



HAL
open science

Rédition des sciences coloniales et renouvellement des sciences sociales sur l'Algérie

Kamel Chachoua

► **To cite this version:**

Kamel Chachoua. Réédition des sciences coloniales et renouvellement des sciences sociales sur l'Algérie. Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée, 2022, 152, <10.4000/remmm.17612>. <hal-03922437>

HAL Id: hal-03922437

<https://hal.science/hal-03922437v1>

Submitted on 4 Jan 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization



Discussion critique (en ligne)

Réédition des sciences coloniales et renouvellement des sciences sociales sur l'Algérie

Discussion critique autour de deux ouvrages récents d'Alain Mahé sur l'anthropologie de la Kabylie

Kamel Chachoua



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/remmm/17612>

DOI : [10.4000/remmm.17612](https://doi.org/10.4000/remmm.17612)

ISSN : 2105-2271

Éditeur

Publications de l'Université de Provence

Référence électronique

Kamel Chachoua, « Réédition des sciences coloniales et renouvellement des sciences sociales sur l'Algérie », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 152 | 2022, mis en ligne le 27 juillet 2022, consulté le 29 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/remmm/17612> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/remmm.17612>

Ce document a été généré automatiquement le 29 juillet 2022.



Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Discussion critique (en ligne)

Réédition des sciences coloniales et renouvellement des sciences sociales sur l'Algérie

Discussion critique autour de deux ouvrages récents d'Alain Mahé sur l'anthropologie de la Kabylie¹

Kamel Chachoua

RÉFÉRENCE

MAHE, Alain, 2020, *Émile Masqueray et la crise allemande de la pensée française dans l'Algérie coloniale*, suivi de *Émile Masqueray, Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie (kabyles du Djurdjura, Chaouïa de l'Aurés, Beni Mezab)*, Saint-Denis, Bouchène.
MAHE, Alain, 2021, *Les moments kabyles de l'anthropologie politique. République, droit et citoyenneté au village, XIX^e-XXI^e siècle*, Saint-Denis, Bouchène.

- 1 Publiés en même temps chez le même éditeur, ces deux ouvrages de l'anthropologue se complètent et auraient pu faire l'objet d'un seul livre si Alain Mahé n'avait pas ajouté, en annexe du premier livre sur Émile Masqueray (1846-1894), le texte complet de la thèse de celui-ci, *Formation des cités*, publié en 1886 chez E. Leroux (Masqueray, 1886) puis réédité, en 1983, par Fanny Colonna (1934-2014) chez Edisud en France. En abordant ensemble ces deux livres, on propose de restituer l'unité et la cohérence scientifique de la problématique générale d'A. Mahé sur l'anthropologie juridique et politique de la Kabylie qu'une lecture séparée risque d'occulter. Surtout que le second livre où sont réunis des textes publiés entre 1990 et 2010 repose, lui aussi, sur une autre œuvre coloniale, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, d'Adolphe Hanoteau et Aristide Letourneux, publiée en 1873 et rééditée aux éditions Bouchène en 2003 avec une double présentation d'Alain Mahé et Tilman Hannemann².

La seconde réédition de *Formation des cités* d'Émile Masqueray

- 2 Peu diffusé, très vite épuisé, *Formation des cités* d'Émile Masqueray reste un livre peu connu bien que souvent cité dans les bibliographies de nombreux travaux sur l'histoire et l'anthropologie de la Kabylie. Il mêle l'engagement politique et l'érudition universitaire au point que Masqueray est considéré comme celui qui marque le passage de l'ethnologie militaire à l'ethnologie universitaire (Colonna, 1987). En effet, c'est en historien de l'Empire romain et non pas comme officier ou administrateur que Masqueray arrive en Algérie en 1872, deux ans après la débâcle militaire de la France à Sedan en 1870 et un an à peine après l'insurrection algérienne contre la France en Algérie menée par un notable confrérique de Kabylie : le Cheikh Aheddad³. Un double contexte historique et politique qui, petit à petit, mènera Masqueray à abandonner sa thèse initiale sur l'histoire et l'archéologie romaines en Afrique au profit d'un projet comparatif entre la cité romaine et les cités berbères⁴.
- 3 L'ouvrage d'A. Mahé (2020) démarre par une présentation dense de 115 pages suivie d'un corpus d'une trentaine de photographies d'époque prises par le photographe Jean Geiser (1848-1923) et d'une sélection de chroniques politiques de Masqueray publiées dans *Le journal des débats*. Figure en dernier, dans une police de moindre taille, le texte même de *Formation des cités* qui compte près de 300 pages. Masqueray, qui est au cœur du projet éditorial, se trouve ainsi relégué en second rang pour ne pas dire en second auteur. De ce point de vue, la première réédition de 1983 par Fanny Colonna [au seul nom d'Émile Masqueray] reste plus humble, plus aérée et plus confortable. En sociologue passionnée du XIX^e siècle algérien, F. Colonna avait bien décrit le contexte scientifique et politique, aussi bien colonial que métropolitain, de Masqueray qu'elle avait découvert à partir de sa recherche doctorale sur le système scolaire colonial dont Masqueray fut l'architecte principal (Colonna, 1975). Elle rencontrera de nouveau l'auteur de *Formation des cités* lors de ses premiers terrains dans l'Aurès (au milieu des années 1970) où Masqueray avait séjourné deux ans pour ses recherches archéologiques ; plus tard, *Formation des cités* lui servira d'exemple pour « défendre » l'héritage de la science sociale coloniale ainsi que pour étayer sa thèse sur la place de l'Islam dans la sociologie française et l'école durkheimienne en particulier (Colonna, 1995 ; 1996a). C'est dans ce cadre qu'elle avait montré comment *Formation des cités* est un texte qui à la fois renverse la thèse de *La cité antique* (1864) de Fustel De Coulanges et en même temps annonce ou préfigure la théorie de la segmentarité d'Émile Durkheim. Enfin, écrivant la présentation d'E. Masqueray en 1983⁵ dans l'ambiance politique du mouvement berbère d'avril 1980 (Ait Larbi, 1980) – premier mouvement social agissant ouvertement dans l'Algérie indépendante –, F. Colonna introduit la question berbère pour dégager Masqueray d'une lecture « berbériste »⁶ en s'appuyant sur la première phrase de sa thèse où il dit préférer ou plus exactement « substituer » le terme d'africain à celui de berbère. La seconde réédition d'A. Mahé reprend un à un l'ensemble des points évoqués par F. Colonna⁷ dans une présentation plus volumineuse et plus élogieuse à l'égard de Masqueray en ajoutant des annexes et le texte de *Formation des cités*.
- 4 Cependant, on ne comprendra pas les enjeux éthiques et scientifiques qui sous-tendent implicitement cette deuxième réédition de *Formation des cités* d'Émile Masqueray si on ne la replace pas dans l'ensemble des ouvrages et auteurs – de l'époque coloniale ou de

la poste-colonie – édités ou réédités en France aux éditions Bouchène depuis une vingtaine d’années avec la collaboration active d’Alain Mahé.

