Document généré le 12 juil. 2025 02:21

Anthropologie et Sociétés

Entre le religieux, le juridique et le politique : l'éthique. Réflexions sur la nature du rigorisme moral et sanctionné pas les assemblées villageoises de Grande Kabylie

Alain Mahé

Volume 20, numéro 2, 1996

Algérie. Aux marges du religieux

URI : https://id.erudit.org/iderudit/015416ar
DOI : https://doi.org/10.7202/015416ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)
1703-7921 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Mahé, A. (1996). Entre le religieux, le juridique et le politique : l'éthique. Réflexions sur la nature du rigorisme moral et sanctionné pas les assemblées villageoises de Grande Kabylie. *Anthropologie et Sociétés*, *20*(2), 85–110. https://doi.org/10.7202/015416ar

Résumé de l'article

Entre le religieux, le juridique et le politique : l'éthique

Réflexions sur la nature du rigorisme moral promu et sanctionné par les assemblées villageoises de Grande Kabylie

La recomposition du tissu identitaire ne se fait pas en Grande Kabylie sous le signe du religieux non plus que la mobilisation politique partisane de type moderne, ainsi qu'ont pu le confirmer récemment les élections municipales et le premier tour des législatives. En revanche, la région connaît aussi des accès de rigorisme moral. Ce rigorisme moral qui, au-delà de l'activité municipale des communautés villageoises, imprègne l'essentiel de la vie politique en Kabylie, est apparemment proche de l'éthique de l'islamisme radical. Il en est pourtant très éloigné sous de nombreux rapports. La multiplicité des foyers de légitimité dont s'autorise explicitement ce rigorisme (l'invocation des « traditions » locales, de l'honneur gentilice et de l'islam) témoigne, d'une part, de l'atypisme de la Kabylie au sein de l'Algérie contemporaine et, d'autre part, de la diversité des expressions politiques possibles de l'éthique rigoriste du siècle en Algérie.

Mots clés : Mahé, Kabylie, rigorisme, lien social, éthique, espace public/privé

Tous droits réservés © Anthropologie et Sociétés, Université Laval, 1996

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Entre le religieux, le juridique et le politique : l'éthique

Réflexions sur la nature du rigorisme moral promu et sanctionné par les assemblées villageoises de Grande Kabylie[1]

Alain Mahé

La plupart du temps, lors d'un conflit social ayant de véritables enjeux civilisationnels, ce que Weber appelait l'éthique du siècle disparaît, comme la trame d'un tissage, sous les motifs idéologiques et politiques que tissent les acteurs chacun de son côté. Ces derniers développent leurs différences à tel point que leur dénominateur commun s'estompe. Ainsi, par exemple, dans l'Algérie des années 1920 et 1930, l'éthique du siècle exaltait les Lumières et le progrès technique et tous les acteurs sociaux condamnaient l'obscurantisme. De sorte que les élites algériennes francophiles, tout comme les réformistes musulmans, tenaient le même discours contre les marabouts et autres dignitaires traditionnels. Pourtant cette unanimité était masquée par des divergences qui, somme toute, étaient relativement mineures par rapport au consensus réalisé autour d'un credo rationaliste (voir Colonna 1987). Depuis le début des années quatre-vingt, « l'éthique du siècle » semble s'articuler globalement autour d'un rigorisme moral. La différence avec les diverses époques troublées du passé de l'Algérie, c'est qu'en dehors de la clique qui se maintient au pouvoir — et de son appareil de répression — les islamistes semblent être les seuls à occuper la scène et à défendre l'éthique du siècle.

Népotisme, corruption, gabegie, passe-droits... Dans la presse algérienne et dans celle d'outre-Méditerranée à propos de la situation algérienne, comme dans les témoignages de l'homme de la rue, ces maux — ces mots — sont devenus indissociables à tel point qu'on les évoque toujours en bloc en les égrenant comme une litanie. Depuis longtemps, en fait, dès que l'échec du système algérien est devenu manifeste pour tout le monde, l'opinion publique a rendu le népotisme, la gabegie et la corruption seuls responsables de la catastrophe[2]. De ce fait, l'énumération de ces mots revêtit vite un aspect incantatoire laissant poindre les catégories morales

1. La matière de cet article et son argumentation théorique sont tirés d'une thèse de doctorat de sociologie où ces questions sont longuement développées (Mahé 1994).
2. En témoigne l'idée que le montant des avoirs algériens à l'étranger — globalement considérés par l'opinion publique comme des deniers publics détournés — équivalait à celui de la dette publique extérieure du pays (25 milliards de dollars américains). Développée dans quelques articles de presse au début de l'année 1989, cette allégation se transforma en rumeur publique et tint lieu d'analyse économique pour expliquer la faillite de l'Algérie.

et religieuses qui constituent encore presque partout dans le monde l'arrière-fond du discours politique. C'est dire que bien avant de se trouver mêlés aux exhortations et aux imprécations des islamistes, ces mots, à force d'être confondus dans la même condamnation, semblaient être devenus synonymes et désigner le même phénomène mortifère et anomique : une sorte de gangrène qui, après avoir pourri la classe politique, menaçait de décomposer le corps social.

De nos jours, les analystes soulignent tous, à bon droit, que les mouvements islamistes doivent une grande partie de leur succès à leur insistance sur l'absolue priorité d'une moralisation de la vie publique et politique. Chemin faisant, de plus en plus nombreux sont les observateurs européens qui semblent reconnaître à l'islam et à ses représentants autoproclamés une sorte de droit d'exclusivité à la défense des valeurs morales. Certes, trois décennies d'« Algérie démocratique et populaire » pour aboutir à la catastrophe déjà dite ont contribué de façon tragique à disqualifier, pour une grande partie de la population algérienne, jusqu'au mot même de démocratie. Par là, ils ont concouru à inhiber le discours moral des leaders démocrates, discours qui vanterait les avantages éthiques spécifiques liés au modèle politique qu'ils désirent pour leur pays. On semble ignorer non seulement que la religion, même en pays musulman, n'est pas le seul fondement de l'éthique, mais également qu'une grande partie de la thématique du discours moral des islamistes n'a aucune dimension religieuse dogmatique ; il provient directement d'un *ethos* de l'honneur profane et, plus largement, d'un soubassement culturel fort peu canonique. D'ailleurs, sous certains rapports, l'éthique des islamistes radicaux est bien plus proche des valeurs culturelles profanes locales que de la morale islamique canonique. Ainsi, même en matière d'éthique sexuelle — considérée pourtant comme centrale dans l'imaginaire « islamiste » — les valeurs du code de l'honneur gentilice, propre à la société algérienne « traditionnelle », sont bien plus rigoureuses que celles de la tradition islamique classique. De même, d'autres valeurs morales aujourd'hui annexées à l'islam par les militants islamistes radicaux s'enracinent dans une culture locale profane : ainsi de la valorisation de la sobriété, de l'exaltation du sacrifice et, à l'inverse, de la réprobation du luxe et de l'hédonisme. D'ailleurs, il ne faudrait pas oublier à ce sujet — ce que les orientalistes ont souvent souligné dans le contexte d'une comparaison islam/christianisme — qu'en islam, l'hédonisme n'est pas hypothéqué par l'idée du péché originel comme il l'est en chrétienté.

Évidemment il ne s'agit pas pour nous de disqualifier le discours islamiste parce que non canonique ou, en pointant ce qu'il doit à une culture profane, d'étayer scientifiquement un manifeste laïciste. En outre, l'enracinement dans un soubassement culturel mondain de l'éthique rigoriste qui sature le discours islamiste ne présume ni n'implique la capacité des intéressés à distinguer ni à séparer le sacré du profane. En revanche, en mettant en évidence, à propos de l'Algérie contemporaine, diverses manifestations, privées et publiques — voire militantes — de cette éthique rigoriste profane, nous pourrons étayer notre idée de la pluralité des fondements et des sources de légitimité de l'éthique rigoriste promue par les mouvements islamistes et qui leur assure, selon nous, la plus grande partie de leur

audience auprès de la population algérienne. Ce faisant, nous pourrons peut-être aussi envisager d'autres vecteurs de mobilisation citoyenne et apprécier la capacité de redéploiement et de requalification de cette éthique rigoriste ainsi que les chances qu'elle ménage aux idéaux démocratiques et laïcistes en Algérie.

Pour toutes ces questions, nous nous en tiendrons à une région d'Algérie, la Kabylie. Si, par certains aspects, l'atypisme de la région semble lui enlever toute valeur exemplaire à l'échelle nationale, d'autres aspects, qui l'exposent particulièrement bien à notre problématique, sont susceptibles de fournir des clefs pour l'élucidation des perspectives que nous venons d'évoquer, à l'échelle de l'ensemble du pays.

En Kabylie, en 1991, lors des deux consultations électorales[3] organisées démocratiquement pour la première fois en Algérie, les partis démocratiques et laïcistes ont remporté le scrutin dans les mêmes proportions que les islamistes le remportèrent partout ailleurs en Algérie. La compréhension de la situation atypique de la Kabylie au sein de l'Algérie contemporaine ne peut faire l'économie d'un retour sur l'histoire de la région. En effet, l'existence d'un mouvement culturel berbère dynamique et la quasi-unanimité qu'il réalise en Kabylie — ou, plus modestement, l'explication de ces résultats électoraux si contrastés — n'est rien moins que simple. Pourtant, de nombreuses interprétations se proposent presque d'elles-mêmes. On négligera ici celles qui découlent des clichés du « mythe kabyle » des Européens[4] expliquant que l'islam n'a toujours été en Kabylie qu'un vernis superficiel et que les institutions politiques traditionnelles kabyles étaient des républiques villageoises — Renan y a même vu « l'idéal de la démocratie, le gouvernement direct tel que l'ont rêvé nos utopistes » (1873 : 143)[5]. En revanche, nous ne saurions négliger certaines analyses courantes, ne serait-ce que pour en circonscrire la validité et pour montrer la nécessité de les approfondir.

