens de l'honneur du groupe. Cela apparaît clairement quand toute la collectivité villageoise est engagée dans un conflit qui l'oppose à d'autres communautés villageoises, voire même à l'Etat central, qui sont toujours conçus dans l'imaginaire social comme des étrangers. Ainsi la réapparition de ces valeurs se concrétise surtout dans les joutes d'honneur qui constituent une importante motivation dans la réorganisation de l'institution de la *Tajmaz* et sa mise en fonctionnement dans certaines circonstances sociales.

Parmi les rôles que joue encore la *Tajmaz* du village *Ljelca*, celui de reproduire les formes collectives qui sont entre autres la *Tabezart* (les cotisations collectives), *Luzior* (le partage collectif de la viande), les travaux communaux... et de faire participer tous les villageois majeurs à ses formes. C'est en effet dans ce type de fonctions que la notion de l'individu ou de l'« individualisme » est effacée. Son expression ne peut être que collective. Par ailleurs, faire participer les villageois majeurs ou les « ayants-droits » à ces formes collectives ne peut être qu'une forme de socialisation des villageois. Exercer ainsi ces formes collectives, est une manière de confirmer son autorité et par conséquent son pouvoir de contrôle social. Elles constituent en d'autres termes l'un des mécanismes internes de la raison d'être de cette institution et cela malgré les contradictions qu'elle éprouve dans son fonctionnement, entre le conservatisme et l'évolution. Toutefois, même si la *Tajmaz* ne jouit plus de l'autorité d'autrefois, le contrôle social demeure l'affaire de chacun et de tous, du moins pour une bonne partie des villageois ayant une « conscience collective » et qui s'assument en tant que tels dans leurs devoirs et dans leurs droits dans l'intérêt général - i.e. ici villageois, et non national.

Malgré le rôle imminent que joue la *Tajmaz* dans la gestion publique du village comme la construction ou l'aménagement des fontaines publiques, des mosquées et des bâtisses publiques, la réparation et l'aménagement des routes et des chemins, elle ne peut satisfaire sérieusement les nouveaux besoins croissants des villageois, d'où le recours ces derniers temps aux subventions ou aux contributions budgétaires de l'Etat central et cela, rappelons-le, sous forme de structure bureaucratique nommée «comité du village». Ainsi, hormis les conditions socio-économiques ayant contribué aux changements effectués dans les fonctions de l'institution de la *Tajmaz*, il y a aussi les ingérences, directes ou indirectes, de l'administration locale, notamment de l'A.P.C., dans la gestion et dans la réalisation de quelques projets dans le village.

A une époque très récente, depuis la période coloniale jusqu'aux années soixante, la *Tajmaz* du village *Lqelma* a pu jouer un rôle éducatif important, dans le sens où c'était la seule institution sociale, à vrai dire, à prendre en charge les enseignements coraniques dans le village. Cette fonction ne pouvait être en effet que celle des attitudes d'autosuffisance dans le domaine pédagogique-culturel qu'adoptait la *Tajmaz* de ce village. C'est ainsi que quand on évoque les rôles prestigieux de cette institution, c'est entre autres sur cette fonction éducative qu'on insiste davantage. Cette fonction n'a plus sa raison d'être car si l'institution de la *Tajmaz* se constituait pendant la période coloniale comme entité collective de résistance culturelle, la réalité a changé depuis l'indépendance où la socialisation des enfants du village dans l'Education nationale est sentie désormais par les villageois comme un devoir et un droit civique, et par conséquent, suppose une façon de se conformer à un projet de la société globale. Cependant, le rôle de la *Tajmaz* consiste dans ce sens à être l'initiatrice de l'implantation de l'école primaire sur le territoire villageois. C'est ainsi que l'«intégration» de la communauté villageoise dans le projet de l'Etat-Nation suppose sans doute une expansion de la gestion administrative des institutions étatiques au détriment des fonctions sociales de l'institution de la *Tajmaz*.

En outre, parmi les fonctions importantes de cette institution sociale, la tenue des assemblées, ordinaires ou extraordinaires dans la mosquée du village est destinée quant à elle en plus de sa fonction

de culte, à être un lieu où on débat collectivement des préoccupations de cette communauté villageoise. Faire participer ainsi tous les hommes majeurs dans toutes les assemblées du village, suppose dans la vie sociale une manière d'écouter les uns et faire entendre les avis des autres et respecter les décisions prises en commun. Aujourd'hui, la nécessité sociale exige que ces assemblées se tiennent occasionnellement et dans la plupart des cas le vendredi, juste après la prière hebdomadaire où généralement tous les *saqqal* et les représentants des différents *Iderm* y sont présents. Par ailleurs, ces assemblées, même si elles sont réduites plus que jamais à leur aspect occasionnel, constituent un champ de débat social qui met cette communauté villageoise en communication avec elle-même. Cela veut dire d'une autre manière que du moment que les villageois vivent en communauté et qu'ils possèdent des biens communs dans le village, ils se réunissent en assemblée pour discuter de leurs préoccupations immédiates. A ces assemblées villageoises s'ajoutent d'autres assemblées intervillageoises organisées pour un intérêt qui lie encore les différents villages des *At Yemmel*. Ces assemblées qui s'organisent très rarement et avec parfois la présence facultative de l'A.P.C. locale, constituent en effet les germes de la *Tajmaz* de la tribu disloquée, ceci depuis longtemps. Ainsi, si les villages des *At Yemmel* s'assemblent encore pour la révision de la coutume, c'est parce qu'ils se présentent comme une unité coutumière, d'où le village *Lqelat* par l'intermédiaire des *saqqal* et des *Imrabten* des *At Weawica* a toujours son mot à dire. Cela va jusqu'à dire que le débat social trouve son champ d'expansion au-delà même du territoire villageois ; il est déterminé par la conjoncture du temps et par les circonstances socio-économiques et symboliques des villageois concernés.

Formellement, le droit à la parole dans ces assemblées villageoises est un droit pour toute personne ayant atteint l'âge de la majorité et cela quels que soient son âge, sa profession, son statut social et son appartenance lignagère. Cependant la réalité sociale dans le village contredit ces normes car dans toutes les assemblées villageoises, quelque soit leur nature et leur temps, la parole est toujours déléguée par ceux ayant la maîtrise du verbe et l'éloquence. Ceci dit, la maîtrise du verbe et la valeur de *Lqdeq* (le respect) qui sont encore des normes sociales fortement constituées dans cette

institution sont très déterminantes dans la prise de parole dans des assemblées. Ces normes sont celles qui favorisent beaucoup plus une catégorie d'âge, d'où la persistance et la prédominance de la gèrontocratie dans des assemblées importantes.

Historiquement, la *Tajmaz*, notamment dans ces assemblées, constitue une institution où se reproduit le «discours soutenu». Un discours qui est de l'apanage des hommes influents ayant une maîtrise parfaite du verbe ; c'est le cas par exemple des *suqqal* et *At Bah n'Wawal*. C'est en effet ce genre de discours qui influe sur les décisions importantes de la *Tajmaz*. En d'autres termes, malgré sa dévalorisation relative, la parole en tant que discours formel, constitue dans le village *Lqelza* l'un des instruments du pouvoir public, du pouvoir décisionnel et également une notion culturelle qui peut définir la virilité de l'homme. Cependant, cette parole ayant sa considération sociale dans la société ou encore son poids dans les décisions de la *Tajmaz*, est liée étroitement à la position sociale au sein de la *Tajmaz* en particulier et dans la communauté villageoise en général. C'est dans ce sens que nous sommes arrivés à dire que la parole dans des assemblées importantes et sa prise en considération n'est en effet qu'une forme d'expression d'une position sociale de la personne qui la détient. Bien que la parole soit déléguée ou confiée à une catégorie d'hommes tels que les *suqqal*, les *Yunna* et les *Imrabten* des *At Weveica*, la minorité qui conteste les décisions de la *Tajmaz* est toujours écoutée, voire même prise en considération. Ceci dit, même si la *Tajmaz* tranche ses décisions selon le principe de la «majorité» ou de l'unanimité, il y a toujours des personnes ou des groupes, c'est-à-dire une minorité qui les conteste. Les membres de la *Tajmaz* prennent toujours au sérieux cette catégorie qui risque en effet de plonger la communauté villageoise dans un désaccord total et par conséquent dans un mouvement de tension sociale. Par ailleurs, cette minorité peut se transformer dans des circonstances excessives en contestataires et donc ce qu'on appelle «*qedd n' taddart*» (les opposants du village). Mais par la force des choses et par la contrainte sociale, cette minorité finit par adhérer aux décisions de la *Tajmaz* car la marginalisation dans la communauté villageoise, c'est-à-dire la mise en quarantaine, est la sanction la plus grave et un parjure irréparable pour ne pas dire simplement la «mise à mort sociale».

Le système traditionnel régissant les assemblées du village fait que les plus âgés, i.e. les vieillards ou les *naqqal*, parlent et les autres écoutent. Ainsi, dans ce système, toujours valable, personne ne peut contrarier leurs avis ou leurs décisions, puisque chacun est délégué par un représentant de son lignage où la parole de celui-ci engage celle de tous les membres de son *Adrum* et sous l'effet de quelques valeurs symboliques telles, entre autres, *Lqqler* (le respect), ces assemblées revêtent dans la plupart des cas un caractère purement gérontocratique. Cependant, il reste que quelques assemblées du village constituent une véritable scène où se réalisent les conflits de générations entre les jeunes et les vieillards. Les jeunes qui tentent sans cesse dans quelques affaires publiques du village de prendre en main l'autorité de la *Tajmaat* constatent que la gérontocratie villageoise est désormais révolue. Elle est en conséquence anachronique avec la réalité sociale du village. En somme, dans ces assemblées où il y a une forte présence de jeunes et de vieillards, la communication entre eux devient de plus en plus difficile, car les jeunes rejettent toutes les valeurs qui sont sacrées pour les vieillards notamment le principe qui fait fonctionner ces assemblées et qui consiste en «un pour tous», i.e. une seule personne qui engage tout son groupe social. Cela ne peut être en effet que l'expression du groupe. De toutes les façons, ces jeunes formés à l'école et ayant déjà côtoyé d'autres institutions ou organisations autres que celles du village, portent les germes de l'individualisme, où chacun de son côté essaye d'exprimer son point de vue et non ceux des siens ou de tout son groupe lignager.

L'oralité, la mémoire collective et le verbe constituent, même si c'est avec moins de considération aujourd'hui, des modèles d'expressions, de conception voire même de gestion pour cette institution sociale. Toutefois, l'usage de l'écriture et du registre sont moins fréquents.

Quoiqu'il en soit, les fonctions sociales de la *Tajmaat* changent selon les préoccupations et des besoins tant moraux que matériels de cette collectivité villageoise. Autrement dit, ce sont les conditions collectives, sociales et matérielles de la communauté villageoise qui déterminent le fonctionnement de l'institution sociale de la *Tajmaat*. En somme l'organisation de la vie publique du village et la gestion des biens communs dans le village *Lqqler* ne peuvent se faire que sous la présence et sous l'autorité de

l'institution sociale de la *Tajmaz* à qui on a légué cette fonction importante. Quant à la mosquée, dans sa dimension sociale, elle est souvent assimilée à l'institution de la *Tajmaz*. C'est en ce lieu public que siège la *Tajmaz*, débat et prend des décisions. Elle constitue, en outre, une institution villageoise protégeant les biens matériels et moraux de la communauté villageoise.

Luziat, à la fois pratique socioculturelle et institution sociale, permet à l'institution de la *Tajmaz*, qui a l'habitude de l'organiser, d'accomplir entre autres sa fonction de débat social ; car faire partie de l'institution de *Luziat* est aussi une façon de participer au débat social et d'acquérir ainsi le droit de parler à l'institution de la *Tajmaz*. Par ailleurs, parmi les objectifs que la *Tajmaz* vise à atteindre en organisant le sacrifice de *Luziat* il y a celui de faire valoir la reproduction de quelques valeurs symboliques très instituées dans la vie communautaire des villageois telles que la solidarité, la cohésion et l'assistance sociale.

Ainsi, *Luziat* n'est pas uniquement un partage ou une consommation collective de la viande, mais également un élément avec lequel se définissent les droits et les devoirs de chacun et de tous et par conséquent du statut d'« ayant-droit ». Elle est par ailleurs un cadre selon lequel un « ayant-droit » confirme son appartenance sociale au village. Prendre ainsi sa part de *Luziat* est une façon de renouveler son pacte social avec son groupe et d'affirmer une nouvelle fois ses droits et ses devoirs à la *Tajmaz*. Cette pratique sociale dans le village constitue un instrument très efficace pour que la *Tajmaz* exerce son pouvoir de contrôle social ; c'est à cette occasion que la *Tajmaz* réhabilite son autorité authentique, celui de la gérontocratie. Ce qui est important à révéler aujourd'hui dans l'organisation de *Luziat* est qu'elle suscite dans le milieu villageois un débat divergeant entre ceux qui la maintiennent et assurent sa continuité et ceux qui la contestent et la voient révolue et anachronique. Toutefois, si *Luziat* continue encore à s'organiser irrégulièrement, notamment pendant la « petite fête » (fin du jeûne), c'est grâce à la présence de quelques vieillards au sein de l'institution de la *Tajmaz*. Ces derniers, nous les avons qualifiés de « vigiles » de ces institutions séculaires qui continuent à fonctionner et cela malgré les contradictions que celles-ci éprouvent dans la réalité sociale de cette communauté.

Dans son rôle juridico-social, historiquement la *Tajmaz* avec toutes les transformations qu'elle a subies aussi bien dans la période coloniale que dans la période de l'indépendance, joue souvent le rôle de « juge » dans les affaires conflictuelles. Toutes formes de comportements ayant une atteinte à la morale sociale sont frappées de sanction allant jusqu'à prendre les décisions les plus excessives : c'est le cas du bannissement et de la mise en quarantaine.

La colonisation française constitue l'un des facteurs historiques dans les changements des fonctions juridiques de la *Tajmaz* du village *Lqelaw* ; car l'élargissement des droits politiques coloniaux allait dans le sens de réduire les pouvoirs juridico-sociaux de la *Tajmaz*. Cependant, bien qu'elle soit réduite à un champ d'action très limité, tout en essayant d'anéantir la *Tajmaz* de la tribu, en instituant en contre partie la Djemaâ des Douzø (12), les juges de paix pour l'application de la coutume et les Cadis pour le droit musulman, les villageois continuaient de solliciter leur institution de la *Tajmaz*, villageoise ou intervillageoise. Ces institutions coloniales dites officielles sont demeurées pendant longtemps dans la conscience collective des villageois comme des institutions étrangères avec lesquelles il fallait prendre des distances. C'est ainsi que leur ingérence dans le domaine de la justice et de la juridiction et généralement dans les affaires internes des villageois était conçue comme une atteinte à l'unité de la *Hurma* avec laquelle peut se confondre symboliquement la communauté villageoise. En somme, l'installation des institutions coloniales, proches ou loin des communautés villageoises, ainsi que les transformations socio-économiques qui lui avaient permis de s'ouvrir sur l'extérieur ont engendré des transformations remarquables, notamment dans la fonction de justice et juridique de l'institution de la *Tajmaz* du village.

En tout état de cause, la *Tajmaz* juridico-sociale du village *Lqelaw* a su durant la période coloniale comment assurer les rôles qu'on lui a assignés. Il s'agit, en l'occurrence, de l'application de la coutume et des règlements des conflits tout en créant ses propres modèles de justice adaptés au système socioculturel et symbolique de cette communauté villageoise. Elle veillait surtout à protéger la communauté de tout désordre social, souvent provoqué par des tensions sociales. Depuis

l'indépendance, cette institution, même si son champ d'action est limité comparativement à celui d'un passé proche ou lointain, ne se borne pas dans sa fonction de justice ou juridique à reproduire certaines normes fortement instituées dans cette communauté villageoise, elle sert parfois à produire certaines de ces normes tout en modifiant quelques fonctions et en les reformant suivant les nouvelles réalités et les nouveaux besoins de la communauté villageoise. Les affaires litigieuses, si fréquentes dans le village, qui se traduisent devant l'assemblée du village, ou *Leğme E l-Lxir*, ne peuvent être réglées en effet que par la justice de la *Tajmaat*, produit réel de l'expérience vécue des villageois : il s'agit donc du *qanun n l'xaser ufareq*, les moeurs et les coutumes que l'institution de la *Tajmaat* est censée toujours défendre et faire respecter paraissent mais avec moins d'influence aujourd'hui comme des modes de conduites et de comportements dont le rôle est essentiellement la moralisation comportementale et la réhabilitation du sens de l'honneur du groupe. Ces modes de conduites et de comportements qui sont relativement ancrés dans la conscience collective des villageois constituent en quelque sorte un «patrimoine symbolique» détenu par une catégorie d'hommes ayant les statuts des *At Lxir* ou des *At Lheq*. Ces hommes qui font partie de *Leğme E l-Lxir* (i.e. assemblée du bien) sont en effet des héritiers du système ancien de cette institution jouissant d'une influence morale prépondérante qu'on appelle aussi les *zuqqal*. Ceux-ci traduisent dans la vie sociale du village des hommes ayant une expérience importante dans ce genre d'assemblée et ayant une large connaissance de la coutume villageoise. Ainsi ces hommes sont aussi, de par leur sagesse et leur connaissance des faits, des hommes qui comprennent facilement les situations de tension sociale auxquelles ils apportent rapidement des solutions. C'est en effet à travers cette catégorie de personnes que la communauté voit réellement ses propres valeurs sociales. Ces *At Lxir* en tant qu'institution sociale, puisque ce sont eux qui forment la *Tajmaat* de justice ou la justice villageoise, réagissent dans les moments de tension sociale pour rendre la paix sociale ou préserver la cohésion sociale du groupe. C'est dans ces moments de conflit que la *Tajmaat* se réfère au *qanun n l'xaser ufareq*, instrument de justice pour tout règlement de conflit quelle que soit sa nature et sa cause.

Le rôle juridique de la *Tajmaz* consiste donc dans la révision de la coutume (*Landa*). Ainsi, dans le souci de sauvegarder cette coutume de tous les abus ou de la transgression (la *Bida* : l'innovation), les villages des *At Yemmel* s'organisent en assemblée parfois en la présence de l'Etat central représenté par l'A.P.C. locale pour la révision de la coutume afin de l'adapter aux exigences immédiates de ces communautés villageoises. Mais l'application de cette coutume et son respect revêtent un caractère symbolique et religieux, car la sanction contre ceux qui la transgressent a un sens beaucoup plus sacré que social. Par ailleurs, la modification de la coutume de l'ensemble des villages des *At Yemmel*¹ ne peut traduire qu'un aspect dynamique du fonctionnement juridique de la *Tajmaz* de ces villages. Ainsi, cette fonction juridico-sociale suscite une réorganisation occasionnelle et conjoncturelle de la *Tajmaz* des villages des *At Yemmel*. Celle-ci, comme nous l'avons déjà dit, n'est qu'une forme évolutive de la *Tajmaz* tribale. C'est ainsi que la *Tajmaz* ayant le souci de réformer la coutume (*Landa*) de l'emprise de la *Bida* (innovation) se débat entre l'attitude de conservatisme ou celle d'innovation. Si quelques villageois se dirigent vers les institutions de l'Etat pour régler leurs affaires ayant trait à la justice, c'est parce que dans leur imaginaire social la *Tajmaz* n'est plus compatible avec la réalité immédiate et par conséquent ne jouit plus de l'autorité d'autrefois. Pour certains villageois le fait de traduire ses affaires devant le tribunal étatique n'est qu'une attitude civique, qui n'est pas tout à fait contradictoire avec la morale sociale et donc avec l'intimité et l'honneur du groupe. Cela va dans le sens où beaucoup de formes de justices villageoises ont complètement disparues telles que l'affaire du divorce, les débats devant les assemblées plénières, *Larf* dans le village *Aqabiv*, *Swab n Ccuka n texxamet*... qui ne sont plus compatibles avec la nouvelle réalité socio-économique des villageois. Désormais, la justice étatique s'est substituée à beaucoup de fonctions juridiques et correctionnelles de la *Tajmaz*.

Parmi les fonctions juridiques et celles ayant trait à la justice que la *Tajmaz* assure encore avec une grande importance, dans son sens le plus large qu'on appelle *Leğmes l-lvir* ou encore *ddeha*, et que les institutions étatiques ne peuvent assurer mais demeurent encore incompétentes malgré leur

¹ Les trois villages maraboutiques des *At Sidi Beyyad*, qui font partie des communautés des *At Yemmel*, se sont réunis en assemblée en été 1994 pour réviser la coutume sans qu'ils sollicitent le reste des villages des *At Yemmel*.

présence voire même leur ingérence, celle du règlement de l'affaire de la *Tamegret* (le crime du sang) régi par la logique «un sang pour un sang» (*win yenyān ad yemmet*). Le règlement de cette affaire vise à empêcher éventuellement toute forme de vengeance ou le cycle de vengeance (*tar*) qui met d'une manière ou d'une autre la vie communautaire en danger, voire même en «chaos social». Cette fonction de règlement est celle de la conciliation nommée dans l'usage local *ad hellen*. Elle consiste beaucoup plus à un arrangement qu'à une condamnation.

Lexettiya, instrument de contrôle social, représente pour la communauté villageoise, aussi bien dans leur forme que dans leur fond, un mode de sanction sociale contre tout comportement portant atteinte à l'ordre social établi. L'adoption du règlement de *Lexettiya* ne représente qu'une façon d'instaurer une discipline et une conduite sociale sur un territoire spécialement contrôlé par l'institution de la *Tajmast*. Par ailleurs, ils étaient, il y a quelques temps, des instruments juridico-pénaux par lesquels les *Imyaren* (plur. de *Amyar* : les vieillards) imposaient leur pouvoir gérontocratique dans la gestion des affaires publiques. Cette gérontocratie progressivement contestée et de plus en plus affaiblie dans la gestion de quelques affaires publiques du village réapparaît et se réorganise notamment dans la mise en interdiction de la cueillette des olives dans le cadre de la *Tamuqint*. Cette dernière signifie aussi l'élargissement de l'autorité de la *Tajmast* dans le contrôle du marché de la production d'olive, étant une production importante dans l'économie villageoise.

Le rôle que la *Tajmast* a joué dans l'application des règlements de *Lexettiya* est une manière de définir (ou de redéfinir) l'intégration sociale des membres de cette communauté et de les faire participer dans la vie publique en mettant en conscience les droits et les devoirs de chacun car le non-respect de la discipline sociale demeure encore dans quelques domaines de la vie publique l'une des raisons de perdre son statut d'«ayant-droit» en le mettant en quarantaine (*ssufyent deg taddart*).

L'incompatibilité de beaucoup des règlements de *Lexettiya* avec les mutations socio-économiques, c'est-à-dire avec les besoins immédiats des villageois, traduit dans un sens l'inefficacité du pouvoir de contrôle social de l'institution de la *Tajmast* sans qu'elle puisse chercher d'autres méthodes qui assurent son pouvoir coercitif et sa fonction juridique.

En d'autres termes, le dysfonctionnement de la plupart des règlements de *Lexetiya* dans la communauté de *Lqelot*, aujourd'hui, suppose également une remise en question de ses quelques fonctions qui paraissent importantes dans l'histoire de cette institution. Il s'agit donc de la fonction de contrôle social, celle de la discipline et de la socialisation des villageois.

Quant au rôle des *At Weovica* au sein de la *Tajmaz*, un rôle important, il constitue un élargissement des fonctions de la *Tajmaz*. La prédominance de leur autorité, de par leur pouvoir symbolique et leur statut de sainteté, laisse les membres de ce lignage intervenir dans les domaines qui leur sont réservés. Notamment dans les règlements des affaires litigieuses, dans les règlements des affaires du crime de sang ainsi que dans la révision de la coutume des villages des *At Yemmel*. En conséquence, ils constituent des auxiliaires de la *Tajmaz*, mais parfois ils fonctionnent indépendamment d'elle. Ainsi, leur rôle dans toutes les affaires ayant trait à la justice villageoise leur a conféré le statut de régulateurs, de médiateurs et de pacificateurs qui dépassent le territoire du village. Ces statuts constituent pour ce lignage religieux (maraboutique) un «patrimoine symbolique» qui se transmet d'une génération à une autre. En outre, la présence des *suqqal* de ce lignage dans l'ensemble de la communauté villageoise ne peut que renforcer l'autorité de l'institution de la *Tajmaz* qui use alors de sa légitimité pour faire respecter ses décisions et imposer son autorité dans certaines affaires villageoises. Si la *Tajmaz* du village *Lqelot* a eu un prestige social qui dépasse les frontières territoriales du village, cela est dû au rôle important de ces membres, notamment le rôle des *suqqal* des *At Weovica* dans le règlement de grandes affaires litigieuses.

L'implantation des institutions étatiques proches, voire même à l'intérieur du territoire des *At Yemmel*, constitue un facteur externe ayant contribué d'une manière directe ou indirecte aux changements dans les fonctions et dans les structures de l'institution de la *Tajmaz*. C'est ainsi que l'étude sur l'organisation sociale de la communauté villageoise, notamment sur son institution de la *Tajmaz* suppose aussi l'étude sur le rapport qu'elle doit entretenir avec l'Etat central dans la mesure où leurs institutions fonctionnent parallèlement avec la *Tajmaz*.

Dans le cadre de l'expansion politico-administrative coloniale, l'administration coloniale a exigé dans la plupart des villages des *At Yemmel*, en l'occurrence le village *Lqelaz*, de nommer un représentant du village appelé l'*Amin* ou *Amyar* comme le nommaient les villageois. Celui-ci devait jouer le rôle d'intermédiaire entre son village, i.e. la *Tajmazt*, et la structure administrative de Douar, à la tête de laquelle est nommé un chef «indigène», appelé la *Caid*. Ainsi, la déstructuration coloniale des organisations socio-politiques de l'ensemble des villages des *At Yemmel* et l'instauration des structures purement administratives représentées par les indigènes n'avaient pour objectif, en effet, que d'affaiblir les pouvoirs de l'institution de la *Tajmazt* et de la dévaloriser de tout son prestige historique. C'est ainsi que le rapport qu'entretenait cette administration coloniale caidale avec la *Tajmazt* du village *Lqelaz* en général et la *Tajmazt* occultée en particulier n'était que celui de dominant et de dominé. Ce rapport avait forgé des formes de résistance dans le fonctionnement de ces institutions *Tijumazt*. Parmi ces formes de résistance, il y a lieu de citer la *Tajmazt* occultée qui a pu s'organiser d'une manière informelle et occasionnelle et cela malgré la politique d'oppression voire de déstructuration qu'elle avait subie de l'autorité administrative coloniale. Cette structure informelle, que les conditions politico-administratives et historiques ont réduites quant à son champ d'action et ses formes organisationnelles, était une institution qui a pu répondre à quelques besoins de l'ensemble des villages appartenant jadis à la tribu des *At Yemmel*. C'est ainsi que cette *Tajmazt* occultée a pu adopter ses propres fonctions et ses propres structures comme signe de refus contre toute forme de structures exogènes représentées par les villageois. Cette structure a pu jouer un rôle important notamment dans les domaines juridiques et de justice dans les moments historiques marqués particulièrement par des pressions, des ingérences des agents administratifs coloniaux dans la vie interne des communautés villageoises.

Quant à la *Tajmazt* du village *Lqelaz*, dans sa fonction de préserver les valeurs sociales du village, elle a rejeté dans la plupart des cas, dans le fond tout comme dans la forme, les ingérences multiples de l'administration coloniale qui visait dans la restructuration des villages à la mettre sous son contrôle administratif par le biais de la nomination à la tête du village un agent de relais entre le village et l'administration. C'est ainsi que, en approfondissant un peu plus, on peut dire que la *Tajmazt* du

village *Lqelma* en relation avec la *Tajmazt* occultée a pu acquérir le statut d'une institution sociale d'autosuffisance, notamment dans la gestion des affaires publiques du village et dans les règlements des affaires litigieuses.

Dans la période de l'indépendance, la relation de la *Tajmazt* avec l'Etat Central a connu progressivement des changements. La *Tajmazt* est une institution sociale traditionnelle qui exerce son pouvoir de contrôle social sur un territoire géographiquement et socialement défini qu'on appelle la communauté villageoise ou la *Taddart*. Toutefois, l'A.P.C. étant l'administration étatique la plus proche du village est une institution administrative et officielle qui représente l'Etat-Nation, elle exerce son pouvoir de contrôle administratif sur un territoire géographiquement et administrativement délimité qu'on appelle la commune. Son pouvoir de contrôle sur le village *Lqelma* ne peut se faire que par l'intermédiaire de l'institution de la *Tajmazt* qui se développe dans son appellation en «comité du village».

Le rapport qui lie la communauté villageoise de *Lqelma* avec les institutions étatiques n'est plus celui qu'elle entretenait avec les institutions coloniales. Autrement dit, ce n'est plus celui de domination et de honte mais plutôt celui du besoin. Sa relation avec l'A.P.C. locale a conduit la *Tajmazt* à porter l'appellation de «comité du village» d'où l'écartement de la catégorie des anciens et l'ouverture de cette structure même pour les éléments instruits (ou lettrés). Les exigences de la vie publique dans le village ont obligé la *Tajmazt*, dans son rapport avec l'extérieur, à être en relation avec les institutions étatiques plutôt qu'avec d'autres communautés villageoises des *At Yemmel*. Cette relation, même si elle reflète un besoin, a un caractère ambivalent, c'est-à-dire qu'elle revêt tantôt un caractère d'entraide et de coopération et tantôt un caractère conflictuel et de contestation. Ainsi, le rôle primordial que joue aujourd'hui la *Tajmazt* ou le «comité du village» n'est pas celui de la gestion interne des affaires publiques mais celui qui permet d'amener l'Etat central ou l'administration locale à réaliser quelques projets qui nécessitent des dépenses importantes et une technicité performante sur le territoire villageois et qui constituent en effet des exigences immédiates pour les villageois. Cette fonction permet à la *Tajmazt* sous l'appellation de «comité du village» de jouer le rôle d'intermédiaire entre les villageois et les institutions étatiques.

La *Tajmaz* villageoise ou la justice villageoise est adaptée au mode de vie social et symbolique des villageois puisqu'elle n'exige rien pour ces derniers, ni les dépenses ni les déplacements et qui est toujours conçue, en conséquence, comme une institution sociale proche de leur préoccupation ; elle a connu quelques changements surtout depuis l'indépendance à nos jours car l'institution de la *Tajmaz* notamment dans sa fonction de justice est désormais concurrencée par la justice étatique implantée dans les petites villes proches des communautés villageoises. C'est ainsi que beaucoup d'affaires du village se traitent dans les tribunaux étatiques telles que les affaires de litiges, les divorces, etc.

Cependant, bien que la *Tajmaz* soit concurrencée par la justice étatique dans les affaires du village, elle demeure une institution ayant une compétence prépondérante dans le règlement de quelques affaires conflictuelles que la justice étatique ne peut trancher. A cette relation de concurrence entre ces deux institutions s'ajoute la relation de complémentarité, dans le sens où la justice étatique a recours à la *Tajmaz* dans les affaires complexes. Cette attitude officielle ne peut être en effet qu'un signe de reconnaissance de ces institutions séculaires par l'Etat central.

Quant aux attitudes des villageois vis-à-vis de ceux qui continuent à traiter leurs affaires litigieuses au tribunal étatique, celles-ci divergent. Ainsi, il y a une catégorie, notamment les anciens, qui pense que ce sont des comportements de *tordus* (i.e. *тврди* : plur. de *тврди*) et une catégorie, la majorité étant des jeunes, qui ne les considère plus comme des comportements contradictoires à l'honneur du groupe et au système de valeurs sociales, mais plutôt comme des actes de civisme ou de «civilisation».

Par ailleurs, la *Tajmaz* qui fonctionne toujours sur un territoire physique et social bien délimité, même si elle voit, dans certains cas, que les ingérences des institutions étatiques sont une violation de l'intimité villageoise, ne fait rien ou encore ne dispose plus de moyens pour les empêcher. Cependant, la légitimité officielle de ces institutions étatiques et l'absence totale d'une politique nationale pour la réhabilitation de ces institutions sociales traditionnelles suffisent pour que ces institutions trouvent des moyens pour élargir progressivement leur champ de contrôle administratif au détriment des institutions de *Tajmaz*. C'est ainsi que beaucoup de fonctions qui paraissaient importantes pour la *Tajmaz* du village

sont désormais de l'apanage des institutions étatiques. Mais si l'administration étatique n'a pas substitué à la *Tajmaat* du village c'est parce que cette dernière a toujours sa raison d'être dans le village. C'est-à-dire qu'elle a toujours un rôle à jouer même si celui-ci est insuffisant pour les villageois et elle essaye dans la mesure du possible de répondre à quelques exigences sociales, morales ou matérielles dans la vie communautaire de ce village que d'autres institutions étatiques surtout, sont loin voire même dans l'impossibilité de répondre.

Appréhender la position des jeunes au sein de l'institution de la *Tajmaat* est une façon de voir cette dernière dans son aspect évolutif. Ces jeunes du village *Lqelaj* qui composent une assise importante de l'institution de la *Tajmaat*, c'est-à-dire de sa structure large, constitue une catégorie sociale importante qui conteste et rejette dans sa relation avec la *Tajmaat* l'autorité gérontocratique et quelques-unes de ses fonctions sociales. Ceci dit, l'institution de la *Tajmaat* constitue un espace organisationnel dans lequel s'expriment les conflits opposant les jeunes aux vieillards à propos du mode de gestion et de fonctionnement de cette institution. Malgré la relation conflictuelle qui lie les jeunes avec les vieillards, notamment dans la gestion de quelques affaires publiques, ils conçoivent toujours que la *Tajmaat* est un cadre institutionnel villageois dans lequel ils doivent discuter les problèmes et les préoccupations de leur communauté villageoise. Ainsi, leur présence par exemple dans certaines assemblées vient rejeter quelques attitudes anciennes jugées anachroniques avec les nouvelles exigences de la vie communautaire du village. Par ailleurs, la forte adhésion des jeunes aux activités de la *Tajmaat* se présente surtout dans les fonctions qui lient le village aux institutions étatiques en vue de bénéficier des réalisations dont ont besoin les villageois. Mais cela n'exclue pas la participation de cette catégorie à quelques activités de la *Tajmaat*, telles que les enterrements, les travaux communaux, les cotisations collectives, etc. Ainsi les vieillards ou ceux ayant le monopole dans les grandes décisions de la *Tajmaat*, n'adhèrent ou encore ne répondent à la demande des jeunes que lorsque ces derniers constituent un objet (ou intérêt) de joute d'honneur ; cela apparaît surtout dans les jeux sportifs à l'occasion des tournois intervillages. Tout compte fait, la cohabitation de toutes les catégories d'âge ou de générations

au sein de l'institution de la *Tajmaz* ne peut se réaliser que dans les préoccupations de première nécessité de cette communauté villageoise, mais les oppositions surgissent dans la manière de discuter, de proposer les solutions et de prendre les décisions.

Les conflits de générations entre les jeunes et les vieillards au sein de cette institution reflètent en effet les contradictions de deux conceptions différentes quant au mode de gestion de cette institution. Les jeunes ne voient de l'autorité des anciens qu'un mode de gestion inadapté aux nouvelles exigences de la vie communautaire ; elle est par conséquent, révolue. Selon eux, cette institution doit s'ouvrir sur l'extérieur tandis que les vieillards ne voient de la présence des jeunes au sein de la *Tajmaz* qu'un élément perturbateur qui peut nuire à la cohésion sociale. Ils signifient également des éléments rejetant l'ordre social du village que les vieillards essayent toujours de maintenir et de défendre. Cela nous amène à dire que les conflits de générations au sein de la *Tajmaz* traduisent des «affrontements culturels» entre deux générations ayant des conceptions ambivalentes : entre une génération ayant la chance d'être scolarisée et éprise de modernité et une autre qui prône encore la tradition. Cette relation conflictuelle traduit surtout la volonté de prise en main de l'autorité de la *Tajmaz* au moment où les ingérences des vieillards, même si ces derniers semblent apparemment isolés dans la gestion des affaires publiques du village, sont beaucoup plus latentes mais très efficaces. Cependant, la restructuration du village en «comité du village» a permis aux jeunes d'être un peu plus proches de cette institution, notamment dans la gestion de quelques affaires publiques. Cela ne va pas dans le sens d'exclure la gestion gérontocratique qui est encore opérationnelle dans de grandes décisions de la *Tajmaz* telles que les règlements des affaires litigieuses, l'organisation de *Luzia*, l'aménagement ou la construction d'une mosquée, l'achat des terres pour un cimetière et la prononciation des sanctions telles que, par exemple, la mise en quarantaine, etc. Ainsi, si les jeunes rejettent quelques décisions de la *Tajmaz* ou n'adhèrent pas à ses quelques activités, c'est parce qu'ils les voient inutiles, ne répondant plus aux besoins élémentaires de la collectivité. Toutefois, même s'ils voient dans un aspect que les méthodes et les fonctions de cette institution sont révolues, en revanche ils exigent sa présence notamment dans les affaires ayant trait aux conflits et aux litiges.