Une entreprise d’édition transnationale en sciences sociales

Les éditions Bouchène

- 5 En effet, cette seconde réédition s’insère dans une entreprise scientifique et théorique plus vaste et cohérente, née d’une belle collaboration entre A. Mahé, anthropologue spécialiste du fait juridique et politique kabyle, et Abderrahmane Bouchène, éditeur algérien réfugié à Paris au début des années 1990, dans un contexte où le terrorisme islamique fait plus de 200 000 morts et provoque l’exil de nombreux universitaires, écrivains et artistes algériens en France. Outre des publications spécialisées sur le Maghreb contemporain, A. Bouchène a publié plusieurs thèses de jeunes chercheurs des deux rives de la Méditerranée et mis au service de la recherche en sciences sociales plusieurs livres et auteurs de la période coloniale que les éditeurs français ou algériens, privés ou publics, ont longtemps évités ou négligés pour des raisons idéologiques liées à l’histoire coloniale.
- 6 L’activité éditoriale d’A. Bouchène avait commencé en Algérie au lendemain de la révolte populaire du 5 octobre 1988⁸ qui avait non seulement mis fin à la dictature du parti unique, mais aussi libéré et libéralisé le champ éditorial en Algérie. Du jour au lendemain, des intellectuels et des acteurs de la société civile interviennent et débattent contradictoirement sur des sujets divers dans la presse. Subitement, on voit surgir sur les étalages des librairies d’Alger et des villes intérieures des titres d’ouvrages sur l’histoire, les langues et la société impensables quelques mois auparavant. Plusieurs auteurs de travaux scientifiques sur l’histoire (de la guerre d’Algérie et de la colonisation), la littérature et l’anthropologie berbère publiés précédemment en France sont réédités en Algérie. On peut citer, à titre d’exemple, la réédition de toute l’œuvre anthropologique et littéraire de Mouloud Mammeri, les travaux de Mohammed Harbi sur la guerre d’Algérie ainsi que les mémoires d’anciens acteurs historiques (Ferhat Abbas, Hocine Ait Ahmed, Mohamed Boudiaf), tous bannis du champ politique et de l’édition d’État, unique et hégémonique depuis 1962. À partir des années 2000, le mouvement d’édition francophone s’est élargi à la réédition de la science sociale coloniale et plusieurs « petits éditeurs » d’Alger et de Tizi-Ouzou en particulier se sont lancés dans la réédition de quelques œuvres et auteurs particuliers de la période coloniale.
- 7 Alain Mahé a joué un grand rôle dans cette entreprise de réédition scientifique chez Bouchène, en republiant plusieurs anciens ouvrages et auteurs de l’époque coloniale épuisés, avec des présentations contextualisées (Nil Robin, Marcel Emerit, A. Hanoteau & A. Letourneux) ou en réunissant en volume divers articles du même auteur (Maunier, 1998 ; Favret-Saada, 2005 ; Sainte-Marie, 2019). Sans parler de la réédition de certains auteurs incontournables devenus indisponibles, tels que Jacques Berque (2001), Charles-Robert Ageron (2005 [1968]) ou André Nouschi (2013 [1961]). Les deux ouvrages d’A. Mahé que nous abordons ici sont directement liés à ces textes et ces contextes historiques, politiques et scientifiques des deux rives du champ des sciences humaines et sociales sur le Maghreb et de l’anthropologie de la Kabylie en particulier.
- 8 Pourtant, la question de la science sociale coloniale comme discours et production (Colonna, 1976 ; Colonna & Haïm-Brahimi, 1976 ; Bourdieu, 1976) n’est au centre

d'aucun de ces deux livres. Cette absence féconde et intéressante ne vient pas d'un refus ou d'un évitement réfléchi de la part d'A. Mahé, mais de sa volonté de critiquer les travaux de toute une lignée d'anthropologues de l'école durkheimienne sur la Kabylie, à commencer par E. Durkheim lui-même qu'il accuse de « primitiviser »⁹ les Kabyles, de nier l'individu, d'ignorer « l'existence d'une tradition contractuelle » (Mahé, 2020 : 29) et enfin de légitimer « l'application juridique du principe de la responsabilité collective » dans les colonies (Mahé, 2020 : 70). Tout cela à partir d'une seule et unique citation de *Formation des cités* par E. Durkheim dans une note de bas de page figurant dans son *De la division du travail social* (Durkheim, 2004a [1930] : 152). Selon nous, ces reproches sont davantage motivés par la critique des sommets de la science sociale française et la dignification scientifique de Masqueray plutôt que pour une véritable controverse scientifique sur la société kabyle. D'abord parce que *De la division du travail social* ne distinguait pas de façon si radicale les sociétés à solidarité organique des sociétés à solidarité mécanique¹⁰, ensuite, parce que Durkheim n'ignore pas non plus la « tradition contractuelle » comme le confirme cet extrait des *Règles de la méthode en sociologie* où, en s'appuyant sur *La Kabylie et les coutumes kabyles* d'Hanoteau et Letourneux, il faisait remarquer que « chez les kabyles, certains métiers comme ceux de boucher, de fabricants de chaussures etc., sont flétris par l'opinion publique » (Durkheim, 2004b [1937] : 269). On ne voit pas comment le fondateur de la sociologie française aurait pu penser les corporations de métiers chez les Kabyles et en même temps les classer ou les considérer comme relevant des sociétés primitives, ignorant la notion de travail individuel, le contrat et l'échange commercial. Tout semble montrer que pour Durkheim, la division du travail dans la société kabyle était moindre voire élémentaire, mais non pas radicalement inexistante comme voudrait le faire croire la lecture abrupte d'Alain Mahé. Nous ne suivons pas non plus A. Mahé quand il accuse la théorie durkheimienne et l'anthropologie holiste en général « d'avoir joué un grand rôle dans la légitimation du système colonial en Algérie (...) et dans l'application du principe de la responsabilité collective » (Mahé, 2020 : 70). Car, sans revenir ici sur les massacres et les séquestres collectifs avérés, sur les internements ou la déportation comme en témoigne le procès des insurgés de 1871 (Hachi, 2021), le système juridique colonial usa et abusa indistinctement de la responsabilité individuelle et/ou collective suivant ses intérêts immédiats plutôt qu'en référence à une théorie scientifique, une règle ou un principe juridique, politique ou moral posé d'avance.

- 9 Mais ce qui nous étonne le plus n'est pas qu'A. Mahé souligne, à tort et/ou à raison, les blancs de la théorie durkheimienne sur l'existence ou pas de l'individu dans la Kabylie de la fin du XIX^e siècle, mais plutôt qu'il ne remarque pas la contradiction explicite dans le raisonnement d'E. Masqueray sur cette question même. Ce dernier affirme d'une part que l'individu n'est rien dans la cité africaine : « la liberté individuelle y est inconnue. L'individu, dit-il n'est qu'un grain de ce bloc de granit. L'individu y porte un nom commun, n'y jouit que d'un bien commun, n'y a qu'un intérêt commun, qu'une vie commune (...) jamais propriétaire, sinon d'objet de mince valeur, il ne peut tester qu'en faveur de sa famille, et sous la surveillance de ses proches parents qui le traitent comme un mineur » (Mahé, 2020 : 264) et d'autre part, il n'hésite pas à écrire que la cité africaine « n'est composée que d'individus (...) ne connaît que des individus (...) ne protégera et ne punira que des individus » (Mahé, 2020 : 267). Masqueray fait preuve de la même inconsistance en affirmant d'une part que « l'histoire de l'Afrique est une histoire religieuse » (Colonna, 1983 : XVII) et en écrivant ailleurs que la cité africaine procède « indépendamment de toute idée religieuse » (Mahé, 2020 : 262).