En premier lieu, nous devons souligner la congruence entre l'adhésion au modèle démocratique et la défense de la culture berbère. De fait, les militants des deux partis démocratiques qui se sont partagé la victoire électorale en Kabylie, le Front des forces socialistes (FFS) et le Rassemblement pour la culture et la démocratie (RCD), sont quasiment tous issus du mouvement culturel berbère. *A priori*, le lien entre la défense de la culture berbère et l'attachement aux idéaux démocratiques va de soi : seul un système démocratique est en effet susceptible de garantir

3. Il s'agit des élections municipales et du premier tour des législatives.
4. Le « mythe kabyle », qui oppose les Arabes aux Berbères dans presque tous les domaines, a une très longue histoire et ses stéréotypes absurdes ont été instrumentés dans des luttes idéologiques et politiques dès le début de l'Algérie coloniale. Un certain nombre de « mythèmes » sur lesquels s'est édifié le mythe kabyle sont réapparus dans la presse européenne depuis le « printemps berbère » de 1980 pour rendre compte de ce mouvement social. J'évoque longuement ce sujet dans un mémoire de DEA (diplôme d'études approfondies) soutenu à l'EHESS en 1987 et intitulé *Esquisse d'une histoire des luttes symboliques ayant pour enjeu la définition d'une identité kabyle.*
5. C'est dans le compte rendu qu'il fit de l'œuvre d'Hanoteau et Letourneux (1893) que Renan développa ces considérations.

le respect des minorités[6]. Pourtant, cet argument développé par les élites est loin de suffire à expliquer la sensibilité démocratique de la Kabylie.

De nos jours, l'affrontement des islamistes et des agents de l'État met l'Algérie à feu et à sang. Le terrorisme des deux bords et le musellement des libertés publiques ont réduit à néant la vie politique et ont contribué à une démobilisation politique extrême. Pour autant, si les Kabyles ont largement désinvesti leurs deux plus grandes formations politiques (le RCD de Saïd Sadi et le FFS d'Aït Ahmed), ils restent massivement attachés à des valeurs démocratiques. En outre, la vie politique s'est largement rétractée à l'échelle des villages, soit dans le cadre des institutions villageoises pluriséculaires, soit dans des associations culturelles de type moderne que l'on peut estimer à environ 500 aujourd'hui dans l'ensemble de la Kabylie.

Je voudrais ici distinguer ce qui, dans la Kabylie contemporaine, renvoie, pour dire vite, à une Kabylie traditionnelle de ce qui ressort d'une histoire récente, coloniale et postcoloniale. Pour cela, il est nécessaire de conjuguer la démarche de l'anthropologue et celle de l'historien. Je procéderai donc en deux temps. Dans la première partie, je tâcherai d'exhumer les systèmes symboliques qui parcouraient l'organisation villageoise dans la situation où elle se trouvait au début de la conquête coloniale afin d'évoquer, dans la seconde partie, les changements historiques qui ont affecté chacun de ces systèmes de façon, enfin, à apprécier la situation contemporaine.

La Kabylie d'antan

L'organisation sociale d'antan était parcourue par quatre systèmes symboliques qui formaient le système social villageois : celui qui était lié à l'ethos de l'honneur du système vindicatoire dans lequel s'affrontaient les groupes lignagers ; celui qui touchait à l'« esprit municipal » et au « civisme » promus par les assemblées villageoises ; celui qui concernait l'identité musulmane et qui se laissait repérer à presque tous les niveaux de la vie sociale ; celui qui procédait d'un magico-religieux plongeant ses racines aux époques anté-islamiques. Ce registre du sacré se donnait à voir surtout dans le cadre des travaux agricoles ou dans celui des rituels domestiques, mais aussi dans tout ce qui concernait les procédures judiciaires (établissement de la preuve, prestation de serment, témoignage, etc.).

Il importe de bien comprendre que cette distinction, au sein de l'organisation villageoise, de quatre systèmes symboliques est une opération analytique et non pas une recension descriptive, c'est-à-dire que le caractère systématique et la

6. En fait, cette analyse rapide, tenue par de nombreux acteurs et observateurs, est loin d'aller de soi. Car, et c'est l'un des principes majeurs du système démocratique qui lui a toujours attiré les critiques les plus véhémentes, la démocratie n'exclut pas le règne absolu d'une majorité sur des minorités. De fait, en dehors d'un mode de représentation proportionnel, les systèmes démocratiques disposent de nombreuses formules électorales qui assurent un pouvoir sans partage à la majorité. Dans cette perspective, il n'est pas absurde d'imaginer une Algérie démocratique qui ne tient aucun compte de ses minorités politiques ou culturelles.

cohérence intrinsèque de chaque niveau présenté isolément sont produits par notre analyse. Ainsi, par exemple, l'assemblée villageoise, qui est l'un des principaux rouages sociaux du système, était susceptible de cautionner et de sanctionner des comportements en s'inspirant simultanément ou successivement des quatre niveaux de valeurs que nous venons de présenter. Elle pouvait soit mettre en demeure des particuliers de régler leurs affaires dans le cadre du système vindicatoire, soit s'autoriser des valeurs islamiques pour arbitrer des conflits, soit subordonner son jugement à des pratiques de type ordalie, soit, enfin, imposer l'intérêt supérieur de l'ordre moral spécifique du village et, ce faisant, battre en brèche aussi bien la logique islamique que la logique vindicatoire du système lignager ou le sacré magico-religieux.

Jusqu'à présent, et en dehors de l'œuvre de Berque (1944, 1953 et 1955), toutes les tentatives de modélisation des organisations sociales maghrébines ont échoué à articuler de façon théorique l'ensemble de ces systèmes. Soit que les auteurs investissaient l'un des aspects d'une prééminence absolue sur les autres, soit qu'ils en éludaient l'un des aspects. Ainsi, Hanoteau et Letourneux (1893), qui avaient bien décrit l'ensemble de ces systèmes, n'essayèrent même pas de rendre compte de leur intégration et de la cohérence d'ensemble de l'organisation villageoise, tant celles-ci leur apparaissaient parcourues par des tensions et des contradictions insurmontables[7]. Peu après, la thèse de Masqueray (1886), qui a nourri les travaux de Montagne (1930) et de Gellner (1969), représente, selon nous, l'une des tentatives les plus talentueuses d'intégration théorique des divers systèmes symboliques que nous avons évoqués. Nous lui reprocherons surtout d'avoir gravement sous-estimé l'importance de la référence islamique dans l'ensemble du système[8]. Quant aux travaux de Gellner[9] (1969 et 1981) et ceux de Bourdieu (1972 et 1980), quoique de façon très différentes, ils se sont concentrés sur ce qui relève du système vindicatoire en occultant l'ordre moral et pénal spécifique promu par les assemblées villageoises.

Rappelons donc brièvement les apories de ces modèles théoriques et, surtout, en quoi ils ne nous aident guère à élucider la nature du rigorisme moral promu et sanctionné par les *tajmaet*-s (assemblées villageoises) de Grande Kabylie.

---

7. Ainsi, s'ils parvinrent bien à restituer la logique du système vindicatoire et celle de l'ordre pénal promu par les assemblées villageoises, ils furent incapables de comprendre leur articulation et leur intégration dans l'organisation villageoise.
8. Rappelons que c'est notamment à travers l'exemple de la Kabylie étudiée par Hanoteau, Letourneux et Masqueray, que Durkheim, dans *De la division du travail social* (1994 [1930]) illustra sa théorie des sociétés à segments emboîtés et celle de la solidarité mécanique.
9. C'est Gellner qui a réintroduit au Maghreb la théorie de la segmentarité. Mais, entre lui et Durkheim, c'est Evans-Pritchard qui est le principal relais de l'hypothèse segmentaire. Ce dernier projeta ce modèle dans l'analyse de la société Nuer, et c'est dans *African Political Systems* (1940) qu'il présenta la première fois ce schéma où les unités de segmentation figurent comme une série de cercles concentriques entourant un noyau originel. Jeanne Favret (1969) a très justement montré comment le modèle segmentaire durkheimien, qui définissait seulement une morphologie sociale, est devenu, grâce aux travaux d'Evans-Pritchard, un modèle dynamique. Le principe statique de l'égalité des segments se transformant en principe dynamique de leur opposition équilibrée.

Laïcité et sacralité

En premier lieu, la théorie segmentaire déclinée par Jeanne Favret (1968 et 1969) au cas de la Kabylie rend compte de l'ordre moral du village et du système pénal qui le garantit comme d'une « anomalie » qu'elle s'emploie à réduire (Favret 1968 : 36). Selon son hypothèse, il y aurait, d'un côté, un système purement vindicatoire et laïque et, de l'autre, le droit pénal de l'islam prôné par les clercs. Seule l'insertion de lignages maraboutiques dans le tissu tribal laïque permet la synthèse des deux horizons de valeurs, le *jus sanguinis* de l'honneur gentilice et le *jus religionis* du droit musulman.

Pour Hanoteau et Letourneux (1873), puis pour Masqueray (1886), l'opposition sacralité/laïcité est encore plus tranchée. Bien que ces auteurs accordent à la *tajmaet* une importance que ne leur reconnaît pas la théorie segmentaire, ils n'envisagent l'articulation des deux niveaux que sous le signe d'une opposition irréductible.

Alors que, au regard de la question de la laïcité et de la sacralité dans les *qanun*-s (arrêtés et « règlements ») et dans le système judiciaire villageois, les deux perspectives partent pourtant implicitement du même postulat, elles proposent des réponses contradictoires. Dans les deux cas, en effet, sacralité et islamité sont confondues. Le sacré, dans les *qanun*-s kabyles, c'est leur islamité. Subséquemment, les segmentaristes rejettent la laïcité du côté de l'éthique de l'honneur du système lignager, et Hanoteau et Letourneux assimilent laïcité et berbèrité avec cette réserve importante chez Masqueray qu'il reconnaît une sacralité irréductible à l'islam, bien qu'il ne l'intègre pas complètement dans le modèle théorique qu'il propose.

Ensuite, les interprétations divergent complètement quant à l'appréciation de l'importance de cette union islamité/sacré dans le système judiciaire kabyle. Hanoteau, Letourneux et Masqueray, en minimisant cet aspect quand ils ne l'éludent pas radicalement, restituent dans leurs analyses une Kabylie opiniâtrement laïciste, s'arc-boutant sur la préservation de sa kabylité que des marabouts essaieraient constamment de battre en brèche en promouvant les valeurs islamiques.

