**TIMMUZGHA**
**N°4 - NOVEMBRE 2001**
**Revue du Haut Commissariat à l'Amazighité**

19, avenue Mustapha El-Ouali
(ex Debussy) Alger
Tél.021.64.29.10 / 11
Fax.021.63.59.16
BP. 400, 16070
El Mouradia - Alger

**Responsable de la publication**

Mohamed AIT AMRANE

Haut Commissaire à l'Amazighité

**Directeur de la rédaction**

Abdelhakim HAMMOUM

**Coordinateur Général**

Youcef MERAHI

**Comité de rédaction**

M. AIT AMRANE
H. ASSAD
B. AZIRI
H. BILEK
A. HAMMOUM
Y. MERAHI
M.O. LACEB

**P.A.O**
B. OULD MOHAND

# SOMMAIRE

| | |
|---|---|
| Editorial. | 02 |
| Vocabulaire. | 03 |
| Education et culture: Eléments pour un développement éducatif endogène en Algérie. | 05 |
| 1980 : Le tournant. | 18 |
| Histoire de la lutte pour l'identité culturelle amazigh. | 24 |
| L'utilisation de la micro-toponymie en anthropologie historique. | 35 |
| Siga, capitale berbère du Roi Syphax: Un oubli millénaire. | 38 |
| Contre l'injure du temps: Une lecture du journal de Mouloud Feraoun. | 39 |
| Tameddurt n wemyaru - Mouloud Feraoun -. | 42 |
| Abane Ramdane, l'esprit et le coeur. | 47 |
| Les mérites de Boulifa. | 51 |
| Notice sur Ibn Khaldun. | 55 |
| Tin Hinan. | 57 |
| CCix. | 59 |
| النظم العرفية المزابية: نموذج للديمقراطية المحلية | 60 |

# TAGWEJDIT

La culture est l'esprit et/ou l'essence d'une nation ; elle est une composante fondamentale de notre identité où la question de la langue est au cœur de la crise identitaire. la démocratie ne peut se construire sur la négation des réalités identitaires ,culturelles et linguistiques d'une nation.

Mostefa Lacheraf dans un article de presse disait, en substance, que s'il pouvait concevoir qu'on veuille détrôner le Français au bénéfice d'une langue nationale, il est incongru que Tamazight, parler authentique du pays fasse les frais d'une telle entreprise. Il attirait également, l'attention dans ce même article, sur le caractère dangereux de toute entreprise d'arabisation se faisant au détriment de Tamazight.

Les deux derniers séminaires organisés par le HCA, autour des thèmes de la réhabilitation de l'environnement culturel pour le premier, et l'environnement juridique pour le second, ont constitués des forums de débats qui ont contribué à faire avancer la réflexion sur la question fondamentale de la crise identitaire. Lors de ces deux occasions, l'accent a été mis sur la notion de réhabilitation, c'est à dire le rétablissement des droits et la reconnaissance de la légitimité d'une revendication visant la restauration d'une identité, d'une culture millénaire soumise à plusieurs atteintes et en proie au déni et à l'occultation.

Effectivement, il est urgent que cette réhabilitation se traduise dans les faits ; les timides expressions politiques enregistrées récemment doivent trouver leurs prolongements juridiques et les moyens adéquats d'accompagnement. Ce sera là le premier gage d'une volonté sérieuse de prise en charge.

Récemment, aujourd'hui encore, les événements douloureux que connaît la Kabylie montrent que la question identitaire constitue le problème central.

Nous assistons à une accélération de l'Histoire qui, inéluctablement, rétablira tous les droits. Il importe plus que jamais de lever la suspicion qui continue de frapper l'Amazighité, et déchirer le voile de l'obscurantisme avec lequel on tente de l'étouffer.

C'est vrai que l'Algérie est encore malade de son Histoire.

H.C.A





# Vocabulaire

**Mohamed Aït Amrane**
Haut Commissaire à l'Amazighité

**Chacun sait que notre langue, essentiellement orale, souffre gravement du manque de mots abstraits.**
**Pour pallier cette insuffisance, j'ai préconisé, avant toute chose, la réalisation d'un inventaire exhaustif de notre potentiel sémantique qu'il faudra compléter par la fixation des formes verbales et nominales des 24 types utilisés par la langue.**
**C'est alors que l'on pourra entamer sérieusement le travail de néologie dans les meilleures conditions.**

## Le lexique : « Amawal »

Etude critique : le lexique (« Amawal »), dont j'ai eu l'occasion de signaler le mérite, a eu l'honneur de déblayer le terrain en proposant un grand nombre de néologismes.
Malheureusement, il n'est pas sans défaut. « Un premier inconvénient, c'est que les mots sont « atomisés ».Ils ne forment pas un corps structuré où les termes se déterminent l'un l'autre. Chacun, ou presque, étant pris d'une racine, en général, particulière au Touareg, n'éveille rien dans l'esprit des locuteurs des autres parlers qui n'ont pas le terme simple dont est tiré le néologisme. »
Cet aveu qui émane des rédacteurs du lexique eux-mêmes, est on ne peut plus significatif !
Il faut savoir que les mots d'une même famille sémantique se soutiennent et se renforcent comme les membres du clan traditionnel. En conséquence, un mot « atomisé »est pareil à un corps étranger ; il lui est difficile, sinon impossible, de se maintenir.
Aussi, sera-t-il fatalement rejeté.

Il faut dire à la décharge des auteurs de « l'Amawal » qu'à l'époque de son élaboration le sentiment identitaire était à son paroxysme. Il fallait donc prouver, coûte que coûte, que Tamazight existe et qu'elle dispose d'un vocabulaire complet, original différent de celui des autres langues.

C'est la raison pour laquelle ils se sont lancés à corps perdu dans la recherche et la résurrection de mots, surtout Touaregs, qui à leurs yeux représente la langue Tamazight, par excellence, demeurée pure, à l'abri de la contamination par les idiomes étrangers.
Contrairement à cette procédure, je pense que tout terme nouveau doit, impérativement, être extrait d'une racine ou d'un mot vivant, compris par le sujet parlant, sous peine de créer une langue ésotérique utilisable par une minorité de « savants » mais dans laquelle le peuple aura de la peine à se reconnaître.
En partant de cette constatation, il va de soi que certaines propositions de « Amawal » peuvent être adoptées sans crainte :
**Exemple :** imgili = assermenté de « ggall » = jurer – anefray = arbitre - tanefrut = arbitrage de – « fru » = régler = résoudre..
Tallalt et tamilalt = aide et entre aide , de « all » = aider.
Amenzi = le marchand, de « nz » être vendu.
« amezgun » = le théâtre, « amezruy » = le passé, « anemek » = le sens, « taffeka » = le corps, etc..

**Exemple :** Les points cardinaux :agafa, anzul, agmud, ataram, taghdemt = la justice ; tuddsa = l'organisation ; anemgal = l'opposé ; hres = coloniser ; anezruf = le désert.

Tandis que les mots isolés devraient être écartés pour être remplacés soit par des mots connus, soit par des néologismes construits à partir de racines ou de termes en usage dans la langue parlée :

**Exemple :**

Tambwawla = le mouvement, au lieu de « amussu »
Tawachult = la famille, au lieu de « agawes »
Uzyin = beau, au lieu de « ahuskay »
Jreh = blesser, au lieu de « ages »
Imezzi = le cercle, au lieu de « tawinest »
Hseb = compter, au lieu de « mden »
Fhem = comprendre, au lieu de « gzu »
Sewwer = dessiner, au lieu de « sunegh »
Weffer = épargner, au lieu de « segfer »
Tiseddarin = les escaliers, au lieu de « isunan »
Elmed = étudier, au lieu de « zrew »

Almud = la leçon, au lieu de « tamsirt »
Talumda = l'étude, au lieu de « tazrawt »
Tazagra = l'économie et « asagnan » = econome de « ssiger »
Yessager = économiser, au lieu de « tadamsa » ; tamgarwa = la société et « amgarwan » = social de « mgarawen » = se réunir au lieu de « tametti » ainsi que « anagraw » = congrès ; asnefdes = l'application au lieu de « asnas ».

**Remarque :**
Je n'ai donné là que des indications très succinctes qui prouvent, à l'évidence, que nous avons encore un énorme travail d 'analyse et de recherche à effectuer si nous voulons créer une langue réellement vivante.
Malheureusement, la méthode préconisée par « Amawal », ne nous permet guère d'espérer atteindre ce résultat, si elle n'est pas modifiée.
A titre exceptionnel, on pourra conserver certains mots « atomisés » mais seulement dans le cas où la langue parlée n'offre aucune possibilité :
Toutefois, si on a pris la peine de réaliser « le recueil de dépouillement » comme je l'ai préconisé, il sera aisé de construire des néologismes, surtout si nous avons la sagesse de nous inspirer du travail des lexicographes arabes qui se sont trouvés devant les mêmes difficultés, à partir du 7ème siècle.
Pour vivre et se développer, la langue doit être vivante ; aussi convient-t-il de rejeter l'idée de langue artificielle dont la solution de type « KOÏNE ». (1)
C'est un mythe que même les Grecs, pourtant héritiers d'une grande langue écrite, qui avait acquis, en son temps, ses lettres de noblesse, n'ont pu réaliser convenablement qu'avec beaucoup de difficultés.

Je prends un exemple précis :
« manger » se dit en kabyle « eçç »,
forme d'habitude « itett » . (2)
« ecch » en tachelhit ,
forme d'habitude « ichetta »
« ecch » en mozabite,
forme d'habitude « yettett »
« ekch » en tamahaq,
forme d 'habitude « itat »
« eçç » en chaoui,
forme d'habitude « itrçç »

Sans parler des autres dialectes dont Tanfusist, Tarifit et Tamazight du Maroc etc.. Ce qui fait au moins sept à huit formes différentes qui, multipliées, par un nombre incalculable de verbes, particules et noms avec leurs pluriels donneront une infinité de variantes.
A défaut d'une langue officielle consacrée, il est prévisible que ces mots auront tous la prétention d'être les authentiques représentants de la langue Tamazight.

Dans ces conditions, je vois mal comment nous choisirons judicieusement les termes qui pourraient constituer la langue officielle commune, susceptible d'être comprise par l'ensemble des amazighophones.
Il en est de même de la solution proposée par certains puristes, à savoir le retour à une langue Tamazight originelle mais hélas hypothétique.
Si cette idée était réalisable, d'autres peuples y auraient pensé avant nous et nous auraient devancés dans cette voie. Je veux parler des peuples latins, nos voisins, que nous avons l'avantage de connaître. Eux, ont préféré conserver leurs langues parlées, au lieu d'adopter la langue mère, le Latin, qui possède pourtant une vaste littérature et qui fut longtemps leur langue liturgique.

Nous avons intérêt à suivre leur exemple et éviter de bâtir des « châteaux en Espagne ».
C'est la solution la plus sage.

Je crois utile de signaler ici un autre inconvénient évoqué également par les rédacteurs de l'Amawal :
« La deuxième objection est que le lexique est fait à partir d'une langue indo-européenne, ici le Français, dont le lot sémantique ne correspond pas nécessairement avec celui du berbère ».
Je trouve cette objection très intéressante et je complète en ajoutant que la logique aurait conseillé de ne négliger aucune langue étrangère, y compris l'arabe, en premier lieu, afin de choisir le modèle de construction qui nous convient le mieux pour la création des néologismes.
J'ajouterai que les deux inconvénients signalés ne sont, malheureusement, pas les seuls ; le défaut majeur de « l'Amawal » réside dans le fait qu'il ne donne ni l'étymologie ni l'origine des termes qu'il propose.





# EDUCATION ET CULTURE : ELEMENTS POUR UN DEVELOPPEMENT EDUCATIF ENDOGENE EN ALGERIE

**III. - Propositions théoriques et méthodologiques pour une formation des enseignants par la production de savoirs.**
**IV. - La question de l'évaluation.**

**Ahmed GHOUATI**
Maître de conférences à l'université de Clermont I

## III. - Propositions théoriques et méthodologiques pour une formation des enseignants par la production de savoirs.

Une formation par production de savoirs ne peut pas se réduire à un choix théorique obligé , et pratiquement illusoire , entre une reproduction de savoirs hérités et une innovation ex- nihilo. Dans les missions de tout enseignant , il y a toujours une gestion contradictoire de l'ancien et du nouveau. C'est la dialectique bien connue de l'unité-opposition des contraires.

Or cette gestion , au niveau de la dynamique de formation des enseignants(1) , se situe aussi au carrefour de trois exigences:

- Celles des **logiques institutionnelles** qui tendent vers la conformité , c'est-à-dire un "modelage" ou une (dé)formation par l'apprentissage de recettes psychopédagogiques fragmentées;

- Celles des **adultes en formation** qui (re)cherchent un style propre et une identité socioprofessionnels pour se valoriser ou se faire (re)connaître par un groupe ou une institution;

- Et celles , enfin , des **situations d'apprentissages** , théoriques ou pratiques , qui engagent toutes les capacités des apprenants , toutes les histoires individuelles , toutes les motivations (intrinsèques ou extrinsèques) et dessinent chez les uns et les autres des rapports spécifiques aux savoirs dispensés par l'institution.

Par rapport aux exigences institutionnelles , que celles-ci soient modernes ou traditionnelles , à mon avis , l'enseignant ne peut se positionner et revendiquer sa position sociale qu'en tant qu'intellectuel. Il est responsable dans un métier ou l'aspect "artisanal" (pédagogique et/ou didactique) accompagne la (re)production de sens , tout au moins pour ses élèves et la communauté éducative. De ce point de vue , l'image du "commis" de l'Etat - chargé de faire des "têtes bien pleines" , comme on dit - doit céder la place à celle d'un professionnel (recruté et formé) pour accompagner le développement de ses élèves.

Sa longue et riche formation le prépare à être enseignant-animateur au sein d'un groupe-classe , en vue d'éduquer - donc aussi de "décider... dans l'inconfort radical" qu'imposent les dispositifs pédagogiques et didactiques (J. P Astolfi , 1995) , et de former des sujets; mais sans jamais se satisfaire d'une activité répétitive ou routinière.

En principe , dans chacune de ses activités , l'enseignant se réalise socialement et intellectuellement tout en ayant conscience qu'il rend par là un précieux service à la société. Il a en charge un enseignement de valeurs. Or la nature "altruiste" de l'enseignement est liée aussi à celle de l'organisation socio-politique et culturelle - Education nationale - qui assure une certaine cohérence interne et permet des identifications aux groupes qui la font marcher.

Sachant par ailleurs que les individus souhaitent toujours appartenir à des groupes qui ont réussi , l'organisation se doit alors de promouvoir

(1) - Dans le cadre de cette formation, l'enseignant devient un « acteur-chercheur-auteur » (D. Chartier et G.Lerbet , 1993). Il produit en se produisant, il se réalise en réalisant.

tout autant les possibilités d'investissements individuels - cadre de vie et de travail ou l'on peut éprouver les divers sentiments de respect mutuel , de sécurité , de réussite , de relations à autrui , etc. - que sa propre image vis-à-vis de son environnement.

Dans ce cas , c'est l'image du métier lui-même et les qualités professionnelles demandées par l'école polyculturelle qui sont portées par cette culture organisationnelle. Une organisation n'a pas vraiment d'imaginaire , ce sont plutôt les individus qui en sont les vecteurs socioculturels. Dès lors , si les cultures des individus et des groupes (croyances ou mythes , tabous , rites... ) peuvent trouver des moyens de s'enraciner , à travers diverses activités internes , l'organisation pourra évoluer (positivement) par les confrontations entre imaginaires individuels et donner d'elle-même une image d'ouverture , d'échange et de respect de la diversité.

Autrement dit, l'unicité (et la force d'intégration) d'une culture organisationnelle , d'un point de vue psychosociologique , repose sur la multiplicité des appartenances identitaires qu'elle développe et non sur l'uniformité. Sa pérennité en dépend également. Pédagogiquement , s'il apparaît impossible de former des élèves sans tenir compte de leurs cultures d'origine , il n'est pas non plus concevable de former des enseignants (et de préparer leur intégration socioprofessionnelle) sans un travail sur les cultures des communautés. De ce point de vue , une formation "équilibrée" des enseignants , articule trois grands volets: **une formation générale** dite de base ou apprentissages culturels généraux; **une formation pédagogique** tournée vers la préparation pratique au métier; enfin , **l'individualisation et la guidance** en fonction de l'objectif de la production de savoirs.

**1. La formation générale :**

Conçue en liaison avec les acquis antérieurs de l'élève-maître , permet l'accès à des savoirs disciplinaires proposés par l'université (Mialaret , 1977). En plus de ces savoirs , qui sont aussi des contenus disciplinaires classiques (littérature , sciences et techniques , etc. ) , les programmes peuvent s'ouvrir également être à des approches interdisciplinaires de données techniques et pédagogiques ou de pratiques socioculturelles formalisées , par des équipes de chercheurs , pour les besoins de l'enseignement.

Cette formation générale vise l'acquisition d'une double compétence par:

- **Une culture générale** qui inclut aussi bien l'histoire que la philosophie de l'éducation. La culture générale , loin de contredire un approfondissement des disciplines à enseigner , leur donne au contraire une meilleure solidité.

- **Des connaissances en psychologie , psychosociologie et sociologie** (qualitative et quantitative) de l'éducation , introduites comme niveaux d'analyse supplémentaires pour éclairer au moins partiellement le rôle de l'enseignant-animateur.

Mais il reste essentiel de proposer un travail d'interrogation de chaque élève-maître sur son propre parcours scolaire , socioprofessionnel et ses motivations. Ceci pour deux raisons intimement liées. Interroger son parcours c'est revisiter sa propre histoire , non pour la modifier , mais pour renaître à soi , être au clair avec ses modalités propres de compréhension du monde , ses réactions et appréhensions des rapports à autrui. Parce que , fondamentalement , "nul ne saurait être un sujet qui ne soit auparavant réconcilié avec son enfance"(J. P Resweber , 1986 , p 4).

Or cette réconciliation permet , me semble-t-il , de jeter des ponts (travail de liaison) entre ce qui est déjà acquis (ancien) et les contenus nouveaux auxquels la mémoire est confrontée ici et maintenant. De plus , la cohérence globale du projet individuel ne peut trouver du sens que par rapport aux réponses progressives apportées à des questions classiques , du style: qu'est-ce que j'ai fait jusque-là ? Qu'est-ce que je fais en ce moment ? Qu'est-ce que je veux faire et qu'est-ce que je veux être ?

**2. La formation pédagogique :**

Peut et doit s'articuler à la formation générale , sans perdre de vue l'objectif d'une maîtrise de la discipline d'enseignement dans son objet , son histoire , ses méthodes et ses concepts fondateurs. Du point de vue de l'histoire de l'éducation , il est avéré qu'"une formation professionnelle à caractère scientifique , donc longue , visant notamment l'analyse de situations éducatives dans toutes ses dimensions , pourrait aider les enseignants à mieux dominer les conditions et les effets de leur activité et





à surmonter ainsi la crise d'identité qu'ils partagent avec les membres d'autres professions sociales" (Léon , op cit , p 203).

Or , cette façon de faire oblige également à réfléchir sur les conditions et les moyens d'un transfert didactique. C'est la question de la formation pratique ou la préparation à l'exercice du métier par une alternance entre activités à l'institut de formation des enseignants (ou à l'université) et situations de face-à-face pédagogique.

Mais il faut bien , ici plus qu'ailleurs , tenir compte de la mise en garde de Mialaret (op cit):les enfants ne sont pas des cobayes. S'il est effectivement nécessaire de mettre rapidement les stagiaires en présence de groupes-classes , entre autres pour valider ou invalider un projet professionnel , l'immersion mérite quelques précautions socio-pédagogiques.