Un oubli éloquent : Ibn Khaldoun

- 10 Ces longs commentaires critiques et répétitifs à l'égard d'Émile Durkheim contrastent fortement avec l'absence totale de référence au célèbre historien Ibn Khaldoun (1360-1432), auteur d'une *Histoire des Berbères* – traduite de l'arabe par le Baron de Slane et publiée à Alger en 1847 (Ibn-Khaldoun, 1978 [1847]) – pourtant abondamment cité dans plusieurs chapitres de *Formation des cités*. C'est à lui d'ailleurs que Masqueray reprend la division entre nomades (*badū*) et sédentaires (*ḥaḍar*) ainsi que la notion de solidarité (*ʿaṣabiyya*) sur lesquelles est bâti l'essentiel de la thèse de *Formation des cités*. En effet, quand Masqueray disait préférer « le terme d'africain à celui de berbère », il ne cherchait pas à se distancier du discours du mythe kabyle comme le soutient A. Mahé ou F. Colonna, mais plutôt à dépasser pour ne pas dire effacer l'*Histoire des Berbères* d'Ibn Khaldoun. Car, en substituant le terme d'africain à celui de berbère – qu'il range parmi les sédentaires par rapport aux Arabes qu'il qualifie de nomades – Masqueray creuse non seulement la division politique entre Arabes et Berbères mais renforce aussi l'idée d'absence d'unité politique et anthropologique du peuplement arabe et berbère d'Afrique du Nord. Pour lui, les Kabyles ne sont ni un peuple, ni une confédération, ni une cité, ni même une tribu ; « la dénomination très vague (kabyle, confédération), par laquelle nous désignons tous les montagnards du Djurdjura, dit E. Masqueray, prouve par elle-même que ce peuple n'existe pas » (Mahé, 2020 : 314). Enfin, quand Masqueray souligne, dès l'introduction, que la formation de la cité berbère procède « indépendamment de l'idée religieuse », ce n'est pas la thèse de Fustel De Coulange et encore moins l'idée religieuse dans sa définition large qu'il conteste aux cités berbères mais plutôt, l'Islam et/ou l'histoire islamique plus précisément, présente et dominante dans l'œuvre d'Ibn Khaldoun. Plus encore, quand il écrit que « les Beni-Mزاب sont surtout une secte religieuse » (Mahé, 2020 : 259), que « la fête du printemps, païenne ou chrétienne représente la plus grande fête publique dans l'Aouras », que le rite de *timecheret* kabyle (sacrifice collectif d'un bœuf) « est un souvenir des sacrifices antiques et présente une ressemblance frappante avec les banquets publics de Sparte », il ne fait, là aussi, que nier et néantiser l'Islam comme histoire et comme religion.

Le second livre

- 11 *Les moments kabyles de l'anthropologie politique. République, droit et citoyenneté au village, XIX^e-XXI^e siècle.*
- 12 Il y a, entre le premier livre qu'on vient d'évoquer sur Emile Masqueray et ce second volume où sont réunis une majorité d'articles publiés par A. Mahé entre 1990 et 2010, une endogamie d'idées et de style qui donne aux deux livres un air de répétition plutôt que de continuité ou d'unité, notamment par la critique à l'égard d'Émile Durkheim et de Pierre Bourdieu en particulier. Si le premier volume repose sur la réédition de la thèse de Masqueray, le second s'appuie sur l'œuvre de Hanoteau & Letourneux, *La Kabylie et les coutumes kabyles* (1873), également rééditée par Alain Mahé aux éditions Bouchène (2003) et qualifiée d'œuvre « monumentale », « susceptible de nourrir et de renouveler les débats théoriques des sciences sociales » (Mahé, 2021 : 26). Selon lui, *La Kabylie et les coutumes kabyles* eut une influence considérable sur l'école durkheimienne :
C'est en se référant à la Kabylie étudiée par Hanoteau et Letourneux puis par Masqueray que dans *La division du travail social* Durkheim (1893) étaya sa théorie de

la solidarité sociale et de la segmentarité. C'est aussi en puisant dans cette ethnographie que Paul Fouconnet (1920) – membre éminent de *L'année sociologique* – élaborait sa théorie de la responsabilité ou que René Maunier (1927) prolongea les analyses de M. Mauss sur le don (...) Louis Gernet (1917) ne manque pas de s'y référer (...) c'est l'œuvre d'Hanoteau & Letourneux qui suscitera l'analyse segmentariste théoriquement la plus aboutie, sous la plume de Jeanne Favret-Saada (1968-69). (Mahé, 2021 : 24).

- 13 Il est certain que le fait de regrouper et de citer dans un seul et même paragraphe les cinq citations dont a fait l'objet le même auteur peut effectivement donner l'impression – ou plutôt l'illusion – d'une preuve d'autorité et de reconnaissance scientifique. Cependant, quand on regarde de plus près le contexte de ces cinq citations de forme inégale et qui s'étalent sur un siècle, on réalise qu'A. Mahé cherche à leur donner plus de relief, plus d'effets et plus d'importance qu'elles n'ont en eues dans la réalité.
- 14 Aussi, pour réhabiliter scientifiquement et politiquement l'œuvre d'Hanoteau & Letourneux, A. Mahé procède par une double dénégation. D'une part, il dépolitise la thèse d'Hanoteau et Letourneux, qui creusait la division arabe-kabyle en la reformulant dans un style et un vocabulaire des sciences sociales modernes¹¹ et d'autre part, il politise à outrance cette même œuvre en lui attribuant, sans aucune preuve, « un rôle central dans la prise de conscience identitaire des kabyles, dès les années 1930, puis, massivement, dans le cadre du mouvement culturel berbère des années 1980 » (Mahé, 2021 : 24). Cette affirmation excessive instrumentalise l'histoire de la mobilisation et de l'engagement politique nationaliste de l'élite kabyle dans le mouvement national indépendantiste des années 1920-1960 comme dans la lutte pour l'affirmation de la langue et de la culture berbères après l'indépendance (Guenoun, 1999, 2021 ; Kinzi, 2007). Soutenir que *La Kabylie et les coutumes kabyles* a eu un rôle dans la prise de conscience identitaire des jeunes étudiants qui ont déclenché les manifestations du mouvement du Printemps berbère de 1980, c'est sous-estimer la conscience politique de cette première génération d'étudiants qui fut d'une prudence politique rare eu égard à leurs conditions sociales et au contexte politique national dictatorial d'alors. Agés d'à peine 30 ans, dont une majorité d'orphelins, tous ou presque sont issus de milieux sociaux modestes, de culture orale et paysanne villageoise ; tous sont des étudiants ou jeunes doctorants inscrits dans les filières d'excellence des sciences exactes ; ils ignoraient jusqu'à l'existence même de cette œuvre d'Hanoteau & Letourneux, peu connue, peu légitime et surtout, incompatible et inconvertible aux usages et aux enjeux politiques du moment¹². Il faut attendre le début des années 1990 et l'ouverture des départements de langue et civilisation amazighes à l'université de Tizi-Ouzou, de Bejaïa ou de Bouira pour lire dans quelques mémoires universitaires (licence, master ou magister) des commentaires souvent critiques de l'œuvre d'Hanoteau & Letourneux (Kinzi, 1998 ; Djellaoui, 2004).