Une version contemporaine de cette théorie a été défendue par Mouloud Mammeri dans un entretien qu'il accorda à Pierre Bourdieu (1978) sur la poésie orale en Kabylie. Mammeri y développe longuement sa thèse sur la *tamusni*[10]. Les *imusnawen*, sortes de sages kabyles dépositaires des valeurs cardinales de la société, acquéraient ce statut prestigieux par la fréquentation assidue des maîtres de la *tamusni* du moment. Ils obtenaient la reconnaissance des profanes de façon informelle, par leurs prises de parole dans les assemblées, lors de la discussion des litiges dans le règlement desquels ils pouvaient être sollicités comme médiateurs et, enfin, à l'occasion des joutes oratoires qui ne manquaient pas de se produire

10. Dans cet article, Mammeri présente le mot *tamusni* comme un équivalent du concept de science et de connaissance. Or, pour être tout à fait rigoureux, ce mot est plus simplement un nom verbal formé à partir du verbe savoir (*sny*).

lorsque deux *imusnawen* se rencontraient. Mammeri évoque avec assurance un passé lointain (avant le XVIe siècle), où les fonctions de marabouts et d'*imusnawen* étaient nettement différenciées : les premiers représentants et prosélytes d'un islam pur et dur et les seconds « spécialistes en kabylité ». Or, du fait de l'extrême faiblesse des sources, on ne peut que se perdre en conjectures sur cette question. En outre, il nous paraît vraiment peu sérieux de rabattre l'histoire des affrontements culturels liés à la confrontation entre islamité et kabylité sur celle de l'opposition entre deux groupes distincts : *imusnawen*/marabouts ou même sur celle de deux fonctions tranchées, puisque celles des uns et celles des autres se recoupent et se chevauchent largement.

Bien plus, la problématique de Mammeri, dans son exposé sur la poésie orale en Kabylie, semble affectée d'une erreur de perspective. Car, même sur la foi des données qu'il présente, rien ne permet, pour quelque époque que ce soit, d'inférer de l'opposition entre deux horizons symboliques (kabylité et islamité) l'existence distincte et séparée de deux groupes rivaux luttant pour obtenir l'adhésion des profanes. Au contraire, la *tamusni* fut toujours le lieu même de ce débat, comme l'atteste le fait que la fonction d'*amusnaw* fut exercée alternativement par des laïcs et des clercs durant le XIXe siècle.

La *tamusni*, loin de promouvoir la kabylité contre l'islamité comme le suggèrent Mammeri et Bourdieu, constitua le point de rencontre et de convergence de deux horizons symboliques dans lesquels clercs et laïcs s'efforçaient de concilier les deux systèmes de valeurs par une synthèse toujours précaire, parce qu'ouverte à la discussion, ne bénéficiant pas de la force d'imposition de l'écrit et dépendant en dernier ressort de l'accord consensuel de la communauté.

À l'opposé de ce type d'interprétation, la théorie segmentaire montre comment des segments/lignages, pris dans un véritable tourbillon d'échanges de violence (le système vindicatoire), ont accueilli les marabouts pacificateurs en les installant parmi eux, afin de tempérer leurs conflits par leurs interventions médiatrices : l'insertion des lignages religieux dans l'ordre segmentaire se réalisant par une répartition exclusive et non équivoque des rôles et des valeurs ; l'ensemble formant véritablement le « système » social du Maghreb rural[11].

Sacré et *sacré*

La laïcité et la sacralité dont il va être question dans les lignes qui suivent ne se laissent pas identifier, à l'encontre de l'idée qu'accrédita longtemps l'anthropologie coloniale, à la berbèrité pour la première et à l'islamité pour la seconde. C'est précisément pour avoir trop souvent considéré ces deux séries d'oppositions comme jumelles qu'on s'est interdit de comprendre la synthèse que les institutions maghrébines réalisèrent en leur sein entre les différents ordres de valeurs qui les parcouraient.

11. La théorie segmentaire se posait comme substitut à celles qui l'avaient précédée et devait rendre compte de tous les aspects mis au jour par les précédentes. Ainsi notamment de la thèse de Masqueray (1886) et surtout de celle de Montagne sur les *lef*-s (1930) dont Gellner dit qu'elle constituait une anticipation de ses propres travaux.

L'islamité essentielle de la Kabylie doit être soulignée ici, en l'espèce : le rôle des marabouts au sein de la *tajmaet*, la caution islamique qu'ils confèrent aux *qanun*-s en les consignant parfois en arabe et en les paraphant et, plus globalement encore, la « sapience éminente » dont s'autorisent leurs interventions quotidiennes dans la société kabyle. Nous voudrions cependant ici privilégier un niveau de sacré[12] que nous désignerons par l'expression « sacralité laïque ». Cette formulation paradoxale indique également que nous ne visons pas, non plus, cette « couche initiale », « ce sacré en rase-mottes[13] » témoin d'une religiosité anté-islamique qui affleure encore aujourd'hui dans certaines croyances et pratiques quotidiennes[14].

Si nous dédaignons cet aspect, alors que l'anthropologie coloniale des droits berbères s'y était cantonnée en jetant son exclusive sur les archaïsmes et les pratiques juridiques « aberrantes », c'est pour une raison essentielle. Les sources qui attestent ce type de sacré dans le système judiciaire kabyle montrent bien qu'il se circonscrivait au niveau procédural, pour tout ce qui concernait la nature, l'objet et les modalités de prestation des serments, ainsi que leur efficacité et leurs effets supposés, mais n'affectait pas le contenu des règles, dont la transgression aboutissait à ces procédures judiciaires. En tout état de cause, même si la justice des hommes a pu sanctionner d'éventuelles transgressions d'un ordre sacré spécifique et des délits préjudiciables à la seule population de cet « invisible » (ce qui est probable, mais dont nous ne saurons jamais rien), la disparition de ces dispositions n'aura aucunement altéré la dimension sacrée des procédures judiciaires encore attestées il y a moins de trente ans, et dont la matière, les enjeux et les protagonistes étaient tout ce qu'il y a de plus humains[15].

---

12. Dans *Quelques problèmes de l'islam maghrébin*, Jacques Berque (1957) esquisse une typologie remarquable de ces niveaux de sacré. L'idée de niveau à laquelle nous nous référons ne correspond pas à la sienne, en ce sens que le sacré que nous visons ne se laisse pas repérer à un étage ou à un palier (pour reprendre les images que Berque emprunta à la sociologie de Gurvitch), mais les parcourt tous. Berque distinguait ainsi « un sacré diffus » (1957 : 4) qui comprenait une dimension quasi écologique, « celle qui s'applique le plus étroitement aux conditions du milieu et à ses habitudes les plus élémentaires » ; au-dessus apparaît « une autre couche, plus élaborée : l'étage de la culture islamique, culture elle-même diverse et qui [...] se différencie en "niveaux" variés, celui du dogme, de la doctrine, des jurisprudences d'application, des comportements ou du folklore. Enfin, ce système qui pénètre tout le paysage s'achève [...] en un panache de spirituel » (*ibid.*).
13. Les expressions sont de Jacques Berque.
14. L'anthropologie coloniale s'était concentrée sur ces manifestations de religiosité berbère préislamiques, notamment, pour l'ensemble du Maghreb, Edmont Doutté (1908) et Alfred Bel (1938) et, pour la Kabylie en particulier, Jean Servier (1962). Depuis une dizaine d'années, et après un silence de trois décennies correspondant à ce qu'on appelait la « décolonisation de l'histoire », un regain d'intérêt des chercheurs pour ces matières a tendance à faire croire à un renouveau de ces pratiques, alors qu'elles n'avaient jamais cessé d'exister ; pour la Kabylie, voir Nedjima Plantade (1984) et Danielle Provansal Rallo (1980).
15. La plupart du temps, les situations évoquées par Servier (1962) mettent aux prises des paysans en conflit pour des questions de bornes de champs déplacées, d'empiétement, etc. Or, il convient de souligner que si, par le passé et à l'instar de l'Antiquité grecque et romaine, ce type de délit représentait une transgression très grave de l'ordre sacré, du fait de la sécularisation des représentions dans la Kabylie contemporaine, ce genre de délit n'a plus du tout cette dimension. En revanche, et comme nous le voyons dans les lignes qui suivent, la sacralité de la *hurma* du

Au contraire, le sacré qui nous intéresse sourd des dispositions et de la matière même des *qanun*-s et s'inscrit au revers des règles les plus profanes. Son origine est à rechercher non pas dans une perspective génétique, soit en amont, du côté d'un droit berbère primitif, soit en aval, comme résultat de l'influence de l'islam, mais au cœur même de la *tajmaet* qui édicte les *qanun*-s et dont le rôle est justement de faire advenir cet espace sacré et d'en définir les contours : la *hurma* du village.

La contradiction entre l'hypothèse d'un droit pénal — qui est celle d'Hanoteau de Letourneux et de Masqueray — et celle du système vindicatoire de la théorie segmentaire résulte de la définition du village kabyle proposée dans les deux perspectives : à savoir, pour les premiers, l'idée qu'un village kabyle est seulement un territoire et, pour les seconds, qu'il est uniquement un groupe de parents. En montrant que, loin d'être exclusives, ces deux dimensions de la territorialité et de la parenté se conjuguent dans la définition d'un village kabyle, nous pensons être parvenu à mieux cerner la nature de la sacralité de l'espace et la sacralité de la personnalité morale du village. C'est-à-dire que l'assemblée villageoise, dont la vocation est de promouvoir cette personnalité morale, peut cautionner l'éthique de l'honneur du système vindicatoire dans lequel s'affrontent les lignages, du fait, précisément, de la dimension lignagère de l'identité du village. À l'inverse, la même assemblée est fondée à s'opposer aux lignages et à faire prévaloir l'intérêt supérieur du village en tant que celui-ci se définit également par un espace commun qui transcende les appartenances lignagères. Dans ce sens, la *hurma* du village, dont l'assemblée sanctionne les empiétements, est placée au-dessus de toutes les *hurma*-s des groupes particuliers qui s'effacent devant elle.

Système vindicatoire et ordre pénal

Dans ses *Études d'ethnologie kabyles* (1972) reprises dans *Le sens pratique. Le sens commun* (1980), et notamment dans son analyse du sens de l'honneur, Bourdieu n'envisage que très rapidement les institutions politiques villageoises et le rôle qu'elles jouent dans les compétitions et les stratégies liées à l'honneur. Ainsi l'institution politique centrale des communautés villageoises — la *tajmaet* — ne lui apparaît guère que comme la simple projection de l'organisation lignagère, c'est-à-dire une institution sans aucune autonomie propre et dont la vocation serait exclusivement de cautionner et de sanctionner l'ordre lignager. Bien sûr, la représentation politique des lignages au sein de l'assemblée villageoise est assurée par les leaders de chaque groupe et, sur ce point, l'analyse de Bourdieu est tout à fait féconde pour rendre compte des stratégies que déployaient les prétendants pour parvenir au leadership dans leur lignage. En revanche, non seulement l'assemblée villageoise n'est pas uniquement la réunion des représentants des lignages, mais encore ses prérogatives politiques peuvent l'amener à s'opposer à l'ordre lignager.

village n'a pas été altérée par ce mouvement de sécularisation des représentations et de déprise du magico-religieux en général. Ce qui prouve bien que cette sacralité n'est pas rabattable sur ces autres niveaux.