De manière générale , dans l'organisation de l'alternance , la présence d'enseignants expérimentés ou de tuteurs formés à cette fin paraît une des conditions pour sa réussite. En particulier , être épaulé et conseillé par un "ancien" évite à l'élève-stagiaire de refaire les mêmes erreurs ou de se décourager d'emblée.

Une autre modalité pratique , entrant dans le cadre de la préparation à la gestion interculturelle des groupes-classes , est la formation par les voyages d'études ou l'imprégnation d'une tradition culturelle autre que celle de l'enseignant. Pour Fernand Ouellet (1991) , qui a testé cette formule dans le but de compléter la formation théorique (interculturelle) des enseignants dont il avait la charge , "cette exploration n'a pas nécessairement en elle-même la capacité de développer une véritable ouverture critique à la diversité culturelle" (p 181).

Pour qu'elle soit efficace , l'entrée dans un univers culturel différent de celui de l'enseignant doit reposer sur une démarche d'analyse théorique. "Certains , pense-t-il , pourront trouver dans le passé ou dans des sous-cultures de leur propre société des occasions d'exercer leur imagination pour recréer ces univers différents qui serviront de points de départ à leurs analyses théoriques sur les multiples facettes de la dynamique du rapport à l'Autre" (ibid).

Partant de ce principe - qui recoupe largement l'adage populaire selon lequel "les voyages forment la jeunesse" - , je propose l'intégration de trois périodes pratiques , hors université , avec trois objectifs complémentaires: découvrir les différentes régions algériennes , s'imprégner des réalités maghrébines et africaines et s'ouvrir aux différents pays méditerranéens.

Concrètement , lors de la première année de formation chaque élève-enseignant serait invité à choisir une région du pays , différente de celle dont il est originaire , pour explorer son histoire , ses coutumes , ses parlers locaux , ses saints , ses écoles , sa ou ses vocations socio-économiques , etc. Ce premier stage de découverte peut également se concevoir en coordination avec une ou plusieurs écoles de cette même région , susceptibles d'accueillir le stagiaire pour observer quelques-uns de ses groupes-classes.

Le second et le troisième voyages , plus coûteux matériellement et financièrement , pourraient conduire, en plus , à la constitution de réseaux formels ou informels d'échanges (entre enseignants , écoles ou autres institutions de différentes natures) pour pouvoir se mettre réellement en place et à l'échelle qui lui convient. Mais comme on n'a jamais pu "apprendre la natation par correspondance" , aucun de ces trois voyages d'étude ne peut remplacer , aux plans technico-pratique et psychologique , le ou les stage(s) de face-à-face pédagogique , dont l'organisation , la durée et les modalités de validation doivent être soigneusement négociées entre les différentes parties intéressées. S'il s'agit bien d'une mise en situation collective , son pilotage pratique en revanche ne peut qu'être individualisé.

**3.** De la même manière , en fonction des centres d'intérêts et des possibilités d'approfondissement d'un sujet ou d'un thème de recherche , **l'individualisation de la formation et/ou la guidance** semble la mieux indiquée. Dans ce cadre , la pratique du mémoire ou du rapport de synthèse par exemple (en amont , en cours ou en aval de la formation) illustre assez bien un parcours pédagogique finalisé ou contractualisé.

Mais la finalisation par la production de savoirs nécessite la confrontation aux situations (pédagogiques) pratiques et l'apprentissage de la

recherche pédagogique - personnelle ou travaux de sous-groupes. Or la principale difficulté pour faire entrer les élèves-enseignants dans la recherche n'est pas seulement d'ordre méthodologique. Il s'agit plutôt d'un renversement de perspective formative qui remet en cause certaines attentes , voire quelques repères habituels de type scolaire chez les formés.

Des enfants venus à l'école pour apprendre entre autres à lire et à écrire sont mis , par l'instituteur Freinet , devant la lourde tâche de produire un texte libre. Or , c'est exactement ce qui arrive , selon Georges Vigarello (1993) , à ces adultes qui se présentent à l'Université pour apprendre à enseigner et à qui l'on propose de produire des savoirs.

Autrement dit , là où Freinet , en modifiant le dispositif pédagogique , fait découvrir aux enfants les mécanismes (et les utilités sociales) de l'écriture et de la lecture , la formation universitaire des enseignants , en mettant au centre de sa démarche la production des savoirs , conduit à une réflexion sur le processus de formation en question. Après avoir "géré" sa propre angoisse , chaque formé peut interroger sa ou ses conceptions du savoir. De ces conceptions (et rapports) au savoir , on peut aller vers des questionnements tant épistémologiques que méthodologiques.

Mais Vigarello voit deux autres caractéristiques à cette démarche. L'alternance comme double mise en situation: en tant que **réflexion "technico-pragmatique"** sur la pratique de formation (d'éducation ou d'enseignement) et en tant que **recherche théorique** sur cette même pratique. La valeur pédagogique de l'alternance apparaît donc dans le double lien (et concertation) qu'elle assure avec l'Université et le milieu de l'enseignement auprès des élèves.

D'où la nécessité d'une prise en compte des acquis d'expériences , des connaissances et des rythmes d'apprentissage (et d'auto-apprentissage) spécifiques à chaque acteur-auteur. Mais les intérêts des "animateurs d'apprentissages" à l'Université et des "tuteurs" de terrain peuvent diverger. Ce qui oblige donc toutes les personnes impliquées à se coordonner en vue de (re)définir les objectifs ou les attentes propres à chaque "palier" et les modalités d'évaluation ou de validation des parcours. A titre d'exemple , rappelons que le mouvement précurseur en matière d'alternance de type intégratif (1) à savoir les Maisons Familiales Rurales - a réussi à concilier le couple centre/ferme en se fixant deux objectifs opérationnels: partir du vécu des élèves (parce que "toute motivation est source de formation") et articuler le développement des personnes au développement du milieu rural (Daniel Chartier , 1986).

Par ailleurs , pour les étudiants comme pour les formateurs , la mobilisation des théories ou des concepts ne peut se faire qu'en fonction de l'évolution de la production de savoirs. Ce qui revient à chercher plutôt des réponses à des questions posées par le processus lui-même. Le formateur de formateurs joue ainsi le rôle de coordinateur et de "réservoir" conceptuel et bibliographique.

De ce fait , la formation de réseaux relationnels et conceptuels semble accompagner la formation de l'enseignant (étudiant). Outre donc l'intérêt proprement intellectuel de cette démarche , par l'effet de distanciation par rapport au terrain qu'elle procure , elle autorise un retour interrogateur sur les pratiques de terrain. C'est une "prise de conscience finalisée par un problème" qui "aboutit à une évidence subjective , source de joie" (Claudie Ramond , 1993 , p 158).

Or revenir au terrain avec un autre éclairage , par rapport à ces propres erreurs , errements et obstacles , à des résonances psychoaffectives qui annoncent un "temps extériorisant et socialisant de l'accouchement" (Gaston Pineau , 1993). En d'autres termes , c'est le temps de la production de soi par la production d'un savoir sur une pratique dans laquelle la personnalité est totalement impliquée.

Mais cela veut dire que l'on n'est pas toujours tenu de "coller" au terrain pour produire du savoir. Compte tenu de la diversité des terrains de l'éducation et de la formation - faisant la richesse des sciences de l'éducation - , il en existe justement

(1) - Une des conceptions de l'alternance intégrative est posée ainsi par André Duffaure (1967):"L'alternance est notre chance , car elle nous oblige à remettre tout en cause , à découvrir plus de valeur chez le plus pauvre qui pense que chez le plus riche qui récite , chez le moins développé qui souffre , que chez le parvenu qui écrase , chez l'ignorant qui regarde et observe , que chez l'érudit qui ne sait plus voir. C'est cela tout le jeu de l'alternance , forcer les uns et les autres à se dépasser" (cité par D.Chartier , 1986 , p 219)





qui , sans être "naturels" ou pratiques , n'en portent pas moins des Potentialités d'études ou d'interrogations insoupçonnées. Par exemple , estime Vigarello , "mettre un enseignant au travail sur l'histoire de l'autorité , c'est le faire travailler sur sa propre autorité , sans travailler nécessairement sur son terrain" (op cit , p 260).

Pour cela l'enseignant , traditionnellement praticien et chercheur (pour les besoins de sa formation), doit s'autoriser une entrée donc avec une stratégie d'entrée - dans l'aventure de la recherche pour (se) prouver qu'il peut mener son projet à son terme , avec tous les risques que cette entreprise comporte aux plans individuel et institutionnel. Par hypothèse, il est permis de penser qu'au bout de l'aventure de recherche il y a la réalisation de soi et un plus fort engagement professionnel. Trois types de rapports peuvent se modifier : le rapport au(x) savoir(s), le rapport au groupe-classe et le rapport à soi.

## BIBLIOGRAPHIE:


- Astofli J.P, 1995, "**Savoirs et savoir-faire dans le métier d'enseignant: un point de vue didactique**", pp 105-113, in Bentolila A. (sous la direction), **Savoirs et savoir-faire**, Editions Nathan
- Chartier D.,1986, **A l'aube des formations par alternance**, Editions Universitaires/UNMFREO
- Chartier D. et Lerbet G. (coordinateurs), 1993, **La formation par production de savoirs**, Actes du colloque des 1-2/10/90, Université de Tours, Editions L'Harmattan
- Léon A. , 1979, « L'image de l'enseignant hier et aujourd'hui : apports de l'histoire de l'éducation », pp 195-204, in **Psychologie française**, N°3-4, Tome
- Lerbet G. , 1993, « Information, connaissances, savoirs », pp 27-35, in Chartier D. et Lerbet G. , 1993, **La formation par production de savoirs**, Actes du colloque des 1-2/10/90, Université de Tours, Editions L'Harmattan
- Miallaret G. , 1977, **La formation des enseignants**, PUF, coll. « Que sais-je ? »
- Ouellet F. , 1991, **L'éducation interculturelle. Essai sur le contenu de la formation des maîtres**, Editions L'Harmattan
- Pineau G. , 1993, « Le temps dans la production de savoir », pp 227-232, in Chartier D. et Lerbet G. , 1993, **La formation par production de savoirs**, Actes du colloque des 1-2/10/90, Université de Tours, Editions L'Harmattan
- Ramond Cl. , 1993, « La prise de conscience », pp 156-164, in Chartier D. et Lerbet G. , 1993, **La formation par production de savoirs**, Actes du colloque des 1-2/10/90, Université de Tours, Editions L'Harmattan
- Resweber J. -P. , 1988, **Les pédagogies nouvelles**, PUF, coll. « Que sais-je ? »
- Vigarello G. , 1993, « Synthèse des travaux », pp 253-261, in Chartier D. et Lerbet G. , 1993, **La formation par production de savoirs**, Actes du colloque des 1-2/10/90, Université de Tours, Editions L'Harmattan

## IV.- La question de l'évaluation

### 1. Du contrôle à l'évaluation

La docimologie du début du siècle ne s'intéressait qu'à l'analyse systématique des examens. Cependant, le développement des pratiques socio-éducatives ainsi que l'élargissement des champs d'étude et de questionnement en sciences humaines, avaient fini par élargir sa problématique aux « systèmes de notation et de comportement des examinateurs et des examinés » (G. De Landsheere, cité par Miallaret, 1979, p 169).

En évoluant dans un « contexte politique (au sens large), où une décision est à prendre, plutôt que dans un cadre scientifique, où un savoir est à valider » (J. Cardinet, 1994), la docimologie accède au rang de science expérimentale. Elle ambitionne dés lors la mise au point de méthodes et de techniques de mesure qui soient à la hauteur des objectifs tendant vers plus de justice scolaire.

D'un point de vue épistémologique, l'approche rationaliste dans l'évaluation semble caractériser davantage les pays latins - où le raisonnement précède l'action et la prise de décision - que les pays anglo-saxons, de tradition pragmatique. D'après Cardinet (op cit), « l'idée même d'évaluer le fonctionnement d'une institution ou le résultat d'une pratique est d'origine anglo-saxonne » (p 415).

Référé ainsi à des traditions, le concept d'évaluation signifie plus et autre chose qu'une mesure. Pour Gilbert De Landsheere (1991), l'évaluation désigne « la supputation de la valeur ou de l'état, le plus souvent par référence à un idéal ou à une norme, en s'appuyant soit sur des appréciations subjectives soit sur des mesures. Plus techniquement, l'évaluation se définit comme une note d'une modalité ou d'un critère considéré dans un comportement ou un produit (...). De façon générale, on peut distinguer trois groupes de définitions de l'évaluation. Les définitions fondées sur l'objectif : on détermine dans quelle mesure les objectifs d'un programme ou d'un traitement sont atteints ; les définitions descriptives : il ne s'agit pas d'apprécier l'écart par rapport aux objectifs, mais bien de collecter des informations aidant à la prise de « décision ; les définitions judiciaires : un jugement est porté en termes de validité, de mérite ou de valeur » (p 267).

Or la généralisation de la scolarité, depuis un siècle au moins, et l'extension de la formation professionnelle (continue) rendent les examens omniprésents dans la vie de « l'homme moderne», de l'enfance à l'âge adulte. Au point que certains y ont établis des analogies avec les rites de passage traditionnels (Cf Denise Louanchi, 1987).

Formellement, dans les contextes scolaire et professionnelle, toute évaluation, qu'elle soit implicite ou explicite est une prise d'information permettant de juger le degré d'adéquation entre un « profil de personne » - les aptitudes de toute sorte - et les caractéristiques d'un niveau scolaire ou d'un poste à occuper.

Cependant, dans le cadre d'un productivisme généralisé - de l'excellence éducative à la rentabilité typiquement usinière(1) -, l'institutionnalisation de l'évaluation renforce davantage sa double fonction de sélection et de reproduction des inégalités sociales. Dans l'enseignement, plus qu'ailleurs, l'évaluation est une pratique quasi quotidienne, pour l'enseignant comme pour l'enseigné, pour le psychologue scolaire comme pour l'élève (testé). Or ceci ne signifie pas pour autant que les acteurs en présence aient clairement conscience des enjeux de telles pratiques. En d'autres termes, la familiarité de ces pratiques socio-pédagogiques « fait » oublier souvent l'arbitraire qui accompagne les méthodes d'évaluation.

Pour Georges Snyders (1982), « nous avions oublié, nous avions voulu oublier » que l'école est inégalitaire - donc en décalage par rapport à l'idéal républicain égalitariste, mettant l'institution éducative « hors du monde » (p 18).

(1) - Pour une argumentation détaillée voir A. Ghouati (1999).

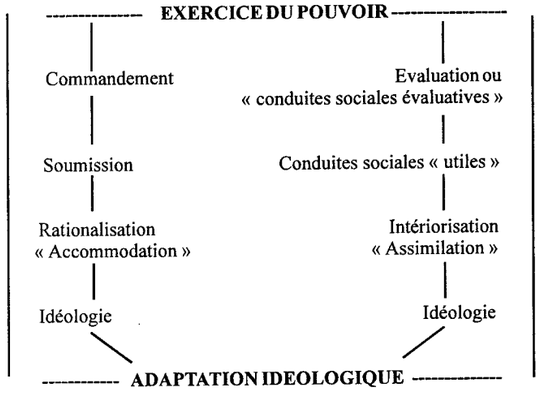




Or, indépendamment des problèmes de validité et d'objectivité que posent l'évaluation, en particulier quand elle se donne le « label » psychologique, ses instruments jouissent d'un prestige social certain. Ce qui veut dire aussi que l'évaluation, comme élément de la reproduction idéologique, à des retombées socio-cognitives (Jean-Léon Beauvois, 1984). Précisément, dans le cadre d'une « psychologie quotidienne », les processus socio-cognitifs mis en oeuvre par les conduites évaluatives ont « comme effet social de produire les croyances, méconnaissances ou représentations garantissant la maintenance ou la reproduction des structures sociales » (op cit, p 201).

Dans un travail antérieur, Beauvois et Joule (1981) avaient jeté les bases d'une théorie psychosociologique de la reproduction idéologique, dans laquelle l'exercice du pouvoir se reproduit grâce à deux processus : la rationalisation et l'intériorisation. La rationalisation serait la conséquence cognitive des conduites de soumission - effet de subordination à une autorité ; tandis que l'intériorisation serait induite par l'activité évaluative. En référence à la théorie piagétienne de la connaissance, la rationalisation conduit le sujet à « s'accommoder », donc à transformer ses schèmes (ou « routines ») pour s'adapter à son environnement. Alors que l'intériorisation l'amène à « assimiler », où à intégrer les éléments de cet environnement dans ses schèmes ou routines.

Les deux processus socio-cognitifs concourent à une adaptation idéologique, comme l'indique le schéma ci-contre :




Par conduite sociale d'évaluation, Beauvois et Joule entendent « toute conduite par laquelle un agent social, investi d'une fonction, porte un jugement - à l'aide ou non d'une technologie (test, examen, grille d'appréciation, etc. ) - sur la valeur sociale (ou l'utilité sociale) de certaines des conduites (ou de leurs résultats) d'un autre agent social, jugement justifiant une ou des réponses de l'environnement social (sanctions) » (op cit, p 165).

Se posent alors deux questions fondamentales :

**a/.** S'agit-il d'un pouvoir d'évaluer ou d'un pouvoir de contrôler ?

**b/.** Dans l'hypothèse d'une différenciation, ouvrant des possibilités de changement paradigmatique (Ardoino et Berger, 1986 et 1989), comment opérationnaliser une alternative dans le champ socio-pédagogique pour « échapper » à l'inertie des structures sociales contemporaines ?

On sait, aujourd'hui, que l'inertie est ce qui caractérise le mieux les structures socio-économiques et culturelles inégalitaires (Bourdieu, 1984). Mais, on sait aussi que, dans notre vie quotidienne, nous adoptons des attitudes (naturelles) dans l'exercice des sens, dans l'estimation des choses environnantes et la prise d'information pour l'effectuation de comportements « mesurés » ou adaptés. En termes de causalité, c'est par un processus attributif que nous organisons notre quête d'un monde plus stable et des structures permanentes pour anticiper les comportements de nos semblables (Leyens, 1983). Ainsi, sans être forcément des démarches scientifiques de « l'homme de la rue », l'évaluation et le contrôle se rejoignent : les deux démarches permettent d'ordonner ou de catégoriser l'environnement, après avoir identifié et éventuellement simplifié ses différents éléments. On notera, au passage, que souvent la « pensée sociale » ne s'embarrasse pas de nuances : apprendre et prévoir en réduisant la complexité de notre environnement, quel qu'en soit le prix, semble être une condition de notre humanité (Cf Leyens op cit).

Cependant, quand on s'arrête devant les détails ou les nuances c'est, généralement, pour évaluer ou apprécier la qualité d'un être, d'une

chose ou d'un objet ; en revanche, on vérifie ou on contrôle sa valeur (quantitative) au regard d'une référence ou d'une norme. Dans le premier cas de figure, l'appréciation ou le jugement sont portés par rapport aux qualités intrinsèques de l'objet ; dans le second cas, l'objet est référé à des données extrinsèques.

Une oeuvre d'art accessible (un film, une reproduction, un collage, une poésie... ), par exemple, est toujours « estimée » (ou rejetée) à partir de l'effet qu'elle a (ou qu'elle n'a pas) sur nous. Elle est considérée pour ce qu'elle est. Par contre, se prononcer sur l'âge de quelqu'un - dire qu'il est vieux ou jeune - cela se fait toujours, explicitement ou implicitement, au regard d'une représentation qu'on a de l'âge productif (ou non), monnayable (ou non) socio-économiquement. Ce qui revient à contrôler la place sociale d'un individu en fonction d'une norme productiviste.