Pour ce qui est des membres permanents de la structure restreinte de la *Tajmaz*, ou le «comité du village», leur catégorie d'âge figure juste entre celle des anciens et celle des jeunes. Mais leur apparence dans cette structure masque, en effet, l'autorité des vieillards ou des hommes ayant une influence prépondérante aussi bien symbolique que matérielle. Mais ce qui est important à déduire par là, c'est que cette structure, de par sa composante humaine, au lieu de jouer l'intermédiaire entre les deux générations antagonistes, accentue en effet l'incommunicabilité de celles-ci. Par ailleurs, l'écartement des vieillards de la structure permanente de la *Tajmaz* a pu engendrer des attitudes moins rigides vis-à-vis des comportements des jeunes dans le village. Cela a provoqué par ailleurs un affaiblissement relatif dans le pouvoir du contrôle social de cette institution. Ainsi, la disparition des règlements de *Lextiya* qui répriment les comportements des jeunes dans le village ne peut être, en effet, qu'un aboutissement réel du conflit opposant ces deux générations. En conséquence, la relation qui lie la plupart des jeunes à l'institution de la *Tajmaz* dont ils contestent les modes de gestion, n'est qu'une tentative d'émergence de l'«individualisme» souvent réprimé par la conscience collective de la communauté ou par le «collectivisme» toujours prédominant dans ce genre d'institutions sociales. Cette institution sociale ne trouve plus ni les moyens, ni encore l'utilité de reproduire la discipline stricte qu'ont entamé les anciens dans le cadre du système traditionnel villageois. La présence d'une génération de jeunes qui constitue une assise importante de cette institution forme une catégorie sociale très importante qui tente progressivement de s'ingérer dans la gestion et dans les décisions publiques du village.

En tout état de cause, en absence de toute initiative quand à s'organiser dans le cadre d'une structure de jeunes, comme ce fut le cas dans plusieurs villages des *At Yennel*, la *Tajmaz*, même dans sa structure de «comité du village» est loin de prendre en charge les préoccupations des jeunes du village. La présence croissante d'éléments jeunes dans le village *Lqelal* et dans d'autres villages des *At Yennel* ne se situe pas seulement dans leur rapport de conflit et d'adhésion à la gestion de la *Tajmaz*, mais également dans la manière avec laquelle ils s'organisent. Si cette catégorie tente de s'organiser

tout seule, notamment dans le cadre associatif, comme ce fut le cas dans quelques villages environnants, ceci est dû au fait que ses aspirations et ses préoccupations considérables ne sont pas encore prises en charge par l'institution de la *Tajmaz*. Ainsi, le fait d'observer aujourd'hui les jeunes qui s'organisent dans les villages, n'est qu'une attitude très significative à l'égard de leur institution de la *Tajmaz* et des institutions étatiques qui sont loin de répondre à leurs besoins.

Les faits de l'exode massif et de l'émigration que le village *Lqelaw* a connus depuis la période coloniale et qui se sont accentués après l'indépendance, ont engendré dans la morphologie sociale du village la disparition de quelques groupes agnatiques et professionnels tels que les *Aklan*, les *Iheddaden* et les bouchers (les *At Wembend*) et la réduction qualitative de quelques *Iderma* du village qui n'ont plus d'influence au sein de l'institution de la *Tajmaz*, car pour s'imposer collectivement au sein de l'institution de la *Tajmaz*, il faut avoir une assise importante en hommes ou s'allier avec les *Iderma* les plus influents dans le village ; et les hommes ne sont comptés que pour défendre l'honneur du groupe, par la force du travail et de par lesquels le chef paternel (ou l'*Amin*) assoit son autorité et sa parole au sein de la *Tajmaz*.

Les bouleversements socio-économiques ayant affecté le village *Lqelaw* depuis l'indépendance et engendré à la fois le mouvement important de l'exode massif et de l'émigration nous ont incité à penser réellement la problématique de «l'appartenance sociale» dans le village *Lqelaw*. Ce village qui se vide progressivement de ses hommes et de ses familles ne peut pas se présenter seulement comme une «unité de pierre», en revanche il se définit comme un cadre social institutionnel dans lequel se reconnaissent tous les villageois comme «ayants-droits» aussi bien pour ceux habitant le village que pour ceux l'ayant quitté. Ces villageois ayant quitté momentanément ou définitivement leur propre village par l'effet de l'exode et de l'émigration, s'ils participent encore dans toutes les activités de la *Tajmaz* notamment à la *Tabezzart*, à *Luziat* et aux enterrements, en un mot s'ils accomplissent leurs devoirs au sein de l'institution de la *Tajmaz*, ils sont considérés même s'ils n'habitent pas le territoire villageois, comme des «ayants-droits» du village *Lqelaw* ou des *lqelawen* (plur. d'*lqelaw*) à part entière.

Garder donc le statut d'*Aqelaw*, même si on habite ailleurs, est aussi une manière de jouir de ses droits et de ses devoirs au sein de l'institution de la *Tajmaz*, c'est-à-dire avoir son statut d'«ayant-droit» dans le village. Cela nous amène à dire que l'institution de la *Tajmaz* ne signifie pas uniquement une institution sociale (villageoise) ayant une fonction bien précise dans la gestion des affaires publiques dans le village, mais suppose dans son sens le plus large un cadre social institutionnel du village dans lequel se sont reconnus les droits et les devoirs de chacun et de tous. En d'autres termes, elle est le village social. Par ailleurs, l'appartenance sociale au village *Lqelaw* ne peut être définie, aussi bien pour ceux ayant quitté le village pour la ville, l'exil ou pour les villages environnants que pour ceux habitant encore le territoire villageois, que dans leur rapport formel avec l'institution de la *Tajmaz*.

L'exode rural et l'émigration ont pu engendrer deux positions contradictoires pour les villageois ayant quitté leur propre village : il y a une catégorie qui s'affirme dans «l'oubli», elle s'est coupée définitivement de la communauté villageoise, et une catégorie qui affirme toujours son appartenance sociale au village d'origine notamment dans toutes les circonstances marquant la vie publique dans le village. Autrement dit, participer au partage collectif de la viande (*Luzim*), aux cotisations collectives (*Tabezzar*) et à toutes les activités de la *Tajmaz*, est une manière d'affirmer, voire même de renouveler son contrat d'appartenance sociale à son village d'origine. Ce phénomène d'exode a provoqué la formation (ou est en voie de formation) de petits villages dotés d'autonomie, du point de vue de la gestion publique, par rapport au «village mère», *Lqelaw*. C'est le cas du village de la *Taddart-Meqran*. Ce dernier a donc son institution de la *Tajmaz*, nomme ses *Yumna* et a son territoire bien défini. Par ailleurs, il a pu engendré dans quelques villages des *At Yemmel* des conflits entre les *Tijmaz* dûs généralement aux mouvements interterritoriaux des groupes.

A la problématique de l'appartenance sociale s'ajoute la problématique du statut de l'étranger dans le village. Celui-ci peut se définir d'abord comme un «non-ayant-droit» et représente par conséquent pour le groupe villageois un objet d'insécurité. Autrement dit, il est toujours conçu par l'imaginaire collectif comme un ennemi potentiel pouvant nuire à l'honneur du groupe et par conséquent à sa

cohésion sociale. Cet étranger dans le village *Iqelaw* n'est pas toujours un individu ou un groupe familial qui n'est pas originaire de ce village, mais peut être de ce village et a cependant perdu son statut d'«ayant-droit». Seulement, le rapport des villageois avec ces deux types d'étranger n'est pas le même, car le sentiment d'appartenance à ce village suffit à être proche des siens tout en gardant son statut d'étranger par rapport à son village d'origine. En somme, l'exode, l'émigration auxquels il faut ajouter le bannissement, constituent des facteurs importants qui permettent aux villageois de perdre leurs statuts d'«ayant-droit» à la *Tajmaz* et par conséquent, de ne plus être considérés comme des *Iqelawen* à part entière ; mais il reste que l'intégration ou la réintégration de l'étranger dans la vie communautaire du village ne peut se faire que par le consentement de tous les villageois dans le cadre de la *Tajmaz*.

Ainsi, s'il ne suffit pas d'habiter le territoire du village *Iqelaw* pour être un «ayant-droit», on peut l'être tout en habitant ailleurs : en exil, en ville ou dans d'autres villages environnants. Ce phénomène d'émigration a pour conséquence le prolongement des modèles organisationnels de la *Tajmaz* en exil. Ce modèle ne peut être qu'une reproduction de celui du village, déterminé par les besoins sociaux des membres concernés. Ce phénomène d'émigration auquel nous ajoutons l'exode massif constituant l'un des facteurs importants de la dislocation de l'économie traditionnelle villageoise, ont eu pour conséquence réelle l'effondrement relatif de l'autorité traditionnelle dans le village aussi bien dans la famille élargie que dans l'institution de la *Tajmaz*. Ainsi, si la *Tajmaz* ayant une autorité collective adoptée autrefois à la structure économique traditionnelle, la dislocation ou le changement de ce dernier a pu engendrer le déclin de ce pouvoir qui paraît même inutile dans quelques affaires publiques et dans quelques circonstances sociales. En tout état de cause, l'exode croissant des villageois et l'émigration à des degrés moindres, ont non seulement contribué à l'affaiblissement de l'autorité de l'institution de la *Tajmaz*, mais constituent une manière de fuir les problèmes quotidiens dans le village auxquels ni l'institution sociale de la *Tajmaz* ni encore moins les institutions étatiques ne peuvent porter de solutions réelles.

Parallèlement à la *Tajmaz* villageoise fonctionne encore la *Tajmaz* familiale, i.e. la *Tajmaz n Weđran* ou les *Tijumaz n Iderma*, dans le village *Lqelaz*. Leur fonction consiste essentiellement en cotisations collectives (la *Tabezart*) pour subvenir aux dépenses lors d'un enterrement au sein du lignage et parfois aider les nécessiteux de la famille. Cette fonction est purement occasionnelle et intervient pour régler un litige ou discuter les problèmes préoccupant ce lignage. Quoiqu'il en soit, si aujourd'hui il existe encore ce genre d'institutions sociales dans le village *Lqelaz*, leur rôle ainsi que leur autorité sont réduits ; ils ont subi le même sort que la *Tajmaz* du village.

En étudiant surtout les structures et les fonctions de l'institution sociale de la *Tajmaz* du village *Lqelaz*, nous sommes arrivés à déduire que celle-ci constitue tout à la fois des appareils institutionnels du village. Ces appareils qui ont moins de considération aujourd'hui sont l'appareil d'arbitrage, l'appareil de contrôle social, l'appareil de débat social et l'appareil de gestion des biens publics de la communauté villageoise.

Rétrospectivement, elle constitue une institution garante des valeurs sociales par lesquels la communauté villageoise assure sa continuité et sa reproduction. Elle est aussi une institution qui exprime la cohabitation et la vie collective des différents lignages et familles dans un même territoire géré et contrôlé par elle, d'où le rôle qu'elle joue pour assurer l'homogénéité du groupe sur la base des égalités des droits et des devoirs.

Par ailleurs, l'organisation des villageois dans une vie communautaire nécessite, sans doute, une large coopération dans les activités d'intérêt collectif qui constitue la base sur laquelle est bâtie l'institution de la *Tajmaz*. Cette dernière incarne dans son mode de gestion la vie collective de la communauté villageoise. Autrement dit, malgré les grands changements ayant affecté l'ensemble des structures et des fonctions de la *Tajmaz*, cette dernière demeure une institution à dimension villageoise qui reflète un aspect de la vie collective et communautaire des villageois ; sa présence dans le village traduit les formes collectives les plus anciennes telles que par exemples la *Tabezart* (les cotisations collectives), les travaux communaux, *Luziaz* (le partage collectif de la viande), etc. En outre, elle est une

institution qui reproduit encore quelques valeurs chères et anciennes pour la communauté villageoise telles que la solidarité, l'entraide et l'hospitalité. Sur le plan symbolique, la *Tajmaz* est imprégné des valeurs sociales et religieuses qui lui donnent son caractère formel et institutionnel dans le village.

Pour finir, nous dirons que parmi les facteurs latents et patents ayant contribué d'une manière ou d'une autre aux changements des structures et des fonctions de la *Tajmaz* du village *Lqeloi*, il y a le changement dans la base économique et social de la communauté villageoise, l'ouverture de cette dernière sur le monde extérieur, la montée croissante d'une génération scolarisée rejetant les valeurs chères aux anciens, les ingérences des institutions étatiques dans quelques domaines de la gestion publique du village ainsi que l'émigration et l'exode continuel des villageois. Toutes ces conditions ont amené la *Tajmaz* à être représentée par les agents constituant une génération de transition entre les anciens et les jeunes. Cela traduit par ailleurs l'adaptation de quelques fonctions, la discontinuité des unes et le maintien des autres. Quoiqu'il en soit, la *Tajmaz* du village *Lqeloi* a son mode de fonctionnement et son mode de gestion qui répondent aux besoins de la vie communautaire des villageois. Par ailleurs, les besoins collectifs des villageois restent l'un des mécanismes internes qui maintient l'ordre structurel et fonctionnel de cette institution qui essaye de se réorganiser et de s'adapter à quelques situations sociales. C'est ainsi que nous arrivons à conclure que la *Tajmaz* même si elle paraît dysfonctionnelle dans quelques domaines dont elle a déjà un grand prestige, elle dispose, en revanche, des mécanismes qui lui permettent l'adaptation et l'équilibre et elle se réorganise à chaque fois que les conditions lui sont favorables.

Cette étude axée surtout sur un aspect social de la communauté villageoise nous amène à ouvrir une brèche heuristique sur une nouvelle problématique qui traite de la *Tajmaz* d'un pouvoir, c'est-à-dire d'une institution politique ayant joué un rôle important dans l'organisation socio-politique du village, de la tribu, voire même de la confédération. C'est là où nous laissons le soin à l'anthropologie politique d'en faire la perspective. Tout compte fait, réfléchir profondément ainsi sur l'institution de la *Tajmaz*, vue sa nature complexe, est une façon d'émettre de nouvelles hypothèses et de traduire de nouvelles problématiques.

ANNEXES

TABLE DES ANNEXES.

- Le guide d'entretien.
- Trois modèles d'entretiens recueillis au village *Lqelal*.
- Document portant sur la révision de la coutume (*Laida*) des villages des *At Yemmel*.
- Recueil de règles de *Lexetija* du village *Lqelal* et de certains villages des *At Yemmel*.
- Fiches techniques des informateurs.
- Documents iconographiques :
 - Cartes et croquis.
 - Les illustrations.
- Quelques poèmes de *Si Crif n ŞEĤRAWi*.
- Système de transcription usuel en Tamaziyt.

Le guide d'entretien

Voici les modèles "de guides d'entretiens" que nous avons utilisés lors de notre enquête de terrain:

1) Guide d'entretien mené avec les vieillards et les adultes du village LQEL EA:

- Age.
 - Sexe.
 - Profession.
 - Racontez moi, brièvement, sur votre vie.
 - Quels sont les représentants (Les Yumna) qui se sont succédés à la tête de la *tajma et l-lqel ea* (l'assemblée du village) avant la période de l'indépendance?
 - Précisez- nous exactement la période de chacun de ces Yumna (représentants).
 - Comment ont- ils été choisis? Quels sont donc les critères du choix?
 - Pouvez- vous nous citer quelques noms de ces Yumna et leurs appartenances lignagères?
 - Pourquoi particulièrement ces personnes et non d'autres?
 - Quels sont les rôles que jouaient ces représentants aussi bien à l'intérieur du village qu'à son extérieur?
 - Avaient- ils des problèmes sérieux avec les villageois?
 - Si oui, quels genre de problèmes? Comment ont- ils été résolus?
 - Quelle relation y'a- t- il entre LAMIN du village LQEL EA et l'administration coloniale?
 - Y'a- t- il réellement une différence de taille entre LAMIN N TADDART et AMYAR N TADDART?
 - Si oui, quelles sont donc ces différences?
 - En plus des Yumna, quels sont les autres représentants de *tajma et*? Quels sont leurs rôles et leurs statuts au sein de l'institution *tajma et*?
 - Comment se font leurs choix? A base de quels critères?
 - A quel âge la *tajma et* de ce village reconnaissent- elle le statut de la majorité à l'assemblée?
-

- Pourquoi particulièrement cet âge? A t- il changé?
- Quels étaient les rôles attribués à *tajma et* de votre village pendant la période coloniale?
- Comment réglait- elle les conflits et les litiges entre groupes et/ ou individus? Quels genres de conflits et de litiges?
- Existe- t- il une relation concrète entre la *tajma et* de ce village et l'administration coloniale des indigènes?
- Si oui, quel était ce type de relation? Expliquez- vous.
- En quoi consistaient les ingérences de l'administration coloniale des indigènes dans les affaires internes de *tajma et* du village?
- Existait- il, à cette époque, des villageois qui refusaient les résolutions de *tajma et*? Si oui, pourquoi? Et quels étaient ces types de personnes et les types de ces résolutions?
- Quelle était la position de *tajma et* à l'égard de ces personnes?
- Existait- il des personnes de ce village qui avaient réglé leurs affaires conflictuelles à la justice coloniale? Si oui, pourquoi? Comment les voyait la *tajma et* en particulier et les villageois en général?
- Comment la *tajma et* adoptait le règlement de "LEXTIYA" et comment l'appliquait- elle?
- Sur quoi portait l'ensemble de ce règlement?
- Comment organisiez- vous les réunions de *tajma et*? Où se tenaient ces réunions?
- Qu'appellez- vous les grandes et les petites assemblées de *tajma et*? Pourquoi l'existence de ces deux types d'assemblées?
- Lors des assemblées plénières, qui parlait le premier et qui parlait le dernier?
- Quels étaient les gens qui parlaient toujours dans des assemblées de *tajma et*? Pourquoi? Est- ce- qu'ils avaient quelque chose de particulier?
- Y'avait- il des personnes qui ne parlaient pas à *tajma et*? Quels étaient ces personnes? Et pourquoi à votre avis?
- Y'avait- il des personnes qui n'assistaient pas aux assemblées de *tajma et*? Pour quelle

raison? Est- ce que la *tajma et* avait sanctionné ces personnes?

- Est- ce que vous parliez dans des assemblées plénières organisées par *tajma et*? Si oui, quand et à propos de quoi aviez vous déjà intervenu et comment l'assistance vous regardait? Avec mépris ou respect?

- Est- ce que vous aviez déjà observé des conflits dans ce genre d'assemblées? Si oui, entre quelles personnes? Quelles étaient à votre avis les raisons de ces conflits?

- Comment réglait- on ces conflit?

- Est- ce qu'il était arrivé dans ces circonstances où la *tajma et* avait pris décision d'annuler ou d'ajourner une assemblée?

- Comment se faisait la prise de décision dans des assemblées de *tajma et*?

- Est- ce que *tajma et N LQEL EA* avait déjà participé dans les règlements de conflits ou de litiges dans d'autres villages?

- Quelles étaient ces affaires conflictuelles auxquelles la *tajma et* du village LQEL EA avait participé pour le règlement?

- Pouvez- vous nous dire le type de relation qu'entretenait la *tajma et* de ce village avec celle des villages avoisinants?

- Quel était le rôle de la *tajma et* intervillageoise^{des} AT YEMMEL?

- Et qui la représentait?

- Quelle était sa relation avec l'administration coloniale?

- Qu'est- ce que vous connaissiez sur la *tajma et* de la tribu "AT YEMMEL" (TAJMA ET

N L E ARC)

La Période après l'Indépendance:

- Qui représente la *tajma et* du village LQEL EA depuis l'indépendance à nos jours?

- Est- ce qu'il y'a durant cette période des membres ayant figurés dans la *tajma et* durant la période coloniale?

- De quelles familles (idrama) sont issus les représentants de *tajma et* du village *iqel et* durant la période de l'indépendance?
 - Comment sont-ils choisis?
 - Y'a-t-il une différence dans les critères de choix des représentants de *tajma et* entre la période coloniale, après l'indépendance et aujourd'hui? Si oui, quelles en sont?
 - Est-ce que vous pensez que les *tajma et* (sing. *Tajma et*) qui se sont succédés dans ce village, ont réellement répondu aux besoins collectifs des villageois?
 - Quels sont leurs projets importants? Et comment se font leurs réalisations?
 - Est-ce que l'A.P.C. locale a contribué de près ou de loin à la réalisation de ces projets? Si oui, en quoi consistait cette contribution?
 - Est-ce que vous voyez des différences entre les fonctions de *tajma et* d'avant-guerre, celle de l'indépendance et celle d'aujourd'hui?
 - Quel sont les rôles principaux de *tajma et* du village *iqel et* aujourd'hui?
 - Quels sont les membres qui figurent à la tête de la *tajma et* du village *iqel et* aujourd'hui?
 - Depuis quand sont-ils désignés? Et selon quel critères?
 - Y'a-t-il un rapport entre la *tajma et* de ce village et l'A.P.C. locale? Où ce site ce rapport?
 - Est-ce que l'A.P.C. locale a réalisé quelque chose pour le village? Si oui, de quoi s'agit-il? Si non, pourquoi à votre avis?
 - Quand les villageois ont des problèmes quelconques, où est-ce qu'ils vont pour les régler? Pourquoi?
 - Est-ce que la *tajma et* de votre village préserve encore sa fonction dans le règlement des conflits? Expliquez-nous.
 - Nous disons communément que "*la justice tajjeba et lies n tajma et*", comment pouvez-vous expliquer cette expression?
 - Est-ce que la gendarmerie s'ingère dans les affaires du village? Si oui, dans quel cas?
-

Comment? Et quel est votre attitude en particulier et celle de *tajma εt* en général vis-à-vis de cette ingérence?

- Quels sont les domaines où l'Etat s'ingère fréquemment dans ce village?

- Est-ce qu'il y'a des personnes habitant ailleurs et étant originaire de votre village qui ont un statut particulier au sein de *tajma εt*? Essayez de nous expliquer pourquoi et comment?

- Est-ce que toutes les familles ayant quitté le village durant la période de l'indépendance appartiennent encore et régulièrement à *tajma εt* de ce village? Comment se manifeste cette appartenance?

- Comment vous faites les règlements de "lex!!iya"?

- Y'a-t-il une grande différence entre "lex!!iya" de la période coloniale et celle de la période de l'indépendance?

- Est-ce que "lex!!iya" s'étend jusqu'aux familles ayant quitté le village? Expliquez-nous?

- Est-il arrivé pour vous de payer "lex!!iya"? Si oui, pour quelle infraction?

- Expliquez-nous comment vous organisez, aujourd'hui, "luziεa" (le partage collectif de viande) dans votre village?

- Y'a-t-il une différence entre "luziεa" d'aujourd'hui et celle de jadis? Si oui, en quoi consiste essentiellement cette différence?

- Racontez-nous comment vous participez vous à l'organisation de "luziεa"? Et pourquoi vous l'organisez?

- Pouvez-vous nous raconter, avec un peu plus de détails, comment vous avez organisé la dernière cérémonie de "luziεa"?

- Y'a-t-il des étrangers au village qui prennent part à cette "luziεa"?

- Dans quel cas peuvent-ils être admis et dans quel cas peuvent-ils être refusés? Pourquoi?

- Y'a-t-il des villageois qui sont exclus de cette organisation communautaire? Si oui, pourquoi?

- Y'a t-il aujourd'hui des gens dans le village qui contestent l'organisation de "luzia a"? Si oui, quels sont ces gens? Et pourquoi à votre avis?
 - Que connaissez- vous du Lignage maraboutique "AT WE E WICA"?
 - Quelle est la place qu'occupent ses hommes au sein de *tajma et* du village?
 - Quel est le rôle de ce lignage dans le village en général et dans la *tajma et* en particulier?
 - Expliquez- nous à partir d' exemples concrets le rôle des "AT WE E WICA" dans la conciliation des parties en litige?
 - Est- ce que vous croyez que les notables des "AT WE E WICA" ont réellement répondu à toutes les questions ayant trait au règlement des conflits sociaux?
 - Racontez- nous quand vous étiez intégrés à *tajma et*? Quelle position occupiez- vous? Et quel était votre rôle au sein de cette institution?
 - SI CHERIF N SAHRAOUI, poète du village, fréquente-t-il la *tajma et*?
 - Si oui, sur quel sujet discute-t-il souvent?
 - A t-il une place à *tajma et*?
 - SI CHERIF assiste-t-il aux assemblées du village?
 - Est- ce qu'il prend la parole dans ces assemblées? Si oui, sur quel sujet intervient-il?
 - Comment les gens voient- ils SI CHERIF, homme- poète?
 - Qu'est ce que vous avez appris de SI CHERIF?
 - Est- ce que vous sentez réellement que la *tajma et* de votre village a changé? Si oui, quels sont ces changements? Et comment pouvez- vous les expliquer?
 - Comment ont été organisés les enseignements coraniques, au lendemain de l'indépendance, dans le village *lqel ca*?
 - A votre avis, quel est LAMIN ou " AMYAR N TADDART" qui a travaillé beaucoup plus que les autres pour la collectivité villageoise?
 - En quoi consiste donc son travail?
-

- Nous avons appris dans les assemblées du village que chacun a le droit de parler, mais nous constatons que la majorité est "presque silencieuse". Comment pouvez-vous expliquer ce paradoxe?

- Quel type de relation existe-t-il, dans votre village, entre les jeunes et la *tajma et*?

- Qu'est-ce que les jeunes exigent, **aujourd'hui**, de *tajma et* de leur village?

- Est-ce que la *tajma et* a toujours répondu favorablement aux exigences de cette catégorie d'âge? Si oui, pourquoi? Si non, pourquoi?

- Dans quel cas pouvez-vous vous opposer aux jeunes à *tajma et*, et dans quel cas pouvez-vous être d'accord avec eux? Expliquez-nous?

- Quels sont les problèmes que vit le village *iqelεa*, aujourd'hui?

- Est-ce que la *tajma et* a toujours l'initiative de débattre ces problèmes et de les résoudre?

Comment?

- C'est quoi pour vous: le nif, la *h_urma*; l'*ε n̄ya*; la terre; l'homme.

- Qu'est-ce que vous connaissez du passé (l'histoire) des AT YEMMEL?

- Et qu'est-ce que vous connaissez du passé (l'histoire) du village *iqelεa*?

- Votre mot de la fin.

II) Guide d'entretien destiné aux jeunes du village LOEL É A:

- Age
 - Sexe
 - Niveau d'instruction
 - Profession
 - Appartenance lignagère (ADRUM)
 - Tu as vécu, en principe, trois phases de succession de la *tajma εt* de ton village, peux-tu nous donner, très brièvement, tes impressions et les évaluations de chacune de ces phases?
 - Pourquoi à ton avis tous ces changements?
 - Quelle est la *tajma εt* qui a beaucoup travaillé pour le bien du village? Comment?
Et pourquoi à ton avis?
 - Quel est LAMIN du village (ou AMYAR N TADDART) qui a travaillé plus que les autres pour ce village? En quoi consiste-t- il ce travail? Et pourquoi à ton avis?
 - Est- ce que le représentant de votre famille (ou AMEQWRAN N WEDRUM) a accompli son devoir à *tajma εt*? Essayez de nous expliquer?
 - Quels sont les projets les plus importants que *tajma εt* de ce village a pu réaliser depuis l'indépendance?
 - Quand et comment s'est faite cette réalisation?
 - Est- ce que tu crois réellement que TAJMA Ε T N LOEL Ε A, depuis l'indépendance à nos jours, a travaillé pour les jeunes?
 - Si oui, qu'est ce qu'elle leur a fait? Si non, pourquoi à ton avis?
 - Est- ce qu'aujourd'hui les jeunes du village LOEL Ε A sont pris en charge par la *tajma εt*?
Si oui, comment? Si non, pourquoi?
 - Quelles sont les préoccupations des jeunes au sein de *tajma εt*?
 - Est- ce qu'il vous est arrivé d'exiger de *tajma εt* qu'elle fasse quelque chose dans le village?
-

Si oui, de quoi s'agit-il? Quelle est l'attitude de *tajma et* vis-à-vis de vos demandes?

- Quelles sont vos attitudes vis-à-vis de la position de *tajma et* à l'égard des préoccupations des jeunes du village?

- Quelles sont de vos demandes celles qui sont admises par la *tajma et* et celles qui sont refusées?

- Quelles sont vos démarches quand *tajma et* refuse les exigences des jeunes ou bien elle n'arrive pas à les satisfaire?

- Qu'est-ce que vous voulez réaliser aujourd'hui dans le village?

- Est-ce qu'il t'est arrivé un jour de payer une amende? Si oui, pour quelle raison? Essayez de nous expliquer son déroulement et comment tu as réagi?

- En d'autres termes, est-ce que tu es contre ou pour le règlement des "lex{ijya"?

Pourquoi? Quels sont, à ton avis ses bienfaits et ses méfaits?

- Comment es-tu informé sur l'instauration du règlement en vigueur de "lex{ijya"?

- Sur quoi sont portés les règlements de "lex{ijya"? Crois-tu qu'ils soient efficaces pour une meilleure conduite sociale? Comment, explique-toi?

- Est-ce que les jeunes du village LQELÉA donnent leur avis dans l'instauration des règlements de "lex{ijya"? Si oui, comment et pourquoi? Si non, pour quelle raison?

- Est-ce qu'il t'est arrivé au moins une fois d'assister à l'assemblée du village? Comment se déroule-t-elle? Et comment informent-ils l'ensemble des villageois?

- Qui prend la parole le premier dans cette assemblée et qui parle le dernier?

- Quels sont les gens qui parlent constamment dans l'assemblée? Quels sont leurs statuts sociaux? Quelle place occupent-ils dans l'institution *tajma et*? Explique-toi.

- Comment la *tajma et* arrive à prendre des décisions?

- Y'a-t-il des conflits qui surgissent pendant ces assemblées?

Entre qui? Pour quelle raison? Et comment sont-ils réglés?

- Est-ce que tu intervies dans des assemblées?
- Si oui, sur quoi tu intervies précisément? Quelles sont les attitudes des autres, notamment des vieillards? Si non, pourquoi tu n'intervies pas?
- Est-ce que les jeunes de ce village expriment librement leur avis dans des assemblées du village? Si oui, comment et sur quels sujets? Si non, pourquoi?
- Est-ce qu'il t'est arrivé de polémiquer avec les autres dans les assemblées villageoises?
- Si oui, avec qui et sur quoi?
- Si tu as déjà assisté à l'organisation de "LUZIE A", essaye de nous raconter en détail cette cérémonie villageoise?
- Est-ce que tu peux nous dire quels sont les avantages et les inconvénients de "LUZIE A"?
- Est-ce que tu es pour ou contre l'organisation de "LUZIE A", aujourd'hui? Pourquoi?
- Y'a-t-il dans le village des gens qui s'opposent à cette organisation? Si oui, quels sont ces types de gens (des jeunes, des adultes, des vieillards, des femmes...)? et pourquoi ils s'opposent?
- Qu'est ce qu'elle (LUZIE A) t'inspire?
- Est-ce que vous organisez des volontariats dans le village? Dans quel but ont-ils été organisés?
- Qui initie ces volontariats? Quels sont les gens qui participent et ceux qui ne participent pas? Y'a-t-il des gens qui s'opposent aux travaux des volontariats? Quels sont ces types de gens? Et pourquoi ils s'opposent à ton avis?
- Est-ce que toi et les jeunes, vous participez toujours aux volontariats initiés par lajma εf?
- Dans quel cas tu refuses de participer?
- Si les jeunes refusent de participer à ces volontariats, quelles sont les mesures prises contre eux par la lajma εf?
- Est-ce que les gens qui ont quitté le village lqelεa participent dans toutes les affaires publiques du village?

- Quels sont ces gens (d'où viennent- ils) et comment expriment- ils leur participation?
 - S'ils ne participent pas, est- ce que la *tajma et* fait quelque chose pour les faire participer?
- Dans le cas échéant, lui arrive t'elle de prendre des mesures sévères contre ceux- ci.
- Quel est le rôle des "AT WE EWICA" dans les affaires publiques du village?
 - Quelles sont les affaires qui ont été réglées par les " AT WE EWICA ", les affaires qui n'ont pas été réglées par eux et celles qu'ils n'ont pas pu réglées?
 - Pourquoi, à ton avis, quelques gens préfèrent aller à la justice étatique, quand ils ont une affaire litigieuse, que de consulter " AT WE EWICA " ?
 - Qu'est- ce que tu connais sur le lignage maraboutique " AT WE EWICA " et sa place dans la communauté villageoise?
 - Où passes- tu la plupart de ton temps? Pourquoi?
 - Quels sont les lieux que tu fréquentes dans le village? Pourquoi?
 - Pendant tes temps libres préfères- tu rester au village ou à l'extérieur du village? Pourquoi?
 - Quels sont les projets de *tajma et* du village *lqel ea* aujourd'hui?
 - Est- ce que l'A.P.C. locale a fait quelque chose pour votre village?
 - Quels projets préfères- tu? Ceux qui sont initiés par *tajma et* ou ceux qui sont initiés par l'A.P.C. locale? Pourquoi?
 - Crois- tu que l'A.P.C. locale peut remplacer *tajma et* dans la gestion des biens publics de votre village? Comment et pourquoi?
 - Quand tu as une affaire quelconque, où vas- tu la régler? A *tajma et* de ton village ou dans les institutions étatiques? Pourquoi?
 - Pourquoi le village s'appelle "*lqel ea*"?
 - Que connais- tu de ce village? Et que vous- a- t- on raconté?
 - Quels sont les genres de rapports qu'entretient le village *lqel ea* avec le village "TADDART MEMEQWRAN"?
 - Ton mot de la fin.
-

III) Guide d'entretien mené avec une personne qui a habité le village AKABIOU:

- Age
 - Sexe
 - Profession
 - De quelle *tajma ɛt* pouvez- vous nous témoigner?
 - Qui représentait cette institution?
 - Quels étaient ces hommes? Leurs noms, leurs professions, leurs âges et leurs appartenances familiales?
 - Quels étaient leurs statuts, leurs considérations au sein de leurs familles et de leurs village?
 - Comment ils ont été choisis et sur quels critères?
 - Quels étaient les fonctions de chacun de ces membres?
 - Quelles étaient les fonctions de LAMIN de ton village?
 - Quelles étaient les fonctions de l' AMYAR?
 - Existait- il relation entre LAMIN et AMYAR? Si oui, laquelle?
 - Quel type de relation existait- il entre AMYAR et les villageois et entre LAMIN et les villageois?
 - Est- ce que vous pouvez nous citer quelques noms des YUMNA (sing LAMIN) et des IMYAREN (sing. AMYAR) étant à la tête de *tajma ɛt* du village AKABIOU et de quelques villages des AT YEMMEL?
 - Qui choisissait LAMIN du village? Comment? Et à base de quels critères?
 - Qui choisissait AMYAR du village? Comment? Et sur quels critères?
 - Quel type de relation existait- il entre LAMIN du village et l'administration coloniale?
 - Quel type de relation existait- il entre AMYAR du village et l'administration coloniale?
 - Comment se faisait le choix d'autres représentants de *tajma ɛt*?
-

- Quels étaient leurs rôles et leurs statuts au sein de *tajma et*?
- Quelles étaient en général les prérogatives de *tajma et* du village AKABIOU?
- Quelle était sa relation avec l'administration coloniale?
- Quelles étaient les affaires que cette institution villageoise a pu régler et celles qu'elle n'arrivait pas à régler? Comment? Et pourquoi à votre avis?
- Y'avait-il des conflits (ou des moments de tension) entre les villageois au sein de cette institution et notamment pendant les assemblées plénières? Pour quelles raisons et entre quelles personnes?
- Quelles étaient les personnes qui parlaient régulièrement dans les assemblées du village? Pourquoi particulièrement ces personnes?
- Est-ce que, selon vos observations, c'était tout le monde qui pouvait donner son avis à *tajma et*? Comment?
- Qui avait l'habitude de parler le premier et le dernier dans des assemblées du village? Comment pouvez-vous l'expliquer?
- Est-il arrivé un jour où l'assemblée a été annulée? Si oui, pour quelles raisons? Pouvez-vous nous raconter une affaire dans ce sens?
- Comment se faisaient les prises de décisions dans des petites ou/ et des grandes assemblées du village?
- Est-ce que tous les villageois avaient le droit de prendre la parole dans l'assemblée plénière du village? Expliquez-nous?
- Quelles étaient les personnes qui parlaient toujours dans des assemblées, celles qui parlaient rarement et celles qui ne parlaient jamais? Comment pouvez-vous expliquer ce phénomène?
- Est-il arrivé pour *tajma et* de mettre en quarantaine les gens du village? Pourquoi? Comment? Essayez de nous expliquer ce phénomène à partir d'exemples concrets?
- Est-il arrivé pour *tajma et* d'accepter l'intégration d'un étranger et de lui octroyer le statut d'un "ayant droit" dans le village? Comment cela faisait? Pouvez-vous nous raconter des

cas qui peuvent illustrer ce fait?

- Dans quel cas l'administration coloniale des indigènes s'ingérait dans les affaires internes du village?

- Quelle était la réaction des villageois face à cette ingérence et en particulier celle de la *tajma et*?

- Comment se réglait l'affaire du crime (TAMEGRET) à cette époque?

- Comment la *tajma et* de ce village arrivait à régler les affaires litigieuses entre les personnes et les groupes? Quels étaient les cas fréquents de ces litiges?

- Au cas où la *tajma et* n'arrivait pas à résoudre un conflit, quelle attitude adoptait-elle?

- En tant que jeune "témoin" de cette institution, qu'est-ce qu'elle t'inspire? Et aujourd'hui, en tant qu'homme adulte qui n'habite plus le village AKABIOU, qu'est-ce qu'elle t'inspire?

- Trouvez-vous une différence entre la *tajma et* d'avant l'indépendance et d'après l'indépendance, du moins dans le village où vous avez vécu? Si oui, où se situe-t-elle cette différence? Si non, comment?

- Comment se fait la révision de la coutume de l'ensemble des villages des AT YEMMEL dans la période coloniale et dans la période de l'indépendance?

- Quels sont les hommes qui assistent à cette assemblée "intervillageoise"? Comment prennent-elles des décisions? Et quel est le moyen qu'elles utilisent pour informer les différents villages des AT YEMMEL?