Une critique théorique de la théorie

- 15 Bien que toute la première partie de ce second livre, intitulée « lectures », présente un intérêt scientifique indéniable, on constate néanmoins que plus on progresse dans la lecture des articles, plus on réalise que l'objectif d'A. Mahé n'est pas de situer sa problématique au sein des débats anthropologiques français sur la théorie de *l'échange de don* mais seulement de développer une critique théorique de ces anthropologues. Le cas du chapitre intitulé : « Les échanges de don en Kabylie : de René Maunier à Pierre

Bourdieu en passant par Marcel Mauss et Claude Lévi-Strauss » (Mahé, 2021 : 61) nous paraît, par sa longueur et sa complexité, comme le texte le plus représentatif du style et de la manière scientifique d'A. Mahé qui affectionne la critique et la confrontation théorique avec les auteurs les plus célèbres de l'histoire et de l'anthropologie berbères, dont il exclut souvent les auteurs kabyles et berbères eux-mêmes. En fait, s'il avait abordé la question et les enjeux de la théorie de l'échange de don par celle de l'intervalle temporaire (entre le don et le contre don) par exemple, en s'appuyant sur ses propres enquêtes, la compréhension de ses critiques aurait été, à notre avis, plus aisée et plus claire. Mais comme il mêle plusieurs commentaires critiques sur diverses thématiques contre cinq anthropologues différents, sans qu'il n'étaye lui-même ses critiques par des enquêtes empiriques propres, on finit souvent par perdre de vue l'objet spécifique de sa recherche et l'intérêt scientifique de ces/ses critiques. Bien qu'il semble moins virulent à l'égard des auteurs coloniaux, auxquels il délivre, sans preuve, un brevet de compétences linguistiques et de connaissance « du terrain » (Mahé, 2021 : 18), il tend néanmoins à les opposer constamment aux anthropologues « métropolitains », bien plus pour dénoncer la condition mythique « du chercheur colonial, informateur des maîtres parisiens » (Berque, 1991 : 77) que pour leur reconnaître une excellence scientifique. De tous, Durkheim et Bourdieu sont les plus visés par les critiques d'A. Mahé puisqu'il ne leur consacre pas moins de trois grands textes sur les cinq que compte la première partie. Concernant Bourdieu par exemple, plusieurs améliorations auraient pu être apportées aux critiques d'A. Mahé s'il avait utilisé les nombreux ouvrages publiés par/sur Bourdieu depuis 2001 (Bourdieu, 2001).

- 16 Pour A. Mahé, le fait que la société kabyle soit beaucoup documentée, qu'elle possède « un grand nombre d'élites culturelles (...) qui facilite l'accueil des chercheurs » et « qu'elle présentait des traits d'archaïsme, de sociétés sauvages ou primitives » aurait poussé Bourdieu à travailler sur cette région. Selon lui, « la Kabylie offrait à Bourdieu un terrain idéal pour projeter son appareil conceptuel » (Mahé, 2021 : 144), poursuivant ainsi :

Il y a dans l'attachement de Bourdieu à la Kabylie des raisons directement liées à la nature du projet théorique qu'il mettra un peu plus d'une décennie à mûrir à l'épreuve des faits kabyles. En effet, la société kabyle et en particulier les échanges d'honneur se prêtent de façon paradoxale, mais en fait de manière exemplaire, à l'illustration des thèses de Bourdieu. (Mahé, 2021 : 143)¹³.

- 17 Tout se passe en effet comme si Bourdieu avait choisi la société kabyle dans le but unique de plaquer sur celle-ci une théorie toute prête dans sa tête. Cela demanderait d'ignorer tout ce que Bourdieu a abondamment dit et répété sur son départ en Algérie dans le cadre du service militaire, tout l'enchaînement des faits qui l'ont conduit de la condition de sentinelle dans une caserne à celle d'assistant de philosophie et d'enquêteur dans les camps de regroupement, pour croire qu'il avait « choisi » librement et délibérément la société kabyle et l'Algérie comme destination et projet scientifique¹⁴.
- 18 L'autre point critique d'A. Mahé à l'égard de Bourdieu concerne la convertibilité du capital symbolique en capital économique que Mahé pense comme une pure création théorique : « à quoi renvoie ce concept, ce principe de convertibilité en dehors de la construction du sociologue (...) on a du mal à voir si cette indifférenciation du capital symbolique et économique est réelle ou théorique puisque Bourdieu laisse entendre que les deux états auxquels elle se rapporte n'existent pas dans la réalité » (Mahé, 2021 : 149). A. Mahé semble en effet réduire l'ordre économique kabyle à la propriété

foncière ; pour lui, « le seul capital économique en Kabylie fut la terre qui était la principale source de richesse (...) toutes les surfaces cultivables étaient occupées, si bien que celui qui voulait augmenter son patrimoine foncier n'avait d'autres solutions que d'acheter des parcelles chez ses voisins. Le moyen le plus usité pour accaparer les biens d'autrui était de l'endetter et d'obtenir des droits sur son patrimoine par la vente à réméré, l'hypothèque ou l'antichrèse » (Mahé, 2021 : 154). Outre le fait que la Kabylie a connu très tôt, dès le XVIII^e siècle, un ordre économique divers et florissant (commerce, salariat, artisanat), c'est bien l'homme et non la terre qui est l'élément principal de l'économie et de la prospérité chez les Kabyles : « la maison des hommes 'irgazens' », selon un célèbre proverbe kabyle, « passe (yif) celle des bœufs 'izgarens' ». Pour les Kabyles, l'expansion-extension comme l'extinction d'une lignée ou d'une fortune foncière ou financière ne vient pas souvent – à tout le moins – d'une mauvaise gestion ou d'une calamité naturelle (climatique par exemple) mais d'une faillite bien supérieure et souvent assimilée à une malédiction, comme l'absence d'héritier mâle, la maladie, la mort, l'exil sans retour, le décès prématuré, la bigamie ou la fin de l'indivision. Cela dit, c'est une contradiction dans les termes que d'affirmer (et pas seulement pour la société kabyle) qu'un homme d'honneur puisse augmenter son capital symbolique (son honneur donc) et économique par l'endettement cynique, la convoitise et la spoliation de ses voisins ruinés par la mort ou la maladie. Mais ce qui a sans doute dissimulé et même empêché A. Mahé de voir la convertibilité du capital revient au fait que son approche théorique comme ses enquêtes empiriques effacent totalement ou presque le fait religieux et islamique en particulier. Or, il aurait suffi de s'intéresser au pouvoir et aux fortunes des fondateurs de confréries très prestigieuses, tels que le célèbre Cheikh Mohand (Mammeri, 1989 ; Chachoua, 2001 ; Hadibi, 2002 ; Hachi, 2021), pour voir comment le capital religieux rend possible l'accumulation de ressources économiques formidables (terres, moulins, impôts, dons, serviteurs, etc.).