Les délégués des groupes lignagers s'emploient, certes, à défendre les intérêts de leurs groupes, mais ils doivent également répondre d'eux. En outre, au-dessus de ces représentants, la direction de l'assemblée appartient à un *amin* (sorte de président), secondé par un *ukil* (à la fois secrétaire et trésorier) qu'assistent des notables dont la clairvoyance et la tempérance les placent dans une position de sages ; enfin, un marabout contribue à solenniser les débats et à sacraliser l'espace de l'assemblée.

Si l'assemblée a effectivement le rôle de garante de l'éthique de l'honneur selon lequel s'opposent les lignages dans le cadre d'un système vindicatoire, elle a également comme vocation de faire prévaloir l'ordre moral et l'honneur propre du village jusque, et surtout, dans les situations de désordre qu'occasionnent les luttes d'honneur, fussent-elles parfaitement conformes à l'éthique de l'honneur. Ce dernier aspect de la vocation de l'assemblée villageoise représente une sorte de « légitime défense de l'honneur ». C'est dire qu'on ne saurait uniment considérer l'assemblée villageoise comme la projection et la sanction de l'ordre lignager et que, par conséquent, les analyses de Bourdieu ne constituent qu'un aspect du système politique et juridique kabyle dont les autres facettes sont laissées dans l'ombre.

En fait, l'analyse de Bourdieu sur le sens de l'honneur kabyle et la partie de la théorie de la segmentarité concernant le système vindicatoire maghrébin sont loin d'être incompatibles et exclusives, elles sont bien au contraire totalement complémentaires. Elles reposent d'ailleurs sur le même postulat essentiel d'une sorte de pouvoir communautaire s'exerçant collectivement sans médiation sur les individus. Bien que de façon différente, les analyses de Bourdieu comme celles des segmentaristes contribuent à occulter l'ordre pénal et l'ordre moral spécifiques du village kabyle et de l'assemblée qui veille à leur respect. Les analyses segmentaristes, en considérant uniquement le niveau du village en tant qu'unité de segmentation, confondent le système pénal du village avec le système vindicatoire dans le cadre duquel s'opposent les groupes lignagers. De façon beaucoup plus fine, Bourdieu parvient au même résultat en envisageant uniquement les *qanun*-s publiés par l'assemblée villageoise en tant qu'expression de l'honneur lignager (point a) et comme la déclinaison de schèmes appartenant à une logique pratique (point b). Or, l'existence d'un certain nombre de dispositions des *qanun*-s qui s'opposent au code de l'honneur des lignages est contradictoire avec le point a et le fait que ses *qanun*-s sont susceptibles d'être codifiés l'est avec le point b.

Le fait que l'assemblée villageoise se pose comme la garante de l'éthique de l'honneur des lignages (a) n'est pas exclusif d'un autre aspect de la vocation de l'institution, qui est précisément de contenir l'expression de cet honneur dans des manifestations compatibles avec l'ordre moral spécifique du village. Par ailleurs, la logique pratique (b) qui sous-tend le code de l'honneur n'est pas exclusive de phénomènes d'objectivation — soit de codifications écrites, soit de recensions précises d'un corpus de dispositions sanctionnées solennellement et confiées à la mémoire des « sages » — qui autorisent non seulement une attitude réflexive, voire

instrumentale[16], mais ménagent également à l'assemblée qui les édicte la possibilité d'amender et de modifier les règles.

La vocation essentielle du *qanun* étant de circonscrire la *hurma* du village, nous devons donc particulièrement insister sur le fait que, contrairement à ce qu'il en est selon l'hypothèse segmentaire : 1– la *hurma* du village est irréductible à la somme des *hurma*-s des lignages le composant, comme le voudrait la logique du jeu des solidarisations segmentaires ; 2– les valeurs spécifiques et l'ordre communal advenant par les *qanun*-s recèlent une sacralité non rabattable sur celle que promeuvent les marabouts au sein de la *tajmaet*.

En revanche, et à l'inverse de l'hypothèse d'Hanoteau, Letourneux et Masqueray, il est nécessaire de souligner que, concurremment à l'espace public et à la pénalité des *qanun*-s le garantissant, ceux-ci peuvent très bien, à un autre niveau, cautionner et défendre l'honneur gentilice au nom duquel les segments s'opposent dans la logique vindicatoire. En outre, il faut réévaluer à la hausse l'importance de la référence à l'islam dans la *tajmaet*, que nos auteurs avaient passablement négligée. C'est dire que l'ordre public/commun[17] du village ne peut

16. Cette objectivation d'au moins une partie des sanctions du code de l'honneur dans un corpus de dispositions légales — fixé par l'écrit ou dans la mémoire des sages — est indispensable à l'assemblée du village pour lui permettre de statuer sans contestation possible sur certaines des affaires qui lui sont soumises. Alors qu'à l'inverse, la casuistique à laquelle se livre l'opinion publique, en s'emparant des affaires d'honneur qui éclatent dans les villages, peut aboutir à des positions contradictoires au regard de la comptabilité des échanges d'honneur des protagonistes et selon les intérêts de chacun à prendre parti pour l'un ou pour l'autre. L'assemblée villageoise, dans la nécessité d'aboutir à une décision unanime — faute de quoi elle risque d'imploser —, est obligée de se référer à une casuistique beaucoup plus rigide dans laquelle la comptabilité des échanges d'honneur des parties en cause ne saurait être prise en compte. C'est précisément à cela que pourvoient les *qanun*-s publiés par l'assemblée qui ne considèrent ni la comptabilité de l'honneur ni l'intention criminelle et se bornent à définir précisément le délit dans la plus parfaite objectivité en précisant le détail de ses circonstances (vol de nuit, de jour, dans une maison occupée, inoccupée, etc.) en décomposant les gestes du criminel ou du délinquant (a menacé de tuer, a mis en joue, a tiré à blanc, a tiré sans que joue le chien du fusil, a tiré sans toucher) et en assortissant chaque disposition d'une amende correspondante. C'est dire que, bien que la casuistique à laquelle se livre spontanément l'opinion publique et celle dont s'autorise l'assemblée du village participent des mêmes schèmes de l'*ethos* de l'honneur, la première s'exerce spontanément, sans frein et en prenant en compte tout le passif et l'actif du bilan des échanges d'honneur des deux parties concernées, alors que la seconde en est réduite à statuer uniquement à partir de la nature exacte du délit et de ses circonstances en excluant toute autre considération. De nos jours, les assemblées de la plupart des villages de Grande Kabylie transcrivent en langue française sur des registres la liste des amendes tarifées et les procès-verbaux des réunions.

17. L'anthropologie et la sociologie, comme l'orientalisme classique, n'ont pas réellement développé d'analyse poussée des questions d'espace public et d'espace privé dans les sociétés arabo-berbères traditionnelles précédant l'avènement de l'État moderne. On peut néanmoins dégager deux types de positions sur ces questions. La plus communément partagée considère qu'un espace public n'est advenu, dans ces sociétés, qu'à la faveur de la constitution d'un État moderne ; c'est le cas de presque tous les travaux effectués durant la période coloniale. La seconde tendance observe dans de nombreuses villes musulmanes des espaces ouverts et accessibles à tous, mais cette assimilation entre espace public et espace commun contourne en fait la problématique privé/public en faisant l'économie de l'analyse systématique des deux espaces et de leur rapport dialectique, comme le montrent les travaux d'André Raymond (1985). Plus récemment, en approfondissant

s'imposer à l'égard des systèmes symboliques rivaux (autant l'honneur profane du système vindicatoire que les valeurs islamiques) que nimbé d'une sacralité qui les transcende tous deux, de laquelle chacun participe, mais sans qu'aucun puisse en revendiquer le monopole.

La Kabylie à l'épreuve de l'histoire contemporaine

Avant d'envisager la situation contemporaine, évoquons la façon dont chacun des quatre points exhumés plus haut d'une épure de l'organisation villageoise a été affecté de façon spécifique par les multiples bouleversements qu'a induits la colonisation française et par ceux qui ont eu lieu depuis l'avènement de l'État algérien indépendant.

Rapide survol au fil de l'histoire

Globalement et massivement, l'ordre colonial, la pénétration de la culture française et la rationalité économique capitaliste ont entraîné une profonde sécularisation des représentations et une non moins importante décléricalisation des communautés villageoises ; c'est-à-dire que tous ces phénomènes ont provoqué d'une part, un désenchantement multiforme et, d'autre part, une reconversion massive de l'encadrement clérical traditionnel des villages de Kabylie dans l'ordre économique triomphant : le salariat.

1– En ce qui concerne le sens de l'honneur et le système vindicatoire traditionnel, l'instauration de la *pax gallica* et l'imposition du régime pénal français contrarièrent fortement les échanges de violence du système vindicatoire. Par ailleurs, l'ordre capitaliste et la crise de l'économie traditionnelle firent voler en éclats les grandes unités de production et de consommation qui géraient traditionnellement dans l'indivision leur capital économique comme leur capital symbolique d'honneur. C'est dire qu'il en est résulté un rétrécissement des réseaux de solidarité familiale et un regroupement des individus autour d'unités domestiques de plus en plus étroites. Des facteurs symboliques ont également contribué à une privatisation du sens de l'honneur. La sécularisation et la rationalisation des représentations ont en effet profondément contribué à disqualifier le sens de l'honneur traditionnel. Bien sûr, la diffusion de la culture française par le canal de l'école et de l'immigration en France et, plus massivement encore, la rationalité solidaire du mode de production capitaliste ont contribué pour une part décisive à ce phénomène. Il ne faut pas pour autant négliger les diverses manifestations locales de l'éthique du siècle : ainsi de la renaissance culturelle arabe (*nahda)* et surtout du réformisme islamique (*islâh*). Progressivement, les valeurs de responsabilité et

---

cette distinction entre espace public et espace commun, un juriste allemand, Baber Johanssen (1982), croit pouvoir affirmer que, dans le monde arabo-musulman, le public est résiduel compte tenu que si l'on peut trouver des espaces urbains qui n'appartiennent à personne tout en étant accessibles à tous, on ne trouve pas d'espace qui soit réellement à tous. Comme on peut le voir, non seulement cette problématique espace public/espace privé a suscité peu de travaux, mais encore les rares analyses disponibles se circonscrivent à l'espace urbain, comme si cette problématique n'était même pas pertinente au sujet d'un espace rural.

d'éthique individuelles ainsi que l'idée de l'intentionnalité criminelle ont passablement détendu les ressorts symboliques qui permettaient autrefois de réaliser les solidarisations indéfectibles des alliés dans les échanges de violence du système vindicatoire. C'est-à-dire que non seulement les acteurs ne se solidarisent plus dans l'honneur (et les conflits qu'il entraîne) qu'au bénéfice d'un cercle de parents ne cessant de s'amenuiser, mais encore cette solidarisation est subordonnée à la prise en compte de paramètres étrangers au système vindicatoire traditionnel. Ainsi l'intériorisation d'un concept comme celui de l'intentionnalité criminelle empêche désormais d'engager des représailles à la suite de dommages causés de façon accidentelle.