- Est-ce que vous appartenez aujourd'hui à *tajma et* d'un village? Si oui, laquelle? Et quel est votre rapport avec elle?

- Est-ce que aujourd'hui on peut dire que l'A.P.C. locale s'est substituée à *tajma et* du village? Comment? Et pourquoi?

- Comment pouvez-vous expliquer le fait qu'un jeune n'a pas toujours le droit de parler à *tajma et*?

- Est-ce qu'on peut parler aujourd'hui, tout comme dans le passé, de la participation,

patente ou latente , de la femme dans les affaires publiques du village ou dans le cadre de *tajma et*?

Si oui, dans quel cas et comment? Si non, pourquoi à votre avis?

- Est- ce que vous entendez parler du lignage maraboutique "AT WÉ É WICA"? Si oui, qu'est- ce que vous connaissez de ce lignage? Quelle est sa place dans la *tajma et*?

- Comment se présentait la *tajma et* du village "AKABIOU" pendant la guerre de l'indépendance?

- Qu'est- ce que vous connaissez de la *tajma et* de la tribu (TAJMA É T N L É ERC)?

- Qu'est- ce que vous connaissez du passé de la tribu des AT YEMMEL et sur le douar de TIMEZRIT?

- Qu'est- ce que vous connaissez du village LOEL É A?

- Votre dernier mot.

TROIS MODELES D'ENTRETIENS
RECUEILLIS AU VILLAGE LQEL ε A

Entretien N°1: Entretien accordé par un vieillard du village lqel ε a, âgé de 84 ans.

- Amek i tacef?

Iggay- id baba d armezyan imi gemmut, wwin- iyi emumi γ saljel, γ daddart M-Meckuḥa xedmeγ yer γursen ilimi dayan me-q^urey; wtey t^uḥac n sna (13 n sna) ttey abrid- iw yer Franḥa. Deg^u-g^uasmi izegrey γerdin, "en 1949", ur d-uyaleγ. Uyaleγ- dwaḥed n eecnn n sna ya (20 n sna ya). Wwtey- ed γ Leḥḥayer qqimeγ din εaceγ, ilimi i- d- uyaleγ yer da ufiγ- d lḥara teyli; ufiγ- d yiwen n wexxam d abez^ul^u zedyey dges.

R^ebbi lεalam in lεel- iyi- d t^uawil: wwiγ- d kra iḥurdiyem didi, w^uḥaγ- d bn^uγ snat texxamin, deg ddehn- iw a- snef- xedmeγ lqermud, iεedda telka- yi- d ddula xedmeγ- asen^u t^uadal^u(1). Zedyey degsen^u umbeεd xedmeγ, deg lunterpriz⁽²⁾ - ayi n lḥed, waḥed n camayen unes^u. Xedmeγ deg luzin⁽³⁾ - lhin :yuzal, d atessas n yi, waḥed n camayen unes^u. Yuḥal ssuḥyen- iyi lantrit⁽⁴⁾, luḥqey set^utin n sna (60 n sna). Cetkaγ γ Franḥa. Ayen xedmeγ d^uinna t^uakken- iyi- d lḥeḥ- iw.

Aqli tet^utey ihemmij n weγrum am nekki am mēdden; aqli xedmeγ yer axxam- iw. εellaγ axxam, meεnafsεiγ- ara dderya.

(1) Ḥadal: emprunt au Français "la dalle"; néologisme transparent.

(2) Lunterpriz: emprunt au Français "l'entreprise".

(3) Luzin: emprunt au Français "l'usine"; néologisme transparent.

(4) Lantrit: emprunt au Français "la retraite"; néologisme transparent.

- Hedray- d kra γef Ifamilya n At Malek:

Nekki, nnan- iy- d imeq¹ranen iwumi i-d-ccfiy, imezwura n lqelɛ a d iħemmaniyen, γursen man- d At eli umbaɛd d At Malek. Weyiħ- nin, wa yusa- d deg Mc .Jisen, wa deg At Waylis... Mi⁽¹⁾, nekⁿⁱ a-g-d-iniy anisa i-d-nusa... ur- d- wwiγ ara lex^{berl}

Nnan- d illa yiwen, zik, n At Malek- ayi qqaren- as Brahem n At Malek, ijɛdda deg lweħt- nni γef medden, ixdem aħas lbaħħel. Leqraya ulac, iħwa mliħ. At Malek- ayi ħwan yerna dduklen.

A- d- ɛddinħ xalat γer tala ineqqer- asenħ iyeddiden- nsenħ s umecayeb. Nnan- d iwwi- d Rēbbi yiwen n webrid, iruħ Brahem- ayi isewweq γer Sidi-ħic deg .ss LLarba, iɛdda iħeml- ed wasif yewwit. Berħen deg taddart lqelɛ a ulaħed leħani, belli ad ruħen at taddart a- t- id- qelben; byan- as- ħ ak^m, xaħer ixdem lbaħħel, iħfufer. Umbaɛd fħyen weħd- n- sen At Malek- d Ifamilya i-qqewwan deg taddart- akken leɛca. Ikker ufanħ deg wasif, ufanħ issusef- it- d wasif, wwin- ħ meħlenħ.

Nnan: "Lukan tameħħut ar ad- γγewten fella- s alamma nernaħ γer γures. Ddmen ɛallan- as tilwiħin ħ-ħiblaħin meħlenħ akken leɛca. Mi i-d- kren at taddart sbeħ ufan- d aħħeka d aħħid. ELa kulihħal nutni dduklen ak^m, deg xemsin (50) naγ deg seħħin (ħ0) yidsen yiwet lħ^{arma}- nnsen ak^m. Umbaɛd qqimen mmifraqen: kra ħħuben γer Meckuħa zedħen dinna, kra degsen qqimen deg lqelɛ a. Yeħni adrum iqewwa, γas akken yella kra lħawca gar asen, ħħalin- d widak i-gellan iweksar ur ħħaħħan ara widak yellan dayi, mara ad yelli iħeħ^{eriten} ħed naγ ma yella lbaħħel fellasen.

Kra- kra a ħkemmilen ilimi i-d- neg^mra deg tħata (03) yid neγ.

(1) Mi: emprunt au Français "mais"; néologisme transparent.

Taddart- ayi mechuret ...illa nniqam, ddakalen, illa larin n taddart: ma yella yenna- d awal qed ur t-iruz.

- Anwi l- d imeq"ranen n taddart?

illa Lmulud n At eebderlman, illa Mq"ran Q-Qasi, illa Wakli n At Musa-n wedrum weqdes. Mq"ran Q-Qasi, n wedrum weqdes, n At eli Webrahem. Lmulud- ayi ifusemma icurk- ay, nek"ni nemyizdaw ak" wagar- aney: At Malek, At eebderlman d At Musa.

Mara ad-d- yili akka lhawca, ddakalen ak". Sinna, ma yella yenna- d awal qed deg lyumna- ayi, ur t-iruz yiwon. Ma yella yenna-d an-nexdem abrid, qed ur ifeffey deg taddart, ma yella tegguma[a]-txedma[a]-xelse[Lexe][iyal

Ma yella teswije[, tella ddula: illa Lqayed deg teswist- nni. Ger yimir- nni [-tura hawla i-gellan d lxalat. Zik- nni nesca awal- nney deg tajmaet imeq"ranen ma'cci ibezluhen. Ibezluhen ur ifcedday- ara wawal nsen deg tajmaet.

- Acuyer ibezluhen ur ifcedday- ara wawal nsen deg tajmaet?

Mezzeyit, ur thimey ara, ur yran ara... Belli a-d- yehder awal wergaz, ilaq ad icoddi deg tlalin (30) n sna nay deg xemsa weacrin (25) n sna deg leemei- is. -el eecrin (20) n sna ur yezmir ara a-d- yehder deg tajmaet, xafer yucaf wawal a- [- id- inif, xafer a-d- yel[e], imiren, deg teswist- nni, nufa- d lxalat neqmen[dderya- nnsen[, ma ife... nni-s ad- yonay a-s- umi. "Timacwafin u nesca ara, [-libidiyen i nesca [-imucwafin", te[weqsi- yi- d temyart n yemma: "Balak a [effye] yer beffa ur tsel[e]- ara anzaren- iki Balak a- g- d- iyli uxen[i], a- s-qqaren d [c'biya n llant". Ma yella cer[en baba- k yer tme'ra, a-k- yini baba- k: "ruh a-d- e'ce[deg- g"emkan- iw, nek ur stafey- ara".

Yemma-k a-k- tweqsi: "l'ader, ammi, ur riefed ara ta'g"engawt alama rofden[

imeq"ranen!...sfe] anzaren-ik, s wec[a] n [bidit, uqbel a-]teqqime]l...". "[lader ad issers
 yiwen tay"engawt-is uqbel a-]eserse] keč agla- kl". Sinna qim ur d- hedder ara, xa]er
 mezziye]: lader a d-]yel]e] deg-g"awali...Hess d acu iheddren weyi]i...Ma yella nnan- ak:
 hedredl... ur- d-hedder ara. Ma teqqime] deg l]gameε, heddren irgazen imeq"ranen, jami⁽¹⁾
 a d- hedre]!...εass kan d acu iheddren, a] fahme].

T-]ayi i- d]]erbiya l-lxalat, zik.

- *Wacu txilaf l- gellan ger tajma ε t n zik d]in n]ura?*

Zik ma yella nnan- d awal, ibedd, tura a-d- aw]en]er l]gameε, mara a-d- εey]en,
 a-]reb]em ru]e m- ed γ l]gameε anenejmaε t f l]a]al. Mačči d yiwen d ameq"ran ara d
 ihdren, a-d- is]hem ak" lεama...wayi a-d- ičewčiw deg tama- ayi, waye] a-d- ičewčiw deg
 tama- ihin jami tefra ak"... A-d- εiwen, kif kifl

Zik, d argaz ameq"ran, d lεaqel, ara d-ihdren. Ma nenjmaε-ed γ l]gameε, d nell]a a-d-
 ikkeren a-s- yini: "hedε- ed affani A-d- i]šeli]ef Nnbi, a-d- ihder, a-s-]essen ak" medden-
 awal- nni i-d- yenna akken ye]wem. Ma yella ur iqwim ara, a-t- ijaweb :cix- nni yakan, a-sen-
 ilaεi: "Asem-ed ass w-waya d waya", a-d- ikker winna, a-s- yini: "stayfir l]ab]i" utal]ed a-s-
 yini yiwen ad iger]er]urek, naγ...

Zik dayen, tella lεmqad]ra:]qad]a]en win ye]εan irgazen, iqewwa. lεεa irgazen, lεεa
]]ezq. Zik l]uzen medden: očč a]rum ubellu], a]rum ujilban, a]rum xerrub...D acu, leqniεa
 n zik axi] n]in n]ura. Tura, mkul le]buba nečča], aqlay "neppuri"⁽²⁾ ak", ur nosεa- ara]šē]εa.

Zik ne]seyyi zzit, nte]l] a]rum n tεm]zin, a]rum ubellu], a]rum n]]uz. ččiy- ten bnin- it

(1) Jami: emprunt au Français "jamais"; néologisme transparent.

(2) Neppuri: mot d'emprunt à la langue Française du mot "pourrir".

Taqessulj n zziṭ, ad- dmeḡ ad ččey ixeqqayen n fazarit. Tura, ikecmaḡ ak" rejim⁽¹⁾ - ayi
iṭumiyen: d lipwazu⁽²⁾.

Zik- nni imeq"ranen n taddart d widak i-gsɣan cci, d widak kan iṭqadaḡen medden. Tura
seu lmal naḡ ur seɛu- ara, kif kif am keč am nekk, heḡriyi- d awal a-k-d- erray seɛra. Imir-
nni iṭqadaḡen win akken isɛan timzin, qqaren- as: "Bu temzin".

Zik- nni, acuyer iṭmetilen? qqaren: "tawelliṭ-ik, efk-iṭ iwakal naḡ i bab n wakal".

lṭusemma: win iɛan cci, isɛa irgazen, iṭuqadaḡ. Dacu ara a-t- qadre! : zawalil (Yeṭṭaṭṭa).

- Amek i-d- sbaddaden Lamin n faddart?

Ṭ-faddart i-t-id- sbaddaden, twuliṭit. Xtaren-ṭ- id belli d lcaqel, ad ixdem taddart akken
iqwem. Ibedd ḡer taddart, ḡer tiwa, ḡer iberdan, ibedd ḡer nniḡam n lgameɛ: ma yella
yenna-d awal, ur t-iṭruzu yiwen.

- Meɛna amek iɛelmen belli d leṭiani ar a-d- sbedden?

Zran-ṭi Lukan ur t- zran ara tilaṭ ur t-id- sbidden ara. Wah a-d- ruṭen ḡer ḡuri nekki ur zṭiṭ
anida ara meḡ aqerruy-iw?! A-yesbedden, nekkil Labuda zran lɛsbd- nni i-gesɛan irgazen, d
lcaqel, belli iṭhaḡaḡ, deg taddart ɛelmen d lcalit.

Taddart daḡen ma yella teẓrat ikuṣṣ, labuda "ubliji"⁽³⁾. M'ar-a-d- ikker a-d- ihder, a-s- tiniṭ
buseṭ. A-d- ɛiwden wayeṭ.

- Lamin: hwacu imi i-gxeddem? ilmaṣlaḡa n faddart naḡ ilmaṣlaḡa n franṣa?

Lamin ixeddem ilmaṣlaḡa n taddart. Ma yella teṭway tala a ṭ-id- ...m; ma yella

(1) Rjim: mot d'emprunt à la langue Française du mot "régime", néologisme transparent.

(2) Lipwazu: mot d'emprunt à la langue Française du mot "les poisons"; néologisme transparent.

(3) Ublji: emprunt au Français "obligé"; néologisme transparent.

yefwaɣ webrid a-d- inʃeq, ayen ixuʃsen taddart ak", d neɣɣa ara d-ihdren.

Zik- nni nekki cfiɣ-d, deg Sidi- cic, dinna llan At Sidi ceyyad, At uqabiw, yekker win akken i-d- lserbin lbun (lbun- nni i-ɣ-d- ʃakken deg lgira- nni n LaLman) inna- yas: Telɣem ma yessarbi- ʃ yiwɛn hacama yella tessarbi lqelɣa ʃ-ʃarnenzuyt!) llimi ssarbin lqelɣiwen s ulamek issarbinʃ tuddar nniʃen. At Sidi ceyyad, a ʃek^R-ebbi ma saru. ʃl.

Ger umɣar d Lamin ulac lfeɣq. Ulac amɣar, d Lamin kan i-gellan. D franɣa kan i-s- semman Lamin, nek"ni "tujur"⁽¹⁾ d amɣar n ʃaddart. Yiwɛn n Lamin kan i-gellan, ulaɣed sin (02) neɣ cecɣa (10).

Assi- mi i-gellan lxiwac yeeni deg taddart ger lfamilya ʃ-ʃayeʃ, a-d- ddmɛn yiwɛn n wemɣar, ad yelli d ʃayes fell asen. Maɣna ɣer ddula n franɣa yiwɛn kan i-gellan ulaɣed sin, tlata neɣ ʃebɣa.

Ma yella deg taddart, d iderma. D lmital. deg adrum-ik tzemreʃ a-d- sbeddeʃ yiwɛn, a-d- ibedd ɣef wedrum-is; adrum ihinna yebɣa dayen a-d- isbedd Lamin a-d- ibedd. Meɣna, deg taddart yiwɛn kan i- gʃebbiren, d Lamin.

- Amek i- tɣedmem Lexʃɣiya?

Cfiɣ-d belli illa zik- nni nniɣam, illa wawal. Mar a-d- ihdɣ Lamin, ad cellen lexʃɣiya g taddart, ur d- leq"ʃeʃ ara azemmur alamma nnan: "ruʃ a- ʃleq"ʃeʃ" neɣ, mar a tserreʃ taddart ad yelli uberreʃ.

Zik nesɣa aberraʃ. D acu i-s- ʃʃakken meskin? ʃ-ʃakken- as tuneʃ n weksum l-luziɣa. D yiwɛn, d amɣar, immut tura; qqaren- as Muɣend ameq"ran n At cɛbderɣman (ʃebɣi). d neɣɣa ara yberɣan a-s- yini: "a ʃreɣem ruɣem- ed ɣ lɣames, illa legnac!" Deg lcid, akken

(1) Tujur: emprunt au Français "toux" néologisme transparent.

i-d- nniy ya, fakken- as tunej n Luziɛa ney sšadaqa: win ihewwener, a-s-t- iseddeq, a-s-t- yawi axxam- is. Maɛna ur t- sbaddaden ara d "ajuɣnalyi"⁽¹⁾.

A-d- uyaley alamma d lex[[iya- nni; d azmmur, d lex[[iya; d lexrif, d lex[[iya. Ass l-lɣameɛa a-d- ibedd uberralɛ "A-ṭrebṭem ruḷet- ed γ lɣameɛ!" Mɛra a-d- awlel yer lɣameɛ, tura ma yella teksej-id deg l-malk-ik, sers xems-myā tceddiṭ ur tejjalla ara; ma yella ur d- kkisej ara, ney ur tezzij lɛd a-ṭceddiṭ a-s- tini-]. "Aḷeq lɣameɛ- ayi ur t-id- kkisey, ur xrij lɛd ikkesiṭ-id!"

Ma yella tesciṭ tazemmurt iyli-d uzemmur-is yer webrid, aṭṭelbeṭ smaḷ deg at ḷddart, a- senj- iniṭ ɛfsenṭ medden, moɛna^{ur}tejruḷu[- ara alamma fkan-ak-id tesriḷ. A-ruḷeṭ s luɣd- iki? Xaṭil Deg Lɣameɛ- ayi a-d- gallen ak" imeq"ranen, ibezṭuḷen xaṭi, deg xmes[ac (15) n sna ney deg ɛecrin (20) n sna d asawen.

Ma yella teggumaṭ a- ṭeggalleṭ atan a-k- xejjin. Nekk yiwen w-webrid ṭṭuxe[[ay, lameɛna mačči d nutni i-y- ixeljan fkiy- ten s luɣd- iw. Cliy-ed akka iw[-ed wass n lɣameɛa, tenna-y-id yemma ruḷ ammiṭ Atan deɛwessu tuɛar, ma yella tekksej-id ini-d kksey-ṭ-id ax xems-myā t-frank afk- iten.

Nniy-as lhi kksey-ṭ-id, imir tefka-yi-d xems-myā t-frank, ldiy-ed l-bbut l-lɣameɛ, zwarey sersey- tenṭ sufel ugertil, fyaγ-ed.

Kečmen-d medden ad- ggallen. Win ibyan ad- iggall daɛwessu- . yeggal, ad ččeγ tabexsist ad- ggalleγ f xems-myā t-frank. Imir- nni axif n tura.

Tura a-d- neddhen yer lɣameɛ "nejmaɛt-ed yer lɣameɛ!" menhu a-d iruḷen? Imeq"ranen

(1) Ajuɣnalyi: emprunt au Français "journalier"; néologisme transparent.

ur ten- [lfafe] ara ak" melisub, d ibeztuḥen ayi ak" kkan a-d- ikcmen yer igamee, cci- cci...ur
tfehme[ara lhedra ak". Ur tfehme[amek i-d- heddren yer acu i-d- heddren, ur tfehme[yer
acu i-[-gezmen.

Ihi, a-[-gen akka a-[-gen akka a-[- ggan deg cfeε, truḥ. Tura llan iyumna?...d acu wadmen
iyumna? A-[-qelbe[Lamin a-s- tecku[, ulaḥed. Abeddid bedden-d, mozna ur d-bun ara
ix"edma- nnsen. Atan teqqim akken tura: d zik axif n tura.

- Tecfi[ass-mi i-[-kecme[yer tajmaεt?

Ila ur kcimey ara yer tajmaεt. Xaḥer imiren mazal iyi mezziyey. Ihi ur d- kcimey ara yer
tajmaεt. Yiwet s yiwet mezziyey, tin- snat ruḥey γ iy"erba. Ass- mi i-d- wley a- [-estecref
yessi taddart, ruḥey yer iy"erba. Ma yella s leemaγ itestaεrif, ce_ lweqt- nni tajmaεt belli a-
[-kecme[yer yures deg eεcrin n sna d asawen.

Ttextirin akka eεcrin (20) n sna, xaḥer yefhem bac a-d- yiri, ma yella deg eεcrin (20) n
sna d ak"sar ur isci ara lafhama. Nekki bac ad-d- iniy awal iqewmen ilaq- iyi ilmi saw[ey
tlatin (30) n sna deg leemeγ-iw, deg tlatin (30) n sna d ak"sar ur lsiy- ara belli awal-iw
iqwem. Llaḥun deg tlatin (30) n sna d asawen juceqqley, fehmeγ awal uqbel a-t-id- iniy
meyzey-t belli ur yexsir ara.

- Tḥeddref akka itjumaε n taddart, mara a-d- berḥen?

Zik nekki ḥedrey lameεna ur d- heddrey ara, xaḥer mezziyey. I a yella [-taggarit- ayi ur
ḥeddrey ara, laxaḥer melma- ayi i d- uyalay g franṣa.

Deg-mi i-d- uyalay akka seg franṣa, ḥberliḥen tameddit: deg lmayreb d asawen illa [lam.
nekki d lweḥdani, tame[ut weḥdes deg- g"axxam. Ur zmirey ara a-d- ruḥey yer igamee ad-

bedrey i "larinyu"⁽¹⁾ ad. *bedrey axxam weɛdes.*

Taggarit- ayi illa Lɛasen uberkan, Lɛaɛ Bɛrahem n At ɛabderɛman - Bu mya ɛesna -
Lɛarbi n At ɛli Webɛrahem, d wiyi i-d- ufiy d Iyumna. Umbaɛd, tura, uɛalen-d weyyi]. Nekki
deg leɛmeɛt ur t-ssɛqsay aniwa i-d Lamin.

- Dacu it xeddem tajma ɛt n taddart deg lweqt- nni iɛumiyen:

Lxudma- ynes d nniɛlam n ɛaddart. At ɛaddart weɛdensen kan ixeddem, ur ɛruɛun ara
ɛer ddula ɛs inin xedmemay- ed abrid, ney xedmemay- ed aman, d nutni i-gxeddem
imanensen. Ihi ur ɛqelliben ara ak"⁽²⁾ ɛef ddula asenɛxedem.

Tajma ɛt n taddart bɛddem "levulanɛarya"⁽³⁾, qqaren- as amuhajeɛ, maɛɛi s lexiaɛ,
iɛusemma iɛhaɛar fi sabil lleh: isɛa leqriɛa n ɛaddart mital iɛaɛit lɛal, iwala lɛaɛa tefsed ney,
iɛruɛ- ed ixdem s lɛulanɛir- is⁽³⁾ iwa imi iqqaren "levulanɛarya"⁽⁴⁾, maɛɛi s dɛɛ i-t- idewin ad
ixdem.

- Deg⁽⁵⁾ acu i-d- ggaren iman- nnsen iɛumiyen deg lumuɛ n ɛaddart?

Ggaren-d iman- nnsen ma yella ur texliɛt ara leɛrama, a-d- ceɛɛen "Llusi"⁽⁵⁾, ɛurek
"ak"⁽⁶⁾ ɛɛfi⁽⁶⁾. Zik neɛxelliɛ ik"⁽⁷⁾ ɛɛfiyen⁽⁷⁾, f lɛital lɛiy a ɛxelliɛɛy ak"⁽⁶⁾ ɛɛfi ma ɛɛiy deg tacrin (20)

(1) Larinyu: emprunt au Français "la réunion"; néologisme transparent.

(2) Levulanɛarya: emprunt au Français "le volontariat"; néologisme transparent.

(3) S lɛulanɛir- is: avec sa volonté.

(4) Levulanɛarya: ibid.

(5) Llusi: mot d'emprunt à la langue Française du mot "l'huissier"; néologisme transparent.

(6) Ak"⁽⁶⁾ ɛɛfi: emprunt au Français "la corvée"; néologisme transparent.

(7) Ik"⁽⁷⁾ ɛɛfiyen: Plur. du mot ak"⁽⁶⁾ ɛɛfi: "les corvées".

n sna d aswen (yer tajma et ney yer ddula?) -fer ddula, d ddula ahen- yawin.

fer yurek leyrama yef akal, ad ig^{Re}-bbi tessci idyayen, ma yella ur ballešt ara leyrama-k, ma yella tessci lmal a-k tessizin⁽¹⁾, ma yella dayen tessci tilyuyak ney lqec a-d- ceyten yer llusi a-k-ten ssizin. lusemma d lbašt^{el}, ak^{erfi} ubliji⁽²⁾ a-lexšeš, deg te... t- nni a-lexellišen- ur zmirey ara a-k-d- iniy ma yella settin (60) n duwu ney temnemya (800) lefrank ney lesemmya (900) lefrank.

A-lexellišen f iq^{dray}, mačči yef lufan yecni, yef yergazen imez^{ranen} ney fin ixeddmen, mkul a-seg^{as} ilaq a-d- xeišen.

- Tbedreš akka kra wass deg taddart fran lex^{sem}?

Tef lex^{sem} deg taddart, bedrey akka mara myaggaren akka nnuwen deg taddart, yef lmal nnuwen sin iderma, sin ney tlata y-yemdanen, menhu ihen- ferrun?

Ferrun- [en imrabten; d at wecwica- imi i-k-d- inna wina n yizgelli "belli d nutni i-d imezwura", iskaddeb. At Wecwica- ayi d Ccuřafa, lqadařen- [en medden ula lřisab.

I-lejdud nsen, [fen deg ddin- nsen, [fen deg ccuřafa- nsen, tura bedlen ak^{er}. Tura mazalay- d amyar- ayi i-geqqimen akka, Si Mulend řřaleš.

Deg teswizt- nni illa Sidi Eli - a-t irřem Rēbbi -, Sidi Hmed, illa mmis n. Sidi Hmed, qqaren- as Sidi Lřağ Acrab. Aten tura, ma yella ikemmel, wayi, ulašed imrabten.

- Amek i Ferrun lex^{sum}?

Ma yetwayteš yiwen ad- iřer at wecwica- ayi, lqadařen- [en medden, d lejdud- nnsen ilqadařen. Ferrun dayen ula [ilufa i-d- imdin ad- mcařacen y ddula, xařer [lqadařen

(1) Tessizin: forme verbale berbère; emprunt au Français "saisir".

(2) cf. le mot "ubliji": p 5.

s jëddit- sen.

Ahnaƙ Ibusɗiden mazal taɣellaƙt n weɗwica tɛlleq deg wexxam- nnsen ar tura, din deg (1)Messisen. Ma yenna- yak: "Aɣeq tattellaƙt n weɗwica" lukan ad- iƙez ur idewwiƙ ara ƣer deffir, ɣɣfen deƣsen ɛla ɣsab i-lemqadɣa n ccuɣafa- nnsen.

- At weɗwica ur ɣmagan ara d Lyumna?

Jami⁽¹⁾!...d imɣabɣen, wac n hewwa llan lejdud- nnsen d imɣabɣen ɣqadaɣenten medden, ferun tameƣreɣ. Ibeɣtuɣen- ayi i-d- iqqimen akka tura ur ɣɣifen ara deg ccuɣafa- nnsen.

- Acuyer iɛezzuzen ak d ibennuɣen ur sɛan ara iɣima akken sɛan*

At Weɗwica?...acuyer?

Ur zmireɣ ara a-k-d- iniɣ, laxaɣer ur-d necfa ara i ɣɣarix- nnsen. Labuda sɛan ɣɣarix imenza, lmi sɛan leqdeɣ At Weɗwica- ayi, zik sɛan illewwiyen, zran- ten sɛan Ibuɣhan. Illa zik- nni iwimi qqaren Sidi Lɣag Lemnewweɣ, zran illa kra i-d- yexdem quɣen- ɣen medden. Zik- nni necfa- d, ɣɛawaden- d imeq*ranen, nnan- d sɛan tazart, ɣagan- ɣ da ɣɣara- nnsen, ɣuɣun deg lweqt n leɣɣif zedɣyen dihin, ruɣen- d buyan ad- ak*ren tazart- nni, lmi i-ɣkɛem umenzu yufa izem iɣalay- ed ƣer ƣures, umbaxd ur iƙcim ara. "Aluɣ"⁽²⁾ ɣɣfen medden aɣla ɣsab n ccuɣafa- nnsen mi isɛan Ibuɣhan. ɣuyalen d itbiren, inna-ya-k lɣag lemnewweɣ- ayi, acuyer i- seqqaren "lmal n Weɗwica ad- iruɣ ad- iƙes weɣdes a-d- yuyal weɣdes", ad- iserreɣ i lmal- is ad- iƙes a-d- yuyal weɣdes.

Ma yella d wiƣi i-d- yegg*ran akka tura ur ɣɣifen- ara deg lejdud- nnsen, ur quɣen ara ddi- nnsen.

(1) cf. la note sur "jami" p 4.

(2) Aluɣ: emprunt au Français "Alors"; néologisme transparent.

Tella dayen tin iqqaren tayurfaɣ n Weqbu: "ruḥen ad ksen neɣa d yiwen, ikker inna- yas winna yyay a- nruḥ, ikker-d ḥaḡ - ayi inna- yas: nniy- ak ruḥ kan a-k-id- qaɣeɣ, lxdem akka iwafriwen- is yuyal- ed d ḥḥir, isebḥ- ed deg tyurfaɣ n Weqbu, sinna, winna iruḥ- ed, yufat- id deg ubrid.

- D acuɣ texxamɣ inebgi?

Ma yella yusa-d inebgi-^Rebbi iwwi-d lfamilya- ynes a-t- ḥadren, jami ad- iḥwikkes fella- s sser. A-s-d-awin Imekla, a-s-d- awin isyaren iwakken ad iccal times, taburt n ḥexxameɣ s tsaruɣ, ayyul-is (ḥaca-k) a-s-d- awin Imekla. Mara a-d- ikker sbeḥ ac- ruḥ win ihwnen kra a-s- tissedeɣ.

Nek"ni deg taddart- ayi, kra lweqt akkenni, neɣ nniɣam. Bac ad- yili lefsad deg taddart ney ḥaḡa akka, ulac. Ula d "lipusɣ"⁽¹⁾ - ayi deg taddart memnuɣ a-ten- newwet s-dāwel n ḥaddart. Ma yella tewteɣ a-ḥefekɣ lexḥḥiya, ma yella acḥal isbedden, ur zmireɣ- ara a-k-d- iniy.

Ma yella tewiɣ- ed dayen ḥḥab tkecmeɣ- ed yes yer taddart a- ḥelkeɣ lexḥḥiya γ tajmaɣt.

Lqehwa tzerreɣ a- ḥelleɣ d acu beḥḥa i taddart, meɣna jami a-d- awiɣ lex"meɣ, d lqehwa- ayi n tissit kan.

- Deg" acu i zemrenɣ lxaɣat a-d grenɣ iman- nnsenɣ deg tajmaɣt?

Jami ḥekkinɣ lxaɣat deg tajmaɣt. Ur seanɣ ara awal- nnsenɣ deg tajmaɣt: "Jamais de la vie" tameɣḥut a-ḥeḥḥer iwnejmuɣ. Tin ur nesci- ara ḥed, ama d argaz- is ama d Imewkel, a-d- ceyyeɣ ḥed l-lwacul yer tajmaɣt a-s- tini haɣ- haɣ, i ḥra- yidi waya, ney illa lbaḥḥel felḥi lzmern umeq"ran- nni a-s-t-id- ifru.

(1) Lipusɣ: emprunt au Français "les postes"; néologisme transparent.

- Illa kra wass akka deg iqelɛ a mara yell lex^m ɣem teɣcawaremten?

Jamil Ulac- Tameɣɣut deg uxxam, d neɣɣat iɣamɣart n wexxam- is, tesɛa tislatin ɣef lmital d neɣɣat i-geɣebbiren f-axxam-is. Macci am tura tin iɛeddan a-ɣeemmer deg ucɛkkaɣ. Zik, tislit mara a-ɣeddi a-ɣel kra, alamma tcawer qbel tamɣart; tura ur ɣcawarɛn ara ak^m-ya tamɣart. Tura ur teɣebbir ara tɛmɣart, zik tamɣart tesɛa lqima.

Zik, iw-wakken i-d- cfiɣ yeɛni, deg tajmaɛt baba-s d mmi-s ur ɣamayen ara akken. Mmi-s, ma yella yufa-d baba-s deg lɣameɛ, ad iɣɣef iberdan-is ad- irulɔ, ur ɣamay ara baba-s d mmi-s deg lɣameɛ, laxaɣer wissen a-d- iseɣseɣ ɣed yir awal. Tura iɣama baba-s d mmi-s deg lɣameɛ ɣas a-d- hedɣer yir awal, ula d fatilibizyu⁽¹⁾ a ɣeɣɣenɣen lwalid.

Zik- nni dayen, akken i-d- cfiɣ, jami a-d- hdeɣ taɣciɛt zdat n yemma-s yir awal deg uxxam. Tura taɣciɛt d yemma-s hedɣenɣ f lɛib; dayen ifuk leqdeɣ.

Akken i-gella baxer-iw nekkini zik- nni axiɣ n tura, ɣas akken- nni neɛra, nelsa lkawɛu, ɣas akken nelluz, nelsa mkul lmeɣna. Isennanen ur kkisen- ara, aɣwalem, deg (i) qqeɣarɛn- nney. Imiren i-gella leqdeɣ.

Deg^m acu i-d- ɣbin tdukli n taddart?

Tadukli deg^m acu i-d- ɣbin?...keɛ a-d- iniɣ awal iɣelɣen, nek a-d- iniɣ awal iɣelɣen, ur k-d- iqqar ara yiwen ur ɣliɣ ara.

Ma ywala neɣweɣ ma neɣqen-d sin neɣ yiwen nnan-ak ur ɣliɣ ara ɣran-k-id medden a-k- inin ur ɣliɣ ara. Tura ma yella tenniɣ-ed awal ur k-d- slan ara.

Zik- nni, ddakalen d iderma, ɣɣalayen ɣer win akken iɣqadɣen akken ma yenna-d ssa i-d-

(1) Latilibizyu: emprunt au Français "la télévision"; néologisme transparent.

abrid, ssin i-d abridl Tura ulaḥed bu temzẓin- nni: d aculi[-ik d aculi[-iw, keč te[[awi]

tacekart nek [[awiy tacekart. Zik, [[alayen γ win i-gsean irgazen: ma yella yenna-d awal,

d awal, laxa[er [qada[en-] a[la ḥsab y-yergazen- nni i-gsca akken.

- Hedjeγ-ed yef iderma imq^m ranen deg taddart n lqel ε a?

Zik- nni nnan-d At Malek- ayi- nney qewwan; ula [-[amezduyt deg yiwen y-yidis inezdeγ

ak^m, llan At eli Webrahem; llan At Musa d At eebderḥman yiwen w-wdrum, qqewwan,

ulaḥed yiwen ara ad-i-[-ucceddin yef waye[; ulac ye[ni tamḥeq^m ranit.

- Amek lmsennaden[familyat ak^m d iderma dayi deg lqel ε a?

Llan At eebderḥman- ayi d At Musa d nek^m ni nḥemsennad wager- aney.

* At eli Webrahem ur d-ixli[ḥed;

* At emi[uc d adrum weḥd- nsen, ur d-ixli[ḥed;

* Ibiyiwen senden-d yer At eli Webrahem;

* Iberkanen d adrum weḥd- nsen.

Belli ad- i[ceddi ḥed s iba[[el yef waye[, ulaḥed. Tura iḥwakkex iba[[el- nni, amek?

Zik- nni taswi[kan a [te[le[i ymextafen d amyixba[deg lḡame[ayi; [naye[n yef lmelk,

ma te[[u[eda[itilist, iksa yiwen lmal- is deg lmelk n waye[, dayi acu i[nayen. Gef lmital

iksa-yi mmi-k deg lmelk. iw, a-d- ruḥey yer yurek a-k-d- iniγ atan iksa-yi mmi-k deg aylaw, a-

y-d- ini[d lekteb anemse[wej: ihi anemyixba[, umba[ed ma yella tes[ci[gma-k a-d- ikker, ma

yella tes[ci[eemmi-k a-d- ikker, nek dayen ma yella sciγ gma a- d- ikker, eemmi a-d- ikker

alamma fran[medden. Tura ulaḥed, deg asmi i-d- uγaleγ deg lγ^m orba safi xem[se[ac (15) n

sna- aya ur sliγ yiwen innuγ d waye[. Ulaḥed meḥsub cce[γ- nni n zik- nni. Cukkeγ d cce[γ-

nni n zik isnikemlen.

Zik lœebd iŋŋabaæ taḥbiŋ, deg segg^{as} s ulamek a-d- yawi lyella-s belli ad- iŋic. Tura d cceḥriya- nni iŋcussun; lmeŋk- nni atan iqqim ak^m. Illa win a-k- yinin tura, ad- neqcey taqwin ney tazemmurt? Ma yella kra a t-id- yawi lamulac ur ŋ-id- wqicit ara; zik neus tagrut^t-nni kan ney taḥbiŋ- nni kan.

Aluŋ⁽¹⁾, tura medden ak^mŋwan d icceḥriyen ak^m, m'ur lxdim ara yeŋ ddula ad lxdem y cceŋb, a-d- yawi xemŋŋeŋac n alef (15.000) i wass ney cecrin n alef (20.000) ney tlatin n alef (30.000), ihi xeddmen ak^m medden, ur yuḥwaŋen ara taḥbiŋ- nni. Zik, lcam tnaç n cceḥ, nek^mni neŋcassa taḥbiŋ- nni kan, tura menhu i-gleq^mŋen axeŋŋub? Ulac.