Enquêtes

Le mythe de la *tajmaat* « laïque et démocratique »

- 19 L'un des problèmes que soulève la lecture de ce livre vient du fait qu'il est fractionné en deux parties froidement collées l'une à l'autre. La première réunit les études classées comme théoriques (lectures) tandis que la seconde rassemble des enquêtes empiriques. Mais quand on lit de plus près l'ensemble des articles de cette partie empirique (enquêtes), on remarque que la moitié des textes et notamment les tout premiers sur l'anthropologie des systèmes juridiques et le rigorisme moral sont, au fond, des textes théoriques, tandis que les deux suivants regorgent de généralisations hâtives¹⁵ et de faits tirés des quotidiens algériens et de témoignages recueillis auprès de jeunes militants kabyles du milieu associatif et de l'immigration. Un seul texte co-écrit avec Boukhalfa Khemmache présente une enquête monographique très sommaire dans un village de la plaine de Kabylie « dont la moitié de la population vit en immigration en France ». Nous y reviendrons.
- 20 Tout cela vient, selon nous, du fait que ces recherches ont coïncidé avec la décennie « noire » des années 1990-2000 et qui, peut-être, ont contraint A. Mahé à *travailler et enquêter autrement*. Ces méthodes alternatives auraient été, selon nous, utiles et fécondes si A. Mahé avait choisi de penser ces obstacles au lieu de les dénier. Et c'est sans doute ce rapport précaire au matériau et à la connaissance empirique qui l'a

conduit à se laisser enfermer dans les frontières du village kabyle et dans la catégorie sociale des jeunes membres du comité associatif, qui sont les plus bavards et les plus faciles à aborder ; d'où d'ailleurs on déduit l'importance des exemples fréquents autour du mariage. Or, si le registre des lois de l'assemblée kabyle a commencé à légiférer pour la première fois sur les fêtes de mariages et l'aménagement des allées villageoises souvent encombrées de matériaux de construction à partir des années 1970 c'est parce qu'à ce moment même, la société kabyle a connu une mutation sociale et démographique « brutale » grâce à une subvention étatique soutenue par la flambée des prix des hydrocarbures. C'est dans ce contexte politique et financier favorable que l'État a développé le plein emploi et ouvert un réseau routier extrêmement dense, entamé un plan d'électrification de toute la Kabylie, la construction d'une école pour chaque village, d'un centre universitaire en 1976, et, *last but not least*, l'inauguration de quelques fleurons de la politique des industries industrialisantes de l'Algérie socialiste (SONELEC, SNLB, SONITEX)¹⁶ qui ont définitivement coupé la jeunesse kabyle de la civilisation paysanne. C'est à ce moment aussi que l'argent des villes et de l'émigration de France inondait les villages kabyles de taxis, de camionnettes, de produits électroménagers qui ont généré « une contagion des besoins » (Bourdieu, 1977) et une épidémie de consommation matérielle inédite dans l'histoire sociale de la société kabyle. La même frénésie s'observe aussi à l'égard de l'école ; chaque famille voulait avoir son instituteur et chaque instituteur voulait sa mobylette ou sa voiture ainsi qu'un mariage lointain rompant avec l'endogamie lignagère et/ou villageoise. C'est cette pression extérieure sur les structures traditionnelles qui a fait émerger une élite moyenne (jeunes employés de bureau, instituteurs ou jeunes ouvriers des nouvelles industries locales) ; celle-ci s'est investie dans la *tajmaat* abandonnée par la noblesse villageoise traditionnelle comme par l'élite universitaire diplômée qui préférait l'opposition politique partisane et clandestine à l'endogamie des corps des assemblées villageoises.

- 21 Selon A. Mahé, ce surgissement soudain d'une jeunesse diplômée, produit de l'expansion scolaire et universitaire, a favorisé l'éclatement du mouvement de la revendication culturelle et linguistique berbère, conduisant aussi de nombreux chercheurs et intellectuels (journalistes, universitaires) à mettre la politique et le mouvement culturel et associatif au centre et à l'origine de tout¹⁷. Cette explication facile qui a l'avantage de plaire et de convaincre plus facilement, efface souvent la complexité et l'enchaînement des faits qu'on retrouve dans les récits, les journaux personnels ou le roman. Travaillant sur la *tajmaat* kabyle au tournant des années 1980-1990 à partir des témoignages de la jeunesse militante kabyle, relativement accessible en Algérie comme parmi les immigrés en France, A. Mahé a donné au militantisme politique un rôle beaucoup plus important que celui qu'il a eu dans la réalité. Selon nous, le biais principal vient du fait que l'enquête empirique ait été centrée sur un village précis, comme le montre le texte sur « La citoyenneté au village. Résidents, immigrés et contribuables en Kabylie », co-écrit avec B. Khemmache. En se fixant sur un seul village, les auteurs se sont vite enfermés dans l'approche monographique qui privilégie les particularismes, efface l'histoire, ignore la comparaison et fait croire que la *tajmaat* est la même partout alors qu'elle diffère d'un village à l'autre, de la plaine à la montagne et d'une tribu à l'autre. D'ailleurs, souvent, ce ne sont pas les *djemaas* des gros villages, plus imposants, situés sur les axes routiers principaux, surpeuplés, ni celles des plus petits, à peine sortis de l'état de hameau qui développent, en Kabylie, une vie sociale publique énergique. Les premiers, comme les