2– Les principaux facteurs ayant affecté l'identité musulmane des individus et des institutions villageoises sont leur intégration dans le système capitaliste et colonial et la pénétration de la culture française. Mais ces deux phénomènes n'ont pas eu la même ampleur dans toutes les régions.

Ici encore, ces deux phénomènes ont chacun deux versants : l'un, dans le registre des systèmes symboliques, concerne la « sécularisation des représentations », l'autre, dans l'ordre des processus objectifs, a entraîné une décléricalisation des communautés locales, c'est-à-dire l'abandon par les clercs de leurs fonctions religieuses et leur insertion dans le monde du travail. À l'échelon des communautés villageoises, ce phénomène se poursuit encore de nos jours. En effet, si l'État algérien pratique une politique religieuse systématique en contrôlant et en imposant partout son propre personnel du culte, ces clercs, lorsqu'ils sont nommés dans les communautés villageoises, ne s'insèrent pas dans les institutions villageoises comme les marabouts que chaque village possédait traditionnellement. Le personnel officiel du culte étant écarté des assemblées villageoises et les marabouts traditionnels disparaissant progressivement, les institutions villageoises — dans les régions où elles sont pérennes — sont en passe de se laïciser complètement[18].

3– Le sacré solidaire de la vision mythico-rituelle kabyle est celui qui a le plus reflué, autant des représentations que des pratiques. La dépaysannisation massive de la Grande Kabylie (Bourdieu et Sayad 1964) est directement responsable de ce phénomène en tant que les travaux des champs constituaient le cadre essentiel de l'expression de ce sacré. Le calendrier agraire et les rites festifs magico-religieux qu'il incluait ne sont plus guère que les souvenirs de quelques rares vieillards. Mais là encore, les situations sont variables et les régions où l'on peut encore observer des traces de ces pratiques sont celles où l'agriculture traditionnelle subsiste tant bien que mal. Le cas est cependant très marginal et la reprise de l'agriculture que l'on observe de nos jours dans certaines régions ne comprend plus du tout cette dimension.

18. Néanmoins, au-delà des variations en termes d'intensité, il nous a été donné de rendre compte d'un phénomène qui, pour être extrêmement circonscrit spatialement à quelques villages d'une des régions de Kabylie, présente une situation inverse à celle que nous décrivons ici. C'est le cas de villages où les assemblées restreintes se sont complètement cléricalisées à la faveur du mouvement de réforme religieuse (*islâh*) qui a touché la Kabylie à partir des années 1930. Sur cette question, voir Mahé (1994 : 615-624).

De façon générale, nous n'avons plus repéré de trace de ce sacré dans la vie municipale ni dans les assemblées villageoises contemporaines. Mais s'il a complètement reflué de l'espace public, ce type de sacré s'est ménagé des capacités de redéploiement à partir de l'espace domestique où on l'observe encore. Ainsi du récent regain des pratiques magico-thérapeutiques. Ce n'est plus, toutefois, que par bribes plus ou moins cohérentes que le sens et le symbolisme solidaires de ce sacré magico-religieux affleurent à la conscience des acteurs.

4– Au regard de ce que nous avons appelé « l'esprit municipal » et le « sens civique », les situations contemporaines sont des plus dénivelées. Plusieurs facteurs ont concouru à pérenniser ou, inversement, à étioler ce « sens civique » : d'une part, la permanence d'une relative prospérité économique, c'est-à-dire l'adaptabilité globale de la communauté villageoise aux diverses contraintes liées à son histoire et sa capacité à opérer des reconversions économiques ; d'autre part, les conséquences induites par les politiques d'administration locale de la période coloniale. Ce fut le cas des régimes d'exception qui, en s'appuyant sur les institutions locales, ont contribué à les pérenniser autant au niveau de la réalité qu'au niveau des représentations ; cela allait de l'administration militaire et de « l'organisation kabyle », qu'elle mit en place entre 1857 et 1871, à la politique des centres municipaux (1945-1958), en passant par les régimes d'exception mis en œuvre par certains des premiers administrateurs civils. Inversement, des régimes administratifs coloniaux ont complètement laminé les institutions locales en intégrant les communautés dans des circonscriptions gérées par des élus européens, les communes de plein exercice[19].

La situation contemporaine

De nos jours et dans les villages où l'organisation villageoise est apparue comme la plus évolutive, dynamique et moderne, l'assemblée du village (*tajmeat*) se refuse à intervenir sur les affaires de mœurs, laissant explicitement le magistère moral du village aux chefs de familles. Mais cette situation est encore exceptionnelle et de nombreux comités de villages « modernistes » ne renoncent pas à mettre à l'amende le voyeur qui épie les femmes à la fontaine ou le prétendant qui les importune. En outre, ce mouvement de désengagement progressif de la *tajmeat* dans les affaires de mœurs, et spécialement d'éthique sexuelle — évolution qui nous a semblé participer d'un phénomène de délimitation implicite d'un espace privé (au sens de notre droit moderne) — ne s'accompagne pas moins d'un mouvement concomitant de rigorisme concernant le comportement civique attendu des

19. En matière administrative, foncière et judiciaire, la plupart des travaux portant sur la politique coloniale en Algérie s'inscrivent soit dans une perspective d'histoire institutionnelle en négligeant les effets réels de ces politiques sur la société, soit traitent ces questions de façon globale et statistique à l'échelle de l'Algérie entière, ce qui a conduit à masquer l'existence de différences régionales extrêmement importantes, autant dans la nature des politiques pratiquées qu'en ce qui concerne les effets induits par les mêmes dispositions. La thèse d'Ageron (1968) est l'exception qui confirme la règle, mais malheureusement elle ne concerne que la période 1871-1919. Pour les divers aspects de la politique coloniale spécifique menée en Kabylie, nous nous permettons de renvoyer à notre thèse où nous les avons amplement détaillés.

habitants. Ce phénomène, que nous avons noté dans tous les villages où nous avons mené notre enquête, nous a semblé quasi général dans les assemblées villageoises de Kabylie sur lesquelles nous disposions de témoignages. Le cas le plus spectaculaire que nous ayons rencontré concerne un village où l'assemblée a opté pour une réglementation draconienne des dépenses somptuaires en matière de frais de mariage. Or, non seulement le libellé du *qanun* trahit une culture politique des plus modernes en énonçant explicitement les cinq « attendus » qui ont motivé « la limitation au strict minimum des frais de mariage », mais les membres du comité restreint du village sont allés jusqu'à faire publier leur réforme somptuaire dans le journal local de Tizi Ouzou[20] à l'intention des habitants des autres villages de la... tribu[21].

Dans tous les cas observés de concertation entre les *tajmeat*-s de villages, les mesures envisagées concernent la réglementation des dépenses somptuaires. C'est à ce sujet que nous avons pu repérer pour la première fois la réactivation des assemblées tribales. Le procès-verbal de la réunion de l'assemblée tribale dont nous disposons date de 1987. Quarante-huit villages sur les cinquante que compte la tribu ont ainsi délégué leurs représentants pour convenir des mesures nécessaires pour limiter les surenchères dispendieuses en matière de festivités. Mais alors que les mesures somptuaires prises à l'échelle du village que nous évoquions précédemment ne concernaient que la célébration du mariage, ce sont cette fois toutes les occasions de fêtes qui sont envisagées et réglementées par l'assemblée générale de la tribu. Pour ce qui est du mariage, la liste dressée dans le procès-verbal stipule que le montant de la dot doit se situer entre 50 et 2 000 dinars algériens. Le texte précise, ce qui est une innovation capitale, qu'« en cas de divorce

20. Le journal en question est l'hebdomadaire *Le Pays* (1992 : 7). Le texte illustrait un article de deux pages au titre prometteur : *La tradition porteuse d'avenir.*

21. Bien que cela soit le seul cas du genre que nous ayons pu observer, le texte en question mérite d'être cité. Il se présente ainsi :

> Comité de village de Tamkadbut — Aït Maalem-CNE d'Aït Bouaddou.
> Avis à l'intention de la population et des comités de villages du douar d'Aït Bouaddou.
> OBJET : Limitation au strict minimum des frais de mariage.
> Vu l'inflation qui touche plus particulièrement les frais de mariage. Vu cette espèce de marchandage dont fait l'objet le mariage. Vu la concurrence à la hausse caractérisant les cérémonies de mariage. Encouragé par une volonté sincère d'instaurer une équité sociale, du moins au sein du village. Incité par cette situation criante qui fait que l'on se ruine en se mariant. Interpellé par des traditions saines auréolées de justice sociale, d'amour d'autrui et d'entraide qui malheureusement sont délaissées. Cependant appelées à la rescousse dans ces moments de crise et de détresse. Le village Tamkadbout sur la proposition de son comité a décidé lors de deux assemblées générales de limiter les frais de mariages au strict minimum [...].
>
> *Le Pays* 1992 : 7

La suite du texte « arrête » le contenu maximum du trousseau de la mariée, tandis qu'un autre chapitre fixe de façon minutieuse les aliments nécessaires à la préparation des noces que « la famille du marié (l'époux) doit acheter ou payer ». Et la conclusion de réaffirmer : « Outre la convivialité, tous les autres frais sont supprimés. Tout mariage qui se déroulera à compter du 17/08/1990 ne peut sous aucun prétexte dépasser les normes citées. Le comité de village de Tamkadbut invite par cet avis tous les comités de villages à s'inspirer de ce présent règlement et à l'appliquer entièrement s'il convient à leurs aspirations ».

la dot[22] ne sera pas restituée ». Le reste des dispositions concernant le mariage est rassemblé en huit chapitres, dans lesquels sont successivement réglementés : le contenu maximum du trousseau de la mariée en ce qui concerne la literie et les bijoux « uniquement en argent[23] ». La quantité des aliments destinés aux agapes de la noce est détaillée, en présentant d'abord le repas offert par le père de la mariée et ensuite celui qu'offre le père du mari. Enfin, le nombre de véhicules formant le cortège de la *thasmerth* (cortège pour aller chercher la mariée) est également fixé à un maximum de « deux (02) voitures légères et d'une (01) camionnette ». En revanche, en ce qui concerne le cortège « pour ramener la mariée », « le nombre de personnes est illimité mais [elles] ne prendront pas de repas ». En outre, les femmes sont « à exclure » de ce cortège, les haut-parleurs et les boissons alcoolisées sont formellement proscrits de cette phase du mariage et la cérémonie proprement dite qui scelle le mariage « se passera toujours dans une mosquée ».