Ur yuḥwaŋen ara...

zik illa eli n Webrahem, deg uqabiw, ssa i-s- neŋŋawi axeŋŋub yeŋ cinna; deg teswiçt- nni açljal d abrid, nekki ssaŋwey-t tnaç n duŋu (12 n duŋu) i-wqenŋar.

D sseŋemya ŋalef (600.000) n tura, a-d- q[u]ŋ yessen, imiren, yerna a-d- sseg^mriŋ, tura irgazen reŋden akken d ickafen, d acu lbaŋaka ulac. Zik ma yella tesçit xemsa duŋu, swanŋ. Fkanay- d iŋurŋiyen- nni i-geŋlan akken am- tqeŋŋilin, ihi swan. Ma yella tesçit cœçra (10) deg sen a-d- q[u]ŋ deg Sidi- çic, a-d- q[u]ŋ s xemsa duŋu, tura awi icokafen yeŋ açur-ik a ŋewŋeŋ ur-d- scazayeŋ ara.

D zik axiŋ n tura yeçnil

At Malek i-geŋyen deg taddart lqelç a, ur ŋekkin ara deg tajmaç t n ŋaddart lqelç a, ur ŋekkin ara, ama deg tbezzart ama deg luziç a. ŋruŋun-d tiswiçin. Ma yella kra, ma yella akka ŋed i- ŋ- iyŋben ney i-ŋ- yeŋŋen. Tura, ur scan ara toxamen dayi, deg taddart; widak i-geŋyen ak^m ur-

(1) cf. la note sur "Aluŋ" p 11.

d- uyalen ara; ffasen-d mara tili akka lmuta; nek^mni dayen mara seun lmoyyet netruflu, am
widak i-gellan deg Bgayet, deg Leqşer, ney anida illan ak^m iderma

*- Amek i txeddimem luzica deg taddart? Wacu lferq i-yellan ger luzica n zik d fin n
tura?*

Zik tella ssadaqa, acçal n luzica inezla ur f-nxelleş ara, zik fşeddiqen medden, tura fwan,
wella ma yetka-ya-k-d ffrankl

Amek i txeddimen? A-d- berfen deg taddart, a-d- ruşen ad çallen deg fçameç, a-s- inin
atan a-d- ney luzica, lymna- nni ad ciwfen qbel at faddart, mara mwafaqen ad-d- çren
lmaçful i tiswicin a-d- yekker yiwen, win akken yesean, a-s- yini i tçjmaçt: "ruşem yer ssuq
açem-ed ayen i-wen-iççben, d nek ara yxelleşen". Ass n ssuq, ad- ruşen ad- glun swina, a-d-
ayen izgaren a-ten- ixelleş. Ass mara ad-d- nnejmaçen dayen ... j taddart a-s- rren
işurçoyen i-wina. Ula d win ur neşçi ara ney isça, ad ixelleş ameq^mran n wedrum ney lamin n
faddart. Ma yella bab-is n yedrimen- nni ur nyuçuwağ ara a-sen- yini açem-ed luzica nnişen:
ata fçeddu-d lçid jemeçam-ten. Ad- ddimen anjemeçen deg Lakis⁽¹⁾ n taddart alamma d ass
ffacu ara d-açan luzica nnişen.

Çfiç-ed nekki, acçal d luzica i-d- nuç, wellah ma nxelleş ffrankl Tura, neffaç-ed izgaren
xemsa (5) sebça (7) ar fmenya (8) imelyan, neffaç-ed izgaren imeq^mranen mliç. Ma yella d
ibezfuşen neffaç-ed tiata (3) yezgaren.

- Acçal n tura i teffawit keç?

Ilia fçawit azgen n fneç tura fçawit yiwet n fneç. Baba, a- syeçtu Rçebbi, i fçawi azgen n
fneç seg zik, nek d mmis n cemmi neffaçi yiwet n fneç; nek azgen, neffa azgen.

(1) Lakis: emprunt au Français "la caisse"; néologisme transparent.

Deg "ass-mi i d- uyaləy akka g trança, [[awiy yiwet n [unef], ur be[[uy u ywen. Abrid- ayi
Nnxelleş sebɛin alef (70.000) iwqarruy (iyiwet n [unef], d acu ur ɣlayet ara aɛla aħsab n
ssuq.

Deg tunc [it-eddu-d azal n sebɛa (7) kilu d aksum, tura deg ssuq, ussan l-icid, aksum i
[[awe] ilimi d xemsa wɛecrin alef (25.000) i lkilu, d ayi tekkraɣ-ed luzica terxes yerna deg
leby-ik ara [xelše].

Deg ssuq a-[xelše] (sur place)!...ima ur tesɛif ara?!... Ma yella yiwen ur ibɣ'ara luzica,
ubliji a-d- ikcem, laxa[er abrid nni[en a-k- ššu[un⁽¹⁾. Ma yella ur [ekki] ara deg luzica i[[usma
tefye] tajmaɛt. Terxes abrid- ayi trube]-ed tewwi], tin ɣlayen akken legguma], iba⁽²⁾ Tafyet i
tajmaɛt. Deg lqelɛa yecni ur te[ra ara, akken i-d- nnan a-[xelšen medden. Iba[raniiyen i
taddart ur [[awin ara luzica alamma ug[erən]-ed tuna. Tuna n zyada, ama , [taddart meqq"ran
ney n [unef a-[xelše] akken i-xelleş taddart.

Iba[raniiyen- ayi ur [ekkin ara deg tajmaɛt, deg luzica kan, yerna ma yella tella zyada
mulac ur [[awin ara.

Ilemziyen beqqun luzica, xa[er mačči d nutni i-[xelšen. Ur yezmir ara ad- yerwel am ne[[a
am taddart, akken qqaren-ya: "xdem akken illa uɛemmi-k neɣ ggağ". Akka i-gella deg lemte].

Akken tella taddart a-[ili], ma terxes din, ma ɣlayet din; fella-k, felli, f waye] d waye].

Ne[[ef deg [[arix n zik, jami lqelɛa teqqim mebla luzica deg "ass-mi i-d cfiy akka d

amezyan, jami lqelɛa teqqim mebla luzica, anecta d [tarix i-ge[[ucemma.

(1) ššu[un: emprunt au Français "sauter", néologisme transparent.

(2) Iba: emprunt au Français "Eh bon!"; néologisme transparent.

Luziça i-gæddan akka uʔen[-id s tmanyā imelyan uwac. fas akken azgen deg lqelɛa i-
gruɓen zedʔen acɫa beɣta, weyyi iqqimen akka ɩe ɛ ɛ -m- iten ɩuɩ d-d-ʔan luziça, xaɣer
mazal ɩɩfen deg ɩɩarix n zik.

Aqabiw acɫal i-gellan d imdanen, ur zlin ara; At Sidi-ɛyyad d acu ihen- ixuɣšen?...ur zlin ara.
Nekʷni nezla-ɩ malgrɩ⁽¹⁾ ʔlayet, nezla-ɩ neçça-ɩ, neɩɩef deg ɩɩarix n zik, d nnif s wayen ɩɩeddu
ddunit.

- D acu i-d nnif ʔurək? D acu i-d ɩɩeɣma?

Bnadem ɩɩuder ɩɩaɣ-is, bnadem ur beqqu ara lefsad deg taddart, ɩɩuɣeb f taddart, inuɣer
fella-s. Ur ɩɩɩak ara afus ʔef ɩɩaɣ-is, ur ɩɩɩak ara afus f taddart-is. Teɣɩɩ, matalen a-ɩekɣeɩ
sser ʔef ɩɩed dayi, a-yi-d- ikker nnif a-yi-d- ɩçç wul-ɩw, ubliɩi a-d- beddeɣ ʔur-ek ur k-ɩɩɩɩɩɩ ara
a ɩɩedmeɩ lefsad. Ma yella ur nexdim ara luziça nekkes deg nnif- nni, neɣza-t maççi d axuɣu
inxuɣ kan, ur neɩɩif ara deg leqwanen n zik, nxuɣ deg nnif. Aɣeɩɩeɩ deg ɩɩwarex n zik malgrɩ
ʔlayet luziça- nni, am keç am nek am wayeɩ, ur teɩɩiliɩ d amezwaru ur teɩɩiliɩ d aneggaru.

Lukan neɩɩabaɛ At Sidi-ɛyyad,...xuɣšen? d nutni igeɣwan axiɩ, atan ur zlin ara luziça.
Aqabiw, ixuɣɣ? Nekʷni neɩɩef deg nnif n zik- nni, nezla luziça, neçça-ɩ sɩɩawlehna, nxelleɣ-ɩɩ.

Ma yella neqqim ur nezla ara luziça kif-kif, lameçna ur neɩɩu ara deg nnif n zik- nni. Ur
ɩɩɩwaɣeɩ ara assa, iwezekka? Mɩra a-d- iniɩ a-nexdem ɩɩaɣa ihinna a-k inɩɩ. ala, A-d- yaweɩ
uzekka, keççi dayen, a-d- iniɩ ruɩ-ed, a-d- inɩɩ: ala, ur teddiɩ ara yidi ɩɩɩli amek ar dduɣ didek
nek assa?

(1) Malgrɩ: emprunt au Français "malgré"; néologisme transparent.

- Amek i-tjemcawanem?

Zik jemcawanen medden, tura kul yiwen iqellib ašurđi. Mkul yiwen d axeddam igella, ubliji ad yawi ajuřni-ynes. Zik ulađed, ašurđi- ayi qilil, ihi jemcawanen medden: assa iqel-iyi-d, azekka a-s-řeŕley. Matalen ruřey ad- neqceř iger-iw, llan at řaddart a-y-ewnen; assa mara a-řneqceř kečči a-d- ruřey a-k-ewneř. Zik a ředduř d řyuga-k a-d- řeřřeř ašurđi, tura gen kan yef ušurđi-k.

Tura, g řarix jemcawna, mazal llan řadalat⁽¹⁾ deg idurar, atan ulac lexlař, iřusemma am lmiyet i tella řadal⁽²⁾. Neřřat d lmiyet kif-kif, ma yella ur tezmireř ara bedd-ed a-k-id- řen medden. Atan wayen yellan tura, welbaqi mkul yiwen iřarab f . řum-is.

- D acu i tesne ř yef lqel ea?

Machuřet zik- nni, d neřřat i-yellan d aqerruy ak^m zik- nni iřacčar řgameř- ayi alamma d(la řur⁽³⁾) - ayi, ur teřřafeř ara anida ara teqqimeř.

Ma yella ř-řaxamř- ayi, dges iřzallanř lkalat.

Lqel ea d řaddart tameq^mranř, mechuřet, teřřef deg leqder-is teřřařař. lqelciwen ur řelmen yiwen, ur katen ara deg tuddar nniřen, ur řařařan win ar ten- iwten. Win i-d- ikmen, mřeřbal

- Awal-ik aneggaru:

A-ř- iřřer řebbi iřřer lmumnin ak^m. A ř-id- ifk řebbi taswič l-lxir. D aya ineřmar; deg ddunit.

(1) řadalat: pluriel de řadal: mot d'emprunt à la langue Française "la dale", néologisme transparent.

(2) řadal: "la dale"; néologisme transparent.

(3) La řur: mot d'emprunt à la langue Française "la cour"; néologisme transparent.

Entretien N°2: Entretien accordé par un vieillard du village Iqel ε a, âgé de 82 ans

- Amek taceɣ?

Ass-mi l-d- kreɣ nek d amezyan xeddmey deg Lmina⁽¹⁾ n tmeɣrit. taceɣ s temɣin, ur lsiɣ ṣṣebaɪ, ur lsiɣ akustim. Lsiɣ tastawt n leq^obayel t-tqqenduɣt n leq^obayel. Jami⁽²⁾ lsiɣ ayen illan n lrumiyen. Assi-mi wɣlay eecrin (20) n sna deg leɣmeɣ-ɣw bbuciy ɣer Lmina n tmeɣrit. Xeddmey deg Lmina ilimi f-fyeɣ lantrit.

Imi f-fyeɣ lantrit, cellay tayuga n yezgaren, xeddmey akal-ɣw, taceɣ s uzemmur-ɣw, s zziɣ-ɣw, s tazart-ɣw, cellay lmal, aserdun, lhacya. Xeddmey taceɣ g-g^oexum-ɣw, tceyceɣ-d xemsa (5) nmedden, ṣṣawɣay- ten-id d irgazen, tura seɣan ak^o dderya, aqli mazal iɣya-yi Rēbbi.

Ihi tura aqlay nekcem yiwen l-hwaqt ur y-ɣejib ara. ulaɣed adini Nek^oni dɣsetmen i nella, ur neɣlili ara d lkuffar. D ineslem itelliɣ. Neɣac xir n zik, lameɣna ur lɣlawit ara wulawen, ulawen- nneɣ daymen zgan d imuɣinen. Mara a-tɣleɣ irgem yiwen ddir-ɣrebbi, irgem yiwen nabi, amek ara tezhuɣ?...Amek ara tenecɣaleɣ?...Izedda neɣac gerasen, neɣac mbyir lemziyya, xaɣer ma yella tɣedmeɣ-as kra a-ɣiliɣ deg lɣitab, a-ɣkecmɣ lɣebs, a sidi wenbabal Izedda neɣac neɣyet. Haɣa tin yellani

- Aniwa l-d Lyumna n jaddart Iqel ε a deg lweqt- nni lrumiyen?

Leɣqey-ed Lamin amenzu qqaren-as taceɣ n Brahem, leɣqey-d yiwen g-g^oemmaɣ- ihin, Akli n At Musa, safi sin.

Yeqq^oel tawden-d sin nnaɣen. Ass-mi ifuken weyi, kecmen-d sin d iɣdiden. Imuluɣ n At eebdreɣmen ak^o d lɣaɣ Akli n At Webɣalem. Rēbca- ayi (4) tceyider. Jaw l-tqayed Akken

(1) Lmina: mot d'emprunt à la langue Française du mot "la mine".

(2) Jami: emprunt au Français "jamais"; néologisme transparent.

yebya lqayed ak" d lħakem i-d- sbaddaden lyumna- ayi. A-d- yaweġ matalen lqayed yer
Tunef, win i-s- eejben, d eli Uzayed d Rĕemġan, sin isĕan, isĕan ixkamun qewmen, lqabalen;
at ġaddart qebien- ġen, d nutni ara yserfen yef taddart. Ma yella ixuġ lġameġ, ccix, luzica,
ayen ixuġšen taddart d nutni i-d ġreyyas. Akken i-d- nnan ad- iġru. Sin- ayi lyumna innegura
lġfen ilimi ġ-ġura s ulamek iwexfen.

Ma yella d lħaġ Bħahem n At ebdreġman, lħaġ lħasen uberkan, Bezza Uġemġan ak" d
lħaġ lħerbi n At eli Webrahem. Seg yimir yer da i-d- bedden.

Widak yellan tura, am Lmulud uġemġan, Cezban Uberkan, Muġend Licid n bħahem
asegg"as- ayi i-d- bedden.

- Amek i-d- sbaddadem Lyumna n ġaddart?

A-nejmac, a-n^{ne}il aniwa i-d argaz l-ħali: deg Tunef aniwa i-d argaz l-ħali? D Rĕemġan
Uzayed, a-d- sbedeġ lħaġ Rĕemġan, d lħaġ Rĕemġan axiġ n Aeli a-d- dmeġ lħaġ Rĕemġan. Deg
Blĕquben illa yusef Ubiġqub a-d- neġġef Yusef Ubiġqub.

A-d- ddmeġ yiwen g tama, yiwen g tama ad- ġebren yef taddart, a-ġseddun: ma tella
luzica, ma byan ad-ewden lġameġ, ma yella yeġway webri d nutni ara yberġen.

Ma yella ybedd-ed Lamin degg"udrum n At eli Webrahem, wayeġ deg At Musa, iderma
nniġen ur feqen ara, s rġa- nnsen ak". Mara a-d- nesbedd lyumna neġġar lmezruġ, atan d
flan.

Ma yella xeġġan yiwen g taddart ad-irul ġ lqayed ad-ik lexġġiya- nni. D lqayed ara tixeġġin
illa yiwen qqaren-as Lmezwer, wayeġ qqaren-as Lamin, ulac lferq garasen. Lamĕna ferqen-
ġen.

D Lamin akter Hmezwer, Lamin d win i tumen taddart, Lemzwer ijleqluluc kan.

Wi ixeddmen leqwar i taddart d Lamin, d neffa i-gellan g tajmaε t d win i-tumen lcamma.

- D acu l-gxeddem ak' Lamin?

Luzia, aberreb, ma yeqli lgameε d neffa ar-t- iqewmen, ma yella yennuy yiwen d waye
a-t- ixel[i ney a-t- isiwe] yer lqayed, a-s- yini atan lellani ijuccedda yef lellani.

Lyasi [qadaren-f, akken i-d- yenna a-]e]ru.

Belli ad-ibedd yiwen d Lamin, ilaq ad-iszu tlatin (30) n sna d asawen, amezyan xa]. D win
ime-q'ren, yessan leeqel, ma yella nnuyen sin a-hen- l]udden.

- D acu l tezmer a-fexddem tajmaε t?

Ass mara byun ad- bnun lgameε, ney a-s-εiwden d aqdim, d nutni ara ayuketten.

Ma yella d i]urdeyen amek a-hen-d- jmuεayan?

Ad-gren lbezra: atan taddart- ayi yures mya (100) t-terras (lrgazen) a-d- fken mya (100)
dufu: dufu dufu iyiwen. Ma yella drus, 2 dufu iyiwen. Win ur nxelles ara lbezra a-d- ilk
lex]iya γ lqayed, ad- cetkin fella-s γ ddula: ad- cetkin fella-s lymna- nni ad-ilk lex]iya.

- Mar a-yelli lex'šem ger sin m.medden amek l-hen-f- semfan]ayem?

Mara ad-yelli lex'šem ger sin medden, nek'ni nsemfan]ay- iten. Amek?

An-d- jemεan γ lgameε, tiswiεin jmuεayan-d ak lyaεi n [taddart, ma yella d amenyi
inuyen a-d- jemεen tlata (3) ney feba (4) l-luqal deg taddart d n... anisemfan]n. Ma
yella ijfufer yiwen γ laye] ad-i]uxo]i].

Ddula l-luyad lkeccem-ed deg lecy'al n [taddart, xa]er l]akem a-d- isbedd lqayed,
lqayed a-d- isbedd ccambi], ccambi] a-d- isbedd sin lymna.

Ma yella tella kra n lemεawna ur-d- i]ar ara ak' γ taddart, yer sin- nni kan.

- Amek uḥusen tyumna-ayl xedmen i taddart neɣ i ddula n frañsa?

Lyumna xedmen i taddart, ma yella iḥḥeddada yiwen a-t- fken iddula. At taddart a-k- inin urteḥruḥuḥ ara ɣer lajustis⁽¹⁾, ma yella gguman widak- nni ad- frun, tajmaε t a hen- tefk i ddula neɣ i lqayed: lqayed ad- ixdem luḥapuḥ⁽²⁾ - is, lajustis a-hen- txeḥḥi neɣ a-hen- tger ɣ lḥebs. D acu deg taddart- ayi nesca leqwanen: weyyi d ayen yellan d lḥeq am: ur teḥk"ereḥ ara yiwen; ur tkeččmeḥ ara ɣer lḥurma-y- yiwen; ur tkeččmeḥ ara ɣer teḥḥirt y-yiwen; isca yiwen lḥaḡa ur tḥeddameḥ ara memnučet fella-k... Deg lwaqt- nni lexḥḥiya tḥellisen-t s tceca tḥank, s tceca (4) duḥu, s xemsa (5) duḥu, ur tæddilara lexḥḥiya. D acu leqwanen- ayi ur tḥwaktaben ara.

Ayen yellan yeḥwaktaben deg tajmaε t, tiswisin Lamin ixeddem luḥapuḥ ɣef win iḥḥeddadan ɣef- wayeḥ, a-s-t-id- kteb ccix n lḡameε a-t- yawi ɣer lqayed: a-s- yini aten iḥḥeddada f lḥ"eḥma n wayeḥ.

Nekki ḥedroy: ad- xedmen iberdan ad- ilin tata (3) neɣ tceca (4) ulaḥḥed- iten a-d- fken lexḥḥiya. Mačči d lqayed ara neḥyawin, aten t-id- ilk i ccix, ccix aten-t-id- ilk i Lamin, Lamin d acu ara sen-t- ixdem?

A-ten-t-id- yaɣ d agertil i lḡameε. I lḡameε kan iwacu ixedmen, i-yberdan; ma yella byan a-d- ayen kra, tella lakis⁽³⁾ n taddart.

- Heḥḥay-d ɣef unejmuε n taddart?

Deg zik g-lḡameε i-neḥnejmaε, ad- yili uberreḥ i wakken a- nlaεi i tḥaci." ay a-tḥebḥem

(1) Lajustis: mot d'emprunt à la langue Française "la justice"; néologisme transparent

(2) Luḥapuḥ: mot d'emprunt à la langue Française du mot "le rapport"; néologisme transparent.

(3) Lakis: mot d'emprunt à la langue Française "la caisse"; néologis... transparent

ass-ayi ruḥem-d γ lḡameε illa-yaγ-d ləgmaεl" A-d- nenjmaε yer dinna; iḡili-d akka unejmuε:
flan atan yuk"er, ad- iḡuxεḡi, lexḡiḡiya- nni a ḡ- yaui bab l-lmelk, mačči ḡ-ḡajmaεl

Ma yella d abrid ney d lḡameε lexḡiḡiya- nni teḡruḡay γ lḡameε. Mara a-nenjmaε, d Lamin
i-d- heddren d amezwaru, d neḡḡa dayen^ara ḡ-ixḡmen a-s- yini akka i tella.

- Mara axedmen anejmuε- nni heddren-d ak" medden?

Deg unejmuε n ḡaddart heddren-d widak yeεεan amεlay: argaz ameq"ran yeεεan
laεqel, a-d- ikker yiwen kan i-wakken a-d- yehdeḡ. Akka, a-d- ihdeḡ laεqel: argaz ameq"ran
yeεεan axxam, yeεεan dderya, yeεεan lemluk

ma yella d awal i-ḡḡeddayen deg tajmaεt, win akken yeεεan lḡeq. D awal i-lḡeq
i-ḡḡeddayen.

- I keč theddreḡ-ed deg tajmaεt?

Ma yella d nek tiswiεin heddreḡ-d deg tajmaεt, heddreḡ-d yeḡ lḡeq. Awal-uw tiswiεin
iḡedday deg tajmaεt, tiswiεin xaḡi. Ticks i-gella umeḡwab a-s- yini akken i-d- inna lḡag
εbella.

Ma yella ur terḡli ara taluft deg tajmaεt a-s- ḡixren, ur mḡafaqen ara a-ḡeqqim akken: ad-
ruḡen yer ddula ad-cetkin; ddula a-k-d- ssufey ikaḡḡa. Ma yella tsowbeḡ a-ḡermeḡ d ayi.

- Tijumaε n ḡuddar ḡemεawenenḡ wa garasenḡ?

Teḡili-d dayen tajmaεt ger tuddar: ad- nejmaεen ad- ihdeḡ yiwen ney sin deg aqabiw sin
ney ḡata deg lqelεa, ad- mḡawaben ad- mḡujin⁽¹⁾ wagara- sen aniwa i-gεεan lḡeq, ma yella d
aqabiw d lqelεa, ad- iεeddi bab i-lḡeq. Ma yella ḡ-ḡajmaεt n ḡerc tella, mečna nekki ur s-d-
cfiy ara.

(1) ad-Jujin: verbe à la forme aoriste du verbe "ejjuj".

ejjuj: mot d'emprunt à la langue Française du mot "juger", néologisme transparent.

Zik sbaddaden-d lcadā, [nejmaɛen deg-g^meqabiw, deg^mbaynu. Tnejmaten dayen At uqabiw, At ubaynu, At wamsiwen deg lqed.

D iɣumiyen i-ɣlekmen, lameɛna d lqayed i-gseddayen kullec. Iɣumiyen keɛmen-d deg tufa n taddart. Ma yella temqellacem keɛ d yiwen ak^men- siwɛen γ lqakem, ma yella ur temɣangim ara a-ken coyyeen yer leqɣer (γ lajustis).

- Tecti t-ed i lweqt-nni n leɣfuf? Wacu, dayen, lferq i-gellan ger n tajmaɛt n zik t-tin n tura?

Lweqt- nni n leɣfuf ur sen-id cfiy- ara.

Ma yella lferq ger tajmaɛt n zik t-tin n tura, t-tajmaɛt n zik axiɣ, ... x i-gella leqdeɣ, tura ur [nejmaɛen- ara yer leɣk. t].

Akken dayen, lex! ttiya n zik t-tin n tura ljawla i-gerasen t. Zik, ma yella i tuxex tti yiwen s xemsa (5) duɣu, me q^mrit, wamma tura! ... tceddayen t xemsa (5) duɣu?...

- Amek i tceddmem luzica?

Luzica a-t-id nay s at taddart. A-d-ɣel taddart yer widak yesɛan iɣurɣiyen. Allin n tɣank a- t- gren f-uqerruy i luzica.

D lymna ara-t-id yayen a-t-zlun deg taddart, a-t- ferqen. Mara ad-ɛeddin fella-s ccheɣ ccachɣayen a-t- xelɣen. Medden ak^m xelliɣen ula d azawali: ma yella luzica teswa (deux mille francs) a-t-xelɣe t annect- nni, ma yella ur tezmire t ara, awi azgen n tunc t. Akken i tzemre t, ur tezmirem- ara, deg sin i texxamt, ɛellem t deg tɛbca. Luzica- ayi neɣɛddal- i t deg tɛid amezyan ak^m d lmulud, maɛɛci d ssuna. Tef lexlaɣ-is, d t tani^m kan i-tɛddalen.

(1) T tani: mot d'emprunt à la langue Française du mot "tarif"; néologisme transparent

- Amek i-gjelll ukeččum yef tajmaεt?

Akčum yef tajmaεt ye[[ili deg rebein n sna d asawen, ma yella d ičedma n taddart deg tmen[ac n sna (18 ans) a-[-kecme].

Rebein n sna a te[[ukelf], tzemre] a [ili] d Lamin. Ma yella ber[en-d deg taddart i k[edma, ma t[esci] deg lezme[er-ik tmen[ac (18) n sna a-[-xedma]. yecni ma yella iw[-ed d azfekri, ad- ixdem d axeddami. D acu dayen, win yescan tmen[ac (18) n sna a-d- yehde[er deg tajmaεt, ma yella yesca l[eq

Maena zik- nni, d lcuqqal i-d- heddren, taggarit- ayi xa[fi.

- D acu i tesne[yef lqel[εa?

Deg"- ass-mi i-d- cfi[er tie[ri-fin- ayi ak" ilan[; At Wezwica, At Malek...

Lqel[εa dayen iclayen d ali i-seqqaren lqel[εa, mačči ala taddart- ayi, kra n taddart clayen smman-as lqel[εa. At Wezwica (a-γ-d-ina[er Rebbi s Iba[aka- nnsen]) d im[ab[en- nney scan leqde[er, ferrun le[gmue, ferrun tamagre[; ak"- nnsen, am imeggura am imezwura. Ula[tamurt [gan, hatnak deg lme[ssisen, deg lfnayen, deg l[znagen, [ru[un γ lber[ra...

Deg taddart, d nutni i-γ ferrun le[gmue. Keččmen-d deg lumu[er n tajmaεt, l[eddren i- tajmaεt, maena ur [magan ara d lyumna. Qqaren-d dayen, At Wezwica- ayi [[u[alen d itbiren d izmawen, me[na d zzux kan...

- D acu i tesne[yef Si Crif n [še[rawi?

Ur i [maga ara d kra deg tajmaεt i[awi-d kan yef yiman-is tim[ayin. Ma yella yeb[ra ad iqqim deg l[game[ε illa win ara a-t- i[ebessen]. i[γamay d lyaci, i[qe[ššir yidsen, i[ciwiq-asen-d.

- D acu yer yurek nnif, lq'erma ak' d leznaya?

Lq'erma d leznaya d keč ar a-[-icellen i-[-tuł-ik, ma yella telli[- d argaz l-[-cali a-[-[-herge[-
tawelli[-ik, a-[-qqime[- deg lq'erma-k, ur ceffes [-ed, lq'erma-k a-[-jili deg leznaya.

Nnif n [-addart ye[-bin-ed deg tide[-, akken yella lcamel-ik, i-d-i[-her [-isem-ik. Mara a-nse[-
belli taddart lqel[-a tesca nnif. ma ye[-li yiwen a-t-re[-den, ma yella kra n l-wac cla mber[-ta a-
t- meggren a-s- ddaklen: ce[-yten-deg l[-emca n At Wartilan yer yurney, yiwen n [-addart-
nney d amu[-in, ru[-ben yergazen s ayi, deg lqel[-a, akken lecca wwin[-id. lhi [-[-iddukla i-d
nnif.

- Awal-ik aneggaru?

A-d- ifek R[-ebbi tu[-ššra, awer [-i-[-eccem ger l-mumnin[- l-s-te[-h-qas a-[-jili tide[-...imi i-d-
ww[-e[- yerda, sewwey-ak-d lqahwa mmugrey-k-id, wwiy-k-id axcam-iw, daya iwacu i
zemrey.

D wa i-d argaz: mač[-či te[-h-et-ed yer dayi ad-rewley dgek ney a-[-rewle[- dgi, mač[-či d argaz
wal

A-[-qable[- deg taddart-ik, iwacu umi qqaren nnif ih?

Entretien N°3: entretien accordé par un jeune homme de 31 ans, habitant le village Iqelɛa

- Keč tura a Lħafif tacef tlata n tjumaz i-d- ibedden d ayi deg taddart n Iqelɛa: tella, akken celmey, tbedd-ed deg usegg^{as} 1962 almi d asegg^{as} 1988 anida yella lħağ Brahém n At zedreħman, Bezza Uremħan (a t-iħkem Rebbi); ħasen uberkan (a t-iħkem Rebbi) lħağ lcerbi n At eli Webħahem; tis- snat, f-ħin anida i gella si Rabeħ u cezzuz, Lamin n jaddart Iqelɛa, taneggarut, f-ħin i-gellan akka tura; keč tacef tlata tjumaz-ayi a-γ-d- ini f tura anifa garasen f i-gxedmen ħawla i taddart Iqelɛa?

Tajmaçt i-gellan ger tnayen useħħin d tmanya wetmanyin (1962-1988) ur s-d-cfiy ara miħ, cfiy-d lħibad-nni, maçna ur-d-cfiy ara d acu i-d- xedmen itaddart. Cfiy- ara n-d d lħibad l-ħali, lħinen-iyi-d akka, maçna ur zriy ara d acu i-d- xedmen. Cfiy-d kan illa lħameç, iberdan ulac. Deg segg^{as} n xemsa wesebçin (1975) d asawen, bdiy iħimi n taddart, ur d-ufiy kra d acu i-d- xdem ak^w tajmaçt-ayi. Ufiy-ed tala akken tella zik, xedmenħ deg segg^{as} n tmanya wetmanyin (1988), akin ur zriy kra d ajdid. Ma yella deg usegg^{as} n tmanya wetmanyin (1988) ħer dayi, ass-mi i-d- ibedd Muħend urabeħ- nney, cfiy-d nexdem ciħut n lvulunħaħya⁽¹⁾, nexdem dayen tala.

Ass-mi yella isça dayen řřuçubat d lħibad, lfamilyat, ixdem akka, isellem (la responsabilité)- nni, yeħħaxer; uħalen-d řebça (4) niħen: cebeçan uberkan, Muħend ħid n Brahém, lmulud uħmħan, ur cfiy ara ħef wis-řebça. Wiyi- nni dayen xedmen (les démarches) bac ad-bnun lħameç d ajdid; lħameç-ayi n řħerħubt ħatan sçan dges kra n řřuçubat, ur zriy ara wacu lmuçkil, ma yella d axam-nni i-gellan akken zdat n lħameç, ney ħer ddula...wellah

(1) Lvulunħaħya: mot d'emprunt à la langue Française "le volontariat", neologisme transparent.

ur ɛlimey s ɣɣelɛ. Haɣan tebluki⁽¹⁾, xedmen-as (le plan), maɣna ur-d-iban kra ar tura.

- *Tef Si Muɣend Urabelɛ Uɛzzuz, menhu i-r-id- yextaren d Lamin, d at taddart ney d icezzuzen?*

Abrid amenzu ddmn-d yiwen deg ifamilya. Ddmn-d Rabelɛ Uɛzzuz, ɣɣaleɛ n Qasi (yuknan), ddmn-d yiwen deg Berkanen, Sebaɣ Uɣaliɛ, d ifamilya weɣdes qqaren-as axam Uzebdella, ɣɣa weyi i-gellan dayi deg Iqelɛa, welbaɣi ahnak deg taddart M-Meqq^{ran} izedɣen; illa dayen ger weyi Muɣend Uyidir W-wembarek, hatan dayen deg taddart M-Maqq^{ran} i-gzedey k^{maɣin}⁽²⁾ akken ix^{edma}, ihi Muɣend Urabelɛ-ay: ney ixdem mliɣ-mliɣ yerna yesɛa aɣas n nneyya iwakken ad-yexdem i taddart, maɣci d Iɛbd ara d-diviyin⁽³⁾ leɣwayeɣ-lyumna-ayi ɣenqasen yiwen, regg^{len} yiwen yiwen, ilimi i-d- iqqim weɣdes Si Muɣend Urabelɛ, iddem (la responsabilité) n tajmaɛt weɣdes. Ilimi i-d- iqqim weɣdes, ddan akken kra w-wussan inwa ad-ixdem tala i Iqelɛa a (chateau-d'eau) nek^{maɣi} nesseɣli tala-nni ak^{it} icawen-it-id Lmir⁽⁴⁾ imir-nni d Ma_ɣir i-yellan d Lmir, deg kra n wuzal ak^d kra lmateryal⁽⁵⁾; nekⁿⁱ, at taddart, nerna-d njemɛ-ed iɣurdiyem, neɛlla-s aɣɣal ar d-ixelleɣ mkul Iɛbd. Llanɣ akken kra n ɣɣubab, taggarit_Ayi i ɣaxef neɣɣa. Hatan amek i-d-ibedd Muɣend Urabelɛ- nney. sawden umbaced tajmaɛt niɣen, ddmn-d dayen yiwen yiwen deg ifamilya.

(1) Tebluki: mot d'emprunt à la langue Française "bloquer"; néologisme transparent.

(2) K^{maɣin}: mot d'emprunt à la langue Française du mot "commensurer"; néologisme transparent.

(3) Diviyin: mot d'emprunt à la langue Française du mot "dévier"; néologisme transparent.

(4) Lmir: mot d'emprunt à la langue Française du mot "le maire"; néologisme transparent.

(5) Lmateryal: mot d'emprunt à la langue Française du mot "le matériel"; néologisme transparent.

- Assmi i-gejaxeɣ ixdem kra n Imuḥsaba d at taddart neɣ xaḥi?

Abrid amenzu ɛarɣen-d ḥawla n ɛibad, tilaq d imenɣiyen i-gellan, ulun Rēbbi ilan yergazen i-ɛali. Yiwen w-wass degg^{as} i-ḡameɛ neɣmaɛn-d ɣer iḡameɛ n tɣallit, ilan imeqq^{ranen} ḥawla, illa ula d Ḥmed Uberkan dinna, msefhamen belli ad-yilli kra ass- nni dinna. Ikkor-ed lḥaḡ Watli Uberkan inna- yas:" menhu i-geɣqelliben akka Imuḥsaba a d-iqqim ɣer dayi!" ur d-ihdiɣ ḥed, waqifa. Yeɛni ur ḥdireɣ ara, dayen iselley deg medden, lehduɣ am weyi mačči d lehduɣ i-d- iwwi yiwen a-d- ihdeɣ. Argaz-ayi ixdem i taddart ixdem leqwan: ixdem tala, ḥemdulillah mačči t-ɣak^{er} t-ɣa i-guk^{er} neɣ kra. I mi i-d- ifuk wergaz-ayi lehduɣ ur-s-inni ḥed a-t-ḥasbey, ikker-ed Muḥend-Urabeli-ayi-nneɣ inna-yas:"ayayetma xedmeɣ ilimi d assa beɣka-yi, ḥemdulillah. Hata cci-nnwen, hata d acu i-d- yeqqiment".

Umbaɛd ur t-ḥusben ara. Ur ɛimeɣ ara ma yella sstellan ɛibad- nni neɣ... I deg tajmaɛt- nni i-gejaxeɣ, isers kullec zdat i-ḡameɛ, inna- yasen:" ayayetma beɣka-yi, ma tebɣim a- tsellem tɣays n taddart, sellem!".

Tedda aken kra w-wussan, luɛan-d deg (le haut-parleur) berɣen-d, yeɛni nekki ur ḥdireɣ ara, nneɣmaɛn-d ak^{at} taddart ɣ iḡameɛ, sbedden-d tɛbaɛ-ayi, meɛna wellah ur ɛimeɣ amek i-hen-d-sbedden dayen.

- Aniwa leɣɣujj⁽¹⁾ ameqq^{ran} i texdem tajmaɛt n lqelɛa deg tnayen useɣɣin ɣer dayi,

almi t-ɣura?

ɛliy-d ɣniɣ g ḥed, ur neɛsi ara abrid i-baylek. Abrid n baylek xedmen-t-id, meɛna ur ɛimeɣ ara menhu i-t-id- xedmen. Ass- mi i teɣwaxdam (la carrière), Ḥmed Uberkan, d mmis n

(1) Leɣɣujj: mot d'emprunt à la langue Française du mot "le projet"; néologisme transparent

ƙaddart, aɗla kuli ƙal, imɗawar d ƙumna n ƙaddart, xedmen-d abrid-ayi i-lqelɗa.