Par-delà « l'effet de mode », dont semble bénéficier actuellement les démarches évaluatives, Ardoino et Berger (1986) font une distinction épistémologique entre évaluation et contrôle : « Depuis 1968, écrivent-ils, la notion de contrôle mal tolérée car assimilée au contrôle social, policier, ou hiérarchique, est devenue insupportable. Mais au lieu de changer les pratiques, on a modifié le vocabulaire, et on tend à parler d'évaluation là où il ne s'agit que de contrôle déguisé. En fait, les notions de contrôle et d'évaluation se correspondent et s'opposent tout à la fois, dans une relation de bipolarité. Elles appartiennent à deux univers, deux ordres différents » (p 120). L'analyse comparée et systématique des deux notions, à l'appui de cette hypothèse, peut prendre cette forme :

| | EVALUATION | CONTROLE |
|---|---|---|
| **variables de repérage (différenciation) des deux notions** | | |
| • **Espace/Temps** | **Histoire, altération** | **Hors du temps Identité** |
| • **Praxis** | **Implication Sens Complexité Tiers inclus** | **Explication Cohérence, rigueur Mesure des écarts Tiers exclu** |
| • **Représentation et processus** | **Inconscient Imaginaire** | **Transparence Raisonnement scientifique** |
| • **Taxonomie et Epistémologie** | **Régulation/Formation Validation** | **Planification Vérification** |
| • **Production** | **Confrontation Echange Construction Processus infini** | **Interchangeabilité Machinisme Expertise Projet fini** |
| • **Paradigme théorique** | **Relativisme Dialectique Logique du conflit** | **Cartésianisme Consensus Logique de « Shannon »** |
| • **Commanditaire** | **Collectif** | **Pouvoir hiérarchique** |





## 2. De l'évaluation en miettes au projet participatif

Dans cette perspective, l'alternative est dans le passage même d'une évaluation en miettes - un retour au modèle taylorien, sous couvert de redistribution des tâches, de distanciation et de scientificité - à une évaluation en actes, où le projet, qui réunit différents acteurs, est négocié jusque dans « ses traces » et signes d'histoires irréductibles. Pour une pratique de l'évaluation, Ardoino et Berger (1989) proposent quelques repères, du genre :

a)- L'écoute centrée sur la reconnaissance de l'autre comme sujet ;

b)- La mise au point d'une démarche opératoire, éclairée par une problématique explicite, permettant le « repérage » de critères, d'analyseurs et d'indicateurs ;

c)- La détermination d'un « seuil », en fonction de critères, afin d'apprécier les changements de sens ;

d)- Le travail sur des projets (inachevés) permet de porter plus d'intérêt aux « effets de sens » et à la pertinence qu'au contrôle (strict) des résultats ou des objectifs quantitatifs ;

e)- La conception d'une démarche évaluative comme une « intervention », au sens psychosociologique, induisant des changements et des « gestions » expérientielles (clinique) de ces changements. L'implication et l'analyse de l'implication constituent une des conditions principales de la réussite de cette démarche ;

f)- Toutefois, les regards expérientiels et expérimentaux (expertise par exemple) peuvent se croiser dans la prise en charge de certains critères particuliers de l'évaluation ;

Ceci étant posé, et s'il apparaît impossible d'ignorer le caractère contraignant de l'évaluation, il convient de souligner quelques précautions à prendre dans le sens d'une « conciliation » entre école polyculturelle et appréciations (chiffrées ou non) et logique scientifique de l'apprentissage.

La coordination-concertation entre enseignants, toujours préférable à la solitude et la perplexité du seul « juge », est un cadre socio-pédagogique pour expliciter et bien définir les objectifs avant le « passage » à l'acte : Quels comportements sont visés à travers les contenus proposés ? Y a t-il une cohérence globale par rapport aux différents contenus proposés aux élèves ? Les épreuves et les instruments peuvent-ils refléter (instancier) les représentations des élèves dans telle ou telle matière ? Comment, enfin, mieux préparer les élèves à gérer les évaluations qualitatives et quantitatives ?

Dans une évaluation formative/régulatrice - réorganisation au moins partielle du système-classe - l'implication des élèves dans la définition des critères de l'évaluation constitue un moment potentiellement conflictuel. D'où la question : Quelles contraintes « parasites » (effet inattendu) peuvent venir se greffer sur l'épreuve en construction et quels moyens psychologiques pour les surmonter ? La réponse à cette question permet aussi de prévoir une éventuelle rupture dans la dynamique de groupe. La psychologie sociale expérimentale nous apprend que, dans un contexte d'évaluation et de concurrence au sein d'un groupe, le sujet qui se sentira infériorisé aura tendance à « sortir » de la norme imposée par son groupe. Pour ce faire « il produira des comportements ou effectuera des réalisations relevant de critères non retenus pour l'évaluation de la tâche. Il s'efforcera, de plus de les faire admettre à l'égal des autres. En se plaçant hors comparaison il peut aussi, s'agissant d'opinions, s'évertuer à abaisser autrui et s'agissant d'aptitudes à se poser comme supérieur ou inférieur » (Monteil, 1990, p 104).

Cependant, si l'enseignant a réellement pris ses précautions pour la participation des individus à l'élaboration des projets éducatifs, des objectifs à atteindre et des critères d'évaluation, le risque de « déviance » est limité et les résultats pédagogiques sont toujours meilleurs (par rapport à une situation de stricte présence). Autrement dit, plus l'individu a été impliqué dans l'élaboration d'une norme, plus il va s'engager à la (faire) respecter.

Ainsi, comme le remarquait Henri Bassis (1980), l'évaluation « cesse de se confondre avec une balance de tribunal pour se transformer en outil de formation et de production. Ce qui suppose :

a)- complicité d'objectifs et co-évaluation maîtres-élèves, formateurs-formés, maîtres-

inspecteurs-animateurs ;

b)- pas d'évaluation de qui que ce soit, extérieur au projet à évaluer. Ne peut participer à l'évaluation collective d'un projet que celui qui en est partie prenante ;

c)- ce qu'on appelle évaluation devient alors le moment le plus haut, la situation privilégiée d'une auto-socio-formation » (cité par Evelyne Charmeux, 1983, p 179).

Cela nécessite aussi, de la part de l'enseignant, une explicitation de ses attentes par rapport aux élèves et une mise à plat des règles de fonctionnement, à commencer par celles qui concernent le respect (absolu) de la personne.

Les exigences sociales du système scolaire peuvent infléchir certaines volontés de gérer humainement sa classe ou son école, notamment quand la tendance est à « l'angoisse de la réussite ». Or cette angoisse - transmise souvent de parents à enfants - se manifeste avec le plus de « dégâts » dans les milieux populaires ou défavorisés. Pourtant, pour réussir ses missions, l'école polyculturelle a besoin de sérénité socio-psychologique, même dans un contexte de compétition intergroupes.

Mais si l'école polyculturelle - à l'instar des autres écoles - n'a pas pour vocation de révolutionner la société, elle est, de part la nature de ses projets socio-pédagogiques, mieux placée pour dialoguer avec les parents. L'implication des parents constitue un facteur incontournable dans la recherche de l'implication des enfants. A mon sens, aller à l'encontre des stratégies de l'échec, spécifiques à certains milieux populaires, c'est aussi savoir écouter la peur (parentale) par rapport à l'école de manière générale afin de « conjurer » l'angoisse des enfants.

## 3. La djemaâ, cadre traditionnel de négociation et d'évaluation Participative

L'attitude d'écoute compréhensive, centrée sur le développement de la personne, permet aussi la promotion d'une évaluation plus efficace. C'est là une des façons de répondre à l'une des recommandations de la « Conférence mondiale sur l'éducation pour tous », notamment pour développer la motivation des élèves et la promotion du travail d'équipe (Cf Windham Douglas M. , 1994).

Toutefois, et même si cette conférence mondiale ne le dit pas, il convient d'insister sur la nécessaire participation de l'enseignant (et de ses enseignés) à l'évaluation du système scolaire lui-même. En effet, toute évaluation des productions éducatives (savoirs, savoir-faire et savoir-être) n'est concevable qu'au regard des missions de l'institution ou de l'établissement.

Dans les stratégies et luttes de pouvoir qui caractérisent aussi ce type d'organisation, on sait qu' « aucun acteur individuel ou collectif n'a intérêt à la transparence totale » (Ph. Perrenoud, 1994). Le contrôle des « zones d'incertitude » risquerait autrement d'échapper aux acteurs, ce qui réduirait leur marge de liberté par rapport au pouvoir (Crozier et Friedberg, 1977).

Mais on sait aussi, que l'implication /participation des acteurs d'une organisation(1) à des effets avérés sur :

- l'estime de soi et la construction d'une image de soi valorisée ;
- l'identification au rôle professionnel, donc meilleure imprégnation des valeurs de l'organisation, surtout quand celle-ci est gérée démocratiquement ;
- L'amélioration de la qualité du travail, ne serait-ce qu'en utilisant les énergies (individuelle et collective) disponibles pour la « réalisation de soi » et pour l'amélioration de la qualité de la vie au travail.

Une des façons d'impliquer ou « d'élargir l'évaluation est d'amener peu à peu tous les acteurs, y compris les plus puissants, à accepter l'idée qu'ils font partie non seulement de la solution, mais aussi du problème » (Perrenoud, op cit, p 104).

En Algérie, cette implication, au regard de la réglementation en, devait se faire dans les conseils d'école et les conseils de classe . Or, dans les faits, le fonctionnement de type bureaucratique a transformé ces structures en un véritable pot pourri auquel personne n'y croit vraiment.

(1)- Implicitement, ici, il est fait référence à des résultats obtenus dans des organisations de production, de commerce ou de service (Cf Nicole Aubert et al. , 1992)





Voici le témoignage d'un enseignant : « A chaque fin de trimestre scolaire, les enseignants et les responsables de l'école se réunissent pour revivre les mêmes expériences des conseils de classe qui se succèdent et se ressemblent sans pour autant en tirer les leçons appropriées. L'administration, sans se soucier de la meilleur évaluation des enfants, se voit contrainte d'obéir au rituel : réunir les différents partenaires n'est qu'une formalité. Tous s'accordent aujourd'hui à dire que tel qu'il est, dépouillé de ses objectifs, le conseil de classe n'a plus sa raison d'être ; il ne remplit plus son rôle d'organisme d'information réciproque, de dialogue et de coordination ; les usagers n'examinent que rarement les problèmes les problèmes concrets de la classe » (Lounès Semaoune, 1992).

Pourtant le désir de participer à la vie de l'école reste fort, aussi bien chez les enseignants que chez les parents d'élèves. Si l'on en croit Semaoune (op cit. ), pour certains enseignants une refonte des conseils de classe s'impose. Pour d'autres encore, un élargissement de la représentation aux parents et délégués des élèves serait une mesure salutaire, afin de contrebalancer le poids de l'administration. Faut-il alors remplacer des structures administratives par d'autres, conçues encore au niveau ministériel ? Si l'objectif est réellement de susciter plus la participation que la présence, une nouvelle légitimité et une nouvelle éthique doivent présider à la mise en place de ces nouvelles structures.

Une façon de répondre à ces deux exigences, dans le projet d'une scolarisation des traditions, serait de réhabiliter la « djemâa » au sein des établissements. A l'origine, la djemâa est une assemblée des anciens dans laquelle toutes les familles (du village ou du clan) sont représentées. Ses fonctions sont celles de l'administration (restreinte), l'arbitrage sur la base du qanun (droit) et la défense de l'honneur du groupe. Cette dernière fonction étant régie par une convention implicite. « Dans la communauté clanique ou villageoise, remarque Bourdieu, les valeurs fondamentales, transmises par une tradition indiscutée, sont admises de tous sans être explicitement et délibérément affirmées ; c'est que l'institution politique est vivifiée et animée par l'attachement organique de l'individu à la communauté ; elle est fondée sur des sentiments éprouvés et non sur des principes formulés, sur des présuppositions communes si intimement admises et si peu contestées qu'il n'y a pas lieu de les justifier, de les prouver ou de les imposer » (1980, p 25).

Cette forme de participation locale, peut concilier les apports de la gestion participative moderne avec l'une des structures les plus solides de nos traditions. Le second avantage de la djemâa - venant d'un code implicite et parfois explicite (El Kenz et Lotfi, 1985) - est qu'elle ouvre automatiquement un droit de représentation à tout membre de la communauté (enseignants et parents).

Sa formation et sa direction, qui ne requièrent aucune élection, au sens moderne du terme, favorisent d'abord les plus anciens. Par ailleurs, il est attesté historiquement que plus la configuration de la djemâa se rapproche d'un groupement de familles agnatiques et plus les liens entre ses membres sont (affectivement) forts. C'est dire le risque de fragilisation de ce type de structures avec l'élargissement de la représentation aux parents par exemple. Mais, compte tenu du rajeunissement considérable du personnel enseignant et des nécessités d'une implication parentale, ce sont des aspects qui peuvent être discutés au sein de la djemâa elle-même.

La démocratie gentilice, si elle est ainsi contredite par l'énonciation (explicitation) des règles de fonctionnement, peut tout à fait s'accommoder de l'idée d'une oumma « restreinte ». L'expérience de la « loudjna » (comité), initiée à la fin des années 60 pour gérer les mosquées en construction(1), illustre parfaitement cette façon de s'adapter à une certaine modernité. Avant la montée en puissance de partis religieux (politiques) à partir des lieux du culte, la communauté des croyants d'une mosquée se reconnaissait et participait aux travaux de la loudjna, souvent dirigée par l'imam.

(1)- En vertu d'un décret ministériel, toute mosquée terminée devenait la propriété du ministère des habous (Etat). De ce fait, la loudjna d'abord et le FIS ensuite, font « traîner » en longueur les travaux de finition. De telle sorte qu'un chantier de construction d'une mosquée peut durer dix voire quinze ans !

Cette loudjna gérait aussi bien les affaires de l'école coranique, que celles liées à la vie du quartier. Néanmoins, son point faible était « inscrit » dans les limites mêmes de ses prérogatives : elle ne discutait jamais les décisions, parfois aberrantes, de la mairie ou de la direction des affaires religieuses (Etat). C'est là une des failles de cette structure que certains intégristes ont bien su exploiter, en proposant en quelque sorte à la communauté des croyants de se prononcer aussi politiquement sur la gestion des affaires publiques.

Mais l'intérêt majeur de la djemâa serait la reconstitution, notamment dans des villes surpeuplées de déracinés, de structures-repères traditionnels pour les jeunes et les moins jeunes, dans l'objectif d'un (ré-)apprentissage de modes de négociation et de règlement pacifiques des difficultés d'une communauté.

Ainsi l'évaluation participative, qui est « au coeur de la fabrication de représentations sociales » (Perrenoud, op cit, p 97), aiderait à (re)légitimer des enseignants et des parents dont les statuts sont actuellement fortement dévalorisés socio-culturellement. Autrement dit, le respect mutuel inspiré de l'éthique communautaire, dans l'exercice d'une fonction de plus en plus difficille, pourrait être singulièrement redynamisé...pour peu que les autorités publiques cèdent ne serait-ce qu'un pousse de pouvoir à la société civile. La reconnaissance d'une parcelle de responsabilité pour une djemâa la transformerait en médiateur socioculturel, ce qui pourrait ouvrir les portes d'une réelle aventure intellectuelle.

## 4. Peut-on et doit-on évaluer tous les contenus culturels traditionnels?

La relégitimation et la remobilisation des acteurs autour des préoccupations socio-éducatives peut conduire ainsi la djemâa à réfléchir et à se prononcer sur des questions jusque là considérées comme chasse gardée de l'administration ou de certaines élites ministérielles.

L'une d'entre elles serait probablement l'analyse des voies et moyens pour évaluer des contenus culturels traditionnels. Car la scolarisation des traditions, « déscolariserait » en quelque sorte l'école pour en faire un lieu de culture (au sens large) et servirait de « catalyseur » psychopédagogique pour les enfants (1).

Autrement dit, avec de « nouveaux » contenus traditionnels, c'est moins la sacro-sainte trilogie « lire-écrire-compter » qui serait visée en premier, que les pratiques culturelles authentiques (calligraphie, poterie, contes, etc. ), donc susceptibles d'apporter satisfaction et engagement dans l'apprentissage à long terme.

Cependant, la question de l'évaluation des contenus traditionnels se pose au moins partiellement. Or on sait que la tradition pratique aussi l'évaluation et que l'élève en est averti. A l'école coranique par exemple, le cheikh porte certes son attention sur la reproduction écrite, mais il évalue surtout oralement l'apprentissage du Coran. Très exactement, il estime le degré de conformité des éléments mémorisés par rapport au texte coranique. L'écriture koufique, la seule enseignée, n'est jamais évaluée en tant que telle. Ce qui intéresse le cheikh, sur ce registre, c'est d'abord la capacité de l'enfant à reproduire oralement et (à transcrire ensuite) ce qu'il a appris.

Dans la perspective d'un élargissement des possibilités calligraphiques pour une grande variété de textes, le maître « moderne » se voit confronté à de nouveaux éléments à apprécier pour la définition des progressions en termes d'apprentissages. D'où la complexité de son système d'évaluation. Exemple de cette complexité, l'apprentissage du souffle dans la maîtrise du geste calligraphique et la capacité de « matérialiser » l'imagination créatrice. Donc, si le maître entend d'abord favoriser la concentration - comme première étape d'une mobilisation de « l'énergie du calligraphe » (H. Massoudy, 1986) -, il doit considérer certaines étapes de l'apprentissage, notamment en début de parcours, comme inévaluables. Mais il peut aller de même pour d'autres matières comme la poterie (décorative) ou les contes. Autrement dit, le développement de la créativité des élèves est quelquefois au prix de l'abandon momentané d'une quelconque évaluation.

(1) - Au niveau maghrébin, Aïcha Belarbi observe que « les méthodes pédagogiques visent à faire de l'enfant un être passif. Il doit attendre les instructions du maître pour répondre, et il vit dans l'angoisse des mauvaises notes et des punitions. Cette passivité, assimilée dans la famille, est renforcée par les médias » (1991, p 226).