C'est ensuite l'ensemble des occasions prétextes à festivités qui est abordé. L'organisation de *lehnaoui*[24] est ainsi réservée aux seuls mariages, naissances et circoncisions. Bien que le procès-verbal stipule « qu'une (01) *lahna* symbolique est toujours tolérée entre amis, voisins et parents éloignés », l'assemblée interdit formellement l'organisation de festivités publiques pour ce qui concerne « la réussite aux examens, le Service national (sortants ou dispensés), les Hadjis (retour des pèlerins de La Mecque), l'achèvement de construction, l'achat de quoi que ce soit, l'émigré rentrant au pays [...] ».

Nous n'avons pas eu à connaître de phénomène comparable à l'échelle tribale pour l'ensemble du Massif central kabyle et des cas semblables ont pu se produire, mais il semble que le phénomène est assez exceptionnel[25]. En tout état de cause, en tant que cette assemblée réunit l'ensemble des représentants des *tajmeat*-s des villages qui appartiennent à la tribu, elle paraît illustrer de façon exemplaire quelques-uns des aspects de l'évolution récente des activités politiques traditionnelles de Kabylie. C'est d'abord le caractère concomitant de la promotion d'idéaux civiques et de justice sociale et d'un rigorisme moral qui, bien qu'ancré dans des valeurs profanes, n'est pas exempt de référence à l'islam. En effet, si l'assemblée abolit d'un côté l'organisation de festivités publiques à l'occasion du retour des pèlerins[26], elle réaffirme la nécessité de sceller la cérémonie du mariage proprement dit dans l'enceinte d'une mosquée. Cela nous informe que tel n'était pas toujours le cas.

22. Le mot « dot » est utilisé improprement, car il s'agit en fait d'un douaire versé par le père du marié au père de la mariée.
23. L'orfèvrerie Kabyle est traditionnellement en argent agrémenté d'émaux ou serti de coraux. C'est à la mode des bijoux en or rapportés des grandes villes algériennes que s'en prenait cette disposition conservatrice de l'art traditionnel kabyle ; elle visait aussi, bien sûr, les stratégies de distinctions sociales que trahissait l'exhibition de bijoux en or.
24. *Lehnaoui*, pluriel de *lahna* qui désigne la cérémonie d'imposition du henné suivie d'agapes.
25. En outre, on observe que, comme par le passé, le domaine d'intervention de l'assemblée tribale se circonscrit à des matières qui ne concernent pas la préservation de l'intégrité morale et matérielle des villages, questions qui relèvent depuis toujours de la seule compétence de l'assemblée du village.
26. L'extension de la pratique des *tawsa*-s à la fête célébrant le retour des pèlerins a été introduite dans les années 1920 (voir Maunier 1927).

Au-delà de l'aspect radical de ces mesures, deux lignes du texte ménagent toute latitude aux particuliers et parents d'organiser des cérémonies : « une (01) lahna symbolique est toujours tolérée entre amis, voisins et parents éloignés ». Ce qui confirme de manière explicite la distinction d'un espace public sur lequel l'assemblée légifère et d'un espace privé sur lequel elle s'interdit d'intervenir.

Les dispositions des assemblées villageoises de Kabylie témoignent d'un raidissement du rigorisme moral en phase avec « l'éthique du siècle » promue en Algérie par les mouvements islamistes. Pourtant il diffère de celle-ci sur deux aspect essentiels. D'abord, à la différence du programme et des actions du mouvement islamiste, les dispositions des *qanun*-s kabyles se rapportent de façon explicite à une éthique communautaire profane et sont assumées en tant que telles. Ensuite, et comme l'illustre le cas des mesures somptuaires que nous venons d'évoquer, ces dispositions tendent à délimiter une sphère privée à l'intérieur de laquelle elles s'interdisent de sanctionner les comportements individuels. Ce dernier aspect contraste fort avec les programmes et les actions islamistes qui ne font guère de différence entre domaine privé et domaine public, ainsi que le démontrent les sanctions envisagées et pratiquées par les islamistes en matière d'éthique sexuelle notamment.

Motivé par la volonté de témoigner de l'évolution des structures politico-sociales de Kabylie et du rôle qu'elles ont joué en relayant des mouvements politiques et culturels, tant au niveau national qu'au niveau des collectivités locales, nous nous sommes efforcé de souligner la part prise dans ce processus par le phénomène de sécularisation des représentations des villageois (c'est-à-dire de leur culture politique). Cela ne nous a pas empêché d'apprécier le raidissement du rigorisme moral consubstantiel à l'*ethos* de l'honneur traditionnel et sa requalification dans une culture politique de type moderne. Nous voudrions maintenant montrer, inversement, comment un aspect essentiel de l'assemblée du village — sa vocation à garantir l'espace sacré du village (sa *hurma*) — est l'un de ceux qui a été le moins affecté par les changements qui ont bouleversé les traditions municipales villageoises. Cette vocation a considérablement contrarié les évolutions, tant dans les faits, par les blocages qu'elle induisit, que dans les représentations que les acteurs entretiennent au sujet de leur propre *tajmeat*, c'est-à-dire dans la possibilité pour les militants intéressés de projeter un avenir politique à cette institution. Avant d'en envisager les effets dans la Kabylie contemporaine, nous devons souligner de nouveau la nature de la sacralité de l'espace villageois que garantit la *tajmeat*. Ce sacré, c'est la mystique du village kabyle (*taddart*). Sa laïcité, c'est celle de son ordre public que la *tajmeat* peut imposer contre les ordres symboliques rivaux (autant l'*ethos* de l'honneur du système vindicatoire d'antan que les valeurs islamiques) seulement s'il est nimbé de cette sacralité qui les transcende tous les deux[27].

27. Nous avons amplement développé cette question dans notre thèse ainsi que dans « Laïcisme et sacralité dans les *qanûn*-s kabyles » (Mahé 1993).

Au-delà des dispositions des *qanun*-s prises par la *tajmeat* pour garantir l'intégrité de la *hurma* du village, ce sacré se phénoménalise d'abord dans le rituel, la solennité des débats et le protocole de la réunion de l'assemblée. Quand bien même dans l'affaire à régler sa décision n'est motivée que par d'antiques dispositions, elle se donne toujours des airs d'assemblée législative.

L'honneur du village de nos jours

La sacralité de la *hurma* du village a été peu affectée par les évolutions multidimensionnelles qu'a connues la *tajmeat*. La raison en est, comme nous avons essayé de le suggérer, que cet aspect est inhérent au « civisme » même que l'institution est capable de susciter. Ainsi, bien que nous puissions repérer des évolutions considérables dans les dispositions prises par les assemblées pour garantir la *hurma* du village, la sacralité même de l'espace du village demeure.

Alors qu'une partie essentielle des transgressions de la *hurma* du village sanctionnées par la *tajmeat* était constituée, dans le passé, par les atteintes à la *hurma* des particuliers, de plus en plus, par l'effet d'une privatisation des unités domestiques dans les villages, la *tajmeat* abandonne aux particuliers — en fait aux chefs de familles — le soin de gérer leur propre « capital » d'honneur. Lorsque le système vindicatoire jouait à plein et n'était pas bridé comme aujourd'hui par un système judiciaire étatique, la *tajmeat*, soucieuse d'instaurer son ordre public, n'avait de cesse d'essayer de se substituer aux lignages dans la résolution des conflits qui les opposaient. De nos jours, à la faveur de la pacification des mœurs et du fait que sa souveraineté n'est plus menacée par le système vindicatoire, la *tajmeat* peut se permettre d'abandonner aux lignages le règlement des conflits privés qui les opposent. Cependant, le domaine *sui generis* de l'honneur du village, lui, perdure. Et la défense de la *hurma* du village s'exerce toujours avec une extrême vigueur, aussi bien à l'encontre d'une transgression de son domaine « idéal », c'est-à-dire surtout, de nos jours, contre les habitants qui auraient divulgué à l'extérieur du village des affaires le concernant, que contre les atteintes à son patrimoine, c'est-à-dire par exemple contre l'empiétement ou la dégradation par des particuliers des biens propres du village.

En 1987, dans un petit village du Haut Sebaou dont la *tajmeat* était dynamique et « moderniste[28] », un immigré qui avait passé toute sa vie active en France s'y réinstalla pour sa retraite. Il éleva une habitation « tout confort » à plusieurs étages sur les ruines de sa maison natale. Un jour, une vive discussion l'opposa, dans une rue du village, à un autre habitant. Des insultes furent échangées et l'on faillit en venir aux mains. Un délégué de la *tajmeat* accourut sur les lieux et mit les deux hommes à l'amende. Lors de la réunion de l'assemblée qui suivit, non seulement « l'immigré » refusa de s'acquitter de l'amende mais il perdit toute contenance et provoqua un véritable esclandre dans l'enceinte même de l'assemblée. L'amende

28. La *tajmeat*, largement investie par les jeunes du village sensibilisés à la revendication berbère, était particulièrement active. Le village possédait en outre une association culturelle et une cellule du parti RCD.

fut immédiatement doublée (de 250 dinars, elle passa à 500). Au comble de l'exaspération, le contrevenant porta l'affaire devant la gendarmerie la plus proche pour « abus de pouvoir[29] ». L'enquête qui s'ensuivit rencontra le mutisme des villageois et n'eut aucune suite. Mais les gendarmes avaient pénétré dans le village à la demande d'un des habitants et pour régler une affaire sur laquelle avait tranché la *tajmeat*, ce qui était très grave. On avait « brisé la *hurma* du village ».