Xedmen-ƙ s iɗedma n tajmaɗ t. Hatan d acu i-d- uirɗ, nekki, iƙwaxdam deg lqelɗa.

Assmi iɗlin imeqq¹ranen-ayi imezwura, uɗalen-d weyyiƙ, aluf⁽¹⁾, widak-nni ur d-xdimen kra, ilimi d assmi i-d- yuɗal Muƙend Urabelɗ- nney, dayen i-gellan kan i-d- iɗdem nalla Ma yella d ƙumna-ayi n ƙura, (rien)l Ur d-xdimen wayra.

Hatan byan ad-xedmen leppuji⁽²⁾-ayi, iɗgameɗ, meɗna scan ƙƙecubat, ur cimeɗ ara yecni d acu-tenɗ ƙƙecubat- ayi ur ziriɗ, ma yella d lepla i-ten- ixussen neɗ d wiyi i-gzedɗen zdat i- iɗgameɗ i-ten- iɗebsen?...

Abriɗ-ayi i-d-iɗfen deg Tunef ɗer lqelɗa, qqaren-as abriɗ izebbujen, cfiɗ yiwen n webrid nexdem lwulunɗaɗya, nɗulɗ ak³ s iɗelɗiwen, dɗan ula d widak i-gstani ikumya⁽³⁾, ƙƙawɗen-d fellasen akal, nessat, nekkas-as iɗɗayen i-webrid, a sidi, nexdem s lijun⁽⁴⁾, (grâce) i Tanaf Amezza, nɗedem-as dayen i-webrid agabyun⁽⁵⁾..

- Ƙumna n ƙaddart i-lqelɗa xedmen-d kra i-ɗlemziyen?

Yecni nekki ur ziriɗ ara xedmen-d kra i lijun. D acu i-ɗ-d- xedmen imeqq¹ranen- nni iɗɗayen-ay-ed luziɗa, teɗɗili mkul asegg⁴as, iɗemmimen mliɗ- mliɗ iluziɗa-ayi. Llanɗ kra i-leɗwayeg, ɗas ur snelɗent ara lijun, ferrun ak³ tujumaɗ-ayi, xaɗer llan iɗɗeqq¹ranen-ayi deg

(1) Aluf: mot d'emprunt à la langue Française du mot "alors"; néologisme transparent.

(2) Leppuji: cf. la note sur "leppuji" p.3

(3) Ikumya: (sing. Akamyu): mot d'emprunt à la langue Française du mot "camion"; néologisme transparent.

(4) Lijun: mot d'emprunt à la langue Française du mot "les jeunes"; néologisme transparent.

(5) Agabyun: mot d'emprunt à la langue Française du mot "gabion"; néologisme transparent.

taddart, "c'est bon!"⁽¹⁾.

- *ilemziyen-ayi (lijun) byan ad-xedmen kra deg taddart?*

N heddeɣ akka tiswiɛin, neɣya a-nexdem deg taddart, meɛna (pas de moyens) (par exemple), am lɣameɛ-nni, lɣawla i-d-i pɣupuzin a-t- neɣ d (un centre-santé) neɣ ad-ig- Rēbbi nexdem dinna lmeṣreḥ⁽²⁾ ...imi ulaḥed (les moyens) nheddeɣ kan s uqemmuɣ

- *illa kra wass anida tenjmaɛeris ilemziyen t-wakken a-ḥedrem a-ḥesum axxam n ilemziyen neɣ leṣṣadd⁽³⁾?*

Ur d-neḥemyigir ara meṣṣa bac a-nehdeɣ ɣef wanecta, t-ḥirebbuyaɛ tibeɣulūn, t-ḥilin degsen t-xemsa (5) ar sebɛa (7) ilemziyen, t-nejmaɛen wagarasen. Bac a-nenjmaɛ ak" t-wakken a-nehdeɣ ɣef yiwen n t-tay, ulaḥed, ulac-aɣ daɣen amkan anida ara d- neḥnejmaɛ, neɣ t-lukal⁽⁴⁾.

Cirɣ-d yiwen usegg"as nennejmaɛ ak" d lijun, illa Si Lyani n At Weɛwica, Rabeḥ Uḥemmana d kra t-lijun akenni ɛawen-aɣ, imiren deg tkuliɣ n t-taddart meqq"eran t-syarayeɣ, aluɣ⁽⁵⁾ nennejmaɛ akkenni neḥqeṣṣir, nenna-yaɣ: "ilaq a-nescu anida ar a-neḥqeṣṣir".

Akka t-t-ḥabr-aɣ-d (la table de tennis), nennejmaɛ-ed ak" S lijun ɣer taddart meqq"ran, tella yiwet n t-exxam t-t-ḥilem t-deg tkuliɣ- nni, tayi (normalement) t-ḥewaxdam, neḥnejmaɛ dinna,

(1) Nous l'avons transcrit ainsi "c'est bon" parce que l'informateur a prononcé cette expression en Français.

(2) Lmeṣreḥ:  mot Arabe qui veut dire en langue Française "le théâtre".

(3) Leṣṣadd: mot d'emprunt à la langue Française du mot "le stade", néologisme transparent.

(4) t-lukal: mot d'emprunt à la langue Française du mot "le local", néologisme transparent.

(5) Aluɣ: mot d'emprunt à la langue Française du mot "alors", néologisme transparent.

nejqeqşir (tennis) la giṭar⁽¹⁾, timucuha...deg teswict-nni liy d (le directeur) d nek d lmes'ul⁽²⁾ n lkuliġ nni, ass-mi iṭaxrey deg (la responsabilité) kullec iḷbes. Ter ħures, yerna taggarit- ayi ffyen-d kra n leqwanen memnuḥet tujmaε siwa ma yella deg ffayda n werrac lkuliġ

- Tenniḷ- ed yiwen n webrid dayenni berḷen deg taddart ijun belli ad- hedren kra imacakil t-n- iman?

Taluft-ayi sliḡ i-yes, uyalay-d akken ḡef lewhi n lɛica, uliy-d yakan berreḷen; ijun deg lḡameε ḡawla, maεna ulac imeqq⁽³⁾ ranen. Nnejmaεen akennu, anan: "haḷ- haḷ, nebya a-nbeddel lymna, wiḡi ur-ḡ-d- xdimen wayra, ilaq a-hen- seylil..." d acu i-sen-nniḡ nekki, nniḡ- asen d lɛali. Mi wwḡey axxam sersey lqec- iw, uyalay- ed, ulac imeqq⁽³⁾ ranen, d ijun kan, mezzeyyit.

- I ijun-ayi berḷen-d t-wakken ad- nedmen iman- nsen neḡ berḷen-d kan belli ad- sseytin lymna?

Geddami ur kcimen ara ḡef lḡameε, ijun-nni ur nḡimen ara iman-nsen. Lukan nekcem ḡef lḡameε, a-d- ihdeḡ yiwen, (voilà) d acu i-nebya: "a-nexdem, maεna berḷen a-d- yas ak" ccεeb i wakken lymna-ayi ad- uyalen deg rif ad bedden lymna niḷen. Uliḡ-ten-d zdat n lḡameε, ur kcimen ara, ḡas deg drus yidsen ur nḡimen ara imanensen.

- D acu id "lipruji"⁽³⁾ ibyan ijun t-lqel εa ?

Tahar lJammani iqqar-iyi-d a-d-aseḡ ḡef lkuliġ ad-xedmeḡ (le dessin) i lwacul

(1) Lagiṭar: mot d'emprunt à la langue Française du mot "la guitare"; néologisme transparent

(2) Lmes'ul: mot Arabe المسؤول, qui veut dire "responsable".

(3) Lipruji: mot d'emprunt à la langue Française du mot "les projets"; néologisme transparent.

(La comédie) lameɛna ilaq (l'autorisation) n "T.A.P.C"⁽¹⁾, ilaq dayen a-nɛer (l'inspecteur) lukan a nenɛem mliɓ iman-nney s lijun, llukal, yella lɛameɛ n ɣexerrubt, ad-yawi lwacul ad-ixɛem dinna, ma yella d nek^mni a-ten-ɛiwen ma yella yulɓwaɓ kra. D ayen i-yeɛriɣ deg lijun n ɣaddart-ayi ihedder-iyi-d meɓsub ɣef wayen yeɛnan (les activités culturelles).

- *Txe ffa-k yakan tajma ɛt?*

Deg leɛmeɣ-iw ur fkiɣ lexlɛiya, xaɛer ur ɣawiy ara yir iberdan. Deg leɛmaɣt xelɛey lexlɛiya. Ur ɛriɣ ɓed xeɣlanɩ deg taddart-a.

- *Teb ɣit lexlɛiya-ayi neɣ xaɣ?*

Am lɛoqliya-w l-ɛcali-ɩ lexlɛiya-ayi lukan xedmen-ɩ, xaɛer nɛedda yakan acɣal d abrid a nexdem lwulunɣaɣya-ayi s (la liste) a-d- nefɛy ak^m s taddart, (le monsieur) -nni (le responsable du comité) - nni a-d-ikɛb ak^w ismawen n widak i-d- yusan, win ur-d- yusan ara ad-ixdem lɛɛmeɛ niɣen; ma yella ur ixdim ara ad- ifk lexlɛiya.

Am nek d lɛaliɩ lexlɛiya-ayi, deg teswiɛt- nni ɣxelliɛen ɛeɣɣa-laf (10.000) deg segg^masen ɣeɛta wetmanyin- ɣeɛtin (1989-1990). Ass-mi i-gella Muɣand Urabelɩ- nney, ur texdimeɩ ara kan xelleɣ ɛeɣɣa- laf (10.000): azal i-gɣxelliɣ uxeddameɩ ɛeɣɣa-laf-ayi (10.000) ad-muntɩ yer "lakis"⁽²⁾ n ɣaddart, rebbama a-d-ayen yessenɩ kra. Tɛɛɛiɩ iɣurdiyem, iɣna-k ɣebbi, llɛemdullah, lk-od iɣurdiyem, yessen a-d-nawi amaɣɣiw a-t- nxelleɣ s ɛeɣɣa-laf (10.000)-nni neɣ s ɛeɣɣin- nalef (20.000)-nni neɣ s tlatin- nalef (30.000)-nni.

Ihi nekki ɣef ɣuri d lɛali-ɩ lexlɛiya.

Lexlɛiya f ddiin nek cfiɣ zik-nni ur regmen ara ddiin, tura bezɣulɩit regmen ddiin deg

(1) l'APC: l'Assemblée Populaire Communale.

(2) Lakis: mot d'emprunt à la langue Française du mot "la caisse"; néologisme transparent

lġameċ, aluġ diri-ġ. Lukan tella lexġliya, ufrġ-d aqċic irġem dġin a-t-znezeġ i daddas neġ i tajmaċt; tajmaċt a-ġeġli-t, tayi d lċali-ġ, ula d lwacul ffrġen iyir abrid. Tura akken i-k-iċġeb xdem, aqċic akken i-s- iċġeb ad-ixdem, ihi imezġanen-ayi ġ-ġwaġayen.

- I lexġliya yef uzemmur ak" d lexrif?

Cfiġ- asen-d acemma kan akka, ass-mi lliġ d abezġulġ mi⁽¹⁾ tura ur ġ-xedmen ara ak". Tura zwi-d azemmur ġas a Rġebbi akken d azġzaw, ur sen-ġewġiċ ara ak" lmeġna. D lċali-ġ lukan xedmen-ġ yecni l A-neddakel ak"it, azemmur alamma yewwa, lexrif alamma yewwa, tazart alamma tewwa, d lċaliġ akka; imi ur nġimen ara, haġan truġ akke.

- Amek i d-sbaddaden lexġliya?

Zik deewat mara ad-ġallen ġer imeqġranen- nni. ġarna tura xaġi: ad mselhamen akenni ad- sbadden ssuma ġeċra laf (10.000) neġ ġacfin-n-alef (20.000), ad-xeġliġin win ur iġbiċ ara lqanun.

- Amek ixedmen tajmaċt? Menhu i-d-iheddġen d amezwaru, menhu i-d-iheddġen d aneggaru, amek i sbaddaden ffray?

Iġedreġ-as i-yiwet, tagġarit-ayi, amek ixedem tajmaċt-ayi?... D lprublam⁽²⁾ i-gellan, bġan ad-d-ġen luziċa, ċe ġġen a-nenġmaċ. Din, deg tajmaċt, tarbaċt teqġar a-d-anay luziċa, tarbaċt teqġar ur-d-neġġay ara, ula deg beġra akka i-gella lġal.

Imi i-nekċem ġer lġameċ ihedeġ-od yiwen deg ffrġyas-nni, iġġella-d f-nnbi, ibda-d" lehduġ:"nek"ni kada, neġya a-nexdem akka, ma yella ur teġyim ara inim-aġ-t-ed ġinani..." ur

(1) Mi: mot d'emprunt à la langue Française du mot "mais", néologisme transparent.

(2) Lprublam: mot d'emprunt à la langue Française du mot "le problème", néologisme transparent.

zriy ara ma yesla s lmuckil uqbel, imi i-d-inna akka yeɛni. D-ⵓ tɛjmaɛt-ayi qnb yella-d umenyi. Sin yemdanen mcuffen, d yiwen i-d-izeyden tameslayt i wayeɛ, ur d-iwwi ara yeɛni, wina yefqee "byansur"⁽¹⁾ d tajmaɛt. Tefⵓtaggara ihedɛ-ed ccix n lɛameɛ inna: "nek"ni nebya a-d-nay luzica, mačči yer umenyi i-d-nusa": iṣṣella-d yef nabi akenni, umbaɛd ikker-ed yiwen d ameq"ran, d lḥaḡ ula d neṭṭa yenna: "Hatan a-wen-d-efkeɣ kada wakada imelyan", d areṭṭal yeɛni, menhu dayen i-d-ikkren ina-d, tetra taluft.

Azekk'-nni, ruḥen uyen-d luzica, nezlaɛ, lḥemddulelleh, aqlaɣ nerra-ɣ tura.

Nekki ḥdrey deg lcid iɛddan temmug tajmaɛt deg lɛameɛ; ikker-ed yiwen deg tyumna-nni iṣṣella-d yef nabi, ibdq-d lehduɛ, nniɣ-ak ur elimeɣ ara wacu lprublam"⁽²⁾ i-gellan yakan, ma yella slan i-yes neɣ xaɣi, neɣ ma yella d lḥed i-ghedɛen fella-sen ne / kra; inna "ma yella ur tebyim ara a-nemagget d tteyyas n ḥaddart, inim-d, qeddemt-ed iman- nwen..." Ikker izeyd-ed akken yiwen tameslayt, tilaḥnnyen. Umbaɛd ikkes-asen awal ccix n lɛameɛ. Ccix-ayi iṣṣella-d yef nabi, inna-yas mačči yer umenyi i-d-nusa, ikker nren taluft-nni.

- Imenɣeyen-ayi i-d- iṭṭiin akka deg tajmaɛt, yezmer dayen a-d-nini d lxiwac i-yellan ger lfamilyat neɣ ger lderma.

Cukkeɣ lmuckel-ayi isca (la rapport) d lpla"⁽³⁾-nni, lɛameɛ, xaɣer win akken izedyen zdat n lɛameɛ yusa-d Kunṭeɣ"⁽⁴⁾ lpla-ayi. Ass-nni deg tajmaɛt mačči d neṭṭa i-d- ihedɛen mezna d yiwen deg lfamilya-ynes.

(1) Byansur: mot d'emprunt à la langue Française du mot "bien-sûr", néologisme transparent.

(2) Lprublam: cf. la note sur "Lprublam" à la p.8.

(3) Lpla: cf. la note sur le mot "lepla"

(4) Kunṭeɣ: mot d'emprunt à la langue Française du mot "contre", néologisme transparent

Ihi imi i-d-ihdeḡ, ihedeḡ-ed i-yiwen deg Iyumnat-nni, mačči i Lamin-nni i-d- ihdeḡen akken, iwayeḡ, ihi izeyd-as-ed ameslay winna, ur d-iwi-ara a-d-yini akken deg Iḡameɛ, deg Iḡameɛ am inna, laxaḡer d Iɛebd ameqq"ran, yerna {-tajmaɛt H-ɛuqqal, d -eqq"ranen, ḡas llan ibeztuḡen ur d-iwi ara Iɛebd a-d-isexḡer tameslayt deg Iḡameɛ. Ikker-ed winna yelqex qrib ad-nnayeḡ. Lḡemdulellah teffeḡ salamaḡ, s uqqemuc kan i-nnuyeḡ.

- Tef luziɛa-ayi ḡawla i-d-ifkan Iɛeqliyat-nnsen?

Ur d-fkin ara Iɛeqliyat, hedḡen-d ttata neḡ ḡebɛa, d aya. Yerna ass-nni ulaljed aḡas n cceɛb. D Iɛuqqal-nni i-d-iddmen ḡḡay a-ḡ-id aḡen, uḡenḡ-id. Yeeḡni nekkin wuḡḡeḡ-ten, tɛɛjbi-iyi luziɛa. Win ur nesɛi ara urixelliḡ-ara ḡ lemkina, ḡebɛa neḡ xemsa cchuḡ umbaɛd iḡek"maḡin ḡxelliḡen luziɛa-ayi. D Iɛal-iḡ a sidil

- Menhu i-d- ifayen luziɛa-ayi, d Iyumnat-nni neḡ d ḡed naḡen?

Ad-ruḡen, ad-ig ḡebbi yiwen ḡ Iyumna-ayi, ad-iddu Iɛebd ameqq"ran ad-mun ad-awin widak ara d-yawin izgaren-nni, d lextaḡ iḡxelliḡen win ara-hen-d-yawin. Ad-awḡen ḡ ssuq ad-sawmen ad-d-aḡen a-ḡ-id-yawi yiwen d axeddam a-t-xelleḡen. Ur cfiḡ ara aɛḡal i-ḡ-id-nuḡ, ḡer Taheḡ Amezza...

- Ayewaqḡ i-t-zellun luziɛa? Ass-nni I-ɛid neḡ uqbel?

Ur icdil ara Iḡal, ma yella yeḡli-d Iɛid d Iḡameɛ, ass I-laḡebɛa a-ḡ-id aḡen. Illa wemḡiq dayi ḡ Iḡameɛ, ass y-yiḡij a-hen- neqqnen dinna. Llan dayen Iwacul f-entem, Iḡawin-asen-d tuga. Ass imensi I-ɛid a-d-nejmaɛen Iyaci, tameddit w-wass, akka ḡef Iweḡda, llan Iɛibad I-ɛali xeddmem Iwulunḡarya, a-d-ruḡen ad-zlun izgaren-nni, a-sen-kksen ag"lim-nni, a-ḡ-qeḡfen ak"it xeddmem ula deg-giḡ. Azekk"uyan-nni a-ḡ-bḡun {-ḡuna, f Iḡnac neḡ f Iweḡda a-ḡ-ferqen, a-d-laɛin s yismawen. Taḡuri s yismawen-ayi teḡḡili s Irumit, ma yella d ccix ḡḡalalḡ s taɛrabt.

(La liste) iyar-iḥ-id Muḥend Urabeli-nney. Nek^mni, waqila neḥḥaw^m iḥvet n ḥuneḥ, nella deg seḥḥac (16) yidney deg-wexxam.

Llan widak ibyan snat n ḥuna, d acu ad-marḥin (à l'avance). Deg yiwet n ḥuneḥ teḥḥili dges xemsa ar ḥebca n kilu n weksam, snat n ḥuna dges azal n cecra (10) kilu.

Llan widak i-geḥendemayen ur ḥḥawin ara, a-d-ini uqbel, aluḥ ggerunḥ-ed tuna. Iqelciwen i-gzedḥen beḥra i Iqelca ḥ-ḥawin ḥḥeq-nnsen n luzica: am iberkanen g Mealla (Sidi-cic), iberkanen-ayi n ḥḥed; ibijiwen-ayi n ḥmila ur cimey ara ma yella ḥ-ḥawin, llan dāyēn widak i-gzedḥen deg taddart. M-meqq^mran, ḥruḥun-d ḥ-ḥawin luzica s ayi deg Iqelca.

- Deg Izeqit-ya inek wacu lfayda i tesca luzica i taddart?

Akken zriy, nekki, luzica lcal-iḥ mam⁽¹⁾ i-yḥawaliyen. Win ur nezil... ara a-d-yaḥ aksum-ayini ḥ-lakken-ed luzica-ayi. Bnadem urixelliḥ ara deg lemkinā; ḥxelliḥen umbazd tlata, ḥebca ar xemsa cchuḥ, llan ama d asegg^mas.

ḥnejmaḥen-d ak^m iyaci, ferḥen lwacul, (surtout) ma a-ḥ-zel...-akken (c'est un plaisir) nek yer yuri l-lcal-iḥ luzica. Luzica tesddakal taddart, yerna a-ḥnejmaḥen-d meḥra mara ferqen akken tūna. Aqerruy-nni znuzan-ḥ (ventes aux enchères) wayi ad-yefk ssuma n tlatin alef, wayi ḥebcin alef (40.000) alamma d ssuma taneggarut a-s-ḥ-zenzen.

- Wacu l-lateḥ i-k-id-e ḥḥa luzica deg qerruy-ik ney deg ul-ik?

(Surtout) taneggarut-ayi, d ameggaru n ḥemḥan. Cceeb am-ayen-din lwacul d ibezḥuḥen, tiqcicin ḥ-ḥibzḥuḥin nejmaḥen yer dinna, ferḥen ak^mit, ḥcayyiḥen ak^m: awi-d amrar, awi-d wihina anemḥawanem akken a-nesseyli izgaren-ayi...

Yeḥni d lferḥ ameq^mran, amzun ḥ-ḥameyra i-gellan ass-nni. Lzibad ferḥen ak^m: azekka d

(1) Mam: mot d'emprunt à la langue Française du mot "même"; néologisme transparent

lecid, ula d nek ijuy belli d remjan ass-nni.

- Llan lecbad ur nbeqqu'ra luzica-ayi? Aniwa i-d lecbad-ayi?

Llan widak i yettjilin Kunter⁽¹⁾, d widak i-gellan qqel eecin (20) ney tlatin (30) mam⁽²⁾ rebcin (40) n sna, xa[er tune[n tlata (3) kilu rebbama a-k-i[-id-]esben se[[in alef (60.000). Nutni tura ur [-qeyyimen ara uyen[-id s eecfa imelyan, a-s-qeymen amek ara d-ffe[eecfa imelyan ur sen[-wq[ara, tewwi[zu[kilu ney tlata kilu ad-ig R[ebbi i sebl[-ed d ikilu, nutni uyen[-id s eecfa imelyan a-s-qeymen yef mya wxemsin y-yemdanen. $1/150 = 60.000$. Ihi a-[-hesbey se[[in n alef (60.000) i weqerruy, itune[; rebbama tune[-nni ur telawwe[-ara se[[in n alef (60.000). ke[a-[-awi[3 kilu n weksun deg ssuq s mya wxemsin alef (150.000) i ikilu a-k-d-ikker s xamsa wrebcin alef (45.000) il. Alur ke[ci deg luzica a-[-xelsa[se[[in alef (60.000) i tune[.

Llan lecbad i-gellan Kunter luzica, a-k-yini axuya ad-nu[ey axif yer ugezzar a-y-[-id-agzem akken [-lazdgan[, ur tewsix ara am [ayi g [game[...

T-[-eyi id [e[eqleyyat-nnsen (en g[eneral).

Me[-sub weyyi i-g-heddren akka, ur s[an ara kra (la responsabilit[) deg-uxxam, llan lecbad heddren kan s uq[emmuc, ur [f[exilen ara.

- Ief-acu i-txeddem ivulun[ar[ya⁽³⁾ deg taddart?

Tiswi[cin kan i-nxeddem ivulun[ar[ya...

(1) cf. la note sur "Kunter" p 9.

(2) cf. la note sur "mam" p 11.

(3) cf. la note d'explication du mot "Lvulun[ar[ya" p 1.

Cfiry nexdem lvulun[ar]ya yef webrid-ayi n izebbujen, ičcur ak" d idya[en], akkal-nni wwin-[ak] waman.

Llan medden wwin-d ikumya-nnsen ššaw[en]-d akal nessa-t i yberdan. Deg tqerruyt n izebbujen i"noddima[ri]"⁽¹⁾ yiwen usegg"as ijem[ea]-ed Tahar Umezza d ne[ŋ]a id rispun[šabl]"⁽²⁾. ne[ŋ], ne[ŋ]qadarit, yernz d l[li]a[ga] l-icali, ac[ŋ]it ssa[ŋ]a. Nexdem agabyu"⁽³⁾ i-gella: : aka zdat "li ga[ra]j"⁽⁴⁾ -ayi n Mu[ŋ]end U[re]m[an].

Yiwen n webrid, ass-mi yella Mu[ŋ]end Urabel[ŋ]-nne[ŋ], nexdem lvulun[ar]ya berdayen. Abrid, ne[ŋ]za nekkas-ed litwiyyu"⁽⁵⁾ iqdimen, nerra-yas ijdiden itala, nxedra-aw qudas i tala-ayi talemast, nessufey-ed dayen iqudas d ak" sar-ayi.

Abrid ni[ŋ]en, neberz-ed ak" iberdan-ayi n [addart l-]qel[ea] nekkas-asen ak" lme[ŋ]a-nni nekkas-asen ak" idya[en]-nni, ne[ŋ]za-yasen tiregwa belli ur [wezziten]-ara waman.

- Tella lex[ŋ]iya yef-win ur-d-nusi ara yer lvulun[ar]ya?

Tiswicin d nek"ni s ljun i-ŋ-ixedmen, ur nezmir ara anel[se]b ljun-nni, ma yella ur-d-yusi ara yiwen. Ayeweqt d lvulun[ar]ya n [addart ak"it], yecni ayeweqt d [re]yyas n [addart i-d-ilucan] belli azekka tella lx"edma n [addart, ilazem a-d-]asen ak"it. Ne[ŋ], win ur-d-nusi ara ljem[ea]-

(1) Neddima[ri]: mot d'emprunt à la langue Française du mot "démarrage"; néologisme transparent.

(2) Rispun[šabl]: mot d'emprunt à la langue Française du mot "responsable".

(3) cf. la note sur le mot "agabyu" p. 4.

(4) Li ga[ra]j: mot d'emprunt à la langue Française du mot "les garages"; néologisme transparent.

(5) Litwiyyu: mot d'emprunt à la langue Française du mot "les tuyaux"; néologisme transparent.

ayi, a-d-yas lġemċa l-d-iteddun, ur istaf-ara lġemċa-yi, lġemċa naġen a-d-yas ney a-d-iceyyaċ
gmas deg umkan-is. D acu^{ur} zmirey ara a-k-id-iniy ma yella xelġen lax[liya-nni ney xaġi
Twaġkin win i-d-yusan d win ur-d-nusi ara.

- Deg wacu l-k-teċjeb lvulunjaġya?

Tċejbiyi nġekkes ak^m it lewsex-nni dinna, nġekkes ak^m imejġa-nni dinna, li biz⁽¹⁾ daġen. Ur
ilalġ ara a-d-ċeddi tmalġut deg imejġiwen-nni d yedġaġen-nni nġekkes-iten; "c'est bon!"^(*)
imejġyanen mara d-ġalayen akken deg-nney nxeddem lvulunjaġya, ad-iġteġ akken; umbæd
ad-iġbaæ akken. Xaġer ibeztulġen ġefġen deg meq^m ranen.

Lvulunjaġya xeddmen-ġ ġ-ġucbilġt ġer ubeġġani, (surtout)^(†) mara a-ġili akka lmuta deg
taddart.

Ussan iċċeddan, waġed n tmen cchuġ-aya, immut Muġend Leid lijun-nni, acġiten ššaġa
berzen ak^m ġhal, kksen ak^m akal-nni a-s-tiniġ d aġapi⁽²⁾ i-s-ellen i-webid-nni / lġameæ, ama d
ak^m sar...

Yeċni nekki ur xdimġy ara, xaġer ur elimeġy ara.

*- Nek^m ni deg Tunef mara ad yili imeyyet, sbaġ-nni a-d-kren ak^m ilemġyen d
imeq^m ranen ad-berzen meġġa iberdan-i-geġġawin y tmeq^m bert, ad-kksen ak^m akeġmus
i-d-yezgan i-febrid; labuda d rrâyaney leid y ibeġġaniyen. Usan iċċeddan xedmen
daġen ilemġziyen-ayi lvulunjaġya i tmeq^m bert, d acu i-sen-d-nnan imeq^m ranen-nni?*

"Anecta yelġa, i wakken ur šqeġġimen- ara ibeġġaniyen..."

(1) Li biz: mot d'emprunt à la langue Française du mot "les buses"; néologisme transparent.

(*) Nous avons gardé l'expression iġi telle qu'elle est prononcée par l'informateur.

(2) Aġapi: mot d'emprunt à la langue Française du mot "tapis"; néologisme transparent.

Nek"ni tayi i-d-ni] nxeddm-ij aččal d abrid, mačči d abrid ney mařtayen, ɛa ar ad-yili imeyyet ɣyazen abrid ɣ tmeq"bert [qewwimen-]. Aččiten ššaḷa.

- Widak i-gfyen i taddart, zedɣen anida-wa, fekk in g ix" edma n tajma ɛt?

Ur ḷsiy aral Ur fekk in ara , xařer ass-mi i-gella Muḷend Urabeḷ-*nneɣ*, ass-mi i-d-jemcen iřurdiyen i tala-nni: d lexlař f-uqerruy iluɛa-ten, iruḷ ak" ɣer ɣursen, ɣer weyyi n ḷmila, ɣer widak-ihin n Bgayet... iluɛa-ten bac a-d-fken ḷleq-nnsen, xařer {-jasen-d ɣer dayi, a-d-ɣas ɣer wleřmas ney ɣer ɛamtis ad-issu deg tala-nni: febbama ḷlan widak i-d-ixleřen.

Bac a-k-iniy {-abaɛen-d ɣer ɣerda, ur nwiɣ aral

- Ticki i-gemmut yiwen n dayi n lqelɛa, win izdɣen anida wa, at-taddart xeddmen-as amakken i xeddmen mara ad immet yiwen n taddart?

Ur ḷsiy aral Tayi ur t-řili ara. A-k-id-iniy immut yiwen g Bgayet d aqelciw ma yella d imeq"ranen-nni ruḷen, imeřyanen xedmen, siwa widak i-gellan n ḷfamilya-nnsen. Bac ad-ḷebsen ak" at-taddart budma, xaři ur{-xeddmen ara.

- I,ycezzuzen, ur fekk in ara ɣer tajma ɛt n lqelɛa, widak izedɣen beřra i lqelɛa?

Ass-mi i-yella Muḷend Urabeḷ-*nneɣ*, fekk in. Zemreɣ a-k-iniy d abrid amezwaru i-gřekki umeq"ran-*nneɣ* deg tajma ɛt, akkina ulařed. Seřy jeddi d ccix n ḷřamat: ḷḷağ ɛacur, a-t-irḷem řebbi, yeyra leqq"ran "mi jami"⁽¹⁾ yemmug akka d aqerruy n taddart, ad-iřřal, ad-idden, hada makan. Mi⁽²⁾, ur ikeččem ara (les détails) n taddart.

- I,cezzuzen řřaken tabezart ɣer tajma ɛt am medden?

(1) Mi jami: mot d'emprunt à la langue Française du mot "mais jamais"; néologisme transparent.

(2) Mi: mot d'emprunt à la langue Française du mot "mais"; néologisme transparent.

Nekk'ni am medden. Ulac lferq ger umqabej d uqbayli. Llan deg-udrum-nney, dayi g lqelεa, azal n εecra (10) y-yexxamen.

- Mara a-fili taluft ger sin medden deg lfamilya-nnwen, menhu t-f-ferrun? f-fajmaε n faddart ney d lcuqqal-nnwen?

(Des fois) nseccu akkal-lmacakil, d lcuqqal-nney yakan, n icεezzen, i-tent-i-iriglin. Deg laεmerj, ney deg ass-mi i-d-cfiy akka meqsub, ur-d-newwi akka tajmaεt imeqranen. Deg ass-mi i-d-cfiy llan akka (des petits problēmes) d lcuqqal-nney yakan i-tent-i-iriglin. Lmacakili-ayi: ad-imyuzzam gmas, ney εemmis d εemmis.

- Lqelεa leffwassen s At Weεwica. I kečči, d acu i tzemre! a-γ-id-ku! yef At Weεwica? (A-γ-infaε Rebbi s lbaarak-nnsen!)

At Weεwica (c'est une famille), d lεibad l-ħali. Akken zriy, γran. Jeddj isen d ccix, issen ljawla n leljwayeε. Sidi Lħaε Aεrab lmeqtayeγ-d-ywet n taluft fellas teħra yidi. yiwen w-wass, asmi iyareγ deg-uqabbiw, mezziyey, seiγ tnac n sna, helkeγ mlilj mlilj, d lwacul i-γ-id-refden, εεawten-iyi-d ilimi d ddaw lħara-ayi-nney.

Mi i-d-wweγ yer dinna, ufiγ-ed Sidi Lħaε Aεrab s ddaw ubaħku⁽¹⁾-nni-nney. Uzzlen-d deg woxam-nney nnan-as d acu i t-yuγen akka-γi, ikker Sidi Lħaε inna-γas. "t-irret-ħ-id yer dayi, trulħem aħruħem woxam!" iħfiyi dinna isers-ed afus-is yef uεebbuħ-iw walħed n xemsa d-dqayeq, inna-d ruħ ad-isahel Rebbi. Kreγ amzun kra ur iyi-yuγ.

lhi annecta lmeqtayeγ-t-id am-wakken yesεa tama yer Rebbi. Nek'ni i zriħid lεebd ameqran, deg teswiεt-nni nekki mezziyey dayen kan i-d-cfiy fellas.

(1) Ubaħku: mot d'emprunt à la langue Française du mot "balcon"; néologisme transparent.

- Qqaren-d At Wezwica ferrun tilufa?

T-tidej! Qqaren-d akka, ferrun tilufa. Illa Lħagħ sšaleħ, illa Sidi Lħagħ Aħrab-a-t-irħem.
Rħbbil-d lħibad imeqħranen lħmeyyizen, ferrun tijumaħ, lħawin-tən medden lħlililen, heddħen
s webrid lħwmen.

- At Wezwica-ayl i-yellan tura f-fuħadaħen?

Owiya. Mazal Lħagħ sšaleħ, welbaħi kif-kif, am nuħni am medden. Cħf-ħd yiwen w-webrid
ruħen akka a-d-awin tislit, ass-nni yeħni, wellah ar kunħaħ miħħ, iddu Lħagħ sšaleħ-ayl n At
Wezwica d neħħa l-d-iqeddmen awal d amenzu. lħella-d-ħef nabi, ihedħ-ed ħ teslit amek i-
d-iwwi a-ħili; ħef lħebd amek ilaħ ad yili.

Winna ar ad-ifken taħciħt ad imeyyez anida arra a-ħ-yefk, winna i-għyan a-d-yaħen taħciħt
llazem ad-iħemmem anida ara ad-irulħ. Ter ħuri d lħali win i-sen iħħessisen i-ymeqħranen-
ayl: ħedħeħ imi l-d-wwin tislit-nni iħħbiyi miħħ-miħħ lħal.

- D acu id lħagħ tameqħran i-d-ħefħ-ed ħ At Wezwica?

A k-d-iniħ tidej n Rħbbi, ur d-ħħiħeħ wayra. Acuħer? Xaħer a-d-ħedħeħ ħef lħagħ sšaleħ d
ccix lħameħ, iħra leqħħran, iħhem. Mara keħmen ħ lħameħ n tħallit, widaħi-geħħzallen akken
tilaħħ ħefħen-d kra, tilaħħ ħefħen-d lħulunħaħya-ayl, tilaħħ ur iħħi ara umenħi deg beħħa, mara
keħmen ħ lħameħ, ihedħeħ-aseħ-d (ħaca) ħef aħen iqewmen, ma yella deg beħħa, ur neħħi
wayra. Aluħ neħħi ur-d-ħħiħeħ (nen du tout), neħħ imi ur tħamayeħ ara yidsen, ur sen-ħedħeħeħ
ara, balaki

- Teħyamaħ deg lħameħ n tħeħħubħ. Tħedħeħ akka kra w-wass ihedħeħ-

Deg ħemħan, illa ccix sšaleħ dinna, si Beħħza-nneħ, imeqħranen. lħi, ikker ccix sšaleħ neħħ
ama d Lħaseħ Uberkan-a-t-irħem Rħbbi, i-s-yennan kħan yenseħmen, ikker-ed sħ Beħħza-ayl,

yeḥdeḡ ula d ccix Lḥusin-ayi n Imezwey (win akken yestān acamar) ye... a-yas: tye[e] a
ccix! Waqila d Lḥag ṡṡaleḥ- d iselmen akter i-ikuffaḡ, ikker nnan-as amek? Inna-yasen: "cjeḡ
iṡsebbiḥ yeḥ Rebbi; Lḥut yeḥ Rebbi; idurar, igenwan, lqican yeḥ Rebbi, lebbur yeḥ Rebbi,
mebla ma newṡ-ed ḡ leḥbad. Ihi, ddunit kamel i-ṡineslemṡ. Ihi, i-ṡideṡ ayen i-d-inna si Bezza.

- Dayi deg taddart, anida iḡruḥun iyacl bac ad frun tilufa-nnsen? - lajustis⁽¹⁾ ney ḡ At
Weṡwica?