## BIBLIOGRAPHIE :


- Aubert N. et al. , 1992, **Management. Aspects humains et organisationnels**, PUF
- Ardoino J. et Berger G. , 1987, « L'évaluation comme interprétation », pp 120-127, in **POUR**, N° 107
- Ardoino J. et Berger G. , 1989, **D'une évaluation en miettes à une évaluation en actes. Le cas des universités**, Matrice-ANDSHA
- Beaudot A. , 1973, **Vers une pédagogie de la créativité**, ESF, Paris
- Beauvois J.-L., 1984, **La psychologie quotidienne**, PUF
- Beauvois J.-L. et R.-V. Joule, 1981, **Soumission et idéologie**, PUF
- Belarbi A. , 1991, « Education et socialisation de l'enfant », pp 225-227, in Bourdieu P., 1980, **sociologie de l'Algérie**, PUF, Coll. « Que sais-je ? »
- Cardinet J., 1994, « Evaluation », in Champy et Etévé (sous la direction), **Dictionnaire encyclopédique de l'éducation et de la formation**, Nathan
- Charmeux E., 1983, **L'écriture à l'école**, CEDIC, Paris
- Crozier M. et Friedberg E., 1977 , **L'acteur et le système**, Ed Seuil
- De Landsheere G. , 1986, La recherche en éducation dans le monde, PUF
- El Kenz A. et Lotfi H., 1985, **Les maîtres penseurs**, ENAL, Alger
- Fondation pour le progrès de l'homme, 1995, plate-forme « Bâtir ensemble l'avenir de la planète », in **Manière de voir-Le Monde diplomatique**, N°28 (novembre)
- Ghouati A., 1999, **Multiculturalisme et éducation**, Presses Universitaires du Septentrion
- Leyens J.-P., 1983, **Sommes-nous tous des psychologues ?**, Mardaga éditeurs
- Louanchi D. , 1987, **Eléments de pédagogie, destinés aux étudiants des Licences d'Enseignement et aux P. E. S**, Editions OPU, Alger
- Massoudy H. , 1986, **Hassan Massoudy calligraphe**, Ed Flammarion
- Mialaret G. (sous la direction), 1979, **Vocabulaire de l'éducation**, PUF
- Monteil J.-M., 1990, **Eduquer et former**, PUG, Grenoble
- Perrenoud Ph. , 1994, « L'évaluation des établissements scolaires, un nouvel avatar de l'illusion scientiste ? », pp 95- 110, in Crahay M. (éditeur), **Evaluation et analyse des établissements de formation. Problématique et méthodologie**, De Boeck Université, Bruxelles
- Reuchlin M. , 1974, « Problèmes d'évaluation », pp 205-236, in Debesse M. et Mialaret G., **Traité des Sciences Pédagogiques**, Tome 4, PUF
- Semaoune L. , 1992, « Conseil des classes : la tromperie », in **L'Ecole et la Vie**, N°2, Alger
- Snyders G., **Ecole, classe et lutte de classes**, PUF
- Windham Douglas M. , 1994, **L'éducation pour tous : les conditions requises. Monographie III, Conférence mondiale sur l'éducation pour tous**, Ed UNESCO, Paris.

# 1980: Le Tournant

**Salem Chaker,**
In "IMAZIGHEN ASS. A" p 29-35

Le "printemps berbère "de 1980 a été l'un des évènements politiques majeurs de l'Algérie indépendante.

Niée avec constance par le discours officiel, longtemps ignorée ou à tout le moins minorée et folklorisée par le regard scientifique, la question berbère a été brutalement portée sur la scène de l'actualité par les événements du printemps 1980 en kabylie.

L'ampleur des mouvements de protestation et des affrontements qui se sont produits dans toute la kabylie et à Alger de mars 1980 à mai 1981 a montré que la revendication berbère n'était pas le fait d'intellectuels isolés " résidus du colonialisme" mais bien une aspiration largement diffusée au sein de la population berbérophone algérienne.

Le "printemps berbère" a été l'indice d'un éveil des consciences et de l'émergence d'une pensée et d'une expression autonomes dans un pays dont le souci permanent a été de maintenir à tout prix une façade d'unanimité. Pays où le monopole politique, idéologique et culturel a longtemps été l'indice érigé en principe constitutionnel. Et sur le plan linguistique, il n'y a encore moins d'équivoque ou de marge d'action ; toutes les constitutions algériennes depuis l'indépendance proclament : «l'arabe est la langue nationale et officielle du pays»

La volonté d'information linguistique et culturelle est explicitement assumée par les textes fondamentaux de l'Etat Algérien. Les choses sont encore plus nettes dans les préambules aux constitutions que sont les différentes chartes nationales (voir chapitre 8)

Depuis le printemps 1980, les dogmes fondateurs du système sont contestés par les générations qui étouffent dans les carcans officiels et refusent de les subir jusqu'à la fin des temps. Toute une jeunesse, toute une population s'est mobilisée en kabylie autour des mots d'ordre de "reconnaissance de la langue berbère" et de "liberté d'expression".

## Un phénomène profond

Par delà les fluctuations conjoncturelles, la revendication berbère est profonde, durable et non réductible. L'interdiction, le 10 mars 1980, d'une conférence de Mouloud Mammeri sur la poésie kabyle ancienne n'a été que l'étincelle qui a mis le feu aux poudres : la situation était explosive en kabylie depuis plusieurs années déjà, probablement depuis le début des années 1970.

Certes, la forte concentration d'intellectuels à Tizi-Ouzou, consécutive à la création en 1979 du centre universitaire, a facilité le bouillonnement et la propagation du mouvement de protestation. Mais, même si l'université de Tizi-Ouzou a joué pendant plusieurs semaines le rôle de fer de lance et de centre nerveux de la contestation, celle-ci n'avait et n'a rien de spécifiquement intellectuel. La grande majorité de la population kabyle s'est sentie concernée par la revendication et y a peu ou prou participé. Les manifestations, d'une ampleur jamais vue dans l'Algérie indépendante, se sont succédées pendant plusieurs semaines, à Tizi-Ouzou, Bougie, dans les petits centres urbains (Michelet, Fort National, Draa-El-Mizan, Boghni, Azazga, Amizour, Sidi Aïch, Akbou...) et dans les villages.

Toute la kabylie "grande" et "petite", contrairement à ce qu'ont écrit certains observateurs français, a été impliquée : les manifestations ont eu lieu dans tous districts ; elles ont même souvent été plus violentes en petite kabylie (Bougie et vallée de la Soummam). La répression n'a épargné aucune zone. Bougie et Bouira, souvent perçues comme moins "berbères" et moins irrédentistes, ont même subi une répression plus dure et plus massive que Tizi-Ouzou, relativement épargnée, en tout cas traitée avec certaines précautions, depuis 1980.

Largement diffusée géographiquement, la revendication est également durable et significative quant à l'avenir du pays puisqu'elle est portée principalement par la jeunesse. Contrairement à ce qu'a toujours essayé de faire croire la propagande officielle, la référence berbère n'est pas le fait de quelques marginaux,"nostalgiques aigris de la colonisation française".

La masse porteuse a toujours eu moins de 25 ans d'âge. Les plus acquis, la jeunesse lycéenne, n'atteignent souvent même pas la barre des vingt ans. Ce fut le cas en 1980, ce fut le cas dans toutes les démonstrations de rue depuis. Cela a encore pu être vérifié lors des manifestations de novembre 1985 : la quasi totalité de la centaine de condamnations pour "trouble de l'ordre public" prononcées par les tribunaux en kabylie a touché des lycéens. Or cette génération a été entièrement formée dans le système éducatif de l'Algérie indépendante et n'a pas directement connu la France...Même si l'on admet que les "meneurs" sont effectivement des intellectuels francisants, nostalgiques d'un passé révolu, comment expliquer que la jeunesse de la région, passé par le moule scolaire, culturel et idéologique officiel, suive ces contre-révolutionnaires dans leurs revendications d'un autre temps ?

En fait, l'échec, le désaveu de la politique d'arabisation n'ont pas réussi à extirper en kabylie "les résidus" de berbérisme. Bien au contraire, elle semble les avoir renforcés et avoir contribué à leur donner une ampleur qu'ils n'ont jamais eue avant 1962 ! L'idée "berbère" imprègne la totalité du tissu social de la région alors que l'environnement institutionnel lui était radicalement hostile. Voilà un constat et une leçon que les stratèges officiels feraient bien de méditer.

Le mouvement berbère est aussi non réductible parce que, au-delà du rôle conjoncturel qu'ont pu jouer dans les événements de 1980 certaines organisations politiques clandestines (notamment le FFS d'Aït-Ahmed et quelques "groupuscules gauchistes"), la revendication transcende les appareils, du reste très faibles et sans implantation sociale réelle. En Algérie, les partis politiques d'opposition (tous clandestins jusqu'à la fin 1988) n'ont jamais pu acquérir une base populaire sérieuse ni mener une quelconque action durable face à la politique gouvernementale.

Clandestinité, inefficacité, absence de perspectives réelles et répression (cyclique ou permanente ) ont été le lot de toutes les forces politiques non officielles depuis l'indépendance. Aucune d'entre elles n'est jamais parvenue à s'imposer, ni même à résister efficacement à l'infiltration policière quasi automatique.

Le mouvement culturel berbère a presque immédiatement compris qu'il lui fallait éviter à tout prix le piège de la clandestinité et de l'organisation partisane. En prenant dès 1980 le risque d'exprimer publiquement. En toutes circonstances, leurs aspirations, leurs positions et analyses, les militants du mouvement berbère ont été à l'origine d'une véritable révolution : la libération de la parole publique et la fin du mur du silence sur les pratiques répressives en Algérie. Cette attitude a fait émerger une génération de militants courageux, prêts à affronter la répression et à assumer leur opinion jusqu'au bout. Il ne suffit plus d'arrêter des individus, des "meneurs", de démanteler des réseaux -le plus souvent fictifs ou infiltrés dès l'origine par les services de sécurité- pour liquider la revendication berbère : de partout la graine germera et jaillira à nouveau. Cette forme d'action ouverte, ce combat à mains nues a fait sauter le verrou de la peur et de l'autocensure. La mythique omniprésence des services de sécurité de tous poils, qui avait profondément marqué l'ère Boumédiene, est devenue moins effrayante.

Il est vrai qu'en 1980 le pouvoir Algérien était en pleine phase de transition : l'autorité de Chadli Bendjedid était loin d'être affermie et la disparition de Boumédiene avait sérieusement secoué la classe politique et ses équilibres internes. Cela s'est traduit par une certaine irrésolution des autorités qui ont hésité sur la conduite à tenir face à une contestation imprévue et inédite par son ampleur, sa nature et ses formes. Pendant trois mois, le pouvoir oscille entre la fermeté ( qui atteint son paroxysme le 20 avril avec la prise d'assaut de l'université de Tizi-Ouzou ) et l'apaisement ( en libérant les 24 "meneurs" déférés devant la cour de sûreté de l'Etat ). Il choisit finalement la reprise en main en douceur et à terme d'une situation qui lui avait initialement totalement échappé . Mais ses atermoiements ont permis au mouvement de démontrer la réalité de son ancrage par l'organisation de nombreuses actions populaires (deux grèves générales, une série de manifestations, des affrontements, très violents à partir du 20 avril ). Pour la première fois dans l'Algérie indépendante, un mouvement social touchait toute une région et parvenait à s'opposer au pouvoir pendant plusieurs semaines.

Ainsi des militants culturels, relativement jeunes et dont la politisation était alors généralement faible ou récente, ont réussi à faire ce qu'aucun parti politique classique n'avait pu réaliser jusque là : s'opposer ouvertement et durablement à l'autorité de l'Etat et amener celui-ci à composer et à faire preuve, malgré tout, d'une relative modération dans la répression.

## 1980 : la jonction entre les intellectuels et la population.

Le "printemps berbère" de 1980 a été rendu possible par l'existence d'un ensemble de conditions favorables : une quinzaine d'années de travail culturel préalable discret, un début de politisation des militants les plus décidés, la construction progressive d'un "tissu berbériste". Parallèlement , on assistait au développement très rapide de la ville de Tizi-Ouzou, qui sortait de sa léthargie de sous-préfecture provinciale pour devenir une petite métropole régionale. La création en 1979 du centre universitaire allait être le détonateur. On ne dira jamais assez que les mouvements de protestation de 1980 n'étaient pas fondamentalement le fait d'intellectuels et d'universitaires. Mais il est certain que l'existence de l'université a donné un centre à une contestation qui sans cela n'aurait peut-être pas atteint l'ampleur qu'elle a eue.

L'université a servi de pôle de coordination à un mouvement très large, divers et faiblement structuré. Elle a en fait suppléé à la faiblesse organique du mouvement.

Et ce n'est d'ailleurs pas un hasard si, depuis 1980, le gouvernement Algérien a pour ligne stratégique constante de réduire au maximum à défaut de pouvoir le liquider- le centre universitaire de Tizi-ouzou : tous les projets de développement le concernant ont été régulièrement différés, ses effectifs limités de manière draconienne, des secteurs entiers supprimés et l'on souhaite explicitement le réduire à un groupement d'écoles et instituts de formation supérieure spécialisés, à effectifs restreints, donc facilement contrôlables.

Le printemps 1980 révèle surtout que la jonction a été établie entre les intellectuels militants et la masse de la population kabyle. Que l'action des groupes qui se sont constitués à Alger, en émigration, à partir des années 1965, correspondait à une réelle aspiration populaire, que leur travail a eu en retour un impact profond dans la société kabyle.

Cette conjonction a permis une mobilisation sans précédent en kabylie (et en Algérie ), à la faveur de laquelle le courant berbère a pu s'exprimer très largement et ouvertement, aussi bien en kabylie qu'à Alger pendant plus d'une année ( 10 mars 1980-19 mars 1981 ).

## 1980 : une secousse durable.

Dans les années qui ont suivi le printemps 1980, on peut repérer deux phases assez distinctes dans l'action du mouvement berbère. Elles correspondent à des situations et à des stratégies différentes.

De mars 1980 à septembre 1981 prend place ce que l'on peut qualifier de "période chaude", caractérisée par un activisme certain et d'importantes démonstrations publiques : manifestations (kabylie Alger), meeting, rassemblements divers, cours libres de berbère (Alger/kabylie)...se succèdent. En fait, les animateurs du mouvement ont pris brutalement conscience du haut degré de mobilisation de la population et de sa réceptivité aux thèmes identitaires. Les hésitations du pouvoir, l'ouverture du débat sur la culture leur paraissent être des circonstances favorables qu'ils essaient d'exploiter au mieux en organisant une pression permanente sur les autorités. Ils espèrent ainsi obtenir un geste concret d'ouverture, au moins la création d'un cadre d'enseignement et de recherche en berbère à Tizi-Ouzou et Alger. Promesse formulée par le ministre de l'enseignement supérieur lui-même, A.Brerhi.

Mais très vite, une répression sélective, habilement menée, permet aux autorités de contrer cette stratégie.

Après l'adoption par le comité central du FLN en juin-juillet 1981 des résolutions sur la culture, à la suite du "débat national sur la culture", la situation se clarifie. Ce sont nettement les thèses les plus intransigeantes quant à l'identité arabo-islamique du pays qui l'emportent. Les prises de positions relativement ouvertes de quelques personnalités-qui manifestaient au moins une possibilité de dialogue, même si quant au fond elles restaient très éloignées de celles des militants berbères n'ont pas fait le poids face à la contre offensive arabisante. C'est que les courants arabisants et arabo-islamisants exercent leur hégémonie depuis déjà de longues années dans tous les appareils idéologiques d'Etat, en particulier les sphères de la culture, de l'enseignement et au sein du parti FLN.

Une dernière tentative de "pression par la base" échoue le 26 septembre 1981 : un mot d'ordre de grève générale et de boycott des écoles -sans doute inadéquat et inopportun- lancé en kabylie est mal suivi par la population. Il est alors clair que le





mouvement berbère n'obtiendra rien des autorités et que celles-ci ont pour ligne de maintenir le statu quo ante, voire d'accentuer la politique d'arabisation. La rentrée universitaire 1981 est révélatrice à cet égard puisque l'on y décide de l'arabisation totale de toutes les filières de sciences sociales à l'université et l'on constate une ré-appropriation de plus en plus marquée des thèmes islamiques par le discours officiel : la volonté de reprise en main idéologique, notamment des milieux universitaires, est claire.
A la pression "berbériste", on tend à opposer un contre-feu à nette coloration islamique.

A partir de ce moment, le mouvement culturel s'organise pour durer et s'engage dans un travail de fond, sans doute plus conforme à sa nature. Il se fait, par le biais de publications régulières a-légales, mais plus ou moins tolérées, le promoteur d'un débat d'idées et d'une information indépendante en kabylie. Des groupes de travail se mettent aussi en place dans les domaines strictement linguistiques et culturels : planification linguistique (élaboration de vocabulaire technique ) qui débouchent sur des publications spécialisées parfois très originales comme le Lexique berbère des mathématiques. Des cours de formation à la langue berbère (passage à l'écrit) plus discrets sont régulièrement organisés. L'objectif n'est alors plus d'amener le pouvoir à des concessions, mais plutôt, par un travail quotidien à la base, de construire une donnée de fait incontournable et irréversible : une culture berbère autonome et tournée vers l'avenir. C'est dans cette optique qu'est lancée en 1983 la série "Etudes et débats" de la revue **TAFSUT**, reflet et support de la réflexion et des analyses des intellectuels berbères en matière culturelle.

Le contact avec la "base" et l'assise populaire de kabylie n'est cependant pas abandonnée ; il est fréquemment réactualisé par des rassemblements pacifiques : galas et activités ouvertes à l'université de Tizi-Ouzou notamment. Depuis 1980, la réalité du lien à la population a pu, presque chaque année, être vérifiée, par des regroupements, par des manifestations et parfois des heurts violents entre la jeunesse et les forces de police à travers toute la kabylie. En février 1985, par exemple, l'arrestation de sept animateurs du mouvement a immédiatement entraîné une vive réaction de la population dans toute la région manifestations à Tizi-Ouzou, Azazga, Bougie...). A partir du 1er novembre 1985, les arrestations opérées dans le cadre de l'affaire de la ligue algérienne des droits de l'homme (initié et largement portée par les militants du mouvement berbère ; sur ce point, voir chaker 1987), ont conduit à des affrontements très violents qui se sont soldés par une bonne centaine de condamnations pour troubles de l'ordre public infligés par les tribunaux locaux.

Depuis 1980, on peut estimer qu'il y a eu au minimum 300 condamnations à des peines de prison pour "fait de berbérisme" en kabylie et à Alger (participation à des manifestations, diffusion de "tracts", rôle d'animation et d'encadrement de la revendication). Quant aux interpellations, gardes à vue, détentions arbitraires "prolongées", interrogatoires, licenciements, renvois d'établissements scolaires, retraits de passeports et interdictions de sortie du territoire national, ils sont innombrables : ces "vétilles" ont fait partie du lot quotidien, de la routine de tous les militants de la culture berbère.

On peut mesurer à travers ces chiffres et ces données la profondeur, l'ancrage de la protestation, de l'affirmation berbère en kabylie. Malgré des années de pression et de répression, le pouvoir central n'a pas pu ou n'a pas su éradiquer cette aspiration. Au delà des fluctuations conjoncturelles et des incidences directes et indirectes des épisodes répressifs durs celui de 1985-86 a été particulièrement sévère-, l'éveil, la prise de conscience est certainement un phénomène irréversible en kabylie. Et, surtout, le mouvement culturel berbère est parvenu à lui donner une expression publique dont l'audience nationale et internationale est indéniable.

## Une crédibilité internationale accrue.

Car il est certain que la protestation berbère a puissamment bénéficié de ses relais externes. L'existence en émigration de pôles berbères déjà anciens et expérimentés lui a permis de ne pas être étouffée et réduite au silence en kabylie par une répression brutale. Grâce à l'action de ses porte-parole extérieurs, la situation intérieure a pu être régulièrement portée à la connaissance de l'opinion internationale : la kabylie a eu droit depuis 1980 à une couverture de presse internationale tout à fait exceptionnelle. L'effet en a sans doute été décisif en matière de répression et explique en grande partie la relative prudence des autorités sur ce terrain. C'est là aussi l'un des grands apports du mouvement. En dépassant les phénomènes d'autocensure nationaliste extrêmement puissants en Algérie, il a

permis de briser le mur du silence qui entourait toute répression en Algérie depuis l'indépendance. Jouant habilement du prestige acquis par l'Algérie pendant la lutte de libération nationale, de son action diplomatique anti-impérialiste et, surtout, du "complexe du colonisateur " très répandu dans l'intelligentsia et la presse françaises, les différents gouvernements algériens avaient jusque là réussi un véritable tour de force : camoufler pendant près de vingt ans les pratiques répressives systématiques et les violations structurelles des droits et libertés, y compris la torture et les liquidations physiques ! Des personnes ont pu être enlevées, détenues en toute illégalité durant des années, torturées, sans que personne s'émeuve et sans même que les organisations internationales de défense des droits de l'homme parviennent à identifier les cas et à s'en saisir.