Aussitôt, la *tajmeat* provoqua une réunion exceptionnelle. L'amende fut portée à 5 000 dinars. En outre, un ostracisme[30] rigoureux fut décrété à l'unanimité contre le contrevenant et sa famille. Non seulement ils étaient exclus de toutes les manifestations collectives (festives, profanes ou religieuses) et ne bénéficiaient d'aucune aide du village, mais encore les autres membres du village ne devaient même pas leur adresser la parole sous peine d'encourir à leur tour une amende[31]. Quelques jours après, la victime alla une fois de plus requérir les gendarmes. Impuissants lors de leur première démarche, ils le furent tout autant dans leur seconde tentative. « On n'allait quand même pas nous obliger à parler à ce bonhomme », commenta avec bon sens un villageois qui assistait à notre entretien avec ses compatriotes. Nouvelle réunion exceptionnelle de la *tajmeat*. Cette fois, elle exige, pour mettre fin à l'ostracisme et permettre au délinquant de « réintégrer le village », que ce dernier lui cède la paire de bœufs qu'il venait d'acquérir[32]. Plusieurs semaines s'écoulèrent. C'était le temps qu'il fallait à la victime d'ostracisme pour comprendre la gravité du châtiment. Dans l'impossibilité légale de revenir s'installer en France (on nous affirma qu'il avait envisagé cette solution), et surtout parce qu'il avait investi des sommes considérables dans la construction de sa nouvelle demeure, l'individu s'exécuta et fit don de sa paire de bœufs à la *tajmeat* du village[33].

29. C'est exactement dans ces termes que l'intéressé justifia sa démarche après coup. Si, comme nous allons le voir, ce dernier avait perdu le sens des réalités villageoises, le libellé du grief qu'il faisait à l'assemblée est déjà suffisamment explicite sur le pouvoir dont il la créditait malgré tout.

30. À l'inverse de l'ostracisme pratiqué dans la Grèce antique ou de la traditionnelle « mise en quarantaine », celui qu'on pratique en Kabylie n'a pas de terme fixé à l'avance.

31. Précisons que l'amende encourue dans ce cas est modique et, surtout, n'entraîne aucune infamie pour celui qui en est victime. Ainsi dans le village où s'est déroulée cette affaire, un de nos interlocuteurs, par suite des liens qu'il entretenait avec un membre de la famille victime d'ostracisme, a transgressé sans façon l'interdiction de lui parler et, sachant pertinemment à quoi il s'exposait, s'est acquitté sans ciller de l'amende que lui imposa la *tajmeat*. En outre, il nous raconta le fait sans gêne, devant plusieurs autres villageois dont deux étaient même délégués à l'assemblée.

32. Une paire de bœufs fut de tout temps un signe extérieur de richesse en Kabylie. Avec le recul de l'agriculture, de nos jours, très peu de villageois en ont. En outre, ceux qui possèdent suffisamment de terres pour rentabiliser cet investissement sont rares, aussi la plupart de ceux qui détiennent une paire de bœufs la louent-ils aux paysans des environs lors des labours. Cela a donc fortement contribué à en accroître la valeur en termes de prestige.

33. Nous avons recueilli une demi-douzaine d'affaires comparables, mais celle que nous venons de présenter est la seule où l'assemblée villageoise ait décrété et appliqué de façon si rigoureuse l'ostracisme traditionnel.

De l'honneur du village au civisme

L'évolution de la nature du civisme et la redynamisation des traditions municipales lancées par le mouvement associatif semblent encore beaucoup plus significatives que les changements qui ont affecté le sens de l'honneur du système vindicatoire. Dans les régions où les assemblées traditionnelles étaient moribondes, les « forces vives » des villages passent parfois directement à des formes modernes d'organisation associative ou partisane. Toutefois, dans la plupart des cas, ces formes d'organisation apparaissent dans les communautés villageoises où les structures traditionnelles se sont pérennisées[34]. De sorte que, dans ces situations, l'action des militants politiques (FFS ou RCD) ou des militants du mouvement culturel berbère se conjugue avec celle des assemblées traditionnelles. Les militants investissent les *tajmeat*-s de leurs villages et contribuent ainsi à les rajeunir et à en renouveler la culture politique. Dans les cinq villages où nous avons enquêté de façon intensive, la génération du mouvement culturel berbère (25-40 ans) assumait un rôle essentiel dans les comités restreints des assemblées. Dans l'un d'entre eux, l'individu qui assumait l'intendance et le secrétariat de la *tajmeat* avait par ailleurs fondé une association culturelle et animait une troupe de théâtre.

Dans tous les villages de l'enquête, les jeunes générations de marabouts avaient renoncé au privilège d'exemption des travaux collectifs qui était traditionnellement associé à leur statut distinctif. De façon encore plus radicale, le principe unanimiste selon lequel les assemblées avaient toujours pris leurs décisions était mis à mal, autant par les clivages politiques qui traversaient les villages que par la diffusion d'une culture politique moderne. Dans l'un des cinq villages, les décisions étaient rigoureusement prises à la majorité des voix. De façon générale, les assemblées s'accommodaient d'oppositions individuelles et leurs décisions passaient outre. Enfin, le mode de représentation traditionnelle des lignages subit également les assauts de la modernité. De sorte que de nombreux chefs d'unités domestiques prennent la même part aux débats et aux décisions que les représentants des lignages. En outre, du fait des ruptures d'indivision et de la nucléarisation des groupes domestiques, un bon nombre de ces derniers ne sont plus représentés que par leurs chefs de familles. Autrement dit, si des liens privilégiés continuent d'unir les familles issues des mêmes lignages, cette parenté ne se projette plus de façon rigoureuse en termes de représentation politique au sein de l'assemblée du village.

L'activisme des jeunes générations dans la *tajmeat* ainsi que l'effacement de l'ordre lignager en son sein ont également induit de nombreux bouleversements quant aux modalités pratiques des réunions des assemblées villageoises. Partout, l'ordre de préséance que confère l'âge et la répartition spatiale des individus selon

34. Dans la liste des 155 associations culturelles jointe en annexe de la « Déclaration du deuxième séminaire du Mouvement culturel berbère » (juillet 1989), plus d'une centaine sont des associations créées à l'échelle des villages de Grande Kabylie, précisément dans ceux où les assemblées traditionnelles se sont pérennisées. Deux ans plus tard, le nombre de ces associations a plus que doublé et leur distribution confirme notre remarque. Le reste des associations se répartit dans les bourgades et les quelques villes de Kabylie.

leur appartenance lignagère ont été bousculés. De nos jours, aucune place n'est assignée de façon rigoureuse et les individus se regroupent par affinités et par générations. De même, la solennité pompeuse d'antan qui marquait le déroulement des réunions s'est muée en une atmosphère de conseil d'administration. Dans le même sens, les vieilles barbes de jadis qui, avec un langage châtié, monopolisaient la parole dans des joutes oratoires aux accents homériques ont laissé la place à des jeunes dont les interventions respectent un ordre du jour et utilisent un parler fonctionnel et efficace[35]. Mais si les assemblées ont perdu la saveur et la théâtralité qui leur valut, dans la littérature du siècle dernier, des comparaisons avec l'agora grecque ou le forum romain[36], les débats ne sont pas moins organisés selon un formalisme rigide et l'absence à la réunion de la *tajmeat* est toujours et partout sanctionnée par une amende.

En ce qui concerne le sacré islamique, la décléricalisation et la sécularisation des représentations se sont poursuivies. Les marabouts des villages y ont presque partout perdu leurs privilèges statutaires et les jeunes générations ne sont plus exemptées des travaux d'intérêt commun pris en charge par les assemblées. Même le retour d'un rigorisme moral aux exigences draconiennes, que nous avons détaillé en examinant les mesures somptuaires des assemblées, témoigne de la désintrication du religieux et du politique dans les activités municipales ainsi que l'atteste la série d'attendus invoqués dans la promulgation de la réforme somptuaire entreprise. En effet, alors qu'à l'échelle de l'Algérie entière ce retour se poursuit uniment sous l'égide de l'islam, c'est essentiellement à des valeurs communautaires profanes que se réfèrent explicitement les dispositions morales radicales promulguées par les assemblées villageoises. En outre, si la tradition est invoquée, c'est dans des termes fort peu traditionnels qui laissent bien apparaître une culture politique des plus modernes, par exemple la volonté sincère d'instaurer une équité sociale.

De façon concomitante à cette désintrication du religieux et du politique, nous avons pu également scruter, à partir de la présentation de mesures somptuaires, la délimitation implicite d'un espace privé sur lequel l'assemblée villageoise se refuse d'intervenir. Ainsi, les fêtes organisées au sein de l'unité domestique échappent aux mesures somptuaires qui régissent les festivités au caractère public marqué ou qui rassemblent de vastes parentèles. Plus globalement encore, alors que les assemblées exerçaient traditionnellement un droit de regard vigilant sur les affaires de

35. Dans le roman *La colline oubliée*, Mouloud Mammeri (1952) a dépeint avec justesse ces ambiances. Ainsi, lorsqu'il prête à l'un des anciens du village cette réflexion désabusée sur l'évolution des débats des assemblées : « Que peut-on attendre de ces jeunes qui ne savent parler que de minimum ou de maximum ? ».

36. Durant la période coloniale, et surtout à ses débuts lorsque les idéologues colonialistes prétendaient qu'il appartenait à la France de reprendre le projet impérial de la Rome antique, les sociétés berbères ont été systématiquement comparées avec celles de l'antiquité classique. Ce comparatisme tous azimuts a eu pour résultat de disqualifier scientifiquement jusqu'à aujourd'hui la référence à l'antiquité archaïque romaine ou grecque, et cela, en dépit de la fécondité et de la validité du rapprochement entre des sociétés méditerranéennes présentant bien des traits communs en termes de genres de vie, de technologie et d'institutions.

mœurs et pouvaient même parfois se substituer aux lignages pour rétablir l'honneur des particuliers, de nos jours, les assemblées laissent de plus en plus les chefs de famille gérer leur capital d'honneur et sanctionner les écarts de conduite de leurs membres.

Le phénomène le plus inattendu que notre recherche a permis d'observer est la pérennité de la sacralité de la *hurma* du village, que nous qualifions de sacralité laïque et que les *qanun*-s de villages rédigés de nos jours en langue française désignent sous le nom de « respect du village ». En outre, c'est dans les communautés villageoises, où les traditions municipales sont les plus vigoureuses, que la sacralité laïque et les dispositions qui sanctionnent les transgressions de la *hurma* du village ont été le moins affectées par les bouleversements sociohistoriques coloniaux et postcoloniaux, parmi les quatre systèmes symboliques que nous avons distingués. Au fil de l'histoire contemporaine de la Kabylie, nous avons pu voir qu'autant la déprise du magico-religieux, celle de l'islam et celle du sens de l'honneur du système vindicatoire, sont patentes dans les communautés villageoises aux traditions municipales les plus dynamiques, autant les *tajmeat*-s de ces villages continuent de sanctionner avec la plus grande rigueur les atteintes à la *hurma* du village, notamment au moyen de l'antique ostracisme.