anciens empires, vieux, lourds, fatigués, sages, tolèrent, modèrent et hésitent à décider ou même à se réunir et la vie collective semble s'organiser autour de plusieurs associations ou groupements civils comme dans un bourg ou une petite ville plutôt qu'à travers la *tajmaat*. Les seconds, trop petits, vivent comme une famille, nul besoin pour eux de se réunir pour s'entendre ; le respect de la morale traditionnelle leur suffit. Ce n'est pas tout, cette approche monographique, qui se limite souvent à dresser une sorte de carte d'identité du village (son nom, sa taille, son poids, son adresse), a conduit nombre d'ethnologues et d'observateurs à penser le village en termes d'unité politique autonome à laquelle il ne manquerait qu'un gouvernement et un drapeau. Comme le village étudié compte, suivant A. Mahé et B. Khemmache, « une moitié de sa population en immigration en France », les auteurs ont projeté sur lui les catégories politiques et lexicales de l'immigration française ¹⁸(citoyenneté, droit) et parlent ainsi « des conditions d'acquérir et de perdre la citoyenneté villageoise » et des modalités de « sa transmission aux fils par filiation » (Mahé, 2021 : 315), allant jusqu'à assimiler l'imam du village à celui de « résident étranger ». En effet, l'étroitesse du champ d'observation que pose (et à vrai dire impose) la monographie conduit à tout penser à travers le seuil/frontière du village et ainsi, à exclure tous ceux qui ne sont, ni toujours dedans, ni constamment dehors, ni présents, ni absents et qui ne sont pas toujours classables selon la division entre l'ancienne ou la nouvelle génération. C'est le cas de cette masse de travailleurs qui vont et viennent chaque matin et chaque soir du village vers la ville ou le bourg le plus proche ou ceux qui travaillent dans les industries gazières du Sud saharien ou dans les autres villes d'Algérie et dont le nombre augmente d'année en année depuis l'indépendance. On comprend ainsi comment les femmes ont subitement disparu dans cette partie « empirique » comme dans l'ouvrage tout entier.

L'État impensé

- 22 Si le premier livre fait l'éloge scientifique de *Formation des cités* de Masqueray, le second, qui n'en fait pas moins pour le compte de Hanoteau & Letourneux, pose le problème récurrent du regard anthropologique sur les sociétés et les institutions traditionnelles du Maghreb qui « oublie » souvent de penser le fait politique national et l'État en particulier dans une perspective historique et sociologique de longue durée. C'est ainsi que l'épisode de la guerre d'Algérie et des jeunes maquisards de l'ALN/FLN, qui ont instauré une justice parallèle à celle de la *tajmaat* traditionnelle et du tribunal français, est évoqué comme un moment « de suspension » et même d'inspiration alors que la guerre avait dévitalisé l'esprit de la *tajmaat* et achevé sa relégation entamée par le système politique colonial. Enfin, comme Hanoteau & Letourneux et comme E. Masqueray, A. Mahé relègue pour ne pas dire néglige autant qu'eux l'histoire de l'islamisation et de l'arabisation dans la transformation anthropologique de la *tajmaat* kabyle. Qu'on le sache ou non, qu'on le veuille ou non, c'est en pénétrant dans la mosquée (*djamaa* en arabe, d'où est dérivé le terme kabyle de *tajmaat*) que les réunions de plein air ordinaires d'avant ont pris une forme plus orgueilleuse et plus solennelle sous le nom de *tajmaat* et que celle-ci a étendu ses prérogatives à l'ensemble de la vie sociale, commençant à légiférer, à dicter et à consigner par écrit, en langue arabe, une collection de lois (le *qanun*).
- 23 Il faut rappeler ici que tout le lexique juridique et politique kabyle est essentiellement de langue arabe¹⁹ (*djemmaa*, *lqanun*, *amin*, *oukil*, *toufik*, *lakhtiyya*, *horma*, etc.) et daterait donc des débuts de l'islamisation-arabisation, qui s'est accélérée avec l'occupation

ottomane et l'expansion du mouvement confrérique en particulier (Valérian, 2011 ; Bel, 1938). Auparavant, la réunion des *imoqranén-s*, des vieux, qui se tenait à l'ombre d'une place ombragée ou d'un olivier majestueux était limitée à des questions urgentes et collectives (autour de l'eau, de l'aménagement des chemins, de la délimitation des bornes ou des agressions extérieures). Pour le reste (échanges et comportements quotidiens), nul besoin de convoquer une assemblée et de dicter des sanctions ; la morale familiale suffisait.

- 24 Mais l'enjeu principal et actuel, selon nous, n'est pas vraiment l'institution de la *tajmaat* elle-même mais plutôt sa *relation* avec les institutions de l'État, car le but de ces *djemaas* (pl. de *tajmaat*) n'a jamais été de changer quoi que ce soit ; elles réagissaient au gré des urgences pour remplir des missions ou plutôt combler les démissions de l'État central mais sans aucune intention ou prétention de transformer la vie villageoise. En ce sens, la *tajmaat* kabyle est plus proche d'un syndicat de copropriétaires que d'une démocratie parlementaire comme l'avait laissé croire le discours ethnopolitique et folklorique colonial repris par une large part de l'élite politique et intellectuelle kabyle. Or, cette persistance de la *tajmaat* que le discours militant regarde et célèbre comme une forme de résistance politique sous-tend une inquiétude plutôt qu'une réjouissance. Elle signifie simplement que les institutions de l'État qui auraient dû historiquement prendre le relais de la *tajmaat*, la dépasser, la révolutionner ou simplement l'intégrer dans un ensemble démocratique national plus large n'ont pas fonctionné.

BIBLIOGRAPHIE

- AIT-LARBI, Arezki, 2010, (dir.), *Avril 80. Insurgés et officiels du pouvoir racontent le « Printemps berbère »*, Alger, Koukou.
- AGERON Charles-Robert, 2005 [1968], *Les Algériens musulmans et la France, 1871-1919*, 2 vols., Saint-Denis, Bouchène.
- BEL, Alfred, 1938, *La religion musulmane en Berbérie. Esquisse d'histoire et de sociologie religieuse. Tome I : Établissement et développement de l'Islam en Berbérie du VII^e au XX^e siècle*, Paris, Paul Geuthner.
- BERQUE Jacques, 1991, *Arabies*, Paris, Stock.
- BERQUE, Jacques, 2001, *Opera Minora*, 3 vols., Saint-Denis, Bouchène.
- BOURDIEU, Pierre, 1976, « Les conditions sociales de la production sociologique : sociologie coloniale et décolonisation de la sociologie », in *Le Mal de voir*, n° spécial des Cahiers Jussieu, 2, Paris, Union générale d'éditions, p. 416-427.
- BOURDIEU, Pierre, 1977, *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*, Paris, Éditions de Minuit.
- BOURDIEU, Pierre, 1980, « Le clou de *Djeha*. Entretien avec Didier Eribon », *Hommes & Migrations*, n° 991, p. 37-43.
- BOURDIEU, Pierre, 2001, *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Seuil/raison d'agir.