Les projecteurs sont désormais braqués sur l'Algérie et tout particulièrement la kabylie ; l'information, quels que soient les efforts des autorités pour la bloquer, circule. Le pouvoir sait qu'il ne peut plus réprimer en ayant l'assurance de la discrétion.

Parallèlement, en émigration, un travail de sensibilisation en profondeur a été accompli, au point qu'il est clair que la mouvance berbère a beaucoup plus d'influence sur la population algérienne émigrée que l'Amicale des Algériens en Europe, organisation du FLN à l'extérieur.

Sur le plan de l'audience internationale, l'intervention de plus en plus significative des berbérophones eux-mêmes dans la production scientifique berbérisante (voir chapitre 9) a également des incidences très positives. La ré-appropriation tendancielle des études berbères par les Maghrébins contribue à rendre ce domaine plus légitime, moins suspect de "colonialisme" et de "manipulations étrangères". Le discours maghrébin, est nettement plus crédible. Le "berbérisme" se construit peu à peu en courant d'opinion intellectuel à dimension maghrébine. L'image traditionnellement positive du Berbère et de la culture berbère est ainsi confortée par l'amélioration qualitative du soubassement scientifique mais aussi par les connotations démocratiques et modernistes de la néo-culture kabyle.

## Berbérité et démocratie.

Il peut exister des sensibilités et des formulations diverses dans les courants idéologiques dominants au Maghreb, mais il y a bien unité quant au fond : le Maghreb est arabe et musulman et toute prospective culturelle s'inscrit entre ces bornes. La berbérité est, ou totalement rejetée, ou confinée dans l'insignifiance. Victime d'une telle négation, on ne saurait s'étonner que le berbérophone s'écrie : « Non, j'existe et je prétends continuer à le faire dans l'avenir ! » Sa réaction est naturelle et légitime.

Les conséquences négatives directes de cette exclusion pour le berbère sont évidentes ; elle est également dangereuse pour l'ensemble de la société car elle est, plus généralement, liée à une conception bloquante de la culture et de la vie intellectuelle, faite d'intolérance, de volonté d'uniformisation des esprits, de censure et d'inversion des rôles entre la société et l'Etat. Tant que les Maghrébins n'auront pas assumé l'ensemble de leur patrimoine, dans sa diversité et avec ses contradictions éventuelles, ils ne sortiront pas du marasme et du sous-développement culturel. Il ne peut y avoir de création, ni de vie culturelle réelle lorsqu'on cultive l'amnésie historique et culturelle, lorsqu'on (s')impose des légitimités et des filiations artificielles, lorsqu'on prétend construire l'avenir d'une société sur le mythe plutôt que sur ses réalités.

L'atrophie culturelle et intellectuelle qui sévit au Maghreb en particulier en Algérie est le résultat direct des multiples anathèmes prononcés depuis les indépendances : exclusion de la berbérité bien sûr, mais aussi disqualification symbolique de la langue française qui est pourtant, qu'on le veuille ou non, une donnée enracinée au Maghreb et l'un des vecteurs de notre mémoire et de notre culture. Le résultat en est cette misère infinie de la production culturelle, la quasi inexistence de vie intellectuelle dans les espaces officiels ou contrôlés par l'Etat. La pensée vivante, la culture en prise avec le réel se réfugient dans les lieux extra-institutionnels, dans la clandestinité ou, surtout, à l'étranger. Ce n'est évidemment pas un hasard si l'essentiel de la production intellectuelle et culturelle maghrébine digne de ce nom se fait en langue berbère ou en français. Non pas, bien sûr, que l'arabe soit inapte à véhiculer une culture vivante, mais tout simplement parce que cette langue est, dans les circonstances actuelles, le lieu d'un contrôle maximum des pouvoirs politiques et de l'idéologie dominante.

Tous les Maghrébins y compris les arabophones- ont tout à gagner à la ré-appropriation de la berbérité. Le Maghreb, en se réconciliant avec





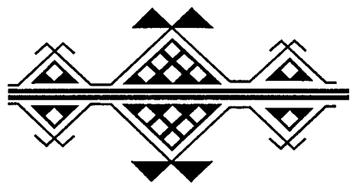
lui-même, en s'acceptant dans sa complexité et sa diversité, peut être lieu de création et d'épanouissement. Au fond, ce qui est en jeu à travers l'affirmation berbère est la conception même de la société, le rapport du citoyen à l'Etat. Le mouvement berbère est porteur d'une revendication de pluralisme, de tolérance de la diversité, de liberté (individuelle et collective). Il est refus du mythe de l'unité et de la tentation totalitaire. En kabylie notamment, il délivre un message très explicite :

Il n'est pas du ressort de l'Etat de définir, ni de produire une "culture" en fait, un ensemble de mythes officiels à laquelle je devais adhérer passivement. En tant que citoyen libre, il m'appartient de dire ce que je suis et ce que j'entends devenir et de le construire. Mon identité, ma culture, n'est pas, comme le disait Kateb Yacine, un dossier (administratif) que l'autorité légitime établit, ouvre et referme à sa convenance et auquel je n'aurais qu'à me conformer. La culture est la création quotidienne d'une société libre.

Et c'est en ce sens que le mouvement berbère n'est pas un courant de repli, un mouvement étroit d'affirmation ethnique, un nouveau nationalisme après tant d'autres : il est porteur d'une aspiration qui le dépasse, d'un modèle de société plurielle qui devrait permettre à tous les Maghrébins de vivre un jour dans une société réconciliée, où l'anathème et l'exclusion ne seraient plus la règle. Liberté culturelle, liberté pour la langue et la culture berbères certes, mais aussi liberté tout court et pour tous. Car les berbérophones ont compris que leurs droits en tant que minorité culturelle ne peuvent être sérieusement et durablement garantis en dehors d'une société où le pouvoir serait entre les mains du citoyen et où l'individu ne serait plus soumis au bon vouloir de l'Etat, ou d'un groupe qui se l'approprie.

Toute réflexion sur l'avenir du phénomène identitaire berbère en Algérie conduit ainsi à poser presque immédiatement le problème des libertés et de la forme de l'Etat dans ce pays. Et c'est bien là le principal enjeu de la contradiction : les autres sont déjà dépassés. L'émigration algérienne en France échappe et échappera nécessairement au contrôle idéologique et culturel du pouvoir algérien, la kabylie et les populations kabyles sont pénétrées en profondeur et sans doute de manière irréversible de la conscience de leur différence et de l'idée "berbère". L'exclusion et la répression si le gouvernement maintenait cette option- ne fera probablement qu'exacerber le conflit et accentuer la cassure.

La question est alors de savoir si le pouvoir d'Etat en Algérie est ou non susceptible de connaître une transformation démocratique dans laquelle les berbérophones pourraient trouver une insertion acceptable, permettant leur survie en tant qu'entité culturelle. Mais, pour l'heure, les militants berbères travaillent surtout à consolider et à promouvoir leur patrimoine linguistique et culturel propre. Quels que soient les lendemains, c'est le matériau dont sera fait leur avenir.



# Historique de la lutte pour l'Identité Culturelle Amazigh

Salah BOUKRIF,
Juriste, Vice Président APW / Alger

La lutte pour la revendication de la dimension Amazigh de l'identite nationale du peuple Algérien ne se résume pas aux seuls événements d'avril 1980, appelés communément "LE PRINTEMPS AMAZIGH". Ce dernier ne se limite pas à la seule journée du 20 avril mais à toute la période qui s'est étalée sur le printemps de l'année 1980 jusqu'à fin Novembre 1982 date à laquelle le mouvement s' est essoufflé suite au lâche assassinat du Militant « Amazal Kamel » par la horde integriste le 02 novembre 1982 à la cité universitaire Taleb Abderrahmane (CUTA) de Ben-Aknoun , et aux multiples pressions, menaces et intimidations exercées par le pouvoir sur les membres des collectifs culturels. La présence permanente des forces de la répression dans l'enceinte universitaire et la montée des islamo-baathistes sur la scène politique , grâce aux manipulations du pouvoir, ont permis de laminer le Mouvement Culturel Amazigh qui n' a repris ses forces qu'à partir de l'année 1990, avec l'arrivée d'une autre génération de militants .

En effet, le problème de l'identité nationale en Algerie s'est posé tout au long de la dynamique nationaliste, parfois d'une manière violente, par les intellectuels. Il n' ya qu'a citer la période la plus cruciale qu'a connu le mouvement national en 1948/1949, appelée par les partisans de Messali El Hadj « crise berbériste » et que d' aucuns ont appelé «crise anti-berbéristes »; les actions des lycéens et collégiens de la Kabylie en 1973/74, faction des poseurs de bombes (Mohamed Haroun et ses compagnons) au siège de la R.T.A en 1976 et les diverses manifestations publiques des étudiants (es) en mars 1980 .

D'emblée, il est à souligner que la lutte pour cette revendication identitaire et culturelle s'est inscrite dans la dynamique du combat démocratique et s'est placée dans la durée. Dès les années «20», le militant «Boulifa» a développé la question identitaire Amazigh de l'Algérie, terre d'Afrique du nord ; question liée à l'émergence du courant nationaliste qui a fondé, en 1926, le premier parti Algérien de la lutte contre le colonialisme Français pour l'indépendance nationale. Ce parti est dénommé « L'Etoile Nord Africaine » et dont le militant « Amar Imache » était un fervent défen-seur de la dimension culturelle et identitaire Amazigh de l'Algerie.

Ce courant nationaliste donna naissance aux premiers cercles berbéristes dès les années «40», à Paris, au sein du Mouvement National, et en





1948/49, comme sus Indiquée, éclata la crise du P.P.A / M.T.L.D entre ces militants Berbéro-Démocrates et les partisans de l'Arabo-Islamisme qui ont réussi à isoler et à marginaliser les militants de la cause Amazigh et de la démocratie, tels que Aït Hamouda, Amar Benai Ouali, Aït Menguellet M'Barek et bien d'autres.

Après cette répression dont ont été victimes les militants berbéro-Démocrates et en raison de l'émergence de la priorité « Nationaliste » autour de la lutte dont l'objectif principal est d'arracher l'indépendance nationale du pays, ce fût un silence total autour de la question N'TMAZIGHT jusqu'à l'après-indépendance nationale, avec la naissance d'une nouvelle génération de militants, pour voir la revendication soulevée et relancée. La reprise du combat pour l'Amazighité débutera donc à partir de 1968, avec la naissance du comité de cité universitaire « Taleb Abderrahmane» (C.U.T.A) de Ben Aknoun, composé notamment de: Mohand Sadi, Mohamed Stiet, Said Khellil, Said Sadi, Mouloud Belaid , etc...

Ils organisaient des activités et manifestations culturelles en Tamazight d'une manière permanente et faisaient un travail de sensibilisation et conscientisation de la communauté universitaire autour de la question n'tmazight en tant que valeur fondamentale de notre identité nationale. Cette période sera suivie d'une tentative du pouvoir « stalinien », visant à l'étouffement de la revendication Amazigh par la manipulation et l'utilisation des militants dits « communistes » (P.A.G.S) et des partisans de l'Arabisme (Bâathistes) contre les Berbéro-démocrates afin de bloquer toute initiative, permettant le lancement d'un mouvement de protestation contre l'exclusion de la dimension Amazighe de notre identité nationale.

Cette attitude totalitaire du pouvoir à l'égard d'une revendication des plus légitimes poussa certains militants de la cause ( Mohamed Haroun et ses compagnons) à opter pour une action violente qui est celle de poser une bombe au siège de la R.T.A, pour signifier leur ras-le-bol du pouvoir en place.

Parallèlement à cette prise de conscience et d'organisation en Algérie, **un autre cercle de Berbéristes appelé l'équipe de Vincennes s'est constitué, en 1973, à Paris (France) autour de la lutte pour** l'Amazighité. Il est composé des nommés Mohamed Ouamar Oussalem, Hend Sadi, Redjala Oulamara, Ramdane Acheb , etc...

Il est à relever que durant cette période allant de 1973 à 1978, plusieurs actions de protestation ont été menées par des lycéens et collégiens brimés par les dépassements arbitraires du régime politique en place, qui interdisait toute expression en langue Amazigh dans les lieux publics, à tel point que plusieurs élèves ont fait l'objet de punitions pour s'être, simplement, exprimé en leur langue maternelle durant les récréations, au sein de leurs lycées et collèges .

Entre-temps, nous ne pouvons passer sous-silence le rôle joué par l'équipe de foot-boll de la J.S.K ainsi que par la chanson et poésie Kabyle (Cherif Kheddam, Hnifa, Nouara, Malika Domrane, Hadjira, Mohia, Ben Mohamed, Ferhat « Imazighen Imula», Idir, Aït Menguellet et bien sûr «le chantre de l'Amazighité » Lounès Matoub, Martyr de la démocratie, etc ...) dans la renaissance n'Tmazight, la préservation de son patrimoine et son ancrage dans les rangs des populations Berbérophones. Il faut ajouter à cela, **le travail considérable mené, dans le domaine de la recherche et de l'enseignement, par le regretté** « Mouloud Mammeri » depuis l'année 1963 à la tête, notamment, de la chaire Berbère (Département d'éthnologie crée à la faculté centrale d'Alger) et qui fût supprimée en 1973 suite à la mise en oeuvre de la réforme de l'enseignement supérieur engagée en 1971.

Aussi l'académie Berbère fondée en 1966 à Paris par le grand militant de la cause « Mohand Arab Bessaoud » (officier de l'ALN et opposant au pouvoir dès les premières années de l'indépendance nationale), a contribué énormément à l'avancée de Tamazight dans le domaine des études, de la recherche et de prise de conscience des jeunes pour la relance de la lutte en faveur de la reconnaissance de la dimension Amazigh dans notre identité nationale. Cette académie fût dissoute en 1978 suite, notamment, aux diverses manipulations et pressions des autorités Algériennes

*** Le Réveil de conscience pour le combat Amazigh a connu son impulsion à partir de 1977 /1978, avec la naissance d'un certain nombre de cercles berbéristes « clandestins » en Kabylie , à la cité universitaire Taleb Abderrahmane (C.U.T.A) de Ben-Aknoun et l'élection d'un nouveau comité de cité en son sein ; ces cercles ont eu le courage de poser publiquement le problème de l'Amazighité par, notamment, l'organisation d'activités culturelles en Tamazight et la programmation de conférences autour de la question. Le comité de cité, et cercles clandestins de la C.U.T.A, revendiquaient également l'amélioration de la situation sociale du citoyen, l'émancipation et la liberté de la femme ainsi que les libertés d'organisations, d'opinions et syndicales. Ce comité de cité « berbéro-démocrate » comprenait, entre-autres : Ramdane Hakem, Madjid Benyaou, Moussa Yahiaoui, Lounes Belkaid, Ali Brahimi, Mohamed-ameziane Bencheikh, Salah Boukrif ( Président du comité) Youcef Ait Chellouche, le regretté Mustapha Bacha (Coordinateur des activités culturelles ) Omar Zegane, Abdellah Bendaoud, Moh Drif Hocine, Ammad Arezki Meziani Abdeslam, Ali Hechiche, Rachid Bencheikh, El Hachmi Ihadadene, et bien d'autres.**

*** En 1978, l'Ancien comité de la C.U.T.A des années 1968 / 70, sous la conduite du Militant Saïd Sadi, s'organisa à nouveau pour relancer la lutte dans un cadre politique plus approprié. Il prendra alors contact avec le Parti (clandestin) du FFS et les premières discussions ont eu lieu**





**en France avec le défunt Ali Mecili, pour tenter de faire prendre en charge la revendication Amazigh par le FFS : rencontre qui s'est soldée par un échec.**

* En 1979, ce fût le 2ème contact entre ce groupe berbériste et la formation du FFS ; là, les discussions ont débouché sur l'organisation d'un séminaire commun en France, sanctionné par l'élaboration d'un programme politique où la revendication Amazigh fût intégrée et l'élite berbériste bascula dans le FFS qui devint un cadre de lutte politique pour faire avancer la revendication Amazigh; grâce à l'exigence du groupe berbériste formé par, notamment, Saïd Sadi, Mouloud Lounaouci, Rachid Halet, Mohamed Stiet et Saïd Khellil; qui ne sont plus aujourd'hui militants et cadres de cette formation politique

* En ce sens, bien avant Avril 1980, plusieurs faits marquants et manifestations eurent lieu à Alger et en Kabylie pour contester la politique du régime en matière des libertés démocratiques et de la question Amazigh. Ainsi donc, pendant que le système totalitaire persistait dans sa pratique d'exclusion, de répression et d'étouffement de toute revendication culturelle et des droits de l'homme, les acteurs et militants de la cause Amazigh et des libertés démocratiques mirent les bouchées doubles dans leur activisme, à l'intérieur comme à l'extérieur du pays.

Les brimades et les dépassements des services de sécurité, aidés en cela par les exactions des activistes baâthistes et des frères musulmans (intégristes-islamistes), ne font que renforcer la détermination des **Berbéro-démocrates dans leur combat pour briser le silence, faire sauter les verrous de la dictature et accentuer la mobilisation estudiantine et citoyenne à Alger et en Kabylie.** Qui ne se souvient des rudes batailles entre bérbéro-démocrates et frères musulmans à la Faculté de Droit en 1975 et au sein de la cité universitaire (CUTA) de Ben-Aknoun en 1976? Des graves affrontements entre la population de Larbâa Nath-Irathen (Tizi-Ouzou) et les éléments de la gendar-merie de la même localité lors de la fête des cerises de l'année 1974 où il y eût trois (03) morts? Qui peut nier, aujourd'hui, l'affaire de Cap-Sigli simulée par le pouvoir occulte de l'époque et montée de toute pièce pour discréditer la Kabylie, l'isoler et justifier ainsi la répression ?

Bref, le système de la pensée unique dominé par les Islamo-conservateurs ne s'en tint qu'à la thèse du complot et de la répression, plus particulièrement, dans la région de Kabylie puisque celle-ci était et demeure toujours la locomotive du Mouvement National et l'initiatrice de la lutte pour la modernité et la démocratie .

L'ouverture d'une université à Tizi-Ouzou constituait un grand apport pour la relance d'une lutte organisée et continue pour la reconnaissance de la dimension Amazigh. Depuis sa création en 1977, cette université était en effervescence grâce au niveau de conscience et d'engagement d'un grand nombre d'étudiants et d'enseignants; instruits

de l'expérience organisationnelle et des luttes de leurs ainés de l'université d'Alger, notamment, du comité de cité (CUTA) de Ben-Aknoun, avec qui ils étaient en contact permanent et coordonnaient toutes actions revendicatives. Le rejet des nombreuses demandes introduites auprès des autorités pour le lancement des cours berbères et l'interdiction systématique de toute activité culturelle se rapportant à l'Amazighité au sein du campus universitaire et des salles publiques de la ville avaient suscité un large mécontentement dans le milieu estudiantin, ainsi que des intellectuels de la ville de Tizi-Ouzou. En ce sens, trois (3) grèves avaient été déjà organisées et la dernière s'était déroulée du 17 Octobre au 13 novembre 1979 ; grève qui a eu un soutien marquant et manifeste des étudiants d'Alger.