Les échanges de violences du système vindicatoire qui précipitent les groupes lignagers les uns contre les autres et qui, selon l'hypothèse segmentaire, représentent les seuls moyens de garantir l'opposition équilibrée des segments sociaux et leur ordre politique ont complètement disparu. Mais la *tajmeat* demeure. La sécularisation des représentations et la décléricalisation des communautés villageoises ont réduit à peu la référence à l'islam et à rien la référence au magico-religieux dans les activités municipales. Pourtant, dans les mêmes villages, le fait de « briser la *hurma* du village » ou de porter atteinte au « respect du village » est la transgression la plus durement réprimée. La pérennité de la sacralité de la *hurma* du village et la vigueur des dispositions préservant l'intégrité morale et réelle de l'espace du village, malgré l'étiolement considérable des trois autres systèmes symboliques qui parcourent l'ensemble de l'institution, nous semblent confirmer remarquablement le fait que l'assemblée villageoise est la principale source de légitimité politique et le foyer symbolique d'origine du lien social. Ce faisant, nos recherches ont pu témoigner de la pérennité des modes d'auto-organisation « traditionnels », masqués de nos jours autant par les développements tragiques de l'actualité que par les nombreux travaux qui, en se concentrant sur les phénomènes de déstructuration induits par le phénomène colonial et les politiques postcoloniales, laissent penser que les structures administratives modernes ou les organisations politiques militantes se sont complètement substituées aux antiques organisations communautaires.

Conclusion

Malgré l'interruption du processus de démocratisation commencé en 1989, la vie municipale, loin de pâtir de la démobilisation politique consécutive à l'avènement du Haut Comité d'État, a largement bénéficié du repli des militants dans leurs villages. De même, sur la scène nationale, les déboires et le retrait du FFS et du

RCD consécutifs au musellement des libertés publiques, sous prétexte de lutte contre le terrorisme islamique, n'empêchent pas la fédération du mouvement culturel berbère de conserver une excellente capacité de mobilisation en Kabylie. Et cela grâce à l'ancrage que possède le mouvement dans les villages où ses militants participent pour une part essentielle à l'activité des organisations communautaires traditionnelles. Alors que, depuis 1992, les deux principaux partis politiques de Kabylie sont complètement désorganisés et leurs militants démobilisés, les manifestations et la grève générale que la fédération des associations culturelles des villages de Kabylie organisa, en février 1994, contre la dérive de l'État algérien et le terrorisme islamique attestent de la vitalité des activités municipales et associatives et de la qualité de la culture politique qui se transmet et se cultive dans les villages de Grande Kabylie.

J'ai tenté de montrer comment, sous de nombreux rapports, les institutions politiques villageoises traditionnelles et la culture politique qui en était solidaire avaient pu se rencontrer, se transformer et se féconder au contact de la culture politique moderne — culture politique acquise par les Kabyles au sein des mouvements syndicaux et politiques auxquels ils ont tant donné aussi bien dans l'immigration en France qu'en Algérie même. Pourtant, et malgré son atypisme au sein de l'Algérie, la Kabylie est, comme l'ensemble du pays, submergée par un rigorisme moral dont nous avons rapidement évoqué quelques manifestations à l'échelle des communautés villageoises. Les partis démocratiques et laïcistes (FFS et RCD) qui ont la faveur des Kabyles sauront-ils intégrer et exprimer politiquement ce rigorisme moral en le replaçant et en le requalifiant dans une mystique républicaine ? Cela revient à poser la question plus globale de savoir quelle place la culture politique locale, les valeurs qu'elle promeut et les institutions où elles se pratiquent auront dans l'Algérie de demain.

Références

AGERON C.-R., 1968, *Les Algériens musulmans et la France (1871-1919)*, 2 vol. Paris, Presses Universitaires de France.

BEL A., 1938, *La religion musulmane en Berbèrie*. Paris, Geuthner.

BERQUE J., 1944, *Essai sur la méthode juridique maghrébine*. Rabat, Marcel Leforestier.

———, 1953, « Problèmes initiaux de la sociologie juridique en Afrique du Nord ». *Studia Islamica*, 1 : 137-162.

———, 1955, *Structures sociales du Haut Atlas*. Paris, Presses Universitaires de France.

———, 1957, « Quelques problèmes de l'Islam maghrébin ». *Archives de Sociologie des Religions*, 3 : 3-20.

BOURDIEU P., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Précédée de trois études d'ethnologie. Genève, Droz.

———, 1978, « Dialogue sur la poésie orale en Kabylie ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, 23 : 51-66.

———, 1980, *Le sens pratique. Le sens commun*. Paris, Minuit.

BOURDIEU P. et A. SAYAD, 1964, *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie.* Paris, Minuit.

COLONNA F., 1987, *Savants paysans. Éléments d'histoire sociale sur l'Algérie rurale.* Alger, Office des Presses Universitaires.

DOUTTÉ E., 1908, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord. La société musulmane du Maghreb.* Paris, Maisonneuve et Geuthner.

DURKHEIM É., 1994, De la division du travail social. Paris, Presses Universitaires de France (1re édit. 1930).

EICKELMAN D., 1974, « Is There an Islamic City ? The Making of the Quater in a Maroccan Town », *International Journal of Middle East Studies*, 5, 3 : 274-278.

EVANS-PRITCHARD E. E., 1940, *African Political Systems.* Londres, Oxford University Press.

———, 1968, *Les Nuer.* Paris, Gallimard (1re édit. 1937).

FAVRET J., 1967, « Traditionalisme par excès de modernité », *Archives européennes de sociologie*, VIII : 71-93.

———, 1968, « Relations de dépendance et manipulation de la violence en Kabylie », *L'Homme*, 8, 4 : 18-44.

———, 1969, « La segmentarité au Maghreb ». *Revue française d'anthropologie*, avril-juin : 105-111.

GELLNER E., 1969, *Saints of the Atlas.* Londres, Weidenfeld et Nicolson.

———, 1981, *Muslim Society.* Cambridge, Cambridge University Press.

HANOTEAU A. et A. LETOURNEUX, 1893, *La Kabylie et les coutumes kabyles.* 3 vol. Paris, Challamel.

JOHANSEN B., 1982, *Islam und Staat. Abhängige Entwicklung, Verwaltung des Elends und religiöser Anti-Imperialismus.* Berlin, Das Argument (Studienhefte 54).

Le Pays, 1992, 11-17 avril : 49.

MAHÉ A., 1993, « Laïcisme et sacralité dans les *qanûn*-s kabyles », *Annales islamologiques*, 27 : 137-156.

———, 1994, *Anthropologie historique de la Grande Kabylie XIXe-XXe siècle. Histoire du lien social dans les communautés villageoises.* Thèse de doctorat de sociologie, 3 vol. Paris, École des hautes études en sciences sociales.

———, 1996, « Les échanges rituels de dons : De l'analyse de Maunier à celle de Bourdieu en passant par celle de Mauss et celle de Lévi-Strauss », *Droit et Cultures*, 31 : 267-292.

———, 1996, « Histoire de l'anthropologie du droit – dossier Jacques Berque », *Droits et Cultures*, 32.

MAMMERI M., 1952, *La Colline oubliée.* Paris, Plon.

MARCY G., 1939, « Le problème du Droit coutumier berbère ». *La France méditerranéenne et africaine*, 2, fasc. 1 : 7-70.

MASQUERAY É., 1983, *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie. Kabyles du Djurdjura, Chaouia de l'Aouras, Beni Mzab.* Aix en Provence, Edisud (1re édit. 1886).

MAUNIER R., 1927, « Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord ». *L'année sociologique, nouvelle série II* : 11-97.

———, 1937, « Les groupes d'intérêt et l'idée de contrat en Afrique du Nord ». *Les annales sociologiques*, série C, fasc. 2 : 35-61.

MONTAGNE R., 1930, *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc*. Paris, Alcan.

PLANTADE N., 1984, *Magie féminine et sexualité en Kabylie, étude ethnopsychiatrique*. Thèse de doctorat. Paris, École des hautes études en sciences sociales.

PROVANSAL RALLO D., 1980, *La mutation sociale en Grande Kabylie. Approche psychoculturelle*. Thèse de doctorat. Lyon, Université de Lyon III.

RAYMOND A., 1985, *Grandes villes à l'époque ottomane*. Paris, Sindbad.

RENAN E., 1873, « La société berbère. Exploration scientifique de l'Algérie ». *Revue des deux mondes* : 138-157.

SERVIER J. 1962, *Les portes de l'année. Tradition et civilisation berbères*. Paris, Laffont.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Entre le religieux, le juridique et le politique : l'éthique
Réflexions sur la nature du rigorisme moral promu et sanctionné par les assemblées villageoises de Grande Kabylie

La recomposition du tissu identitaire ne se fait pas en Grande Kabylie sous le signe du religieux non plus que la mobilisation politique partisane de type moderne, ainsi qu'ont pu le confirmer récemment les élections municipales et le premier tour des législatives. En revanche, la région connaît aussi des accès de rigorisme moral. Ce rigorisme moral qui, au-delà de l'activité municipale des communautés villageoises, imprègne l'essentiel de la vie politique en Kabylie, est apparemment proche de l'éthique de l'islamisme radical. Il en est pourtant très éloigné sous de nombreux rapports. La multiplicité des foyers de légitimité dont s'autorise explicitement ce rigorisme (l'invocation des « traditions » locales, de l'honneur gentilice et de l'islam) témoigne, d'une part, de l'atypisme de la Kabylie au sein de l'Algérie contemporaine et, d'autre part, de la diversité des expressions politiques possibles de l'éthique rigoriste du siècle en Algérie.

Mots clés : Mahé, Kabylie, rigorisme, lien social, éthique, espace public/privé

Between the Religious, the Legal and the Politic : The Ethics
Thoughts on the Nature of Moral Rigorism, as Promoted and Sanctioned by the Greater Kabylia Village Assemblies

As it was recently confirmed by local elections and the first round of general elections, neither the reconstruction of the identity fabric, nor the partisan political mobilization of a modern type, are led in Greater Kabylia, under the sign of the religious. The region, however, is also going through bursts of moral rigorism. This moral rigorism which, beyond the local activity of village communities, pervades the policital life in Kabylia, though seemingly close to the ethics of radical islamism, is very far from it in many respects. The multiplicity of legitimacy referents explicitely used by this rigorism as an excuse (the reference to local « traditions », to gentility honour and to islam) shows, on the one hand, the atypism of Kabylia within contemporary Algeria and, on the other and, the diversity of possible political expressions of the rigorist ethics of the century in Algeria.

Key words : Mahé, Kabylia, rigorism, social tie, ethics, public/private space

Alain Mahé
Institut français d'études arabes à Damas
Syrie