- CARLIER, Omar, 1995, *Entre nation et djihad. Histoire sociale des radicalismes algériens*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- CHACHOUA, Kamel, 2001, *L'Islam kabyle*, Paris, Maisonneuve & Larose.
- COLONNA, Fanny, 1975, *Instituteurs algériens, 1883-1939*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- COLONNA, Fanny, 1976, « Production scientifique et position dans le champ intellectuel et politique. Deux cas : Augustin Berque et Joseph Desparmet », in *Le Mal de voir*, No. Spécial des Cahiers Jussieu, 2, Paris, Union générale d'éditions, p. 349-397.
- COLONNA, Fanny, HAÏM-BRAHIMI, Claude, 1976, « Du bon usage de la science coloniale », in *Le Mal de voir*, No. Spécial des Cahiers Jussieu, 2, Paris, Union générale d'éditions, p. 209-221.
- COLONNA, Fanny, 1983, "Présentation", in *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie. Kabyles du Djurdjura, Chaouïa de l'Aouras, Beni-Mzab*, Paris, Édisud.
- COLONNA, Fanny, 1987, *Savants paysans. Éléments d'histoire sociale sur l'Algérie rurale*, Alger, Office des publications universitaires.
- COLONNA, Fanny, 1995, « Islam in the French Sociology of Religion », *Economy and Society*, Vol. 24 (2), p. 225-244.
- COLONNA, Fanny, 1996 a, « Un regard aveuglé. Anticléricalisme par excès d'humanisme universaliste en Algérie », *Anthropologie et sociétés*, Vol. 20 (2), p. 59-83.
- COLONNA, Fanny, 1996b, « Sur le passage de l'émeute à l'attentat collectif (1978-1996) », *Monde arabe, Maghreb, Machrek*, No. 154, p. 40-47.
- DURKHEIM Émile, 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Felix Alcan.
- DURKHEIM Émile, 2004 a [1930], *De la division du travail social*, Paris, PUF.
- DURKHEIM Émile, 2004b [1937], *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF.
- DJELLAOUI, M'hammed, 2004, *Poésie kabyle d'antan (retranscription, commentaires et lecture critique de l'ouvrage de Hanoteau-1867)*, Alger, Zyriab.
- FAVRET-SAADA, Jeanne, 2005, *Algérie, 1962-1964. Essais d'anthropologie politique*, Saint-Denis, Bouchène.
- GUENOUN, Ali, 1999, *Chronologie du mouvement berbère, 1945-1990. Un combat et des hommes*, Alger, Casbah Éditions.
- GUENOUN, Ali, 2021, *La question kabyle dans le nationalisme algérien, 1949-1962*, préface d'Omar Carlier, postface de Mohammed Harbi, Paris, Éditions du Croquant et Alger, Casbah Éditions.
- HACHI, Idir, 2021, *Mille huit cent soixante et onze. Une levée en armes pour l'honneur et la terre*, Alger, Chihab Éditions.
- HADIBI, Mohand Akli, 2002, *Wedris, une totale plénitude. Approche socio-anthropologique d'un lieu saint en Kabylie*, Alger, Zyriab.
- HANOTEAU, Adolphe, 1867, *Poésies populaires de la Kabylie du Jurjura. Texte kabyle et traduction*, Paris, Imprimerie Impériale.
- HANOTEAU, Adolphe, LETOURNEU Aristide, 2003 [1873], *La Kabylie et les coutumes kabyles*, 3 vols., Saint-Denis, Bouchène.
- IBN-KHALDOUN, Abderrahmane, 1978 [1847], *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale. Traduite de l'arabe par Le Baron De Slane*, 4 vols., Paris, Geuthner.

KINZI, Azzedine, 1998, *Tajmâat du village Lqelâa des At Yemmel : étude des structures et des fonctions*, mémoire de magister, Université de Tizi-Ouzou.

KINZI, Azzedine, 2007, *Les acteurs locaux dans la gestion des affaires publiques villageoises : le cas des villages des At Yemmel en Kabylie (1980-2006)*, thèse de doctorat, Université Aix-Marseille I.

MAHE, Alain, 2020, *Émile Masqueray et la crise allemande de la pensée française dans l'Algérie coloniale, suivi de Émile Masqueray, Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie (kabyles du Djurdjura, Chaouïa de l'Aurés, Beni Mezab)*, Saint-Denis, Bouchène.

MAHE, Alain, 2021, *Les moments kabyles de l'anthropologie politique. République, droit et citoyenneté au village, XIX^e-XXI^e siècle*, Saint-Denis, Bouchène.

MAMMERY, Mouloud, 1969, *Les Isefra : poèmes de Si Mohand*, Paris, F. Maspero.

MAMMERY, Mouloud, 1989, *Cheikh Mohand a dit*, Alger, Laphomic.

MASQUERAY, Émile, 1886, *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie (Kabyles du Djurdjura, Chaouïa de l'Aourâs, Beni-Mezâb)*, Paris, Ernest Leroux.

MAUNIER, René, 1998, *Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord. Suivi de Les groupes d'intérêts et l'idée de contrat en Afrique du Nord*, Saint-Denis, Bouchène.

NOUSCHI, André, 2013 [1961], *Enquête sur le niveau de vie des populations rurales constantinoises, de la conquête jusqu'en 1919*, Saint-Denis, Bouchène.

RAGER, Jean-Jacques, 1950, *Les Musulmans algériens en France et dans les pays islamiques*, Alger, Les Belles Lettres.

SAINTE-MARIE, Alain, 2019, *L'Algérie, la terre, la tribu, l'armée, l'émigration. Études 1971-1988*, Saint-Denis, Bouchène.

SAYAD, Abdelmalek, 1994, « Aux origines de l'émigration kabyle ou montagnarde », *Hommes & Migrations*, No. 1179, p. 6-13.

SAYAD, Abdelmalek, 2002, *Histoire et recherche identitaire. Suivi d'un entretien avec Hassan Arfaoui*, Saint-Denis, Bouchène.

VALERIAN, Dominique, 2011, *Islamisation et arabisation de l'Occident musulman médiéval (VIIe-XIIIe siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne.

NOTES

1. *Émile Masqueray et la crise allemande de la pensée française dans l'Algérie coloniale, suivi de Émile Masqueray, Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie (kabyles du Djurdjura, Chaouïa de l'Aurés, Beni Mezab)*, Saint-Denis, Bouchène, 2020, 460 p. ; *Les moments kabyles de l'anthropologie politique. République, droit et citoyenneté au village, XIX^e-XXI^e siècle*, Saint-Denis, Bouchène, 2021, 360 p.

2. Émile Masqueray se définit d'ailleurs comme « un disciple honoré » d'Hanoteau & Letourneux (Mahé, 2020 : 262) et les trois tomes de *La Kabylie et les coutumes kabyles* sont publiés l'année même (1873) où il se rend, pour la première fois, en haute Kabylie afin de tâter le terrain pour son projet de construction d'un premier ensemble d'écoles françaises laïques et républicaines en Kabylie.

3. Il s'agit de la plus grande insurrection paysanne contre la conquête française de la fin du XIX^e siècle. Elle fut déclarée par Cheikh Aheddad, chef de la confrérie *Rahmaniyya*, le 8 avril 1871 dans un petit marché d'une tribu de Kabylie. La révolte fut vite écrasée militairement mais ses

conséquences marquèrent à jamais la société kabyle. En plus des milliers de morts, elle donna lieu à plusieurs exécutions, déportations, emprisonnements et enfin à des fuites et des exils définitifs d'individus ou de groupes d'insurgés. Pour une synthèse des travaux sur l'insurrection et une vue d'ensemble sur le procès des insurgés, voir la thèse publiée d'Idir Hachi (Hachi, 2021).

4. » Les pagi de la cité romaine, écrivait E. Masqueray, ne diffèrent des villages (*tiddars*) kabyles ou des *qsars* des Beni-Mزاب que comme les arbrisseaux battus par le vent saharien diffèrent des arbres de nos forêts, en développement, non en nature » (Mahé, 2020 : 414).