L'interdiction de la conférence sur les "Poèmes Kabyles anciens " que devait animer le défunt écrivain et militant de la cause Amazigh Mouloud Mammeri, le 10 Mars 1980 à l'université de Tizi-Ouzou, provoqua le courroux général des étudiants ; ce fût la goutte qui a fait déborder le vase. Au lendemain de cette manifestation culturelle et scientifique interdite par les autorités, la communauté universitaire de Tizi-Ouzou descend dans les rues de la ville pour crier son ras-le-bol. Deux jours plus tard, les étudiants (es) déclenchèrent une grève générale. Par ailleurs et suite à la diffusion d'un tract signé par un comité de soutien aux étudiants et travailleurs en grève (émanant du groupe politique de « Saïd Sadi» ). Toute la Kabylie est paralysée le 16 Avril 1980; ce fut un succès total. Le lendemain, le chanteur « Ferhat » a été arrêté et libéré quelques semaines après; le mouvement de la contestation s'installa donc dans la durée pour devenir ce qu'on appelle communément «**Le printemps Amazigh**» qui a connu son grand éclat à compter du 20 avril 1980.

* Entre-temps, après un gala artistique organisé le 17 Mars de la même année à l'I.N.H de Boumerdes, les étudiants ont adopté une résolution soutenant la marche de Tizi-Ouzou; le 24 Mars, ce fût la première arrestation: celle de « Arezki About», technicien et syndicaliste à l'université dé Tizi-Ouzou.

* **Le 07 Avril 1980,** suite aux décisions arrêtées lors des réunions de coordination, les 30/03 et 03/04/80 tenues au campus universitaire de Tizi-Ouzou, regroupant pas moins de 100 délégués des universités d'Alger Tizi-Ouzou, USTHB, I.N.H de Boumerdes, l'hôpital de Tizi-Ouzou et autres entreprises de la région, une première manifestation populaire et massive a eu lieu à Alger (place du 1er Mai ). Juste après, plusieurs militants ont été interpellés et conduits au commissariat central, mais relâchés le soir même à l'exception du défunt Mustapha Bacha, Aziz Tari, Salah Boukrif, Arezki Aït Larbi et quatre (4) autres militants, qui ne furent libérés que le 9 Avril, à 14h, grâce à la forte mobilisation des étudiants(es) à la Fac centrale d'Alger.

Cette action amena le pouvoir à répondre par une répression féroce des manifestants et engagea, parallèlement, une campagne médiatique d'intox, de désinformation et de dénaturation du mouvement de protestation qu'il n'hésita pas à





qualifier de complot ourdi (atteinte à l'unité nationale) contre l'Etat Algérien, comme il accusa, mensongèrement, les principaux animateurs de « fils de harkis et d'agents du SDEC ».

Cette compagne d'intox, menée par le pouvoir est accompagnée d'une multitude de messages publiés dans la presse d'état et émanant de toutes les Kasmates du FLN à travers le territoire national, soutenant l'attitude répressive des autorités et exigeant des châtiments exemplaires contre les marcheurs; notamment, les principaux animateurs de la protestation.

* Le 11 Avril 1980, la vallée de la Soummam (Béjaia) et la région de M' chedallah / Chorfa (Bouira), s'embrasèrent et la répression musclée fût la règle de la part du pouvoir.

Le 12 Avril, un imposant meeting populaire est organisé à la FAC centrale d'Alger pour sensibiliser et mobiliser la population Algéroise sur la question culturelle Amazigh, engager une campagne d'information et d'explication concernant la justesse et la légitimité de la revendication, dénoncer la répression du pouvoir et organiser une riposte massive. Pour mieux organiser la lutte, canaliser les énergies et faire face aux provocations des services de sécurité, des frères musulmans, des baâthistes et autres staliniens du « PAGS » se transforment en alliés potentiels du système contre les militants berbéro-Démocrates ; **un Bureau de coordination universitaire fût crée comme structure politique chargée d'organiser et diriger cette lutte.**

Il est composé de représentants de différents instituts, notamment, sciences économiques, sciences médicales, langues étrangères , psychologie, sciences juridiques , sciences commerciales, l'I.N.H de Boumerdès ,l'U.S.T.H.B de Bab-Ezzouar et des travailleurs syndicalistes d'entreprises; Ce bureau de coordination, conduit par Salah Boukrif et secondé par l'infatigable défunt militant démocrate « Mustapha Bacha » , s'est attelé le jour-même à l'élaboration d'une plate-forme de revendications et d'explication de la nature du mouvement, plate-forme adoptée le lendemain en meeting populaire par l'ensemble des participants et adressée à toutes les institutions du pays et les organes de presse de l'époque , qui ont préféré la mettre « sous-scellés » et continuer leur campagne d'intox , tout en encourageant la répression.

* Le 20 Avril , jour fatal du fait de la répression féroce et massive qui s'est abattue ce jour-là sur les étudiants de l'université de Tizi-Ouzou et l'hôpital de la ville, **Mais c'était aussi le jour de déclenchement d'un Mouvement populaire démocratique qui s'installa dans la durée** . Ce jour-là , aux environs de quatre (4h00) heures du matin, l'université et l'hôpital étaient envahis par les forces de sécurité (répression) et de violents affrontements se sont déroulés durant quatre (4) jours. Suite à cette intervention musclée et sauvage, des forces de « l'ordre », plusieurs centaines d'étudiants (es) ont été massacrés, des

enseignants et travailleurs partisans du mouvement blessés et des dizaines d'arrestations ont été opérées à l'université, l'hôpital et dans les entreprises publiques. **Toute la Kabylie était en ébullition et la violence populaire a atteint son paroxysme les 26,27 et 28 Avril 1980 avec regroupements, manifestations, barricades, incendies, pillages et destruction des édifices, notamment, du FLN, en guise de riposte massive contre l'attitude méprisante et répressive du pouvoir**. Face à l'ampleur des événements et à l'élargissement du mouvement qui a atteint les quatre coins de la Kabylie et s'est étalé sur « Alger » la capitale du pays, le pouvoir a procédé au renfort des brigades anti-émeutes et de répression afin de canaliser le mouvement et ramener l'ordre en Kabylie tout en procédant, dés la deuxième semaine du mois de Mai, à la libération de la majorité des personnes arrêtées.

Parallèlement à ce soulèvement populaire en Kabylie et à la répression massive qui s'en est suivie; le même jour (20 Avril) et dès sept (7) heures du matin à Alger, la Fac centrale était complètement quadrillée par les policiers qui ont fini par fermer le portail de l'université et interdit l'accès aux étudiants (es) pour que le rassemblement populaire de dénonciation de ce qui s'est passé à Tizi-Ouzou et organisé par le bureau de coordination universitaire, ne puisse pas regrouper un nombre important de participants et déboucher sur une vive riposte des étudiants (es).

Les universitaires soutenus par plusieurs citoyens (nes) malgré le dispositif de répression mis en place, ont pu tenir leur imposant meeting qui s'est soldé par une marche réprimée et dispersée à la sortie de l'université. Le soir et dés 20h00, la CUTA de Ben-Aknoun fût totalement encerclée par les forces de gendarmerie et agents de sécurité en civil qui s'étaient préparés à une intervention répressive des militants n'Tmazight et ce en exécution d'un complot orchestré et planifié à l'avance avec les relais du pouvoir: Les Islamo-baâthistes, venus en force pour perturber l'assemblée générale des résidents organisée par le comité de cité et le pire fût évité grâce à la vigilance de l'élite politique de ce comité qui a su déjouer le piège tendu.

* Le 16 Mai, 24 détenus seront mis sous-mandat de dépôt et déférés devant la Cour de sûreté de l'Etat; il aura fallu la mobilisation, les pressions et la lutte continue des milieux universitaires et syndicalistes d'Alger, de Tizi-Ouzou ainsi que de la population de la Kabylie pour arracher la libération de ces détenus le 28 Juin 1980. Ces derniers, pour la majorité d'entre-eux n'abandonnent pas le combat et ont été, jusqu'à la mi-décennie passée pour certains et à nos jours pour d'autres, **parmi les acteurs de la scène politique nationale; il s'agit**, notamment de: Saïd Sadi, Saïd Khellil, Rachid Halet, Salah Boukrif, Arezki Aït Larbi, le défunt Mustapha Bacha, Djamel Zenati, Ali Brahimi Mouloud Lounaouci et Mohamed Stiet.

*** Le 19 Mai, à l'occasion de la commémoration de la journée nationale de l'étudiant, le bureau de coordination universitaire d'Alger a appelé la communauté universitaire à se**





**regrouper à la FAC centrale et faire de cette journée une journée de protestation contre la répression. Ce fût un rassemblement imposant suivi d'une grande marche qui a touché plusieurs artères principales d'Alger-centre; les étudiants (es) auxquels s'est joint la population, exigeaient la libération inconditionnelle des détenus et la reconnaissance de la dimension Amazigh**. Cette manifestation était très réussie et a permis la remobilisation du mouvement qui s'est un peu effrité après les multiples actions répressives du pouvoir, les intimidations, menaces et arrestations opérées.

* Du 02 Août 1980 au 30 Août 1980; l'ensemble des animateurs du printemps Amazigh ont tenu un séminaire à Yakouren «Tizi-Ouzou» au terme duquel une plate-forme de revendications de la cause Amazigh et des libertés démocratiques a été élaborée. Ce dossier culturel transmis, sous - forme de rapport de synthèse, aux autorités concernées du pays pour sa prise en charge ne trouvera pas d'écho favorable auprès du pouvoir en place.

* Juin 1980 jusqu'à la mi-Février 1981, le mouvement pour la cause Amazigh et la démocratie en générale, était anesthésié et ce fût la traversée du désert durant toute cette période. Les « forces politiques clandestines », en l'occurrence, le FFS et le PRS de Feu Mohamed Boudiaf n'ont pu s'imposer sur le terrain pour canaliser la contestation généralisée du fait, particulièrement, de leur faiblesse organisa-tionnelle, absence totale de stratégie politique, le manque d'encadrement en mesure d'impulser et d'orienter la lutte et la non préparation pour réaliser la mutation attendue. Ce vide que connût la contestation des partisans de la démocratie se présentait comme une aubaine pour les frères musulmans qui, constatant l'errance de la gauche et le recul forcé des berbéro-démocrates, étaient convaincus que le moment était venu de s'imposer et s'affirmer comme seuls acteurs sur la scène politique. **C'est dans ce climat que les militants démocrates se réorganisèrent et le printemps Amazigh est né en tant que tel; plusieurs espaces sont investis et réoccupés par ces partisans de l'Amazighité et de la démocratie**.

* En effet, « les forces politiques » concentrées à l'université d'Alger étaient totalement désorientées et dépassées; ce sont des militants indépendants qui se sont sentis interpellés pour la reprise du combat et ce grâce aux initiatives et contacts engagés par des membres du comité de cité CUTA de Ben-Aknoun et ceux du comité d'institut des sciences économiques des années 78 / 80.

Pour remobiliser les étudiants (es), réoccuper le terrain et faire avancer la question Amazigh, ce groupe de militants progressistes crée des collectifs culturels et syndicaux au niveau de plusieurs instituts et facultés d'Alger comme ils décidèrent de la mise en place d'un collectif central domicilié à la fac centrale et chargé de l'élaboration d'une stratégie unifiée et d'un programme d'action commun à tous les autres collectifs culturels ainsi que de

coordonner et impulser leurs activités qui ont démarré et pris forme dés la troisième semaine du mois de Février 1981. Cette structure a permis de revivifier la vie culturelle et scientifique à l'université, relancer le débat d'idées et d'imposer un nouvel élan démocratique au mouvement estudiantin pour la relance de la contestation politique afin de continuer le combat pour la revendication Amazigh et les libertés démocratiques composée d'une centaine (100) d'étudiants(es) et syndicalistes dont la gent féminine était très active ; cette structure a réalisé un travail titanesque et gigantesque en termes, notamment; de conscientisation, mobilisation des masses estudiantines au sujet de l'Amazighité , des libertés syndicales et d'opinions et l'émancipation de la femme dans notre pays.

Au sujet de l'activité permanente, les dits collectifs culturels ont pu imposer l'organisation de cours magistraux en langue Amazigh, assurés par Salem Chaker et Mustapha Benkhemou, à la faculté centrale d'Alger, l'institut de droit de Ben-Aknoun, l'USTHB et L'INH de Boumerdes, comme ils ont assuré un affichage permanent, des expositions et conférences ainsi que des galas artistiques, pièces de théâtre et bien-sûr une marche le 07 Avril 1981 dans l'enceinte de l'université d'Alger en signe de commémoration de la marche du 07 Avril 80 de la place du 1er Mai.

La densité, diversité et l'envergue de ces activités assurées d'une manière permanente et très réussies, ont fait de la fac centrale d'Alger un véritable carrefour de la Démocratie où toutes les énergies s'exprimaient. Ce fût donc un nouveau souffle pour le printemps Amazigh qui s'installa dans le coeur même de la capitale. Parmi les personnes qui s'étaient distinguées pendant cette période, on peut citer : Aziz Mouloud, le défunt Lakhdar Mames, Yasmina -Samia, Djaafar, Achour Messaoudi, Madjid Boualem, Ali Iheddaden, Meziane Ourad, Kamel Tari, Akli Berkani Hocine Ammad, M'henna Abdeslem, Abdellah Bendaoud, Moh Drif, Ouamar Makhoukh, Amar Arab, Djamel Boukrin, Salem, Mustapha Bacha Tassadit, Arezki Aït Larbi, Rachid Kaci, Fatima, Ihcene El-Kadi, Salah Boukrif, Nouara Messous, Meriem, Mokri Omar, Zegan et bien sûr les élèments de la troupe « Debza », à l'exemple de : Merzouk, Salim Bensdira, Amara Benyounes, Youcef Aït Chellouche, Rabeh Belahouane, Mourad Bellouachrani, Med ameziane Bencheikh, et Abdellatif Bounab.

*** Le 19 Mai 1981, le collectif culturel central d'Alger avait décidé de célébrer à sa manière « la commémoration de la journée nationale de l'étudiant » en réservant un accueil irrévérencieux aux représentants officiels** (Ministres -Hauts responsables du FLN, etc...) du régime venus déposer une gerbe de fleurs, à la fac centrale, à la mémoire des étudiants (es) Martyrs de la révolution. En plus de cette action qui signifie le rejet, par les étudiants, de la politique et des hommes du système en place; **le collectif avait programmé un rassemblement -meeting et une pièce de théâtre que jouera la troupe «DEBZA»; le tout soutenu par une riche et grandiose exposition sur la question Amazigh, les revendications des libertés démocratiques, la nature autoritaire et répressive du système et les événements d'Avril 1980.**

A la fin de la représentation théâtrale (vers 12h30 mn) et au moment où je prenais la parole pour réaffirmer nos revendications et la légitimité de notre combat tout en invitant l'assistance à venir assister en masse au meeting de 14h00; les baâthistes et les frères musulmans aidés par certaines milices du FLN et des pics n'ont pu retenir leur colère et se sont violemment attaqués aux présents avec des couteaux, barres de fer, chaînes de vélo et même des coups de feu tirés en l'air, blessant ainsi une quinzaine d'étudiants (es). Les brigades anti-émeutes qui avaient encerclé dès les premières heures de la matinée l'université laissèrent sortir les agresseurs en toute quiétude, pis encore, les protégèrent contre toute riposte venant des étudiants. Un instant après et devant la mobilisation et détermination des militants démocrates ; les forces de sécurité sommèrent les présents de vider les lieux et avant qu'elles ne chargent. Le pire fût évité de justesse grâce à la vigilance, la lucidité et la clairvoyance des animateurs du mouvement qui avaient su faire prendre conscience aux étudiants des dangers auxquels il s'exposeraient en cas de riposte violente et réussirent donc à calmer les esprits de ces derniers tout en négociant une sortie honorable avec les responsables des forces de sécurité.

* Le 23 Mai, l'on enregistrait les premières arrestations : Ihcene El-Kadi, Mustapha Bacha Arezki Aït Larbi, Salah Boukrif, Rabah Belahouane, Mohamed ameziane Bencheikh et bien d'autres; interpellations soldées par l'emprisonnement à la prison d'El Harrach de 21 animateurs du mouvement, parmi, eux : Mustapha Benkhemou, Ihcene El Kadi-Rachid « H-H », Houati Abdennour, Med. ameziane Bencheikh, Cherif Akeb, Omar Zegane, Youcef Aït Chellouche, Rabah Belahouane et les trois (03) ex-détenus de « Berouaghia » les nommés: Mustapha Bacha - Salah Boukrif et Arezki Aït Larbi ; Ces derniers étaient condamnés à quatre (4) ans de prison ferme et déchus de leurs droits civils mais libérés après huit (8) mois de détention suite à un procès en appel, grâce aux pressions des étudiants (es) et à la mobilisation du collectif des avocats.

En plus des événements de l'université d'Alger, le 19 Mai 81 a été marqué par un mouvement insurrectionnel qui a éclaté au grand - jour dans toutes les localités de la Soummam (Région de Béjaia ) et de Bouira (M'chedallah -Bouira ville - Bechloul Chorfa - Haizer). L'étincelle qui avait mis le feu aux poudres, était le tract intitulé « **Le point de non retour** » qui avait circulé quelques jours avant cette journée fatidique du 19 Mai. Ce tract émanait de l'élite politique de l'ex-comité de cité (CUTA) de Ben-Aknoun des années 1977 / 80 et de Tizi-Ouzou ; rédigé et diffusé, notamment par: Ramdane Hakem, Madjid Benyaou, Salah Boukrif, Aziz Tari, Mohamed Ameziane Bencheikh, Idris Lamri et bien d'autres.

**Le contenu faisait état de détournement du projet portant l'implantation d'une université à Béjaia, dénonçait la précarité sociale et réaffirmait la nécessité de poursuivre le combat pour les libertés démocratiques et l'Amazighité.** Donc, tout en décriant les manoeuvres et tergiversations du pourvoir policier; les rédacteurs de ce tract avaient appelé à la mobilisation citoyenne afin de déjouer tout complot visant la marginalisation et l'isolement de la Kabylie. L'adhésion des masses citoyennes à cet appel ne s'est pas faite attendre et elle était des plus importantes mais la riposte du pouvoir répressif était également très forte.

Ces émeutes étaient des plus violentes: destruction de plusieurs édifices appartenant, en particulier, au FLN, des centaines de blessés évacués dans des hôpitaux et plusieurs dizaines de personnes ont été arrêtées dont 23 furent déférées en prison et condamnées à un minimum d'une année (1) de prison ferme; parmi elles : M'hand Aït El Djoudi, Saleh Tayebi, Djamel Zenati, Aziz Tari, Idriss Lamri et bien d'autres.