ṡruḥen yeḥ At Weṡwica, maḥḥi yeḥ ḡursen kan, ilan lcuqqel naṡen.

Nek^mni teṡra yidney taluft, waḥed n ḡebc cchuḡ-aya nesca lḡrublam⁽²⁾ n waman d ihina,
deg taxliṡt n iṡezzuzen, ger nek^mni d lṡemum-nney; tawweṡ yeḥni yeḥ umenḡi, akker amek ara
a-nexdem, neddem nluca-yasen-d iccix ṡṡaleḥ, iccix n lḡameḡ n (le village agricole), Ḥmed
Uberkan, wwin-d imeḡ^mranen i-lqeṡca ak^mit ula d ṡaheḡ Umezza yodda, Lḥag Weṡli,
imeḡ^mranen n ibijiwen ddan. Nexdem (un cercle) n xemsin (50) yamdanen deg taddart
iṡezzuzen. (Un cercle) i-gessan (tlata 3 ar 2.5 mètres de diamètre) ye... rezzi-d ak^mit akka.
Ccix ṡṡaleḥ ur d-idda ara yeḥni ass-nni, ur zmirey ara a-k-id-iniy acuyer. Maḥna Imuckil-ayi
inesca akka, nesca-t d iṡulan n ccix ṡṡaleḥ. Seḥan akken cwiya n nesba yides, meḥna yedda
mmi-s si Bḡahim.

Ikker-d ccix-nni n (le village agricole) iṡṡella-d yeḥ nnbi, inna-yas Imacakil-ayi iṡṡelinṡ ger
lṡibad, ger waytmaten, maḥna Imuckil-ayi iṡlaq-as lḥel mbiyir ma yella nennuy. Umbad ilka-
d awal i Muḥend Urabeḥ-nney, d Imuwekkel-nney, a-d-ihdeḡ, iṡṡella-d yeḥ nnbi, ibda-d lehdu,

(1) Lajustis: mot d'emprunt à la langue Française du mot "la justice"; néologisme transparent.

(2) cf. la note sur le mot "lḡrublam" p.8.

Ikker-ed yiwen w-wemyar qqaren-as Lħag řřaleħ Ubuju, aħit ssaħa, xaħer d neħħa i-
yeksen ak^m yir awal.

Ikker yenna-yas aflani lkkas-as awal i Muħend Urabelħ-nney xaħer iħra ad-iħħef ssaħm
axřim-is ssaħa-uneř ur teħfaka-ara ak^m; nusa-d a-senħ-efkem aman i laħbad-ayi. Uħwagħ
aman. Tura a-sen-d-efkem naħ xaħi? Ikker-ed umexluq-nni inna-yas a-sen-d-efkeħ, ur-senħ-
ekkesoħ ara aman. Imiren iħka-d ak^m amek itella taluħ, tefra umbaħd salamaħ. Fkan-aħ-d
aman, nemsamaħ. Nruħ-ed yer taddart-nnoħ, nneħħa-sen lfaħur ċħan imeħħa-nnsen, ula d
axřim-nni yedda-d yefħer yidsen.

Lukan yer laħustis inħuħ, tilaħur tħerru ara ak^m. Melyiħ taħma ħ t l-ħuħqal wala laħustis.

- Anida i tes ħeddaye ħ lewqat-ik mara a tħake ħ lħ^m edma-k?

Deg (les vacances) ħefħeħ, ur ħyamaħ ara deg taddart. Ma yella mara a tħakeħ lħ^m edma,
ħkemmileħ ħħeyyiħ (les cours), tiswicin ħefħeħ ħ lħameħ, ħ tħanuħ, neħyamaħ neħqesħiħ yer
kulleħ: yer lpolitik⁽¹⁾, yer wayen yeħnan tamurt, tiswicin dayen ddumuneħ deg tħanuħ, ur
nesħa ara lqehwa, dayen i-ħ-ixuřřen deg taddart-ayi.

- Teħyamaħ ħ akka deg lħameħ ugemma ħ d yemyaren?

Tiswicin kaħi ħymayeħ. Dacu, neħki, ħħibbiħ ad-qqimeħ d yemyaren, ħħekun-d yer zik,
sħan leħduħ lħali...ħħibbiħ imyaren mliħ-mliħ.

*- Īlemziyen n lqelħa ur ħħalaħen ara aħus imyaren, neħki, mara d-ħeddiħ yer lħameħ
ugemma ħ ħħaleħ-ten-d ak^m d imyaren lħoħqimen dinna, ma yella d Īlemziyen ħħaleħ-
ten-d deg lħameħ n ħħeħħubt, deg tħuna neħ deg beħħa-nni, acuħer?*

(1) Lpolitik: mot d'emprunt à la langue Française du mot "la politique"; néologisme transparent.

Zik, cfiy-d cwiya llan[teblatin deg lǧameε-ugemma[, [wacɫamen[s tgelzim[, [uranen timrist, llan ak": imeq"ranen, ilemziyen. Taggarit-ayi lijun [ɣaman weɫd-nnsen, imeq"ranen weɫd-nnsen. Ur zmiɣey ara a-k-iniy acuɣer akkenni.

- Mačči d leɫya yeɣni?

Zemɣey a-k-iniy xaɫi, zik d ššeɫ i[ili aka; cfiy-d akka acemma ur tezmire[ara a-ɣeqqime[anida yeqqim baba-k neɣ gmak. Taggarit-ayi xaɫi, ilemziyen [ɫerrifen iman-nnsen, daya. Zik bac a-nɛddi ɣer weɫla[a-nawi tagi[art ne[setɫi, tura ɛddi ɣef yiman-ik iɫwakkes leɫya-nni.

- D acu i-d-xdem l'A.P.C⁽¹⁾ i taddart l-qelɛa?

Deg ass-mi i-d-cfiy akka l'A.P.C ur d-xdim wayra i lqelɛa. Ur nesɛa ara ak" lɣayda deg l'A.P.C -ayi. ur d-xdim kra: illa-d deg (les présidents) iɛddan neɣ d weyi n [ura d acu i-yeznɣ bɛdm-ed, aqlay ilimi d tlata w [esɛin (1993) qrib dsegg"as allin (2000) s uramek i nesɛa (l'école) d trisiti, dayen i-d-nesfayed, maɣna ur nesɛi aman deg yexxamen, ur nesɛi iberdan, ur nesɛi [ɫukal⁽²⁾ i lijun anida ara qešɣen, wala leš[ad⁽³⁾, hatan ur nesɛi ara ak" lɣayda deg (la commune) n [meɣrit.

- At taddart, neɣ tajmaɛt, [cckün neɣ xaɫi?

Zik akken id-qqaren lmir⁽⁴⁾, wayi uqabiw, Lewnis lɛeddaden lqqar-asən-d ruɫet-ed [ɫajmaɛt, deg [ɫawla yidwen, nekki a-k"en-ciwney, iɛdda nuhni ur [ruɫun ara.

Taggarit-ayi ne[ɛetkay maɣna ulac leɣwab, la ɣef webrid, la ɣef lkuliɣ, l'ef lkuliɣ-ayi ilimi

(1) A.P.C: Assemblée Populaire Communale.

(2) [ɫukal: mot d'emprunt à la langue Française du mot "local"; néologisme transparent.

(3) Leš[ad: mot d'emprunt à la langue Française du mot "le stade"; néologisme transparent.

(4) Lmir: mot d'emprunt à la langue Française du mot "le maire"; néologisme transparent.

yuzfen yergazen γef [umubil s ulamek i-geldi, (normalement) ur ileddi ara asgg̃as-ayi
 (la preuve) din-] deg ccheř n (décembre, normalement) lkuliğ ileddi deg (septembre). Llan
 widak i-guzfen, yidir emiřuc, si Muħemmed n At Weεwica, ur zriy ara weyyi]; .εıten řsaħa.
 Yusa-d lwali⁽¹⁾ ilimi d-dayi izra lkuliğ-ayi, izra iberdan-ayi, [ıfen (les reserves) γef lkuliğ-ayi i
 wakkem ad-ildi; l'A.P.C a-]kemmek l'edma hatan ar assa. L'A.P.C ur texdim wayra. Hatan
 (le voile) iqqim akkenni, (la cour) teqqim akkenni, litwiyyu⁽²⁾ n [kuzin] annak akkenni. Lħaşun
 wissen ad-siwfen γ 1994 ney xaħi.

- Amek izerren At lqel εa, belxuřuř imawlan n lwacul imi i-yeldi lkuliğ-ayi?

Nekki ass-mi ixedmey deg taddart meqq̃ran, deg (septembre) yakan neřmeni, ak̃ ad-
 yeldi. Ĥawla i-y-d-istaqsayan ayeweqt ad-yeldi byan mlilj-mlilj ad-ildi, mi⁽³⁾ (le pouvoir)
 mačci deg-ifassen-nney i-gella, ilimi d (décembre) s ulamek i-geldi. Xaħer yebced webrid γef
 taddart meqq̃ran, lkuliğ deyyiq ur d-ikeřf ara ak̃it, drus n (les salles) i-gellan.

Lħemddulellah yeldi lkuliğ deg lqel εa, medden ak̃ lerřen. Llan ula d widak i-d-yennan
 mayla a-senεel tameyra a-d-nawi (la limonade, la pâtisserie) a-d-neεteř cceεb ad-yečč, ad-
 yefreř. Ikker nniy-asen deg lceqliya-w iřurdiyem-nni anelk deg wanecta . en-d-řkan ad-
 azley yessen γ Bgayet a-d-aγey (les livres), a-d-xedmey (le cachet) a-d-awiγ ayen ixuřen i
 lkuliğ nnan-d : ih, qablen. Umbaεd jemεey-d imawlan l-lwacul ak̃it γef sebca nřemeddit
 nniy-asen hatan lħemddulellah lkuliğ yeldi, walakin llan kra n lmacakil am tektubin,
 (le cachet)... yeεni sεebien-iyi-d s wudem l-lεali; jemεen-d iřurdiyem uγey-d yes-sen liltubin,

(1) Lwali: mot d'emprunt à la langue Française "le wali".

(2) cf. le mot "litwiyyu" p13.

(3) cf. "Mi" p15.

yella l'A.P.C te[ɛewwiɕ kan, hatan ur d-xedmen ara, ɣas a-ɟcckti! ur d-xedmen ara. Ma yella d l'A.P.C d lɛɛbad i-d-ixedmen i taddart-ayi-nnsen ad-xedmen ɣas akkan lɛuqqal lɛan ney ulalɛd-iten. Ma tɛzra abrid dir-it a-ɟ-id-xdem-it awer lɛuqqal-ayi ak"i

Ma yella l'A.P.C ur d-xedmen ara, walleh ɣis a-ɟcckti! anida i-k-ɛɛjeb.

- Akken i-yesliɣ, taddart meqq"ran tekka-d deg taddart lqelɛa, yella tura kra n lɛalaqa ger taddart Meqq"ran ak" i-ɟaddart l-lqelɛa?

Llanɟ lɛalaqat l-lɛali ger tuddar-ayi, ma yella irulɛ-ed yiwen ɣerda kif-kif, ney irulɛ yiwen ɣer taddart Meqq"ran kif-kif a-ɟ-ɛesbe! am wakkan ɟ-ɟaddart-ik d iqɛiwen ak"it. Nekki mara ad-ɟulɛy ɣ taddart Meqq"ran ur ɟhusuy ara i ymaniw d abeɟɟani i-yelliɣ, mar a-d-ɟulɛy ɣ Yunef ad-ɟussey i-ymaniw d abeɟɟani, xaɟer ur ɟ-ssiney ara, ssney siwa abrid. Taddart Meqq"ran ssney-ɟ mliɛ-mliɛ, ɣas ad-aliɣ ɣer dinna am taddart-iw.

D acu taddart Meqq"ran ur tɛɟɟabat ara lqelɛa ɣef-wayen yeɛnan tajmaɛt, ur d-ɟɟakken ara tabezart, ur ɟɟawin ara luzica, siwa meɟsub sin medden, xaɟer scan d... l-ɟameɛ, scan l-ɟameɛ, xedmen tajmaɛt n ɟaddart iweɟd-nnsen, ɟɟazzalen iweɟd-nnsen ɣer l'A.P.C. Yiwen w-webrid teddukɛl lqelɛa ak" i-ɟaddart Mmeqq"ran ad-cetkin ɣ l'A.P.C: ikker l'A.P.C, abrid amenzu, tusa-d ɣ lkuliɟ-ayi; umbaɛd yuli-d lwali idda-d yides (le chef de la daïra) kkan-d f lkuliɟ-ayi, ɟran abrid-ayi; ruɟen dayen ɣ taddart Mmeqq"ran, ddan yidsen at ɟaddart Mmeqq"ran am lbacir Q-qasi, ɟran ak" dayen iberdan-nnsen.

Msefhamen belli ad-ixdem webrid-ayi n lqelɛa, ikker nnan-as iqɛiwen a-nweɟɟel abrid-ayi- nney ɣer webrid-ayi n ɟala ufella alamma d l-ɟameɛ. L'A.P.C tessextar-iten, tenna-yasen ad -"igudɟuni"⁽¹⁾ webrid-ayi n iɛebbuɟen ney wihin n ɟaddart Mmeqq"ran. Ter taɟgarɛ.

(1) Igudɟuni: gudɟuni: mot d'emprunt à la langue Française du mot "goudronner"; néologisme transparent.

msefhamen, nnan-as a-γ-id-xedmen abrid deg taddart Mmeqq^wran alammⁿ : lğameε. Am nek yeεni, lukan d wayi ižebbužen ixedmen axiř, dges ay-yeσtiř ifayda. S ayi ižebbužen i byiř, xařer s ayi lmir ur ičeddez ara a-d-yali řer taddart, lwali ur ičeddez ara, "lesupriř"⁽¹⁾ ur ičeddez ara a-d-yali; ma yella s ihinna taddart Mmeqq^wran, yiwen ur iεε ifayda.

- D acu i tebya a-řexdem řer zdat řejmaεt l-lqel εa?

Tesεa lğameε, xedmen-as lpla⁽²⁾, meεna ur d iban kra tura; illa dařen webrid-ayi ar a-texdem akka deg lğameε alamma ř-řaddart Mmeqq^wran. Ar tura dařen ur d-iban wayra; d ayen i yeřriř yeεni d "lipřuji"⁽³⁾ n řejmaεt n řaddart-nney.

- Wacu lmacakil l-tesεiř dařl deg taddart-ik?

Lmacakil d lεibad, lřemddulellah, ur σciř ara; a-d-yas řer řuri steqbileř-ε, řas neřřa yeřqaε nekki ur feqqεayara. řer řurney lwacul qeřzen (sont intelligents), lmacakil-nnsen d (le problème d'éducation). Tiswiεin feqqεey, a-d-irgem babas n weqcic-nni zdat n mmis, amek tenwi! ad-yeqwem weqcic-nni? Ney ad-yeřřeř!

Yuřal uεřen-ay warrac, sexř: i-en-ay-d tameslayt, reggmen dđin, yuř^our řqadařen ara ameq^wran.

- D acu i tesneř řeř řřarix n lqel εa?

Deg řgirra-nni wtenř-id deg uqabiw, gguřen ak^w medden, wa iruř / imezweř, wa iruř izdeř deg uqabiw, mkul yiwen anida yeεa leqrib-is. Fkan-asen-d εxal deg luřa, gguman řgelciwen imenza: nnan-as ur neřařřa ara taddart-nney, ur neřařřa ara lemluk-nney. Yuřal

(1) Lesupriř: mot d'emprunt à la langue Française du mot "le sous-prefet"; néologisme transparent.

(2) cf. le mot "lpla"

(3) Lipřuji: cf. la note d'explication sur ce même mot p 6.

bnan-] zedɣen-].

Dayen i-yeznɣ nek yella d ɣarix n lqelɛa. Illa dayen yiwen n lɣar dayi: ikcem-asen wezɣger yer dinna, ur d yuɣal ara. Yiwen dayen iɣya ad-iɛel lbisi⁽¹⁾ deg-uxxam-is, yufa amɣux iddem-ed sselk iɛella-s lqac-is, yufa-t lqay mačči d kra.

Illla yiwen w-wedɣaɣ yufeg, c.ana-s-d imeq^{an}ranen-ayi...

- *Acu yer i-s-qqaren lqelɛa?*

Stoqsay akka imeq^{an}ranen meɛna ur-y-id lkin-ara leɣwab, akken i-d-eqqaren widak yeɣran: "c'est une crête"⁽²⁾.

- *Ref iɛezzuzen-nrwen d acu i tesnef?*

Nekⁿni, nnan-d nusa-d deg taxlajt iɛezzuzen yer wamsiwen, umbaɛd yer dayi ɣ lqelɛa.

Nekⁿni dayen ɣas d imɣabɛen neɣmnasab d leqbayel, nekki zewjeɣ-ed ɣ leqbayel, gma izewj-ed yer yemɣabɛen-ayi n ɣaddart, d acu neɣawi-d ɣ leqbayel neɣtak dayen tiqcicin-nney i leqbayel.

Lfamilyat i neɣmnasab, llanɣ am At ɛebdeɣman, At eli Webɣahem (axxam Q-qasi), nefka dayen taggarit-ayi tiqcicin-nney i waɣraben.

- *Wac iɛalaqa i-gellan ger tajmast n ɣaddart-ik akⁿ d lkuliɣ anida i tɛɛ... nef?*

Yiwen n webrid jemɛaɣ-tan-...J imeq^{an}ranen-ayi n ɣaddart jemɛen-iyi-d iɣurdiyem uliwaɣeɣ-ten i lkuliɣ. Aqli yessen iɣazzaleɣ akka i wakkan ad-rigliɣ lipɣublam n lkuliɣ-ayi.

- *Awal-ik aneggaru?*

Ncallah a ɣrebɣeɣ akken ad-d-uyaleɣ abrid naɣen, balak ahat yer leɣvayeɣ niɣen neɣ yer

(1) Lbisi: mot d'emprunt à la langue Française du mot "le w-c"; néologisme transparent.

(2) Nous l'avons transcrite en Français parce qu'elle est prononcée ainsi.

(l'enseignement); a-γ-d-iqwem Rebbi, a-γ-yawi dayen deg ubrid iqewment Nncallan a-
nengəŋ akⁿ meŋa.

**Document portant sur la révision de la coutume, *Laada*,
des villages des *At Yemmel***

Présentation :

Ce document que nous présentons ici, dans son aspect original rédigé en Arabe et sa traduction en Français, traite de la révision de la coutume (*Laada*) des villages des *At Yemmel* ou la délimitation des dépenses et des objets de cadeaux à l'occasion des cérémonies familiales telles que la naissance, la circoncision, le mariage, le décès, le pèlerinage à la Mecque...

Ce document n'est pas adopté par le « comité religieux » des villages de la commune de Timezrit, c'est la chose qui n'existe pas, du moins dans la majorité de ces villages. Toutefois ce document constitue une décision prise dans l'assemblée de tous les villages des *At Yemmel*, ayant donc pour but la révision de la *Laada* de ces villages avec la présence des *suqqal*, des *Imam*, des *Insuben*, des représentants des différentes *Tijumas*, le « comité religieux » du chef-lieu de la commune et de l'A.P.C. locale qui a déjà rédigé ce document en langue Arabe et distribué pour toutes les *Tijumas* des villages des *At yemmel*.

تيمزريت

=====

مر اجس ونس حسد لبس البدن الشنيمة التمسه
في اوساء اعرافنا وتقاليدنا والتي تتناقض وقيما الاجتماعية
والدينية عقود اللجبار الدينية لبلديه تيمزريت اجتمعا
بتاريخ 10 مار - 1955 بقصر البلديه وأتخذ القرار
التاليه التي تدخل في حيز التطبيق والتنفيذ ابتداء من هذا التاريخ .

الولادة

- 150 بيضة
- 03 فواتير (لا يزيد ثمن كل منها 150 د)
- 02 كلج ككر + طلبة 250 د قهوة
- 01 كلج لحوم

الختار

- 01 مشمار لدم (لا يزيد ثمنه عن 150 د)
- 01 بصلك اوجدية للصغار
- 01 د للظفر

هدايا الحبيبة (لدم)

- 02 فواتير
- 01 علما راس (شارة)
- 01 زجاجه عطر
- 12 سايبونة
- 01 علبه حنطة
- 01 كلج لحوم
- 02 اشخاص مساحيون (دور رد الهدايا عند الرجوع)

لجهاز

- 7 لوازم (حوائج) لا يزيد ثمن كل منها عن 500 د
- 01 زوج حذاء
- 12 سايبونة
- 02 غلجسار حنطة
- 01 زجاجه عطر
- 01 كلج حنطة
- 01 حجاب (الحجاب)

المهره (أمبير) - 250 د

... / ...

الزوارم اوليا البنات

- 20 فماتين
- 20 عضائير
- 10 زوج لحجاب
- 20 وسادتيير
- 10 زوج فطرط (مرد عيب) (شاقس)
- 10 حزام + زوا اساور (مرفضة)

الشيورف

- 20 شخص مع المافقيير
- 20 نساء على الاكسر
- 10 كلغ لحم + الخضرو العواكه
- 20 كلغ دقيينز (- سد)

زيارة يوم العيد للمروسة

- عدد الزوار من اهل المروسة لا يجب ان يزيد عن 20 شخصاً
- توزيع الهدايا والفساتين من طرف المروسة العسي

بمديس الباء للمروسة العسي
- زيارة اليوم السابع (7) للزواج العسي

- زيارة المرأة المتزوجة لأمها (يترزنت)
- عند زيارة المرأة المتزوجة لأمها وعند رجوعها لا تأخذ معها هدايا باستثناء (10) كلغ حلوى

هدايا الحنة

- البالغ النقدييه التي تقدم للمرر كهدايا الحنة العيت
- باعتناء بسر الهدايا الرمزية

الحجاب

- الزوجيات او الأكس الذي يقدم عند الدسار او الأياب العسي
- باعتناء الفهيرة
- أعمار طلقات النيران العسي

المدييه

- اليوم الأيسور للوفاء العسي
- الأكس والبالغ النقدييه التي تقدم للطلبه عند الوفاء العيت
- الهدايا التي تقدم لأكس الوفاء بعد الوفاء العيت

16) بنسب القهور وتزيينها ألقى ماعدا وضع المعالم

17) أحبال - الأعراس تتم بالمسرىفة التقليدية الهادئة
من الضياء على كس البديج والأفانك الحافلة للشريعة الأمدية
واهتمام مجرأ السور قد المعري

17) الهدايا التي تقدم للحظيصة في مختلف المناسبات والأعياد
العامة

18) الهدايا التي تقدم للمرأة المتزوجة

- العيد الاضحى (تانرود) - عيد الفطر - والمولود النبوي الشريف
فد العيونت

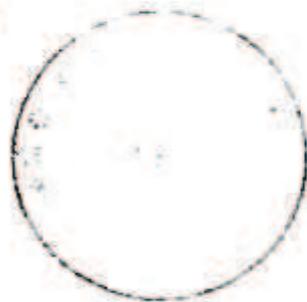
- كذلك العيونت سدايا (النايصر) و (اذريصر)
- والعيد كذلك مديفة ايضا الزيدة (نظامت)

كل شخص يخاف من مقتضى القرار - المذكورة اعلاه يعاقب
ويمنزل من جمعية القرية .

عمر / لجان الدينيه القرى البلدية

الرئيس الجمعيه الدينيه مقر البلدية

Handwritten signature



La Traduction du Document:

Pour mettre fin à quelques habitudes horribles qui touchent à nos coutumes et traditions et qui se contredisent avec nos valeurs sociales et religieuses, la délégation religieuse de la commune de TIMEZRIT a tenu une réunion en date du 10 Mars 1988 au siège de l'A.P.C. Elle a pris les décisions ci-après qui rentrent en application à compter de ce jour.

1- La Naissance:

- 150 oeufs.
- 03 robes (ne dépassant pas 150 DA l'une).
- 02kg de sucre + 1 boîte de 250kg de café.
- 03kg de viande.

2- La Circoncision:

- 01 robe pour la mère (ne dépassant le prix de 150 DA).
- 01 Djellaba pour enfant.
- 50 DA pour l'enfant circoncis.

3- Le Cadeau de la Mariée: (en fiançailles)

- 02 robes.
- 01 foulard.
- 01 flacon d'eau de Cologne.
- 01 douzaine de savonnettes.
- 02 boîtes de henné.
- 03kg de viande.
- 03 personnes chargées de remettre le cadeau.

4- Le Cadeau de la Mariée: (en mariage)

- 07 articles de Femme; les prix de chacun de ces articles ne dépassent pas les 500 DA.
- 01 paire de chaussure.
- 01 douzaine de savonnettes.
- 02 boîtes de henné.
- 01 flacon d'eau de Cologne.
- 01kg de bombons.
- un voile (Hayek).

5- La Dot:

250 DA.

6- Le Trousseau de la Mariée: offert par les parents de la fille:

- 05 robes.
- 02 flacons d'eau de Cologne.
- 01 paire de chaussures.
- 02 oreillers.
- 01 paire de boucles d'oreilles (en or).
- 01 ceinture + une paire de bracelets (en argent).

7- Hôtes:

- le cortège de la mariée doit être composé de:
 - * 25 personnes y compris les chauffeurs.
 - * 05 femmes en plus.
- 10kg de viande + les légumes et les fruits.
- 50kg de semoule.

8- La Visite au lendemain de la Fête chez la Mariée:

- le nombre de visiteurs des parents de la fille ne doit pas dépasser cinq (05) personnes.
- les cadeaux et les robes, que la mariée a l'habitude de ramener le lendemain de la fête, sont suspendus.

9- le changement d'habillement de la mariée, le jour de l'exhibition de la mariée (asedder) est suspendu.

- la visite du 7ème jour du mariage de la mariée est annulée.

10- La Visite de la Mariée chez ses parents (t'izett):

- elle ne doit ramener avec elle en retour qu'un kg de bombons.

11- Le Cadeau de Henné:

- les sommes d'argent offertes au mari en guise de cadeau de henné sont annulées excepté quelques cadeaux symboliques.

12- Les Cérémonies des Pèlerinages à la Mecque: (Ilij)

- les repas cérémonieux à l'occasion du départ ou du retour du pèlerin de la Mecque sont annulés; excepté le café.

- l'usage des coups- de- feu de fusils est annulé.

13- La Cérémonie du 40ème jour de Commémoration (fiqya).

- la cérémonie du 40ème jour du défunt est annulée.

- les repas et les sommes d'argent offertent aux tobas sont annulés.

14- les cadeaux qui sont offert aux parents du défunt sont annulés.

15- la construction des tombes ainsi que leur décoration sont annulées sauf la mise des repaires.

16- les cérémonies des fêtes doivent se faire d'une façon traditionnelle et sans faire de tapage et de suspendre tous ce qui pourra toucher la Charia Islamique comme la bid'a et les fleaux.

- l'usage des hauts- parleurs est également annulé.

17- tous les cadeaux qui s'offrent à la marié dans les différentes occasions et fêtes sont annulés.

18- Les Cadeaux qui s'offrent aux Femmes- mariées:

- tous les cadeaux qui s'offrent à ces femmes à l'occasion de Laid El Kbir (le gigot), Laid Sghir et le Mouloud sont annulés.

- tous les cadeaux qui s'offrent à l'occasion du 1er jour de l'a. née (yenayer) et au 1er jour du printemps (aderyis) sont également annulés.

- le cadeau en guise de flacons de bueur (ta{asef) sont annulés.

Toute personne ayant enfreint les décisions citées ci- dessus sera sanctionnée et mise en quarantaine par l'assemblée du village.

*** Les comités religieux des villages de la commune de TIMEZRIT.**

Recueil de règles de *Lextiya* du village *Lqelca* et de certains villages des

At Yemmel

Présentation :

Les articles ici recueillis font partie du règlement de *Lextiya* en vigueur du village *Lqelca* et dans certains villages des *At yemmel*.

Ils sont recueillis, dans leur majorité, en février 1988 par la voie oral auprès des vieillards et de quelques responsables de la *Tajma* du village.

Par ailleurs, nos observations constituent une source importante pour ce recueil de règles de *Lextiya*.

Version Kabyle:

- 1- Win yesseylin tiseylit ad txe[[i-t tejmact.
- 2- Ma yennuy yiwen bejja i taddart ur d-lluma-ara mmi-s n taddart-is fella-s ad txe[[i-t tejmact n taddart.
- 3- Win ara d-yekkesen lexrif uqbel ad serhen at-taddart ad txe[[i-t tejmact.
- 4- Win ara d-izwin azemmur ney ad t-yaqqew ney ad t-yesiqqew uqbel ad serhen ad txe[[i-t tejmact.
- 5- Win yennuyen ney win yewfen wayef deg lba[[el ad ifek lexe[[iya i tejmact.
- 6- Ma yukwer yiwen bejja ney zdaxel n taddart ad txe[[i-t tejmact.
- 7- Win ireggemen ddi deg lgamec, dwin ireggemen argaz ameqran ad txe[[i-t tejmact.
- 8- Win yeccan remjan le emer-is i edda rbae tac n sna ad txe[[i-t tejmact.
- 9- Win is d-is ewjen s wawal itme[[ut, deg ubrid ney deg tala, ad iuxe[[i tejmact.
- 10- Win i d-yufan deg iger n wayef ad iuxe[[i.
- 11- Win i d-yufan lmal n wayef deg iger-is, is ea lbeq ahent-i-d-yawi yer wexam-is, ur s njar-ara alama yefka lexe[[iya yer tejmact.
- 12- Win i d-issusin rbiε ney isyaren deg lmelk n wayef ad iuxe[[i.
- 13- Win ur d-nusa-ara yer tem!el ad iuxe[[i, kaca ma yella ywi-d labyina yer tejmact.
- 14- Win yekkesen tuga ney rbiε n temeqbent uqbel ajekru ad iuxe[[i.
- 15- Mkul ywen yesca lbeq ad yekru ayla n lgamec, tejmact n taddart as tesbed ssuma.
- 16- Win yeksan deg lmelk n wayef deg lweqen tazart d uzemmur ad iuxe[[i.

- 17- Win iketben yer lbi n lgamec ad iuxe!!i.
- 18- Win yenyan tamgre[, ma yella yerwel, axcam-is ad iray, igrawen-is ad twi elcen ney a senteksen; ma yella yerwel ye{wa}!ef ad immet.
- 19- Ma yella yiwen yemmut baba-s, d semmi-s ney jeddi-s ara t-irren deg mur n baba-s zdat l{yaci ass n }eme{!el}; ma yella ur d-inna-ara akka, aqcic-nni ur iseu ara l{e}q ad yuyal deg-umkan n baba-s.
- 20- Win isluyen lbela n tala ad iuxe!!i.
- 21- Win iwten lbus[ney agi[ar deg lgamec ney deg zenqan n taddart, ad iuxe!!i.
- 22- Win yessarden s sşabun deg tala, ad iuxe!!i.
- 23- Win ibe{len deg lx"edma n tajma ε t, ad iuxe!!i.
- 24- Win i-yewten yer lqarmud n wexcam deg taddart, ad iuxe!!i.
- 25- Win yeqqimen deg tala mebla kra n cy"el, ad iuxe!!i.
- 26- Win yuk"ren iger n waye!, ad iuxe!!i.
- 27- Win ya{uraren deg lgamec deg lweqt n t{zallit, ad iuxe!!i.
- 28- Win i-yxedmen lefsad i lgamec, ad iuxe!!i.
- 29- Win i-yser{en i tala mara ad }esk"er }ejma ε t, ad iuxe!!i.
- 30- Win ur d-nru[-ara yer lgamec ad iggal ass mara ad xedmen Tamuqin[, ad iuxe!!i.
- 31- Win i d-iskecmen cceřab yer taddart, ad iuxe!!i.
- 32- Win ur nxellş ara l{e}q-is n }ebezzart, ad iuxe!!i.
-

33- Win yewwin aman n tala yer wexxam-is s letyu, ad i{uxe}{}i.

34- Win ur d-nusi-ara yer unejmuε n taddart mebla lbiyina ad i{uxe}{}i.

35- Win i{ue}{}ddan yer l{er}ma n waye], ad i{uxe}{}i.

36- Ma yella nnuyen warrac, ad i{uxe}{}in.

37- Win i d-isxeşren i tajmaε t ad-s-t i{leb} loctu ad imu ad ilk lexe}{}iya.

Traduction en Français:

- 1- Est passible d'une amende payable à la *tajma et*, toute personne défonçant sciemment la *tiseyit*.*
- 2- Est passible d'une amende payable à la *tajma et*, tout villageois ne daignant pas apporter assistance à un frère de village en dispute avec un extra- villageois.
- 3- Est passible d'une amende payable à la *tajma et* du village tout villageois cueillant les figues avant son autorisation préalable.
- 4- Est passible d'une amende payable à la *tajma et*, toute personne cueillant, achetant ou vendant les olives avant son autorisation préalable.
- 5- Est passible d'une amende toute personne intervenant dans une dispute en agression d'une personne sans aucune raison.
- 6- Est passible d'une amende toute personne commettant un vol à l'intérieur comme à l'extérieur du village.
- 7- Est passible d'une amende payable à la *tajma et*, toute personne injuriant un adulte du village (ou) devant la mosquée.
- 8- Est passible d'une amende payable à la *tajma et* tout villageois, ayant l'age qui dépasse les 14 ans, rompant le jeûne.
- 9- Est passible d'une amende payable à la *tajma et*, toute personne ayant manque de respect à une femme dans la rue ou à la fontaine.
- 10- Est passible d'une amende payable à la *tajma et*, toute personne faisant paître son troupeau dans la propriété d'autrui.

* Tiseyit: C'est une sorte de barrière que mettent les paysans sur certains chemins du village pendant la période des travaux agricoles signifiant le passage interdit aux animaux domestiques.

- 11- Toute personne trouvant un troupeau quelconque dans ses champs est dans le droit de le conduire chez lui et ne peut le remettre à son propriétaire qu'après avoir payé une amende à la *tajma et*.
- 12- Est passible d'une amende payable à la *tajma et*, toute personne ramassant du bois ou de l'herbe dans les champs d'autrui.
- 13- Est passible d'une amende payable à la *tajma et*, toute personne absente sans motif valable aux enterrements d'un villageois.
- 14- Est passible d'une amende payable à la *tajma et*, toute personne exploitant le foin ou l'herbe du champ du cimetière.
- 15- Tout villageois ouvre droit à la location des biens communs du village, *tajma et* en fixe le prix.
- 16- Est passible d'une amende toute personne faisant paître son troupeau dans les champs d'autrui, notamment pendant les périodes de la cueillette des olives et des figes sèches.
- 17- Est passible d'une amende payable à la *tajma et*, toute personne surprise entraînant d'écrire sur les murs de la mosquée.
- 18- Toute personne reconnue comme l'auteur d'un crime commis dans son village verra en cas de fuite ses biens confisqués par la communauté villageoise, si elle est rattrapée elle est immédiatement condamnée à mort.
- 19- Lorsqu'un enfant perd son père, son oncle ou son grand-père doit le déclarer héritier. Cette déclaration doit être prononcée publiquement lors de l'enterrement : faute de quoi l'enfant perd son droit à l'héritage.
- 20- Est passible d'une amende payable à la *tajma et*, toute personne polluant l'eau de l'abreuvoir de la fontaine.
- 21- Est passible d'une amende payable à la *tajma et*, toute personne écoutant la radio ou jouant à la guitare sur les places publiques ou dans les ruelles du village.