5. La présentation est sans doute rédigée dans le courant de l'année 1981-1982 puisqu'elle est signée le 8 avril 1982.

6. En effet, un vaste éventail de scientifiques et d'intellectuels français d'Algérie ou travaillant sur l'Algérie ont souvent exprimé de franches réserves à l'égard du mouvement berbère afin de ne pas être accusés de « néo-colonialistes » ou de promoteurs du mythe kabyle. C'est le cas, par exemple, des trois sociologues Claudine Chaulet, Fanny Colonna et Pierre Bourdieu. Lors d'une assemblée générale des étudiants de la fac centrale d'Alger, C. Chaulet avait demandé aux étudiants grévistes en faveur de la reconnaissance de la langue berbère de lui « prouver qu'ils ne sont pas manipulés par la France ». F. Colonna, grandement discrète à l'égard du mouvement étudiant de Tizi-Ouzou, faisait le rapprochement entre « le mouvement berbère et l'intégrisme islamique » (Colonna, 1996b) ; enfin, P. Bourdieu regardait la revendication des étudiants kabyles pour la langue et la culture berbères comme un effet post-colonial du mythe berbère. (Bourdieu, 1980).

7. Cela dit, A. Mahé émet des critiques inutilement virulentes à l'égard de F. Colonna qu'il ne cite qu'en notes de bas de page (p. 30, n61 ; p. 54, n123 ; p. 71, n154 et 155 ; p. 97, n188)

8. Le 5 octobre 1988, des manifestations populaires déclenchées par des adolescents habitant dans les quartiers populaires d'Alger sont violemment réprimées ; il y a plus de 500 morts et plusieurs blessés. Cette date marque la fin de l'hégémonie du Front de Libération Nationale (FLN), parti unique au pouvoir depuis 1962, et ouvre l'ère du multipartisme en Algérie. Après quatre années de vie politique démocratique inédite dans l'histoire du Maghreb et du monde arabe en général depuis les indépendances, l'armée algérienne interrompt les élections législatives de janvier 1992 remportées par le Front Islamique du Salut (FIS) ; elle dissout le parti et impose un état d'urgence qui durera plus de dix ans. Une partie des militants islamistes entrent alors en clandestinité et se structurent en plusieurs groupes armés (GIA), ce qu'on peut considérer comme le début du terrorisme islamique. Plusieurs intellectuels, journalistes, artistes et universitaires majoritairement francophones sont assassinés et de nombreux autres contraints à l'exil, en France plus particulièrement.

9. E. Durkheim donne à ce terme comme à celui d'origine un sens tout relatif : il ne désigne pas pour lui le commencement radical mais l'état social le plus simple (Durkheim, 1912 : 11, n1).

10. Pour Durkheim, la solidarité mécanique « persiste jusque dans les sociétés les plus élevées » (Durkheim, 2004a [1930] : 162).

11. « Il y a dans *La kabylie et les coutumes kabyles* une problématique théorique cohérente qui articule deux principes complémentaires. Le premier affirme la laïcité foncière du système juridique kabyle et le second souligne la présence de deux ordres juridiques dans le droit kabyle ; l'un repose sur la justice des particuliers privée où les lignages règlent leurs différends par la vengeance et le second fondé sur la peine et l'amende des affaires publiques liées à la cité et orchestrées par la *tajmaat* (l'assemblée villageoise) » (Mahé, 2021 : 26).

12. On trouve dans l'introduction de Mouloud Mammeri (1969) aux *Poèmes de Si Mohand* ainsi que dans la présentation de son second livre – *Poèmes kabyles anciens* (1979), qui avait déclenché les manifestations de rue de mars 1980 –, une critique ouverte de la littérature et de l'ethnologie coloniales plus particulièrement. En 2004, Mohammed Djellaoui, linguiste et enseignant à l'université de Bouira, a publié une édition critique de l'ouvrage d'Hanoteau (1867).

13. Mahé écrit plus loin : « L'idée que nous défendons ici, c'est que la théorie de la domination de P. Bourdieu avait besoin de la Kabylie (ou d'une société sauvage) pour se déployer complètement avant de pouvoir être projetée sur les sociétés modernes » (Mahé, 2021,150).

14. On trouve pourtant un témoignage complet de ce moment et de cette enquête dans un livre d'Abdelmalek Sayad publié aux éditions Bouchène (Sayad, 2002).

15. Ainsi quand A. Mahé affirme que « la scolarisation en français dans certaines tribus a atteint un taux de plus de 80 % dès le début du XX^e siècle » (p. 194). Or, c'est plutôt le taux d'analphabétisme qui équivaut partout à ce chiffre. Même dans les années 1970, après la généralisation de la scolarisation dans l'Algérie indépendante, ce taux n'a pas été atteint du seul fait que les filles ne sont pas scolarisées dans la même proportion que les garçons. On relève le même défaut de généralisation quand A. Mahé et B. Khemmache écrivent sans aucune preuve statistique que « dans la plupart des villages de la Kabylie contemporaine c'est entre un quart et la moitié des ressortissants qui vit en immigration » (p. 294).

16. Sociétés nationales spécialisées dans l'électroménager, le bois et le textile, toutes installées dans la plaine du cours de *Sebaou* dénommée à l'époque ottomane « pays de la poudre » (bled el Baroud), où se confrontaient les tribus kabyles makhzen inféodées au pouvoir central et les tribus insoumises des montagnes du Djurdjura.

17. « Les militants du MCB se sont progressivement repliés sur la politique du village. Petit à petit, ils ont réinvesti la *tajmaat*, se substituant à l'ancienne génération dans la gestion des affaires locales. » (Mahé, 2021 : 333).

18. Tout cela est sans doute aussi lié au fait qu'A. Mahé et B. Khemmache abordent ce petit village de plaine depuis l'immigration. Leur assertion selon laquelle ce village compterait « une moitié de sa population en immigration en France » soulève de sérieuses réserves. Il se peut que les auteurs veuillent plutôt parler de la moitié des hommes adultes et valides car, pour qu'un village ait une moitié de sa population qui vit au dehors, il faudrait qu'il ait une tradition d'émigration de plus d'un siècle, une situation que même les gros villages de haute Kabylie, anciens bassins d'émigration (Larbaa N'ath Irathen, Aïn El Hammam, Bouzeguen) n'ont jamais atteinte. Enfin, tous les travaux de recherches sur l'émigration algérienne (et kabyle) en France confirment qu'elle a toujours été une émigration d'altitude et de montagnards (Rager, 1950 ; Sayad, 1994 ; Carlier, 1995).

19. Contrairement au lexique lié à l'activité et au calendrier agricoles, qui reste jusqu'à maintenant dominé par la langue kabyle.

AUTEUR

KAMEL CHACHOUA

Aix-Marseille Univ., Cnrs, Iremam, Aix-en-Provence, France ; [kamel.chachoua\[at\]univ-amu.fr](mailto:kamel.chachoua[at]univ-amu.fr)