* le 13 septembre 1981, au terme d'une réunion tenue à Aïn El Hammam (Tizi-Ouzou) une déclaration signée « **Mouvement Culturel Berbère M.C.B** » a été rendue publique et appelant à une grève générale pour le 28 Septembre. C'est autour de ce mouvement que se sont organisés et mobilisés tous les militants de l'Amazighité pour mener leurs luttes qui, en dépit de nombreux acquis, n'ont pas encore atteint leurs objectifs jusqu'à aujourd'hui d'où **l'impérieuse nécessité de réunifier les rangs, demeurer vigilants et continuer le combat d'une manière sereine, programmatique et sans compromission aucune avec les ennemis de l'Algérie citoyenne, république et démocratique.**

**Pour conclure, nous affirmons avec force que le MCB a été un mouvement unificateur, rassembleur, mobilisateur et catalyseur des libertés démocratiques et l'émancipation de la femme en général, de la revendication identitaire et culturelle, Amazigh en particulier car depuis, plusieurs tabous sont cassés et les mentalités ont évolué. En se sens, le printemps Amazigh aura été incontestablement le coup d'envoi de tous les mouvements de contestation qui s'ensuivront. On peut dire que c'était la première « Bougie » de la démocratie qui aura permis de transmettre le flambeau aux autres événements. Les émeutes de Constantine et Sétif du mois de Novembre 1986, l'historique soulèvement populaire du 5 Octobre 1988 et l'avènement du pluralisme politique ne sont qu'un prolongement du combat démocratique des militants du printemps Amazigh.** ■

# L'UTILISATION DE LA MICRO-TOPONYMIE EN ANTHROPOLOGIE HISTORIQUE : LE CAS D'IHARIR (TASSILI DES AZJER)

**BADI Dida**, CNRPH, Alger

Nous essayerons dans ce texte, à travers l'analyse du toponyme d'Iharir, village au Tassili des Azjer, de montrer comment la micro toponymie peut être utilisée en anthropologie historique en tant que matériau d'analyse. Ceci dans le but d'aider le chercheur qui intervient dans ce champs d'études à une meilleure compréhension de l'histoire sociale du groupe étudié, et lui permettre d'aller au-delà du discours dominant au sein de celui-ci.

D'une manière plus directe, nous sommes amenés à nous interroger, dans le cadre d'un projet de recherche en cours, relatif à la gestion du foncier et de l'eau, sur la mise en place du peuplement ancien du Tassili, notamment les sédentaires de centres de culture de cette région. C'est ainsi qu'il nous est apparu, après l'étude de quelques sources disponibles, ainsi que les premiers éléments de la tradition orale, que le fond de la population sédentaire du Tassili est fixé depuis très longtemps. Probablement bien avant l'arrivée de vagues du peuplement Houwwara en provenance de la Tripolitaine, vers l'an 1253. Ces processus s'est intensifié après la chute de Zawila, capital de la dynastie des Banu Al Khattab du Fezzan, Houwwara Kharijites, comme l'indiquent certains auteurs, notamment, Belhachemi (1992). Il s'est même enrichi, comme le montre les quelques récits de fondation que nous avons recueilli, sans être altéré complètement par des nouveaux apports humains, eux-mêmes, déjà sédentaires . Et ceci au gré de l'arrivée des vagues de Houwwara et leur peuplement continu de la région tout au long des siècles qui vont suivre.

La domination politique et économique continuent depuis le 13e siècle de la région par une population homogène politiquement et ethniquement (les Houwwara) a contribué à la stabilisation du peuplement de centres urbains du Tassili et a permis le développement d'une culture matérielle liée à la vie sédentaire et donné une profondeur assez importante à leur récits historiques. L'homogénéité que l'on observe actuellement, du dialecte berbère qu'utilise ces populations est le produit de cette stabilité. Celui-ci est, en effet, différent, par quelques aspects de la phonétique, de celui des nomades qui les entourent.

Ceci est d'autant vrai que les sédentaires du Tassili sont à l'abri des changements qui interviennent à la tête de la hiérarchie politique, représentée par les suzerains nomades. Ces changements n'affectent guère, en profondeur ou ne modifient pas la nature de leur structure sociale et leur rapport avec la terre qu'ils cultivent, en tant que pourvoyeurs en produits agricoles sous la protection des nomades.

Il semble que le peuplement et la fondation de centres sédentaires du Tassili se soient effectués selon un processus continu d'apports humains, dont nos connaissances actuelles de la région ne nous permettent pas, encore, de situer le commencement. Cependant, les premiers éléments de la tradition orale relatifs à la région d'Iharir, objet de cette étude, montrent que celui-ci s'est accompli selon les formes suivantes:

l'arrivée, sur fond des populations anciennes, d'éléments humains nouveaux, eux-mêmes, d'origine sédentaire ou ayant déjà pratiqué l'agriculture. Ceux-ci, s'ils sont faibles numériquement, vont chercher des nouvelles terres à mettre en valeur. Ils vont s'agglomérer aux centres sédentaires et s'assimiler à leurs habitants dont ils adopteront les habitudes et les us. C'est certainement le cas de Djanet et de Ghat, comme l'indiquent des nombreuses traditions locales.

Par contre, si les nouveaux arrivants sont plus nombreux, ou s'il n y a pas suffisamment de terres à mettre en valeur, ils disputeront celles-ci, sous des formes diverses (alliances matrimoniales, luttes etc.) aux anciens propriétaires, qu'ils finiront par soumettre. C'est là que commencera le travail de la mémoire collective qui va créer un mythe de fondation justifiant

le droit d'appropriation et l'installation de nouveaux arrivés sur le sol qu'ils venaient d'occuper. Lequel mythe fera abstraction de l'histoire antérieure à leur installation et mettra en avant les généalogies nouvellement confectionnées. L'histoire antérieure, sans disparaître complètement, reste enfuie et refoulée au niveau de leurs détenteurs sous forme d'un toponyme ou d'une vague tradition marginale. Ceci a été le cas pour la population sédentaire d'Iharir, à savoir les Imazzararen, lors de l'arrivée des Ihaydamen, du groupe semi-sédentaire des Houwwara.

Ces mini-révolutions qui s'opèrent à l'intérieur du monde sédentaire ne suscitent pas la réaction des suzerains nomades qui détiennent l'initiative politique tant qu'elles ne remettent pas en cause leurs intérêts économiques et politiques. En ce sens où, l'arrivée des paisibles agriculteurs sédentaires sans force armée ne fera qu'augmenter le nombre de surfaces à mettre en valeur et par conséquent, le tribut versé aux nomades en échange de leur protection.

Le chercheur se doit d'identifier et remonter au-delà de la rupture causée par la nouvelle situation. Cette tâche est rendue difficile par la participation active des populations antérieures à la cohérence de la nouvelle idéologie par leur fabrication des récits de fondation qui vont la corroborer dans le but de garder l'équilibre nouvellement établi. Mais cette cohésion consensuelle du groupe constitué ne résistera pas devant l'analyse approfondie de traditions orales. Celle-ci est d'autant plus efficace si elle est appuyée par l'étude de toponymes chargés, tels des fossiles directeurs, de l'histoire antérieure, refoulée, car ne participant pas à la nouvelle idéologie dont elle constitue la négation. Le cas précis d'Iherir, village situé à l'intérieur du massif du Tassili, est caractéristique de cette dernière situation où les toponymes, eux aussi, ne sont pas à l'abri de l'altération, tout en portant, heureusement, les stigmates des changements intervenus, comme l'indique la tradition orale dont nous donnons le résumé suivant.

Le terme d'Iharir est, selon la version la plus répandue de la tradition orale, tiré d'el-harir, terme d'origine arabe et qui signifie en tamaheq la soie.

Cette explication est basée sur une version selon laquelle, par le passé, la vallée d'Iharir était empruntée par les caravanes transportant la soie en provenance de Ghadamès en direction de l'Air et de «bilad es-sudan». Au cours de leurs haltes dans l'oasis d'Iharir, les caravanes laissèrent des traces de leur passage à travers des touffes de soie qui restaient accrochées aux épines des arbres. Les touffes de soie devenues nombreuses, les gens appelèrent l'endroit Iharir. Il est cependant possible que la ressemblance morphologique entre le terme d'Iharir et celui d'el-harir soit pour beaucoup des choses dans cette explication.

Il faut signaler, cependant que la soie se dit en tamahaq, al harir, en conservant l'article [al) comme dans tout les emprunts fait à l'arabe. Et que le terme de [iharir] est comme l'indique la voyelle initiale [i] clairement amazigh, et ne signifie nullement la soie.
Cette explication donnée par la tradition à la signification du toponyme d'Iharir ne résiste pas devant une analyse linguistique aussi sommaire soit elle.

Pour essayer de savoir s'il n'existe pas d'autres explications qui soient en rapport avec l'histoire sociale de la région, nous nous sommes rapprochés des populations locales actuelles, pour interroger leur mémoire collective. Pour rechercher des indices pouvant nous permettre de proposer une alternative à ce qui vient d'être dit plus haut. Et ensuite, aller au-delà du discours consensuel actuel qui constitue, en fait, une rupture avec le passé. Et enfin, jeter la lumière sur la période antérieure pour avoir une idée sur le peuplement ancien de la région.

C'est ainsi que la tradition orale nous révèle l'existence d'une population, aujourd'hui éteinte, qui habita jadis la palmeraie d'Iharir. Cette population était appelée Imazzararen, singulier « amazzarar ».

Le terme d' (amazzarar) pourrait être décomposé comme suit :
-(am) préfixe formatif des noms d'agents.
-( Izarir ) nom de lieu, singulier, et dont le pluriel est (Izararen).

L'étymologie du terme [izarir] a disparu dans le parler des populations actuelles d'Iharir. Ce qui, en partie, les a poussé à donner l'explication précédemment citée. Nous pensons, en nous basant sur la tradition locale, qu'après l'arrivée des Ihaydamen, d'origine Houwwara, et leur domination des populations de la vallée, ils ont imposé leur parler en désignant le lieu, non plus par son nom ancien d'Izarir, dont les vaincus tirent leur appellation





d'Imazzararen, mais par celui d'Iharir, en convertissant le [Z] en [H]. La perpétuation de la nouvelle dénomination est justifiée, par la volonté d'oublier le passé et de construire une nouvelle légitimité. Et surtout, par le glissement du (Z) en usage chez les sédentaires du Tassili, dont les Imazzararen , en (H) en usage chez les Ihaydamen, représentants des Houwwara.

Par contre, si l'étymologie du terme ( izarir ) a disparue chez les habitants actuels d'Iharir sous l'impulsion des Ihaydamen, le terme d' (Izarir ) est toujours en usage chez les autres populations des centres sédentaires du Tassili, Djanet, notamment. Il signifie le cours d'eau permanent. Ce qui correspond parfaitement à la vallée d'Iharir dont le cours d'eau est, effectivement, permanent.

Selon la tradition orale locale, les Imazzararen étaient un peuple d'idolâtres frustes et ignorants, qui vivait dans la vallée d'Iharir de la chasse au mouflon, de la cueillette des raisins et des dattes sauvages. Ils entrèrent en compétition permanente avec une autre population venue plus tard, appelée «Ihaydemen» et que nous retrouvons encore aujourd'hui dans la palmeraie.

Mais le cas des Imazzararen dans leurs rapports avec les Ihaydamen est probablement unique.

Puisqu'au lieu de les évincer complètement, ces derniers contractèrent, selon les mêmes sources, de nombreuses alliances matrimoniales avec eux. Il existe dans la région de nombreuses traditions orales relatant des exemples où les deux populations se sont alliées autour des causes communes, (repousser un ennemi extérieur), comme se fut le cas lors de la bataille d'Idharen sur le lieu de laquelle nous retrouvons de nombreux tombeaux attribués par les traditions des populations actuelles aux guerriers ennemis dont il ne subsista qu'un seul.

La tradition orale qui n'attribut pas la disparition des Imazzararen à leur compétition avec les Ihaydamen l'explique comme suit: «Un jour, des jeunes gens Imazzararen, dans l'insouciance de l'âge, ont malmené une femme des Ihaydamen qui se trouvait enceinte. Impuissante, elle exhorta Dieu de les punir pour leur méfait. Ce qui fait fut : Dieu envoya sur eux une pluie torrentielle. Pendant que tous les Imazzararen, dont les campements étaient dressés sur les berges de la vallée d'abada hegren, dormaient et ne se doutaient de rien, ils furent surpris dans leur sommeil par une crue venue de loin qui les emporta tous à l'exception d'une fille et d'un garçon.

De la tradition qui relate sa survie dans les grottes jusqu'à ce qu'elle fut cueillie par l'amenoukal, on peut retenir que la fille était appelée Touan. C'était elle qui donna naissance à l'actuel groupe des Kel Touan que nous retrouvons dans le petit hameau d'Idaren, près d'Iharir, le lieu même que les traditions donnent comme l'habitat initial des Imazzararen.

Lors d'une enquête relative au foncier agricole dans la région du Tassili, les Kel Touan reconnaissent qu'ils sont les descendants d'Imazzararen et de ce fait ils se considèrent comme les héritiers légitimes de leurs terres.

En conclusion et d'une manière générale, la population des Imazzararen étant la première qui habita Iharir, ferait partie de la même souche que les autres populations sédentaires du Tassili, à savoir Djanet, Ghat etc.

Chez ces populations sédentaires, la lettre (consonne) (H) est prononcée (Z), alors que chez les autres populations nomades du Tassili, dont font partie les Ihaydamen, concurrents traditionnels d'Imazzararen, le (Z) est remplacé par la lettre (consonne) (H).

Par conséquent «Iharir» aurait été appelé «Izarir) ce qui signifie, dans le dialecte de sédentaires, notamment les Kel Djanet actuels, (le cours d'eau dont l'écoulement est permanent, une rigole ).

Cette explication s'applique à Iharir, où l'eau coule en permanence durant toute l'année. Par la suite, les populations nomades et notamment les Ihaydamen, ayant pris le dessus sur les Imazzararen autochtones, le prononcèrent «Iharir» en convertissant le (Z) en (H). C'est ainsi que les habitants actuels d'Iharir se donnent le nom de Kel Aherir, ce qui correspond, grammaticalement, au Kel Azeri.

# Siga, capitale berbère du roi Syphax : Un oubli millénaire

**El hassar Bénali**
Journaliste

A l'embouchure de la Tafna à deux kilomètres plus au sud au bord toujours de la rivière est là présente mais silencieuse l'antique cité numide Siga capitale du royaume de Syphax (205 av. J.C) . Le site de cette vieille ville déchue il y a plusieurs siècles est très peu connu. Il l'est pour quelques rares spécialistes seulement car le site en friche couvert de terre rabougrie par endroit ou cultivé de l'autre ne laisse apparent de nos jours encore que très peu de vestiges. La mémoire archéologique de cette antique cité est en effet en grande partie aujourd'hui enfouie sous le sol. C'est à la suite de découvertes fortuites effectuées au cours de travaux agricoles que le site fut reconnu et localisé il y a plus de cinquante années. De nombreuses pièces dont notamment des stèles funéraires portant le signe de Tanit, divinité punique , ont été mises au jour et entreposées aux musées de Tlemcen et d'Oran. A Siga d'autres traces d'aqueducs ou de bassins sont encore visibles. Loin de là sur l'Ile de Rachgoun ou Acra les vestiges d'une antique nécropole punique sont toujours présentes. Siga était avec Carthage une des villes les plus prestigieuses du bassin méditerranéen. En Algérie d'autres sites de cités antiques datent de la même époque dont Cirta. L'importance archéologique de Siga est constituée également par le mausolée royal des massaesyles. Cet édifice funéraire construit en pierre en gros appareil avait une hauteur de plus de quinze mètres sur le sommet d'une colline dominant la plaine de Siga. De ce mausolée la partie s'érigeant au dessus du sol n'est plus qu'un amoncellement de pierres. L'autre sous le sol avec ses labyrinthes et ses salles funéraires a été plus ou moins épargnée par les injures du temps. Ce mausolée n'a pas été cependant épargné par les profanations. En attendant un réel effort de mise en valeur et de restauration des vestiges, Siga reste toujours dans son oubli millénaire.

Siga aura fait en 1978 pour la première fois l'objet de fouilles archéologiques systématiques. C'est avec la collaboration de chercheurs du musée de la Rhénanie (Allemagne ) et de l'institut allemand d'archéologie de Rome qu'un chantier a été ouvert. C'est lors de deux campagnes qu'il fut, sur les lieux de ce site archéologique resté vierge marquant l'emplacement de l'ancienne capitale du roi Syphax, ouvert des chantiers. Ces dernières campagnes ont permis certes la découverte de vestiges d'une grande importance pour la connaissance du passé de cette vieille capitale. Son site resté vierge offre à la recherche des possibilités énormes de découvertes. Siga pour les chercheurs continue à revêtir le caractère d'un site très précieux surtout aujourd'hui où il est question de plus en plus de la récupération de la mémoire amazighe dans notre pays. L'amazighité en tant que concept culturel et historique ne peut évoluer s'il ne prend pas en charge l'aspect touchant à la recherche dans ce domaine. Ce qui est établi depuis les dernières fouilles entreprises sur ce site c'est que la ville de Siga très peu citée par nos historiens du moyen âge arabe a existé jusqu'à au moins l'époque almohade. La découverte de pièces de monnaie de cette époque confirme cela par le biais de l'archéologie. Ce qui a le plus frappé le chercheur lors de ces fouilles c'est la forte présence de vestiges enfouis sous le sol, celles notamment de murailles, et de demeures qui n'ont pu être que partiellement dégagées. Les remblais de cette ville sont également très riches en céramique et autres éléments ayant servi à la construction ou à l'embellissement de cette vieille cité dont l'intérêt archéologique n'a pas attiré la curiosité des historiens et archéologues de la colonisation plus intéressés par la recherche et la mise en valeur du patrimoine de la romanité.

Nous noterons que Siga et d'autres sites puniques avaient en 1979 fait l'objet d'une exposition intitulée : « cavaliers et rois numides » organisée à Bonn (Allemagne ) et qui a accueilli plusieurs milliers de visiteurs.





# Contre l'injure du temps: Une lecture du journal de Mouloud FERAOUN

**Youcef MERAHI,** HCA

Il y a beaucoup de vérités dans le journal de Mouloud Feraoun. Le choix de l'intitulé de cet article n'est pas destiné à faire sortir de l'oubli ce document, unique dans son genre dans la littérature algérienne de langue française, mais beaucoup plus dans la perspective de faire part d'une lecture désintéressée de la tentative faite par un homme, en proie à une douleur indicible qui ne s'arrêtera qu'avec sa mort tragique.

En effet, le journal est une suite de vérités, dites dans la solitude de l'écriture, modulées et imprégnées d'une souffrance gigantesque.

Mouloud Feraoun a, de la première à la dernière phrase (du 1er novembre 1955 au 14 mars 1962), trempé sa plume sans l'encre de la douleur : cette douleur, la sienne, qui prend racine dans le corps agressé du peuple algérien. « *Que tout ceci soit imprimé, publié, comme je crois devoir le faire et que cette publication suscite tant soit peu la colère, la haine, que cela ajoute tant soit peu au malheur particulier comme au malheur de tous au lieu de soulager, de réparer ou de prévenir, alors l'entreprise aura été vaine et nuisible. Je regretterai de l'avoir menée à son terme. Du moins, je ne me serai pas dérobé par un silence plus coupable encore...* ». (17 août 1961 page 412).

Il faut aimer la vérité, la profonde vérité historique, éviter le nombrilisme béat et se remettre en cause quotidiennement pour que l'écrivain des piémonts que fut Mouloud Féraoun puisse faire de son journal un élément de connaissance et de recherche . Feraoun parle de devoir quand il pense à sa publication. Il ne préjugeait, en aucune manière, de l'avenir de son témoignage ni de sa propre destinée. Il s'efface, encore une fois, comme il l'a toujours fait durant toutes ces heures qu'il a consacrées à la rédaction de ces pages impitoyables de vérité. Encore une fois, il laisse place à la générosité de son cœur quand il parle de « valeur objective de ce geste ».