- 22- Est passible d'une amende payable à la *tajma et*, toute personne utilisant le savon à la fontaine.
- 23- Est passible d'une amende payable à la *tajma et*, toute personne ne prenant pas part aux travaux de la *tajma et* sans justification valable.
- 24- Toute personne lançant des pierres sur le toit de son voisin est passible d'une amende.
- 25- Toute personne s'assayant près de la fontaine est passible d'une amende.
- 26- Toute personne commettant un vol dans le champs d'autrui est passible d'une amende.
- 27- Est passible d'une amende toute personne jouant devant les passages de la mosquée au moment de la prière.
- 28- Est passible d'une amende toute personne s'adonnant à la dégradation de la mosquée.
- 29- Est passible d'une amende toute personne puisant de l'eau de la fontaine avant l'autorisation de la *tajma et*.
- 30- Est passible d'une amende toute personne n'assistant pas au serment collectif ayant lieu à la mosquée.
- 31- Est passible d'une amende toute personne acheminant dans le village les boissons alcoolisées.
- 32- Toute personne refusant de payer son *tabezart* (les cotisations collectives) est passible d'une amende.
- 33- Toute personne acheminant l'eau de la fontaine chez lui par les tuyaux est passible d'une amende payable à la *tajma et*.
- 34- Toute personne portée absente à la réunion du village sans justifications valables est passible d'une amende.
- 35- Toute personne tentant de violer la *hurma* d'un voisin est passible d'une amende.
- 36- Les enfants se disputant entre eux sont passibles d'une amende.
- 37- Toute personne insultant *tajma et* doit lui présenter des excuses publiquement et payer une amende.
-

Tableau N°1 : Fiche technique qui présente nos informateurs auxquels nous avons soumis l'intégralité ou la partialité du guide d'entretien:

prénom	l'appartenance	l'appartenance villageoise	sexe	âge (1996)	profession	l'année de l'entretien	observation
E	At el-i-webrahem	lqel e a	Masculin	84 ans	retraité	1893	
R	At Malek	//	//	66 ans	retraité	1993	
E	At ebbderehman	//	//	29 ans	fonctionnaire	1992	Il n'assiste aux assemblées du village qu'après le décès de son père, il y'a quelques années.
T	Urmezza	//	//	38 ans	fonctionnaire	1993	
H	U e ezuz	//	//	34 ans	enseignant	1993	Enseignant au village lqel e a.
B	U e ezuz	//	//	74 ans	commerçant	1892-1893	
E	At e bbderehman	//	//	95 ans	retraité	1988	L'Amin du village lqel e a depuis l'indépendance jusqu' : 1998
M	At Wet wica	//	//	37 ans	sans- profession	1992	Participe activement à tajma et
B	At Ujemmana	//	//	78 ans	retraité	1988 et 93	

Suite du tableau N°1:

prénom	l'appartenance	l'appartenance villageoise	sexe	âge (1996)	profession	l'année de l'entretien	observation
B	Ubuju	Iqel e a	Masculin	.	retraité	1993	
S	At Wezwica	//	//	.	imam du village Iqel e a	1988	imam du village Iqel e a depuis l'indépendance; l'un des figurants des Imrabtjen des At Wezwica
ε	Wembarek	//	//	.	retraité	1988	Il n'habite plus le village, mais est toujours attaché à la tajma et de son village.
M.A	At El e qub	Tunef	//	89 (1994)	paysans	1988-1993	Nous avons gardé des contacts avec lui jusqu'à sa mort en Avril 1994.
H	Uzayed	//	//	57 ans	retraité	1988-1993	Nous sommes toujours en contact avec lui.
M.L	Yehya	El Ifad	//	.	fonctionnaire	1993	Il habitait à Taxlilt Ufella du village Agabiw.
S	Iwde en	Iqel e a	//	27 ans	salarié	1993	
S	At Eli Webrahem	Iqel e a	//	22 ans	chômeur	1993	

Tableau N°2 Fiche technique qui présente quelques-uns de nos informateurs avec lesquels nous avons mené des discussions et des conversations:

prénom	l'appartenance	l'appartenance villageoise	sexe	âge (1996)	profession	l'année de discussion	observation
M	At Lqati	I/yil gemmur	masculin	30 ans	enseignant	1993	Issu d'un lignage maraboutique.
L	At Weewica	Iqelea	/'	36 ans	//	1988	
W	At Musa	Iqelea	//	32 ans	journalier	1993	
N	At ubemmana	//	//	31 ans	//	1993	
C	Umezza	//	//	31 ans	//	1993-1994	
R	At eebderehman	//	//	22 ans	enseignant	1994-1995	
M	At Mujend Weeli	Tunef	feminin	90 ans	sans- profession	depuis 1988 à nos jours	Elle est originaire du village Iqelea. Nous sommes toujours en contact avec elle.
S	Ubuju	Iqelea	masculin	82 ans (1994)	retraité	1993-1994	Il habite le village Tunef depuis la guerre de l'indépendance. Décédé en été 1994.
S	At Mujend Webrahim	Imezwey	//		retraité	1993	

suite du tableau N°2:

prénom	l'appartenance	l'appartenance	sexe	âge (1993)	profession	l'année de discussion	observation
M.I	At Musa	Igela a	masculin		journalier	1993/95/96	
Y	UZayed	Tunef	//	46 ans	patron	Depuis la réalisation de ce projet à nos jours.	Nous gardons le contact permanent.
etc.							

Cartes et croquis

Figure 1 : Carte : La commune de Tamezrit

Figure 2 : Carte : Le village Lqelca

Figure3 : Carte : Répartition spatiale des familles dans le village Lqelca

Figure 4 : Croquis : Espaces et leurs toponymes du village Lqelca (ancien et récent)

Figure5 : Croquis : Les espaces de la maison traditionnelle

Figure 6 : Croquis : Expansion (et évolution) de la maison traditionnelle

Figure7 : Croquis : La Tajmaat : espace social des hommes (Tajmaat de la mosquée de Tamezrit et Tajmaat de la mosquée d'Ugemmat)





- Périmètre de l'agglomération... 
- Piste... 
- Sentier muletier... 
- Mosquée... 
- Tombeau du saint "sidi Lhağ-wegwica"... 
- Cimetière... 
- Ecole... 
- Fontaine... 
- Cours d'eau temporaire... 

Fig.2

COMMUNE LE TIMEZRIT

EL KE'AA

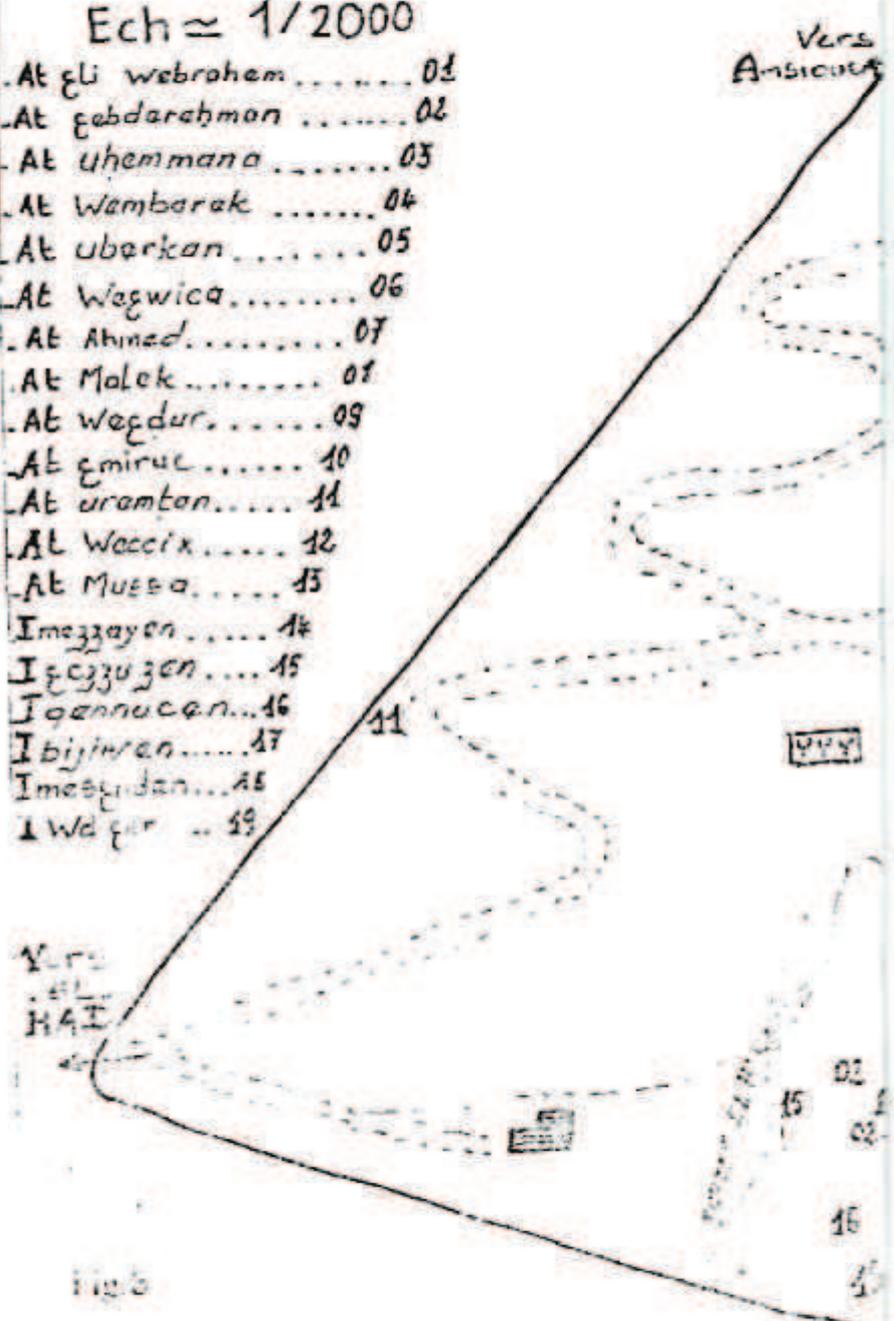
Echelle $\approx 1/2000$



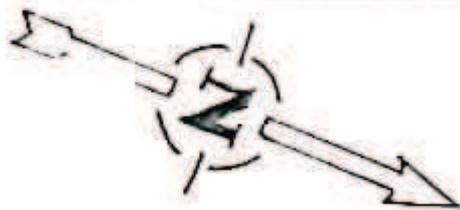
EL KELAA

Ech $\approx 1/2000$

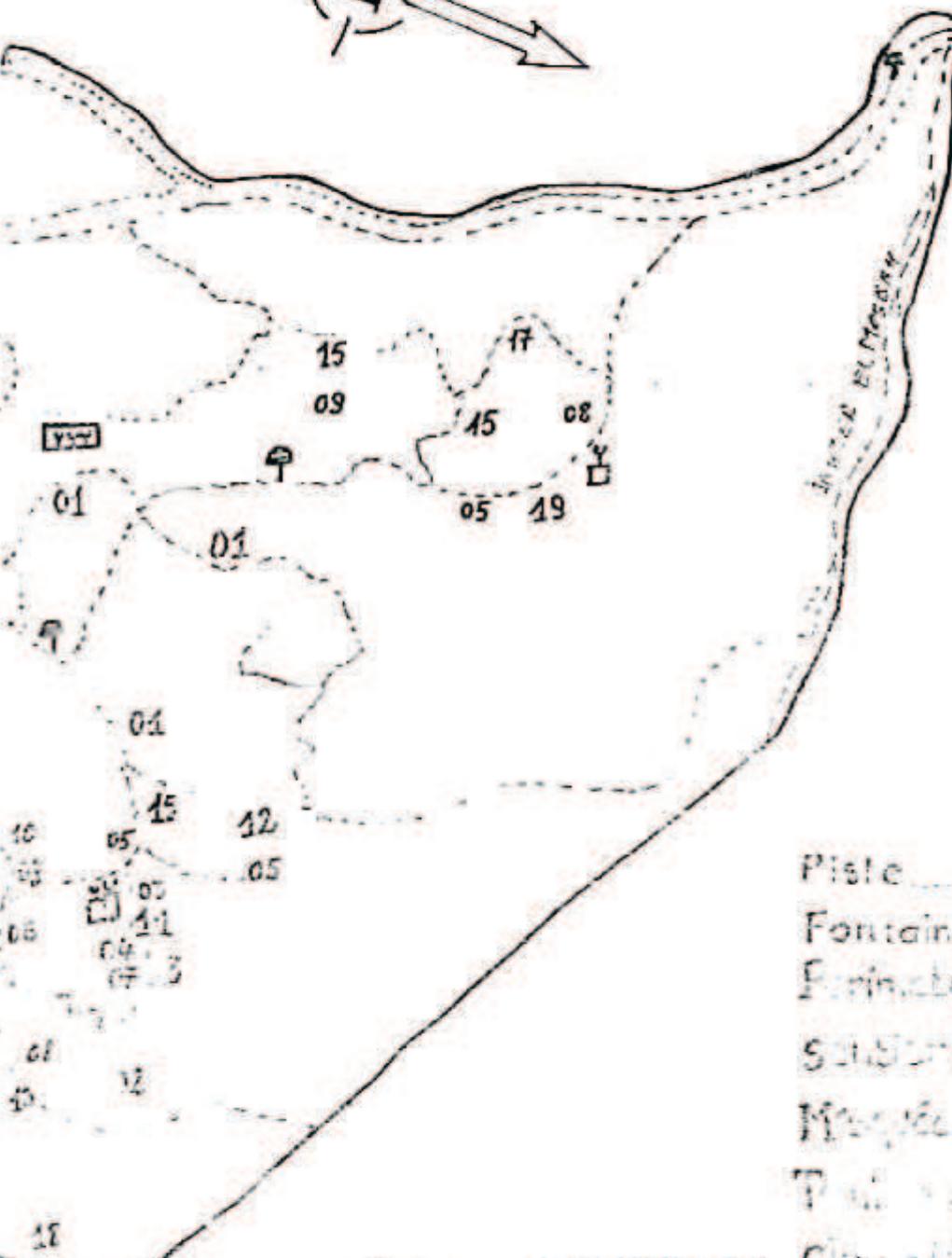
- .At eli webrahim 01
- .At eabdarehman 02
- .At uhemmana 03
- .At Wambarak 04
- .At uberkan 05
- .At Wegwica 06
- .At Ahmed 07
- .At Malek 08
- .At Wegdur 09
- .At emirue 10
- .At uranton 11
- .Al Waccix 12
- .At Muesa 13
- Imezzayen 14
- Iezzuzen 15
- Iqannucan 16
- Ibijirren 17
- Imesjudan 18
- Iwdgar 19



REPARTITION SPATIALE (Recente



Vers
Taddarth
meugrane



- Piste
- Fontaine
- Fontaine
- Souffrance
- Mosquée
- Touche
- Cimetière
- Ecole

des Familles du Village ELKELAA

LOJELIA CIK

FER WAMSIMEN

TIMEOWBERT IRUMIYEN

IUGGA

BBUMEHDI

TAZRUT

FER TADDART MEDWRAN SIDI-ZIC

TIGRATIN

TIGERT N DDUR

TAHRIDOT

TIMEOWBERT

LEAMEE N TAERUBT
TAEWINT

TIGERT

ISISNU

TALA UFELLA

LENGAM N WEWICA
TALA WADDA

TITRESTIN

LIARN MEXLUF

LEMTAREH

LEAMEE UGFINMAT

LHARA WADDA

QANWAXA

IGZER MESBAH

UDKAN

HAFILUN

TAOWIRT N CRIFA MHEND

IGZER N ABRID N TEOWIRIN
LEFEDDAN

AHRID N ZEKRI

AXERUB UDALI

FER IMEZWIET

ER LHED
TIMEZRIT

UTAR N HARUN

LENGAM N SIDHIMED

UBENNUR

TITILIJ

R TASGA

ASLAT

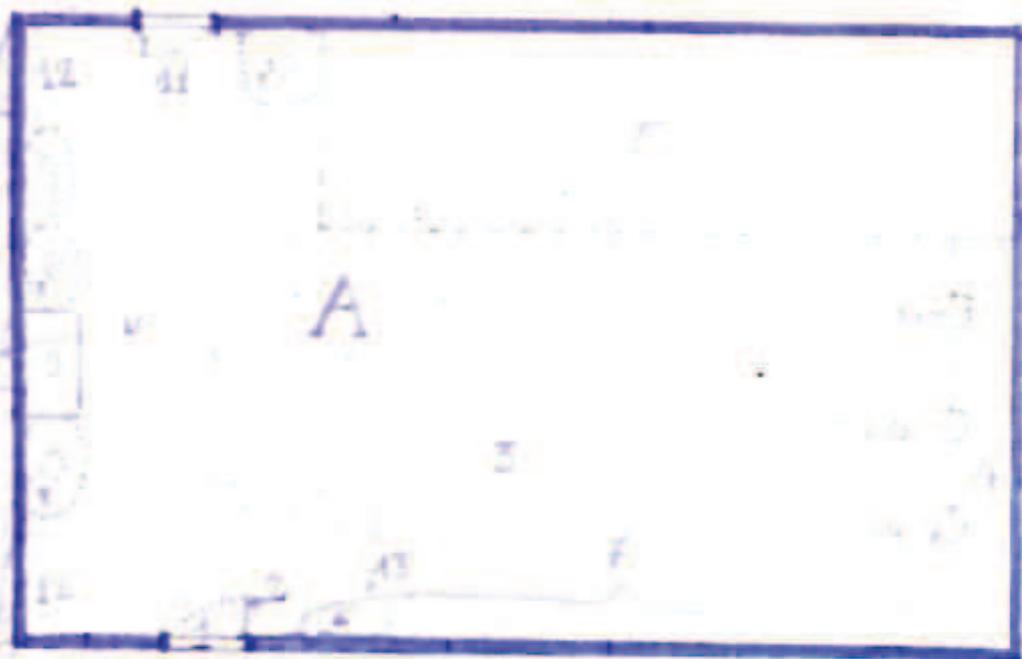
100, 100

1. 100 ft long, 100 ft
 2. 100 ft long, 100 ft
 3. 100 ft long, 100 ft
 4. 100 ft long, 100 ft
 5. 100 ft long, 100 ft
 6. 100 ft long, 100 ft

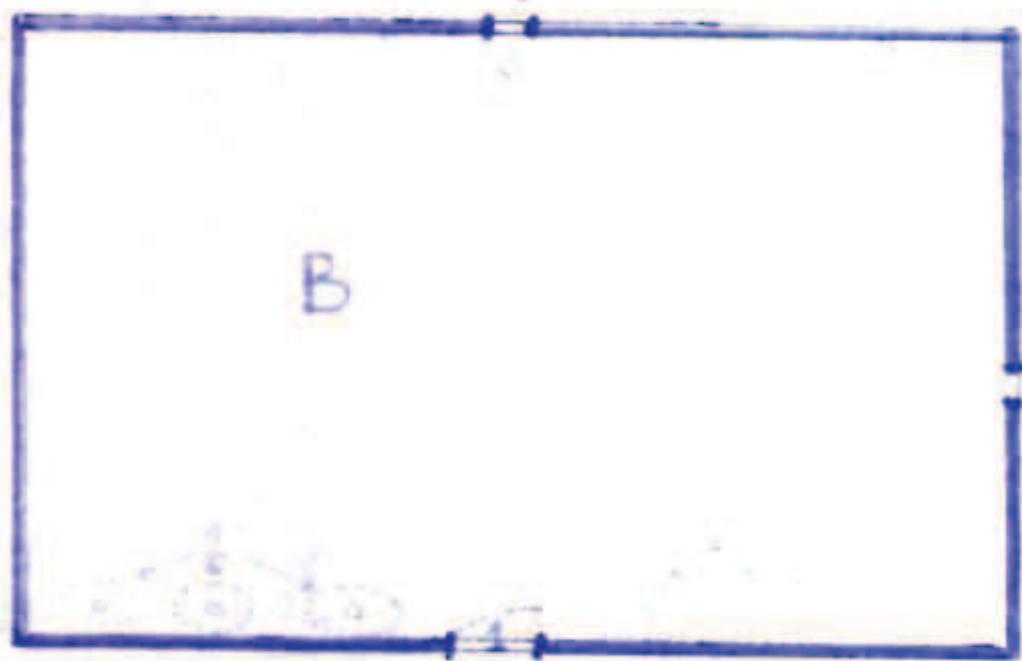


100
 100
 100

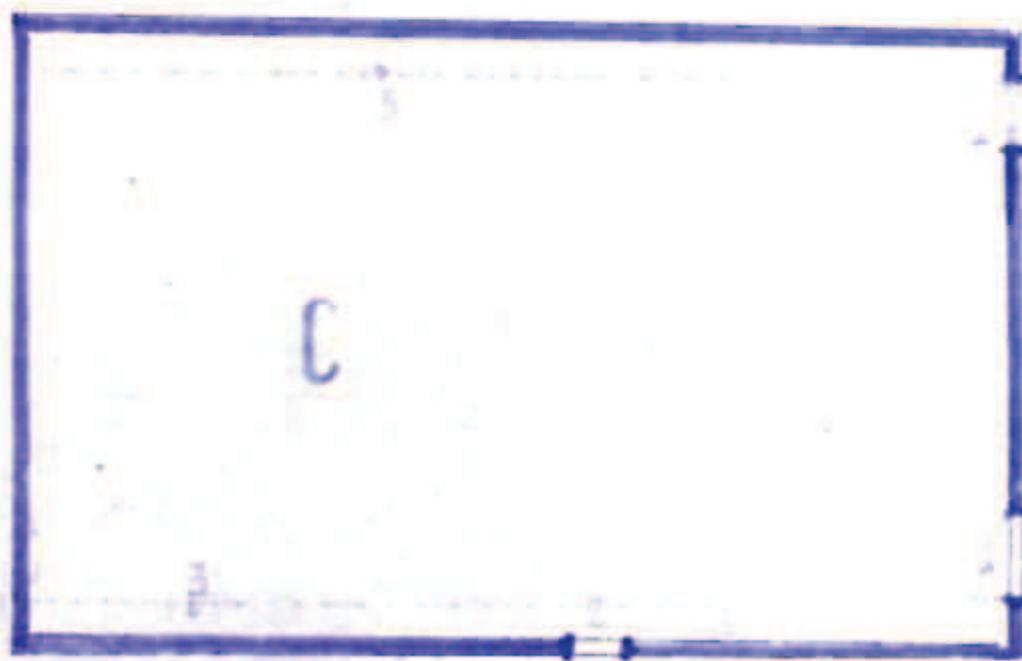
100



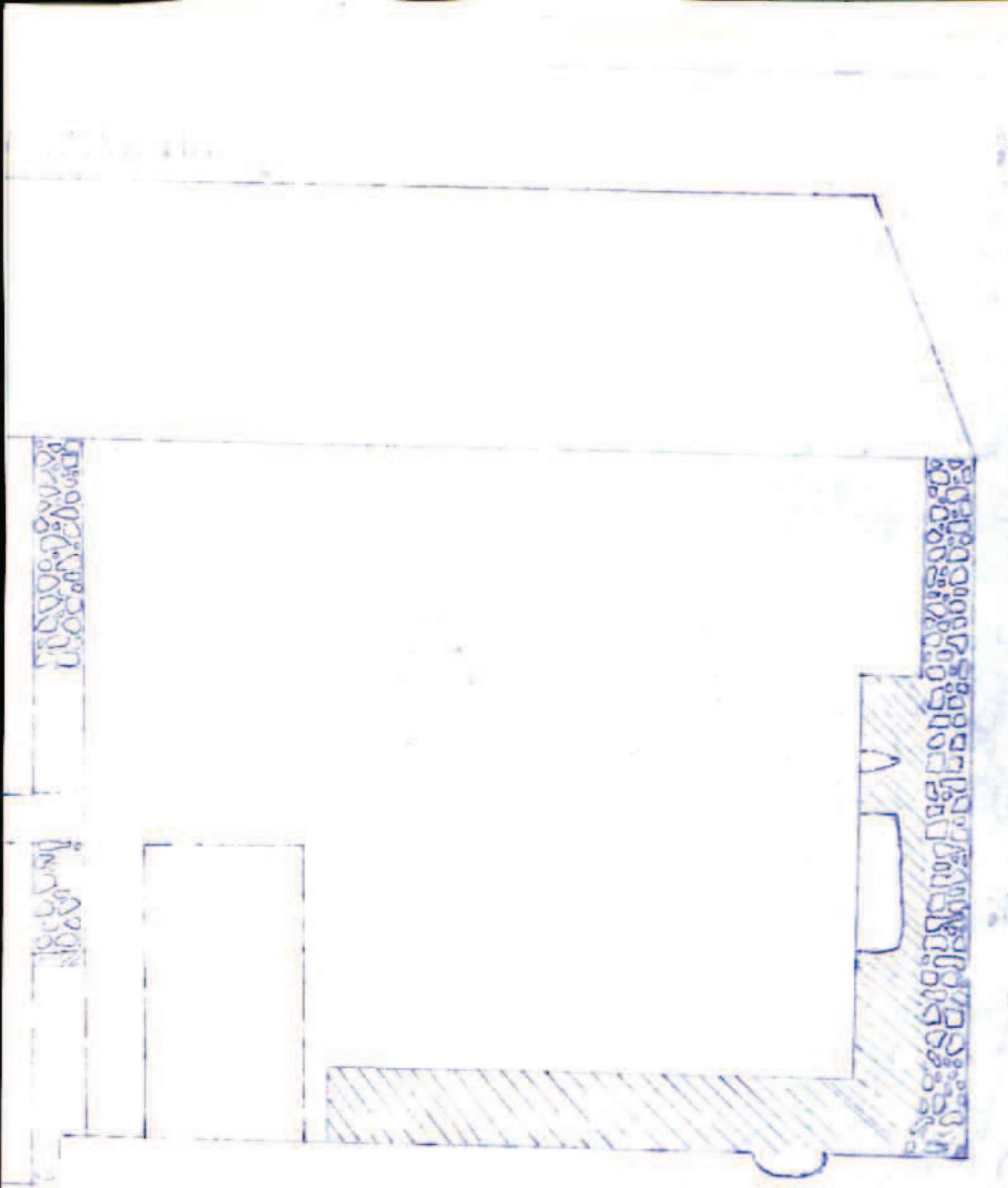
A - Diagram
 showing a rectangular frame with a smaller rectangle inside. The inner rectangle has vertices labeled 1, 2, 3, 4. The outer frame has vertices labeled 1, 2, 3, 4. The letter 'A' is written in the center. There are some faint markings and lines within the frame.



B - Diagram
 showing a rectangular frame with a smaller rectangle inside. The inner rectangle has vertices labeled 1, 2, 3, 4. The outer frame has vertices labeled 1, 2, 3, 4. The letter 'B' is written in the center. There are some faint markings and lines within the frame.



C - Diagram
 showing a rectangular frame with a smaller rectangle inside. The inner rectangle has vertices labeled 1, 2, 3, 4. The outer frame has vertices labeled 1, 2, 3, 4. The letter 'C' is written in the center. There are some faint markings and lines within the frame.



AXXAM

(Handwritten text, possibly a name or description, partially obscured by a tear at the bottom of the page)

La maison d'urzqi uzayed du village TOUNEF

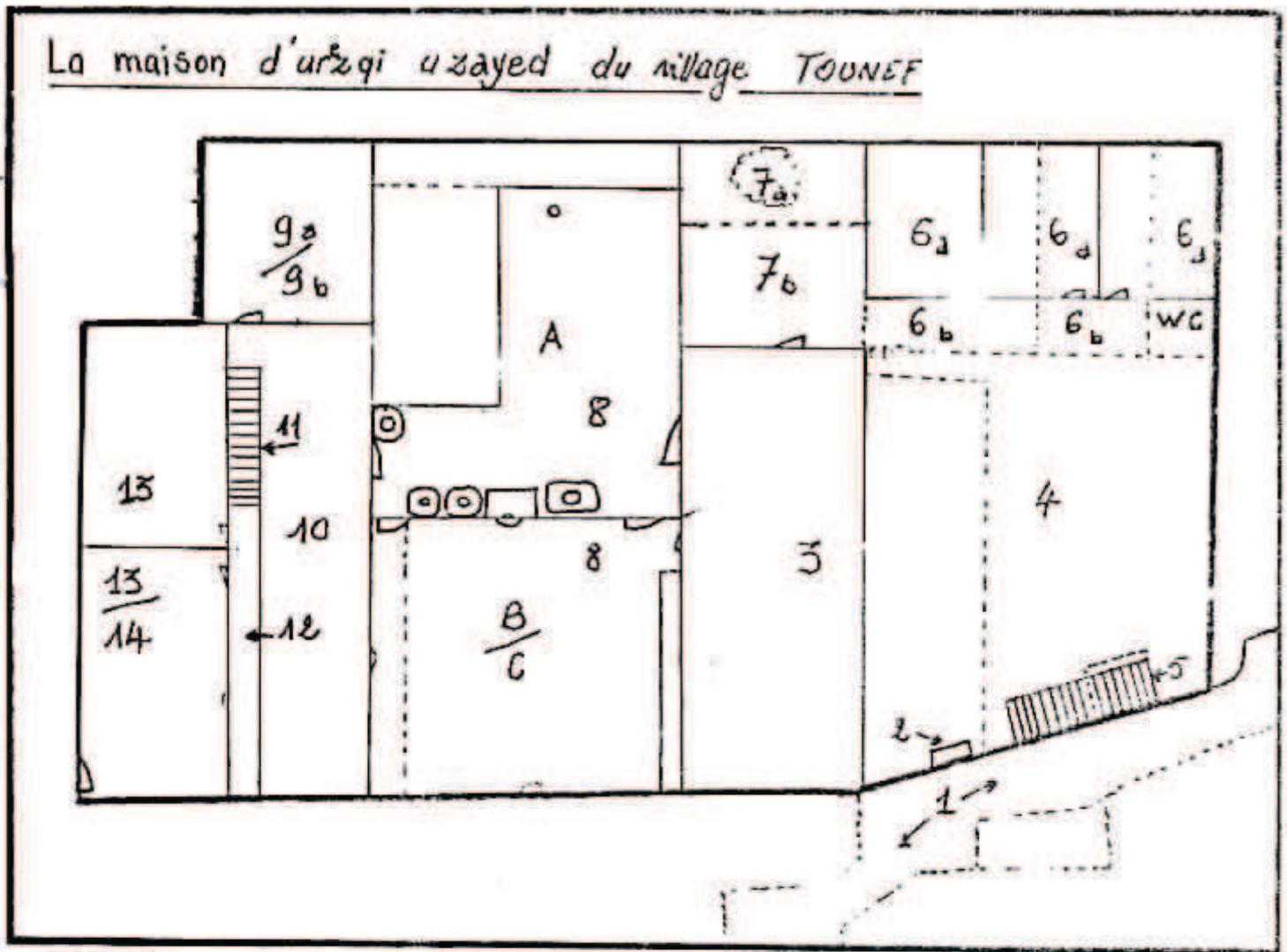
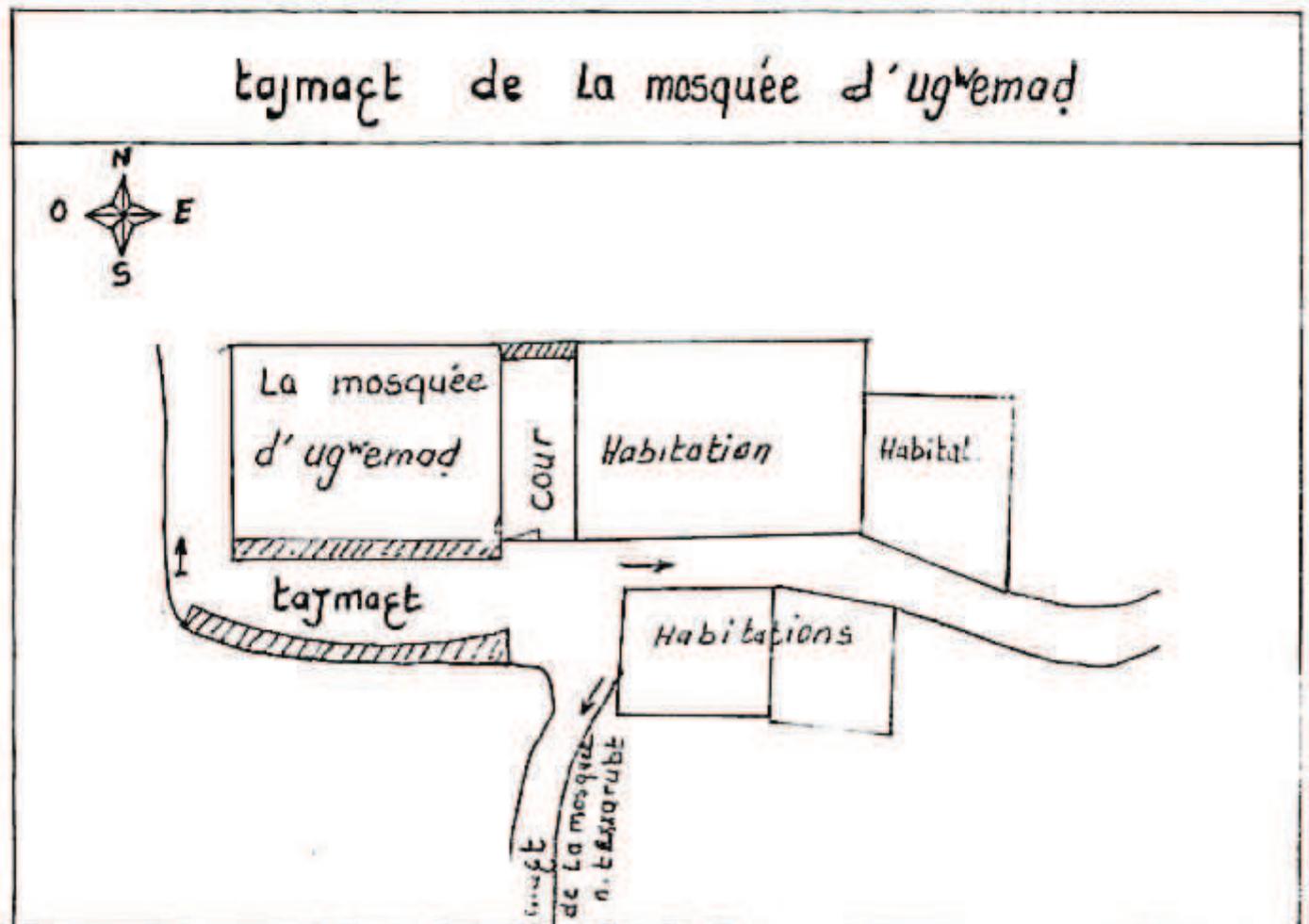
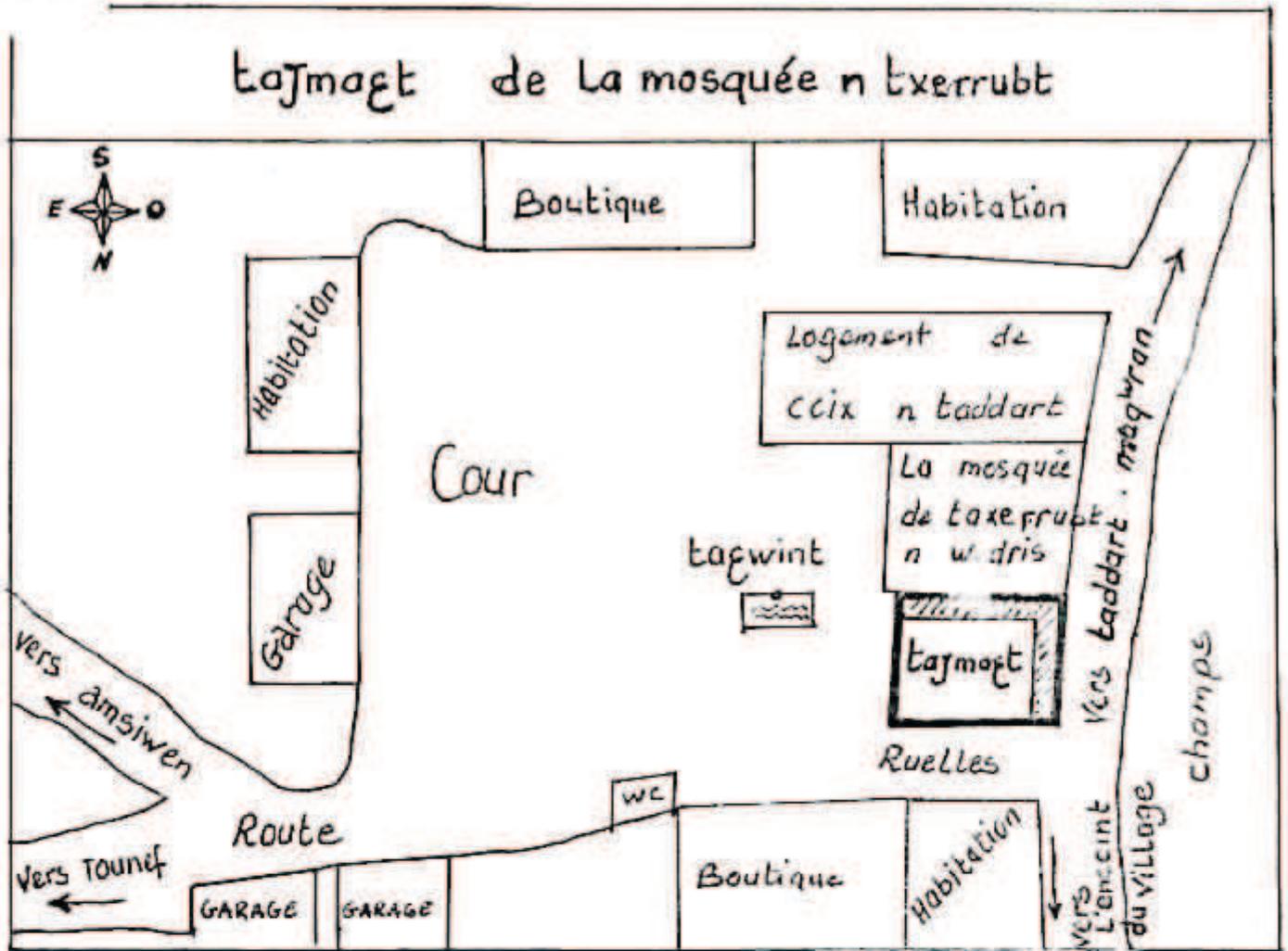


Fig.6 EXPENSION d'espace de La maison traditionnelle
— AXXAM —

- | | |
|---|--------------------------------|
| 1 - Ruelle du village | 9.a: chambre étagée - tixurfat |
| 2 - La porte de l'exterieur - tabburt n begra | 9.b: chambre - tixxamin |
| 3 - La cour principale - Afrag | 10 - Petite cour - taffurq |
| 4 - ASqif | 11 - Escaliers - tidrojin |
| 5 - Les escaliers - tidrojin | 12 - Babton - dderbox |
| 6.a: chambres étagées - tixurfat | 13 - chambres étagées |
| 6.b: chambres - tixxamin | 14 - chambre - tixxamin |
| 7.a: Arbre de chêne (Arbre votif) | |
| 7.b: Etable | |
| 8 - La maison traditionnelle - axxam | |

Fig.7



Illustrations

-Photo 1 : Une vue générale du village Lqelca du côté ouest.

-Photo 2 : La partie Nord-Est du village Lqelca

-Photo 3 : L'une des ruelles
du village (Azniq)

-Photo 4 : Imezwey : Village avoisinant de Lqelca

-Photo 5 :Tala ufella (la fontaine d'en haut)

-Photo 6 :Tala w-wadda
(la fontaine d'en bas)

-Photo 7 : La mosquée de Wedris à côté
de Tarwint (source) et de Tajmaat
de la mosquée de Taxermit

-Photo 8 : Le cimetière -villageois - de Lqelca

-Photo 9 : Le tombeau du saint
Sidi Lhağ wezwica, situé à Taljriqt

-Photo 10 : Le tombeau du saint Sidi Hmed Benmur, situé à Tijilt

-Photo 11 : Tajmaat de la mosquée
d'Ugemmat.

-Photo 12 : Tajmaat de la mosquée de Taxemili (ou L'abaltoir) : espace des jeunes

-Photo 13 : La Tajmaat de Tijilt

-Photo 14 : La Tajmaat Tamezyant du village Ansiwen

-Photo 15 : Espace dit *ecuka n txxant*
du village *Amsiwen*

Photo 16 : *Tajmact* lieu d'assemblée

-Photo 17 : Luzica répartie en Tixxamin (plur. de Taxxam)

-Photo 18 : Luzica et la lecture de la fatiha



ALA claire FONTAINE

MARS 94. S. KINZI

Quelques poèmes de "Si Crif n ŞŞelğawi"

recueillis au village Iqolεa

Le premier poème:

- . Ass n ũlata γ lefjer
 - . Si Crif ibekkeğ
 - . S tbağust d warkasen
 - . Γ ũalğuna it-id-zwaren
 - . Yufağ teççur d inğadea
 - . Sağa g mmi-s l-lmenşer
 - . Izux iwexxeğ
 - . Bu-tcenqiqt abğal n ũfar
 - . Muğend ssacid iciciwen
 - . Iğerğ-iyi γ yeğzer
 - . Γ lmeğreb i-y-ed sğren
 - . Heşbeğ iman-iw d ccağer
 - . Ur wwıteğ γ yergazen
 - . Tağemmalğ mara a-d-çeddi
 - . Neddeu γ siydna Gebrayel
 - . Wwğay-ed γ ũabya tenxar
 - . Ayyul ixelxel
 - . Newwi n ğaz iqewmen
 - . Rğulğ-iw meskin yeğkeğ
-

- . D akeddaḡ i-yi-d- sɛkewlen
- . T' uqqennuɛ i-yenṣeṣeḡ
- . Ma ṭawiḡ lex"bar
- . T' at tigert ma yella a-d- seḡlen
- . Inna- d ocix awaya yaṣ sbeḡ
- . Atan fkiy lex"beḡ
- . S lamba ar k-id-awḡen

Le deuxième poème:

- . A - wen- l̥kuy tamsal̥ teššar
 - . Tusa- d s̥ ʃiqrar
 - . Cɣ^mel- is a ten- gzem
 - . lcaʃ willan d̥ amucaʃ
 - . l̥ʃawi ʃixbaʃ
 - . l̥ʃ henni- yas ilemxezen
 - . Kra wi ʃislan ad- incebbar
 - . D wayi i-d l̥caʃ
 - . MayaEin yer inselmen
 - . Am cjeʃ ubuneqqar
 - . A ʃrey a ʃeqqar
 - . Am uzumba- nni iʃeʃmen
 - . Lqelca igellan d̥ lextiyaʃ
 - . lkecmiʃ wešɣar
 - . Am leʃt lmenšuriyen
 - . K^mmaši- d g̥ l̥ɣar ɣ̥ l̥ɣar
 - . Genzen akeddaʃ
 - . Ger weʃbib d̥ uʃuggal
 - . l̥fuk l̥ix̥ garasen
 - . l̥ʃ ubennuʃ d̥ weʃwica a t̥ ncaʃ
 - . ʃɣussun- d̥ axeššar
-

Le troisième poème:

. Vive adewwaɣ n [mezɛnt

. Ssuq⁽¹⁾ nɛll- it

. Chada- nney εinani

. D imawlen n [eqbaylit

. Deg sbeɣi alama [ɣameddit

. Dyan irzan aberɣi

. Bacaya⁽²⁾ nbecc-it

. Ğellul n[ebɛ- it

. Ne[ɣef g leɛnaya Rɛbbi

(1) Ce poème a été donné lors de l'installation du marché hebdomadaire du [ɣuar de Timezɛnt pendant la période coloniale.

(2) Bacaya: le Bachagha: était un agent de l'administration coloniale des indigènes.

Lettre: asekkil	Valeur: azal	Exemple: amedya Taqbaylit (Kabyle) Traduction en Français
ⵍ	d emphatique. arabe د	aḡar : pied
e	e (shua)	els : habiller
f	f	af : trouver
g	g occlusif	argaz : homme
g	g spirant	gma : frère
gw	g vélaire occlusif	tugwdi : la peur
gw	g vélaire spirant	agwem : transporter de l'eau
ġ	dj	eġġ : laisser
h	h - arabe هـ	Hud : démolir
ḥ	arabe ح	Ḥud : défendre
i	i	imi : la bouche
j	j	aġgu : poutre
k	k occlusif	ibki : singe
k	k spirant	akal : terre
kw	k vélaire	ak ^w : tout
kw	kw spirant	ak ^w er : voler
l	l	ili : être
m	m	imi : bouche
n	n	ini : dire

Lettre: asekkil	Valeur: azal	Exemple: amedya Taqbaylit (Kabyle) Traduction en Français
q	arabe ق	aleqqaq : tendre (adj)
r.ɣ	gh. arabe غ	aynum : galette
r	R	azrem : serpent
ɾ	R emphatique	ɾuɔ : partir
s	s	ass : jour
ʂ	s emphatique	ʂuɔ : souffler
t	t occlusif	ntu : se ficher
t	t spirant	tarnurt : pays
ɟ	t emphatique	tiɟ : oeil
ɟ	arabe ط	
ɟ	ɟs	ɟɟu : oublier
u	ou	ul : coeur
w	w	awal : mot
x	kh - arabe خ	axxam : maison
y	y	yemma : ma mère
z	z	azekka : demain
ʒ	z emphatique	aʒekka : tombe
ʒ	dz	le ʒ.ʒayer: Alger

BIBLIOGRAPHIE

- ABELES M. *Anthropologie de l'Etat*, Ed. Arman-Colin, Paris, 1990.
- ABOUDA M. *AXXAM : Maison kabyle, espaces et fresques murales*, publication à compte de l'auteur, Saint Ouen, 1985.
- ADAM E. *Bibliographie critique de sociologie, d'ethnologie, d'anthropologie et de géographie humaine du Maroc*, Mémoires du C.R.A.P.E., Publié avec le concours du centre national de la recherche scientifique, Alger, 1972.
- AGERON CH-R. *Les Algériens musulmans et la France*, Ed. P.U.F., Paris, 1986.
- AGERON CH-R. *Politique Coloniale au Maghreb*, Ed. P.U.F., (coll. Hier), Paris, 1972.
- ARRIF A. « Compétition caïdale et procès d'intégration canton montagnard : Luynan » in *Annuaire de l'Afrique du Nord de 1983*, Tome XXII, Ed. C.N.R.S., Paris, 1985.
- AUCAPITAINE H-B. *Les Kabyles et la colonisation de l'Algérie*, Ed. BASTIDE, Alger, 1964.
- AYACHE A. « Histoire et colonisation », in *Etudes d'histoire marocaine*, Ed. S.M.E.R., Rabat, 1979.
- BALANDIER G. *Anthropologie politique*, Ed. P.U.F., Paris, 1991.
- BALANDIER G. *Anthropologiques*, Librairie générale française pour la promotion édition et les Anthropologiques dans la modernité, Paris, 1985.
- BALANDIER G. *Sens et puissance*, Quadrige, Ed. P.U.F., Paris, 1971.
- BASAGANA R. et SAYAD A. *Habitat traditionnel et structures familiales en Kabylie*, Mémoires du C.R.A.P.E., T. XXIII, Ed. S.N.E.D., Alger, 1974.
- BASSET A. *Texte berbère de l'Aures (parler des Ait Frah)*, Librairie d'Amérique et d'Orient, ADRIEN-Maisonneuve, Paris, 1961.
- BEN JELLOUN T. *La Plus hautes des solitudes*, Ed. du Seuil, Paris, 1977.
- BEN YUCEF B. *Le Mzab : les pratiques de l'espace*, Ed. E.N.A.L., Alger, 1986.
- BENNOUNE M. *EL AKBIA : un siècle d'histoire Algérienne 1857-1975*, Ed. O.P.U., Alger, 1986.

- **BENNOUNE M.** « Les Fondements socio-historiques de l'Etat algérien contemporain », in *l'Algérie et la Modernité*, sous la direction de Ali El Kenz, Ed. Série des livres CODESRIA, Dakar, 1989.
- **BENSALEM L.** « Approches théoriques et analyses des sociétés rurales du Maghreb », in *Actes du III^{ème} Congrès d'Histoire et de la Civilisation du Maghreb*, Tome I, Ed. O.P.U., Alger, 1983.
- **BENSALEM L.** « Intérêt des analyses en terme ségmentaire pour l'étude des sociétés du Maghreb », in *Revue de l'Occident-Musulman et de la Méditerranée*, 33, I, 1982.
- **BERQUE J.** « Cent-vingt-cinq ans de sociologie maghrébine », *Annales, E.S.C.*, XI (N°3), 1956.
- **BERQUE J.** *Structures Sociales du Haut Atlas, suivie de retour aux SEKSAWA par Jacques BERQUE et Paul PASCON*, Ed. P.U.F., Paris, 1986.
- **BOUDERBALA N.** « Pour un regard froid sur la colonisation dans le champ de la pensée décolonisée (le cas du Maroc) », in *Connaissances du Maghreb. Sciences sociales et coloniales*, Ed. C.N.R.S., Paris, 1984.
- **BOUDHON R.** *Les Méthodes en Sociologie*, Ed. P.U.F., (coll. Q.S.J?), N°1334, Paris, 1980.
- **BOULIFA S-B.** *Le Djurdjura à travers l'histoire (depuis l'antiquité jusqu'à 1830)*, J. Binguu, Alger, 1925.
- **BOULIFA S-B.** *Recueil de poésies kabyles*, Réed. Awal, Paris-Alger, 1990.
- **BOULIFA S-B.** *Scène de la vie agricole*, Fichier périodique N°123, III, 1974.
- **BOURDIEU P.** « Les Conditions sociales de la production sociologique : sociologie coloniale et décolonisation de sociologie », in *Mal de voir, cahiers Jussien*, N°2, Paris, 1976.
- **BOURDIEU P.** *Ce que parler veut dire, l'économie des échanges linguistiques*, Ed. Fayard, Paris, 1982.
- **BOURDIEU P.** *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Librairie Droz, Genève, 1972.

- BOURDIEU P. *Le Sens pratique*, Ed. Minuit, Paris, 1980.
- BOURDIEU P. *Sociologie de l'Algérie*, Ed. P.U.F. Paris, 1980.
- BOURDIEU P. et SAYAD A. *Le Déracinement: (la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie)*, Ed. Minuit, Paris, 1964.
- BOUSQUET G-H. *Justice Française et coutumes kabyles*, Imprimerie Nord-Africain, Alger, (sans-date).
- BOUTFNOUCHET M. *La Famille algérienne : évolution et Caractéristiques récentes*, 2ème Edition, S.N.E.D, Alger, 1982.
- CAMPS G. *Berbères aux marges de l'histoire*, Ed. Hesperides, Paris, 1980.
- CANNON B-D. « Perceptions of the Algerian douar-co: une and reactions to arch land laws, 1863-1881 », in *Connaissances du Maghreb : Sciences sociales et coloniales*, Ed. C.N.R.S., Paris, 1984.
- CARETTE C-E. *Etude sur la kabylie proprement dite*, Imprimerie Nationale, Paris, 1848.
- CARLIER O. « Socialisation et Sociabilité : les lieux du politique en Algérie (1895-1954) » U.R.A.S.C., Oran, Avril 1991.
- CASAJUS D. *La Tente dans la Solitude: la société et les morts des touaregs Kel Ferwan* Ed. de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 1987.
- CHAKER S. *Imazighen Assa*, Ed. Bouchene, Alger, 1990.
- CHAKER S. *Une Décennie d'études berbères (1980 -1990) : bibliographie critique*, Ed. Bouchene, Alger, (sans-date).
- CHELHOD J. *Les Structures du Sacré chez les Arabes*, Ed. Maisonneuve et Larose, Paris, 1986.
- CHENTOUF T. « Quelques questions empiriques et de méthodes à propos de la recherche maghrébine », in *Méthode d'approche du monde rural*, Ed. O.P.U., Alger, 1984.
- CHERIGUEN F. *Toponymie algérienne des lieux (les noms composés)*, Ed. Epigraphies, Alger, 1993.

- CHIKH S. « Ibadisme et société : La délibération des Azzaba de Beni Isguen », in : *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 1979, Tome XVIII, Ed. C.N.R.S., Paris, 1980.
- CLASTRES P. *La Société contre l'Etat : Recherches d'anthropologie politique*, Ed. Minuit, Paris, 1974.
- CLAUDOT H. *La Sémantique au service de l'anthropologie, recherche méthodologique et application à l'étude de la parenté chez les Touaregs de l'Aheggaz*, Ed. C.N.R.S., Paris, 1982.
- COLONNA F. « La Répétition des Tolbas dans une commune rurale de l'Aures », in *Annuaire de l'Afrique du Nord de 1979*, Tome XVIII, Ed. C.N.R.S., Paris, 1980.
- COLONNA F. « Le Modèle de la cité antique à l'oeuvre dans l'anthropologie du Maghreb » Hoceina, Juillet 1988.
- COLONNA F. « Les Sciences sociales au Maghreb et le paradigme durkheimien », Groupe de sociologie politique et morale...
- COLONNA F. « Un Autre traitement du temps », cours donné au Département de langue et culture Amazighes, Tizi-Ouzou (Algérie), 8 Nov. 1990.
- COLONNA F. « Identité, Individu, Marginalité dans les sociétés berbères du Maghreb » cours donné au Département de langue et culture Amazighes de Tizi-Ouzou (Algérie), Nov. 1991.
- COLONNA F. *Savants paysans : Eléments d'histoire sociale sur l'Algérie rurale*, Ed. O.P.U., Alger, 1987. Alger, 1987.
- COLONNA F. *Les Versets de l'invincibilité : Permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine*, Ed. Press de la fondation nationale des sciences politiques, Paris, 1995.
- CROUZET J. *Fêtes religieuses*, le fichier périodique N°118 (II), Alger, 1973.
- DAHMANI M. *Atlas économique et social de la grande kabylie*, Ed. O.P.U., Alger, 1990.

- **DAHMANI M.** « Modernité et aménagement du territoire », in *l'Algérie et modernité*, sous la direction de Ali El Kenz, Ed. Série des livres CODESRIA, Dakar, 1989
- **DAKHLIA J.** *L'Oublie de la cité : la mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jer tunisien*, Ed. de la Découverte, Paris, 1990.
- **DALLET J.M. et DEGEZELLE J.L.** *Les Cahiers de Belaid ou la kabylie d'antan*, II traduction, F D Fort-National, 1964.
- **DAUMAS M. et FABAR M.** *(La) Grande Kabylie : études historiques*, Ed. Hachette et C^{te}, Paris 1847.
- **DERMENGHEIM E.** *Le Culte des saints dans l'islam maghrôbin*, Ed. Gallimard, Paris, 1954
- **DESCLOITRES R. et CORNET F.** *Commune et Société rurale en Algérie*, Centre africain des sciences humaines appliquées, Aix-en-Provence, Nov. 1968.
- **DESPARMET J.** *Coutumes, Institutions, Croyances des indigènes de l'Algérie : l'enfance le mariage et la famille*, Ed. Typo-litho et Jules Carbone, Alger, 1939
- **DEVAUX C.** *Les Kabails du Djurdjura : études nouvelles sur les pays vulgairement appelés la grande kabylie*, Camon frères, librairie éditeurs, Challamel, Paris 1859.
- **DEVULDER M.** *Peintures murales et pratiques magiques dans la tribu des Ouadhias*, I M A Alger, 1958.
- **DJAGHLOUL A.** *Huit études sur l'Algérie*, Entreprise Nationale du Livre, Alger, 1986.
- **DURKHEIM E.** *Les Règles de la méthode sociologique*, Quadrige, Ed. P.U.F., Paris, 1991
- **DURKHEIM E.** *De la Division sociale du travail*, Quadrige, 2^e édition, P.U.F., Paris, 1991
- **DOTTE E.** *En Tribu...*, Librairie Paul Geuthner, Paris, 1994.
- **ENGELS F.** *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, Ed. du Progrès, Moscou, 1982.
- **EVANS-PRITCHARD E-E.** *L'Anthropologie face à l'histoire et à la religion*, Ed. P.U.F., Paris 1974
- **EVANS-PRITCHARD E-E.** *Les Nuers*, Ed. Gallimard, Paris, 1968.

- FADHMA AIT MANSOUR AMROUCHE. *L'Histoire de ma vie*, Ed. Bouchene, Alger, 1990.
- FAUBLEE-URBAIN M. « Magasins collectifs de l'Oued El Abid », in *Journal de la société des Africanistes*, Tome XXI, Fasc2, Paris, 1951.
- FAVRET J. «Relation de dépendance et manipulation de la violence en Kabylie», in *Revue Française d'anthropologie*, publiée par l'Ecole des Hautes Etudes, Sorbonne, Ed. Mouton et Co-éditeurs, Paris-La Haye, Tome VIII, 1986
- FAVRET J. «Segmentarité au Maghreb», *L'Homme*, Tome VI (2), 1966.
- FERAOUN M. *Jours de Kabylie*, Ed. du Seuil, Paris, 1968.
- FERAOUN M. *La Terre et le sang*, Ed. E.N.A.G., Alger, 1992.
- FERAUD M. «Exploration nautique de la Soumma : de Bou Sellam, dans la Grande Kabylie», in *Revue Africaine de 1857-1858*, N°2, Ed. O.P.U., Alger, 1985
- FOUCAULT M. *L'Archéologie du savoir*, Ed. Gallimard, Paris, 1989.
- GALLAND O. *Sociologie de la jeunesse, l'entrée dans la vie*, Ed. Arman-Collin éditeurs, Paris, 1991.
- GELLNER E. *Muslim society*, Cambridge university press, London, 1981.
- GELLNER E. *Saints of the Atlas*, London, Weidenfelt and Nicolson, 1968.
- GENEVOIS H. *(Le) Calendrier agricole et sa composition*, le fichier périodique, Alger, 1975
- GENEVOIS H. *Ayt Embarek : Notes d'enquête linguistique*, F.D.B, Fort-National, Alger, N°49, 1955.
- GENEVOIS H. *Djemâa Saharidj : éléments historiques et folkloriques servant à une étude monographique des Ait Fraousen*, F.D.B., N°58, Fort-National, 1958.
- GENEVOIS H. *Education familiale en kabylie*, F.D.B., N°89, Fort-National, 1966.
- GENEVOIS H. *L'Habitat Kabyle*, F.D.B., Fort-National, 1962.
- GENEVOIS H. *La Mort : Deuil, rites funèbres*, F. D. B., N°14, Fort- National, 1962
- GENEVOIS H. *La Femme kabyle : les travaux et les jeux*, F.D.B., N°103, Fort-National, 1967, (III).
- GENEVOIS H. *La Terre pour le kabyle : ses bienfaits et ses mystères*, F.D.B., Fort-National, 1972.

- GENEVOIS H. *Tawrit n At Menguellat : Notes historiques et folkloriques*, F.D.B., Fort-National, 1962.
- GENEVOIS H. *Un Village kabyle: Tagmount Azouz : Notes historiques et folkloriques*, F.D.B., Fort-National, 1972.
- GENEVOIS H. *Valeur du sang : rites et pratiques à l'intention sacrificielle*, F.D.B., N°84, Fort-National, 1964.
- GENEVOIS H. *Ait Yenni, Benni Yenni : éléments historiques et folkloriques servant à l'étude d'un secteur kabyle*, F.D.B., Fort-National, 1971.
- GRAWITZ M. *Méthodes des sciences sociales*, 3ème édition Dalloz, Paris, 1969
- GUY ROCHER 1- *Action sociale*, Ed. HMH, Ltee, 1968.
- GUY ROCHER 2- *Organisation sociale*, Ed. HMH, Ltee, 1968.
- GUY ROCHER 3- *Changement social*, Ed. HMH, Ltee, 1968.
- HACOUN-CAMPREDON P. *Etude sur l'évolution des coutumes kabyles spécialement en ce qui concerne l'exhérédation des femmes et la pratique de Hobous*, Ed. Ancienne Maison Bastide-Jourdan, JulesCorbonel, Alger, 1921.
- HAMMOUDI A. *La Victime et ses masques*, Ed. du Seuil, Paris, 1988.
- HANOTEAU M. «Quelques souvenirs sur les collaborateurs de la "kabylie et les coutumes kabyles"», in *Revue Africaine* N°64, 1973, Ed. O.P.U., Alger, 1986.
- HANOTEAU A. et LETOURNEUX L. *La Kabylie et les coutumes kabyles*, imprimé avec l'autorisation de M. le Garde Des Sceaux à l'imprimerie nationale, Paris, 1872-1873, (3 vols).
- HANOTEAU A. *Poésies populaires de la Kabylie de Djurdjura*, Ed. Challamel éditeurs Commissionnaire, Paris, 1867.
- HART D. «Segmentary systems and role of the five liths in the rural Morocco», in *ROMM* N°3, 1967.
- HIFI B. *L'immigration algérienne en France : origines et perspectives de non retour*, Ed. L'Harmattan-C.E.I.M., Paris, 1985.

- HUGH R. « The Economics of berberism :The materiel basis of the Kabyle question in the contomporary Algeria », in *Gouvernement and oppositon*, Vol 1^{er}, N°3, etc 1982.
- IBN KHALDOUN A. *Discours sur l'histoire universelle : Al Muqaddima*, trad. Nouvelle et note par Vincent Monteil, Ed. Sindbad, Paris, 1967-1968 (3 vols).
- IBN KHALDOUN A. *Histoire des Berbères et des Dynasties Musulmanes de l'Afrique Septentrionale*, trad. Le Baron de Slane et Paul Casanova, Ed. librairie orientaliste Paul Guethner S.A, Paris, 1978, 4 tomes (8vols).
- ISAMBERT F-A. *Le Sens du sacré : fête et religion populaires*, Ed. De Minuit, Paris, 1988.
- JAMOUS R. «Interdit, Violence et Baraka», *Islam, société et communauté anthropologique du Maghreb sous la direction d'Ernest Gellner*, centre de recherche et d'étude sur les sociétés méditerranéennes, les cahiers du C.R.E.S.M 12. Ed. du centre national de la recherche scientifique, Paris, 1981.
- JAMOUS R. *Honneur et Baraka : les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1981.
- JEMMA-GOUZON D. *Village de l'Aures, archives de pierre : histoire et perspectives méditerranéennes*, Ed. l'Harmattan, Paris, 1989.
- KHATIBI A. *Maghreb pluriel*, Ed. Denoël, Paris, 1983.
- KHELLIL M. *Exil kabyle : essai d'analyse du vécu des migrants*, Ed. l'Harmattan, Paris 1979.
- KHELLIL M. *La Kabylie ou l'ancêtre sacrifié*, Ed. l'Harmattan, Paris, 1984.
- LABICA G. *IBN KHALDOUN : La Muqaddima (extraits)*, Centre pédagogique maghrébin, Ed. Hachette, Alger, 1965.
- LACHERAF M. *Ecrits didactiques sur la culture, l'histoire et la société*, Ed. E.N.A.P., Alger 1988.

- LACOSTE-DUJARDIN C. « Littérature orale et histoire » in *Littérature orale, Actes de la table ronde, Juin 1979*, Ed. O.P.U., Alger, 1982.
- LACOSTE-DUJARDIN C. « A propos d'un travail récent sur une commune de Kabylie maritime », in *Méthode d'approche du monde rural*, Ed. O.P.U., Alger, 1984.
- LACOSTE-DUJARDIN C. *Bibliographie ethnologique de la grande kabylie*, Ed. Mouton et Cie, Paris-La Haye, 1962.
- LACOSTE-DUJARDIN C. *Des Mères contre les femmes*, Ed. L'Éditions de la Découverte, Paris, 1968.
- LACOSTE-DUJARDIN C. *Le Conte kabyle : étude ethnologique*, Ed. Bouchene, Alger, 1991.
- LACOSTE-DUJARDIN C. « Tactiques endogamiques en Kabylie, représentation et pratique » in *Production, pouvoir et parenté dans le monde méditerranéen*, (Claude Breilay, Camille Lacoste-Dujardin, Claude Lefebure, Nello Zagnoli), Librairie orientaliste Paul Geuthner, S.A., Paris, 1981.
- LACOSTE-DUJARDIN C. *Un village Algérien : structures et évolution récente*, Ed. S.N.E.D.-C.R.A.P.E., Alger, 1976.
- LANFRY J. *Anejmaâ n Taddart : l'assemblée du village*, F.D.B. N°62, Fort-National 1959.
- LANFRY J. *L'entraide au village kabyle, (s-e)*, 1927.
- LAOUSTE E. « Le Taleb et la mosquée en pays berbère », in *Bulletin de l'enseignement public marocain*, Octobre 1924, N°61, 4ème année.
- LAOUSTE-CHANTREAUX G. *Kabylie coté femmes, la vie féminine à Ait Hichem 1937-1939, note ethnographique*, présentation de Camille Lacoste-Dujardin, Iremam-C.N.R.S., U.A.1061, EDISUD, Aix-Marseille-Provence, 1990.
- LAURETTE R. « Aspect de la vie sociale en petite Kabylie », in *Revue cahiers Nord-Africains de 1951*, T. XVII.
- LEVI-STRAUSS C. *Anthropologie structurale II*, Plon, Paris, 1973.
- LEVI-STRAUSS C. *Les Structures élémentaires de la parenté*, Ed. Mouton, Paris et C.O. La Haye, 1967.

- LIOREL J. *Races berbères : Kabylie du Djurdjura*, Leroux, Paris, 1893.
- LUCAS PH. et VATIN J-C. *L'Algérie des anthropologues*, Ed. François Maspero, Paris, 1982
- LUC B. *Le Droit kabyle*, Augustin-Challamel éditeur, Paris, 1917.
- MAHE A. «Normes juridiques et pratiques sociales dans le monde musulman : laïcisme et sacralité des qanuns kabyles», Colloque International, E.H.E.S.S., Janvier 1991, Paris.
- MAMMERI M. «Une Expérience de recherche anthropologique en Algérie», in *Culture Savante et Culture Vécue (études 1936 - 1989)*, Ed. Tala, Alger, 1991
- MAMMERI M. «Y a-t-il des caractères spécifiques de l'oralité», in *Culture Savante et Culture vécue (études 1938-1989)*, Ed. Tala, Alger, 1991.
- MAMMERI M. *Cheikh Mohend a dit ; Inna-yas Ccix Muhend*, Ed. Inna-yas, Alger, 1990
- MAMMERI M. «Bon usage de l'ethnologie» Entretien avec BOURDIEU P., in *Revue Awal* N°1, Ed. Awal, Alger, 1985.
- MAMMERI M. *La Colline Oubliée*, Ed. Union Générale d'Éditions, librairie Plon, Paris, 1978.
- MAMMERI M. *Le Sommeil du Juste*, Librairie Plon, Paris, 1955.
- MAMMERI M. *Poèmes kabyles anciens*, Ed. Laphomic, Alger, 1988.
- MARC C. *L'Algérie ou l'espace retourné*, Ed. Média-Plus, Algérie, Constantine, 1993
- MARCAIS C. *Le Droit coutumier Zemmour*, Ed. Librairie La Rose, Alger, 1949.
- MARX K. «Le Système foncier en Algérie au moment de la conquête Française» in *Sur les sociétés précapitalistes, textes choisis de Marx, Engels, Lenine* préface de Maurice Godelier, Ed. Social' s, Paris, 1978.
- MASQUERAY E. *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie (Kabylie de Djurdjura, Chaouia de l'Aures, Beni Mzab)*, EDISUD, Lacroix, Aix-en-Provence, 1983.
- MAUNIER R. *La Construction collective de la maison en kabylie*, Mélanges, Paris, 1930

- MAUSS M. *Manuel d'ethnographie*, Ed. Payot, Paris, 1967, (ouvrage imprimé sur press
Cameron dans les ateliers de la S.E.P.C. à Saint-Amand Montrond (cher) oct
1992).
- MAUSS M. *Sociologie et anthropologie*, Ed. P.U.F, Paris, 1968.
- MAUSS M. *Les Oeuvres*, Ed. Minuit, Paris 1968-1969. (Vol.3).
- MENDELG. *La Crise de génération : étude socio-psychanalytique*, Ed. Payot, Paris, 1981
- MIERCIER M. *La Civilisation urbaine au Mزاب : étude de sociologie Africaine*, imprimerie
administrative et commerciale Emile Pfister, Paris, 1922.
- MILLIOT L. *Recueil de délibération de Djemâa des Mزاب*, Librairie Orientaliste, Paul
Geuthner, Paris, 1930.
- MILLIOT L. *Les Institutions kabyles*, Geuthner, Paris, 1932.
- MONDRAS H. *Le Changement social*, Ed. Arman-Collin, (collection U), Paris, 1983.
- MONTAGNE R. *La Vie sociale et politique des berbères*, Ed. du comité de l'Afrique française
Paris, 1931.
- MONTAGNE R. *Les Berbères et le makhzen dans le sud du Maroc*, Librairie Felix-Alcan,
Paris, 1930.
- MORIZOT J. *L'Algérie kabylisée*, Cahiers de l'Afrique et de l'Asie, 8ème éditeur, Paris VI,
1951.
- NADEL S-F. *La Théorie de la structure sociale*, traduction et présentation de Jean Favret
Ed. Minuit, Paris, 1970.
- OUERDANE A. *La Question berbère dans le mouvement national Algérien (1926-1980)*,
Editions Epigraphe et éditions Dar-El-Ijtihad, Alger, 1993.
- PERISTIANY J-G. « Conception de l'honneur dans un village de la montagne Chypriote », in
Sociétés rurales de la Méditerranée, recueil de textes anglo-américains
réunis par Bernard Kayser, Ed. ED'SUD, Aix-en-Provence, 1986
- POUILLON F. « Du Savoir malgré tout : la connaissance coloniale de l'Extrem-Sud-
Tunisien », in *Connaissances du Maghreb : sciences sociales et coloniales*.
Ed. C.N.R.S., Paris, 1984.

- QUIVY R. et COMPENHOUDT L-V. *Manuel de recherche en sciences sociales*, Ed. Dunod, Bordas, Paris, 1988.
- RACHIK H. *Le Sultan des autres, rituel et politique dans le Haut Atlas*, Ed. Afrique Orient, Casablanca, 1992.
- RADCLIFFE-BROWN A-R. *Structures et fonctions dans la société primitive*, Ed. Minuit, Paris, 1968.
- REMOND M. «Elargissement des droits des indigènes : ses conséquences en Kabylie», in *Revue Africaine N°68*, 1927, Ed. O.P.U., Alger, 1986.
- REZIG I. «L'Organisation segmentaire lignagère : mirage anthropologique ou réalité vécue», in *Libyca*, Tomes XXX-XXXI, 1982-1983, centre de recherches anthropologiques, préhistoriques et ethnologiques, Alger, 1985.
- RIBAUT A. *Les Djemaâs judiciaires berbères, (s-e)*, 1929.
- ROUVEYRAN J-C. *Mémoires et thèses : L'Art et les méthodes*, Ed. Maisonneuve et Larose, Paris, 1989.
- SAINT-MARIE A. «De la Tribu au douar : commune en Algérie centrale au XXème siècle», in *Actes du III ème congrès de l'histoire et de la civilisation du Maghreb*, Tome 2, Ed. O.P.U., Alger, 1987.
- SAHLI M-CH. *Décoloniser l'histoire : introduction à l'histoire du Maghreb*, Ed. Maspero, Paris, 1965.
- SALAH DINE M. *Maroc : tribus, makhzen et colons, essais d'histoire économique et sociale*, Ed. l'Harmattan, Paris, 1986.
- SAYAD A. «Les Trois âges de l'immigration Algérienne en France», in *Actes de la recherche en sciences sociales N°15*, Paris, Juin 1977.
- SAYAD A. « « EL GHORBA » : le mécanisme de reproduction de l'émigration », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, Paris, Mars, 1975.
- SERVIER J. « Un Exemple d'organisation politique traditionnelle : une tribu kabyle Illissen Lebher », in *Revue de l'occident musulman N°2*, ZSC, 1966.
- SERVIER J. *Les Berbères*, Ed. P.U.F., (coll. Q.S.J?), Paris, 1990.

- **SERVIÉ J.** *Traditions et civilisation berbères : les portes de l'année, civilisation et tradition*, Ed. du Rocher, Paris, 1985.
- **SURDON** *Institution et coutumes des berbères du Maghreb*, 2ème édition, Ed Internationales, Tanger et Fes, 1938.
- **TILLON G.** «Les Deux versants de la parenté berbère», in *Actes du 1er congrès d'étude des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère*, Ed. S.N.E.D., Alger, 1973.
- **TURIN Y.** *Les Affrontements culturels dans l'Algérie coloniale : écoles, médecines, religion (1830-1880)*, Ed. E.N.A.L., Alger, 1983.
- **VIROLLE M-E.** «Quelques aspects de la criminalité d'honneur dans la région de Tizi-Ouzou (Algérie) », in *Libya*, Tome XXX-XXXI, 1982-1983, C.R.A.P.E., Alger, 1985.
- **WADI-BOUZAR** *La Mouvanca et la pause: regard sur la société Algérienne*, Ed. S.N.E.D., Alger, 1983, Tome2.
- **WEBER M.** *Economie et société*, Librairie Plon, Tome 1, Paris, 1971.
- **WEBER M.** *Essais sur la théorie de la science*, Ed. Librairie Plon, Paris, 1965
- **YACINE T.** *L'zli ou l'amour chanté en kabylie*, Ed. Bouchene-Awal, Alger, 1990.
- **YACINE T.** *Poésie berbère et identité, Qasi Udefella, Héraut des At Sidi Brahem*, Ed Bouchene-Awal, Alger, 1990.
- **YACINE-TITOUH T.** *Les voleurs de feu : élément d'une anthropologie sociale et culturelle de l'Algérie*, Ed. La Découverte-Awal, Paris, 1993.
- **YEHYAOUÏ F.** *Roman et société coloniale dans l'Algérie de l'entre deux guerres*, Ed E.N.A.L.-G.A.M., Alger, Paris, (sta. : date).
- **VALENSI L.** « Le Maghreb vu du centre : sa place dans l'écote sociologique française », in *Connaissances du Maghreb : sciences sociales et coloniales*, Ed. C.N.R.S., Paris, 1984.
- **ZURCHER M.** *La Pacification et l'organisation de la Kabylie orientale de 1838-1870*, Societe d'éditions « les belles lettres », Paris, 1948.

Collectifs :

- BONTE P. , CONTE E. , HAMES C. *EL ANSAB : la quête des origines anthropologiques et historiques de la société tribale arabe*, Ed. de la maison des sciences de l'homme, Paris, 1991.
- BOURDIEU P., CHAMBOREDON J-C., PASSERON J-C., *Le Métier de sociologue*, 4ème édition, Ed. Mouton éditeur, Berlin-New York-Paris, 1983.
- DEBRUYNE P., HERMAN et DE SCHOUTEETE *Dynamique de la recherche en sciences sociales*, Ed. P.U.F., Paris, 1974.
- KENNOUCHE T., HADDAB M. et KHENNICHE I. *Les Jeunes ruraux et l'école : mythes et réalités*, Ed. U.A.F.A., Alger, 1987

Thèses et Mémoires :

- BENYOUNES A. *Emigration et société: un village kabyli* , D.E.S. Droit, Alger, 1977.
- HADIBI M-A. *Etude descriptive et analytique des pratiques socio-culturelles dans un lieu saint en Kabylie : le cas de Wedris pendant les années quatre-vingt-dix*.
Thèse de magister, Tizi-Ouzou, Décembre 1994.
- MESSACI N. *L'Habitat des At Weghtis : chaos spatial ou ordre caché?*, Thèse de magister, Constantine, Juin 1988.
- RASANVALLON A. *Les Aspects économiques de l'émigration algérienne*, Thèse de Doctorat es sciences économiques, Grenoble, université des sciences sociales, juin 1974.
- VIROLLE M-E. *Attitudes et pratiques face à la mort en Grande Kabylie (Algérie)*, Thèse pour le doctorat 3^{ème} cycle, E.H.E.S.S., Paris , 1980.

Revues, Cahiers :

- Les cahiers C.R.E.S.M. : Islam, société et communauté anthropologique du Maghreb sous la direction d'Ernest GELLNER, Ed. du centre national de la recherche scientifique, Paris, 1981.
- Rapport de synthèse du « colloque sur les sciences sociales » (Alger, Mars 1970), Revue Algérienne des sciences juridiques, économiques et politiques, VIII (3), Septembre 1971.

Dictionnaires et Encyclopédies :

- *AMAWAL*, Ed. AZAR, l'association culturelle Tamaziɣt N Bgayet, Bgayet, 1990.
- BOUDHON R. et BOURICAUD F. *Dictionnaire critique de la sociologie*, 4ème édition, P U F., Paris, 1994.
- DALLET J-M. *Dictionnaire Kabyle-Français (parler des Ait Bouguellat, Algérie)*, SELAF, Paris, 1982.
- *Encyclopidia universalis*, France, S.A, 1988.
- GRESLE F., PERRIN M., PANOFF M. et TRIPIER P. *Dictionnaire des sciences humaines sociologie, psychologie sociale, et anthropologie*, Ed. Nathan, Paris, 1990