Je crois pouvoir dire, à la lecture de ce journal, que Mouloud Feraoun aurait pu être tenté par un exil doré outre-Méditerranée et se consacrer à son écriture. Il aurait pu léguer un journal où il fera comme le font tant de « journaliers » - une « véritable méditation » sur ses crises de paludisme au lieu de ces chroniques de guerre vécues par son propre pays. Il était ce « fils du pauvre » déchiré entre une éducation traditionnelle de kabylie et cette autre éducation normalienne, sous-tendue par le geste républicain et l'effort humaniste. Il a préféré rester « fils du pauvre », privilégié certes par le savoir mais près du village qui l'a vu naître. Il a préféré, en dernier geste d'amour pour l'Algérie, léguer ce document poignant par sa sincérité et pathétique dans son écartèlement.

Le 13 avril 1956, Mouloud Feraoun écrivit une lettre à Emmanuel Roblès dans laquelle il dit ceci :

*« je me suis mis à prendre des notes comme tu me l'avais suggéré. Dès qu'il y en aura assez, je te ferai lire le cahier. Cela m'occupe un peu chaque jour »*. (Lettres à ses amis page 145).

Cela suppose donc que Mouloud Feraoun a entamé la rédaction de son journal sur instigation-suggestion de Roblès. Il ne l'a pas écrit d'instinct, par besoin ou par amour de ce genre littéraire. Mouloud Feraoun était trop franc et trop pudique pour penser à noter ses impressions au jour le jour. Ce fut un journal suggéré en quelque sorte. Cela est conforté par deux éléments dans la personnalité de Mouloud Feraoun.

- d'une part, Feraoun a, à maintes reprises, demandé conseil à ses amis sur ses livres ou ses interventions dans des revues.
- d'autre part, Feraoun n'a pas le don de l'introspection, même s'il aime à se confier comme ce fut le cas dans lettres à ses amis.

Le 1er novembre 1955, à 18h 30, Mouloud Feraoun pose le premier jalon du journal qui fait désormais partie de ce genre littéraire dans le monde, en compagnie de Henri Frédéric Amiel, Franz Kafka, Anne Franck, Jean Sénac, Julien Green... Il n'y a rien d'étonnant que Mouloud Feraoun entame son périple « journalier » par un vers poétique. « *Il pleut sur la ville* » de Paul Verlaine. A sa manière, « le fils du pauvre » est un long poème de la vie, de la souffrance et de l'ardeur.

Dans sa texture, le journal - comme mode d'écriture - est l'œuvre d'une introspection permanente dans toute sa versatilité quotidienne. C'est l'action de « *la dramatique interne* » (Wadi Bouzar) qui fait de cette manière d'écrire un soliloque grandissant. Le journal n'est pas précisément destiné à la publication.

C'est beaucoup plus le reflet fidèle d'une âme qui se reflète dans un miroir. Ceci fait du journal " le moins littéraire des genres" (roman, nouvelle, conte...) ou supposé l'être, car ce soliloque ne sert en définitive qu'à se dire dans toute la faiblesse de l'être humain. Et comme corollaire à l'importance du journal, il y a la célébrité de celui qui le rédige.

Que serait aujourd'hui le journal de Mouloud Feraoun si ce dernier n'était pas l'auteur de " *Les chemins qui montent* "

Je disais donc que le journal révélait l'intimité de celui qui l'entreprenait dans une totale sincérité et un parfait égocentrisme. Or il est facile de constater à la lecture du journal de Feraoun qu'il n'y a là aucune entreprise égoïste. S'il ne s'agissait que de sa propre personne, Mouloud Feraoun n'aurait jamais tenu un « journal ». Du reste, je crois devoir exprimer une certaine réticence au fait que l'on classe ce livre comme un « journal ». J'ai l'impression qu'il est, de cette manière, un tant soit peu dévalorisé. Mouloud Feraoun n'a pas mis à nu son cœur, il n'a pas non plus exploré son moi profond (à la manière d'un Sénac par exemple). Je crois pouvoir dire que Mouloud Feraoun a fait des journées de la lutte de libération nationale une véritable chronique. Il y a de l'analyse dans sa démarche, de la prospection dans ses sentiments et de la prémonition vis-à-vis des événements. C'est donc une véritable chronique ! Ne dit-il pas lui même qu'il allait « *prendre des notes* ». On ne prend pas des notes sur soi, on se livre.

Il y a eu quatre ou cinq reprises où Mouloud Feraoun a pu dépasser sa Douleur (avec un D majuscule) et parler de soi :

- 3 novembre 1955 : « *je suis revenu chez moi, ennuyé, las, n'ayant rien à faire, incapable de m'intéresser à quoi que ce soit* » (page 13)

- 13 novembre 1955: « *ce que je pense, moi ? je ne pense à rien. Ou bien alors il faudrait chercher loin. Au tréfonds de moi-même* » (page 10).

- 27 mars 1956 : « *vendredi dernier, je suis allé à Alger. Voyage sans incident* » (Page 131).

- 2 novembre 1956 : « *je ne suis plus jeune. C'est un fait. Bon. Je m'aperçois avec effarement qu'il m'a fallu attendre d'être vieux pour comprendre que la force a toujours raison* » (Page 206).

- 15 février 1957 : « *ma femme a été malade toute la nuit* » (Page 256).

Il n'est pas aisé de classer le Journal de Mouloud Feraoun parmi les journaux intimes que nous connaissons et que j'ai cités plus haut. Car du Journal, Feraoun voulait en faire un travail de recherche et d'analyse sur un événement (avec un E majuscule) dans lequel il était un témoin-acteur dominant.

Alors que dans le journal intime, les auteurs ne font que ressasser égoïstement leurs travers philosophiques. « *Oser être avec soi* », voilà par exemple la démarche de André Gide Mouloud Feraoun a choisi d'être au centre de la mort dans toute son horreur. Il y a beaucoup plus de confidences dans une seule lettre écrite à ses amis que dans tout le journal. Aussi, pourrai-je rapprocher dans la projection le « *journal d'Anne Franck* » à celui de Feraoun puisque j'y retrouve, de toutes les façons, cette même passion pour la vie et cette même fatalité face à la mort. Je reviendrai sur le thème de la mort qui fut un des vecteurs du journal de Feraoun.

Techniquement, comment se présente ce livre ?

- La rédaction du journal a démarré le 1er novembre 1955, à 18h30, et s'est achevée le 14 mars 1962, sans référence à l'heure. Durant sept années où la violence fut le seul langage, Mouloud





Feraoun a noté sans complaisance ni pleurnicherie les événements qu'il a voulu ou qu'il a pu noter.

-Il faut savoir que la rédaction de ce journal était au début assez régulière. Feraoun est pris par la nouveauté du genre. Cette régularité des premières années du journal s'est à la fin ralentie du fait du dégoût de cet écrivain devant le massacre organisé. A titre d'exemple.

-1956 : il y eut 120 jours pendant lesquels Feraoun a noté ses impressions.

-1961 : il n'y eut que 27 jours pendant lesquels Feraoun a noté ses impressions.

-Il faut, en plus préciser que durant les premières années de ce journal Feraoun reprenait parfois à trois reprises pendant la même journée des notes.

-Une particularité du journal par rapport au reste, Feraoun a appliqué son écriture de telle sorte à faire œuvre romanesque. Je veux dire par là que cet auteur n'a pas utilisé le style du journal tel qu'il est connu classiquement. A aucun moment nous ne retrouverons une écriture débridée.

Il faut dire que Mouloud Feraoun n'a pas tenu un journal au sens classique du terme, donc intime. Ce livre révèle un homme qui ne voulait pas se dire seulement. Ce qui l'intéressait dans cette entreprise, c'est surtout témoigner et souffrir de la souffrance des autres.

Il faut, en effet, un témoin impitoyable sans être tenté par le ton moralisateur. Il a su faire taire sa propre souffrance ses tourments intimes, pour faire de l'altruisme une raison d'être et de mourir. Du début à la fin du journal nous retrouvons un Feraoun déchiré par deux appels qui s'affrontent. Le plus important est que cet auteur s'est assumé sans hypocrisie ni forfanterie. « *Pour ma part, ce sont mes compatriotes qui m'intéressent. Je voulais lire leurs impressions, savoir ce qu'ils pensent* », écrit-il le 13 novembre 1955.

La mort a été un autre élément qui a parsemé le journal de Feraoun. Cela semble évident en temps de guerre. Ce n'est pas de statistiques qu'il s'agit. Mais beaucoup plus du rapport qu'il « entretenait » avec la mort. Il a ignoré toutes les menaces de mort dont il était l'objet. Il savait qu'il était une victime potentielle vu sa consécration en tant qu'écrivain et en tant qu'éducateur algérien. Le 14 mars 1956, il écrivait : « *mais j'ai horreur de ceux qui tuent, non parce qu'ils peuvent me tuer mais parce qu'ils ont le courage de tuer* » (page 117).

Le 24 juin 1956, Feraoun écrivait :

« *je préfère souffrir avec mes compatriotes que de les regarder souffrir. Ce n'est pas le moment de mourir en traître puisqu'on peut mourir en victime* ». Le 15 mars 1962, l'OAS acheva de tuer en ce pays « *l'entière condition humaine* », en la personne de cet ecrivain.

Mouloud Feraoun, dans les dernières pages de son journal, s'apprêtait à mettre de l'ordre dans ses papiers, à sérier ses idées. Il se préparait à l'événement de l'Algérie indépendante. Et dans cette perspective, qu'aurait pu être le journal de Mouloud Feraoun, de 1962 à nos jours.

■

# Tameddurt n wemyaru - Mouloud Feraoun -

Rachida FITAS

**1- Tazwart.**

Ayen nnan d wayen uran d ticraḍ deg ixef n zzman. Tafelnit tecbeḥ s wunnuγ (dessin) mi ara tt cilliɛen yiniten (couleurs) ssenfalayen ayen yerhan aklan (le peintre ). Taqaɛett tecbeḥ s umezgun mi ara d-rsen isegbaren ttawin ttarran deg uzetta i d- gren, mi yuli yemzi iban-d yizen .lla d adlis akken , yecbeḥ s tira mi ara fesrent tefyar , mi arra ddsen wawalen ad llγen udem n tikta , d ayen yetthulfu wemgaru i d- mmalen iγrriben . Ama d taklut ama d amezgun d wudmawen nniḍen n tzuri , iswi yiwen , tawuri yiwet .
Di taγult-a neγ di tayed , d anazur neγ d amgaru , isem-is iressa deg umezrug , ad yeqqim i lebda , ad yili ass-a , azekka .
« Mouloud Ferraoun » seg widak yegren ided n tsekla di tmurt n Lezayer , yessuli-tt , iga-yes amdiq d unnig.
« Mouloud Ferraoun » yekcem deg umezruy n tsekla s tenfalit tafransist , yella ger imezwura i d-yufrarin di tallit-is am « Albert Camus » d « Driss Chraibi » ammeruki. Ungalen-ines zegren agemmad akin , tella-d tsuqilt-nnsen γer watas n tutlayin am tespenyulit , talmanit , tagnizit lakk d taɛrabt am wakken d aγen ara ten-naf deg wahil aγurbiz n watas n tmura tiberraniyin mebla ma zeglen tamurt-nneγ d tmura miden deg umenzan afriqi (continent africain ) .
yessulef ad as-nerr tajmilt i yuklal. Tajmilt mačči d awal kan , s wawal kan , yezzi-d useggas nesmekti-d ass mi iɛedda d ayen yefna .
maca isredyan lehhun iberdan ḥekkun !
Anda-t weγsur iwumi yettunefk yisem-is ? ahat ad d-yas wass-is !
« ma ncennedγer umedya i d-tefka tadelsant ''si Muḥ u Mḥand''i yssemman tasmilt n iselmaden n tmazight s yisem n "mulud Ferɛun" ad nesɛu lhir ad nissin ugar fell-as »

**2- Anwa I d "Mulud Ferɛun"**
**Talalit-is**
Mulud ferɛun d yiwen wemyaru azzayri yettarun s tutlayt tafransist , isem-is aheqqani "Ait chabane" , ilul ass n tam (08) di meγres deg useggas 1913 di "Tizi Hibel" neγ "Ighil n Zzman" , yiwet n taddart ger tudrin n γemnadt n At Dwala i yeggugen s 20 ikilumitren γef wenzul n Tizi-wezzu .

**Temẓi-s**
Yekker- d "Mulud Ferɛun " deg yiwet n twacult tigellilt tazawalit am waṭas n twaculin tiqbayliyin i yettidiren di tudrin n tmurt n leqbayel di tallit-nni n umnekcam afransi .
Am netta am tizya-s , yella d ameksa , yettawi abrid γer usakel (paturage) ad yenhu taqeḍɛit n wulli , s iḥerqan γer uzaγer abrid yenjer i ileksawen d anadi γef uẓekkun , tigrilt d ḥlafa , mi d aγelluy n yiṭij ad d- nehren , d tuγalin s axxam , send ad rren γer udaynin , ad ten-awin (lmal-nni) γer wanda ara swen aman , mi kksen fad , ad rren srid γer lkuri anda ara qqsen , ad asen-deggren timuqtin n lqerd γer lmedwed.
Am igerdan i d- yekkren di tudrin , yurar tiqqar , yerγayed deg usebbar ,yundi tiqelɛin i imerga , i iɛezwan d zzerzur , akka i yesɛadda temzi-s.

**Leqraya-ines Anekcum-is γer uγerbaz**
Mulud Ferɛun yekcem γer uγerbaz asmi yessa (07) iseggasen di tudert-is , di tallilt-nni ulac aγerbaz di taddart-is "Tizi-Hibel " , yettaṭaf yal taṣebḥit amecwar n wazal n sin (02) ikilumitren , γer Tewrirt Musa , γef uḍar i wegris d ussemiḍ , i wuryu d uγamac n unebdu .
S lmendad n uselmed-ines i s-d-yewwin taggazet n tezrant ( une bourse d'étude ) imi t-iwala yezwer , yewwid-d iman-is di leqraya , yekcem γer "E.P.S" n Tizi-wezzu deg useggas 1928 , yella yettili di "Mission Roland" , yeggan dinna asmi i ilemmed deg anemmadu (college) , 04 iseggasen mbaɛd yewwi-d akerdas "Brevet" dγa yesɛadda amzizwer n unekcum γer uγerbaz amagnu (concours d'entrée à l'école normale ) I d-yewwi s ugemmud I iggerzen .
19 iseggasen di tudert-is mi yekcem γer 'l'école normale de Bouzaréah" , yeffeγ-d 03 iseggasen mbaɛd s ugerdas n uselmad ( diplôme d'instituteur ) di 1935 . Akka I msedfaren issegasen n leqraya- s wafud meqqren d tebsest i ǧehden .

**Tiwuriwin-is y**
Seg wasmi yalla d amecṭuḥ Mulud Ferɛun yessaram ad yili d aselmad iwakken ad yessiweḍ leqraya γer tγemmar n tudrin n leqbayel i iḥuza wurrif , i yellan di lḥif , yabγa ad yezreɛ timusniwin deg wallaγen n imesdurar iwumi treqq tecriḥt s usafu n ddel i yesmendag uṛumi .
Imenna ad yawi abrid n tmusni i yessufuγen γer liser, Mulud Ferɛun yemmed lebγis yeffeγ usirem-ines γer tafat
Deg useggas aγurbiz 1935-1936 akken kan i d-yeffeγ seg uγerbaz amagnn (l'école normale) yesselmed di taddart-is , deg useggas-nni dγa i yu Dahbia i s-yettilin , yesɛa-d yid-s 07 igerdan .
Mbaɛd 11 issegasen n uselmed 'd'enseignement ) , deg useggas 1946 , tafegrit n ṭrad amadlan wiss sin yual d anemḥal n uγerbaz n Tewrirt Musa .
Deg useggas 1952 , yuγal d anamhal n "les cours complémentaires" di ''Fort national '' iwumi neqqar ass-a 'Larebɛa Nat Yiraten' i tenzegt (durée) n 05 iseggasen .
Mi yekker imenγi di Lzzayer tamanaγt ger lɛesker d yemjuhad , trad yekcem aseggas wis krad (03) , ajajih yuγ di tmanaγt , deg useggas 1957 Mulud Ferɛun yeṭṭef tanemhalt n uγerbaz n "Nador" di "Clos-Salembier" . Xas akken ibeddel amahil maca yeqqim kan di taγult n ennan (l'éduation ) .Di 1960 yers (yettuɛiyyen) d amaswad (inspecteur ) n " Les centres sociaux " di " Ben ɛeknuk " i tesbedd " Germaine Tillion" deg useggas 1955 . Almus-agi iqeddec i wesnerni d uressi n tmusni , d ubeddel n yir hala ideg yettidir umesdaγ n Leżżayer anda yebγu yili .
Mulud Ferɛun ixeddem i ufara (progrès) deg wehric adawsiw (sanitaire ) , ixeddem i wesnerni deg weswir n leqraya di tmurt n Lezzayer . D tagi i d tawuri-ines taneggarut mi t-yenfeḍ ufus n uremmaγ (terroriste) ass n 15 di maγres 1962 .

**Abrid-ines γer tira**

Yekker-d deg idurar i thuza twaγit , i yettnadin γef talwit , i yectaqen ad walin udem n tsebḥit , yekker-d deg idurar anda teggumma ad d-taweḍ tmeddit maca Mulud ferɛun yebges ad d-yeffeγ si twinest yurzen ilmeẓyen imesdurar am netta iγef yetṛezi yettenneḍ lhif d laz almi yeckulleɛ deg ijufar-nnsen . Mulud Ferɛun ur yerdix ara zdat temɛict yecban tinna , ur yehrik ara deg urebbi n lhif , yeḥḥerkel ad yesfeḍ agu i iγummen iṭij-is , tagara yewwed , yeffeγ as leɛtab γer tafat , yekcem deg wennar n tsekha , yedda d tira yessgem-it , yefka-yas udem nniḍen , udem amaynut , atrar , ur nella ara zik di tsekla . D tidett , d abrid yessawnen i d-yewwi ,yrmmuger-d iγudrawen ur t-skerfen , yemlal-ed uguren ur t-sfeclen , ikemmel tassawent almi yeffeγ γer luḍa anda i yezreɛ tikta-s , tikta i d-yegmer wegdud ażżayri , i d-telqeḍ talsa s umata , tikta yesɛan rruḥ aqbayli , yettaru s tanfalit tafransist maca tidmi-s d taqbaylit , tira_s teḍbeɛ s yedles n imaṛawen-ines , idles i t-yezzuznen , idles i t-id-yessekren , idles amaziγ .
Yessaweḍ-it γer txejḍatin n umaḍal .
Si 1932 ar 1935 , krad (03) iseggasen deg uγerbaz amagnn , krad-xgi n iseggasen i yesɛadda dinna ḥuzan-t mačči d kra , d tirmt i t-yeǧǧan ad inadi deg telqey n temsal , ad yeẓẓiẓ tamuγli-s , ad taweḍ akin i yeγli , d ayen i t-yeǧǧan ad yefk azal i tsekla ama d tasekla tirant ama d tasekla timanit .

**Ayen i yura (son oeuvre )**

Asmi yella deg uγerbaz amagnu i yessen "Emanuel Robles" i d-yemnal s ugacur (par hasard ) kra n iseggasen mbaɛd di « Tagemunt ɛezzuz » , yewwi-d yid-s awal γef ungal-ines amezwaru i yebda yettaru di 1939 , asmi yesselmad , deg ussan imuras adlis inumi yefka di tazwara azwel « Fouroulou Menred » i yuγalen d ungal , yessemma-yas « Mmi-s ugellil » (fils du pauvre) dγa yewwi-t ad as-t-id yessufeγ di tezrigin « le seuil » di Lpari deg useggas n 1950 ,

ungal-agi yewwi araz n tmedrit (le prix de la jeunesse ) di Lalman tafidiralit n tallit-nni .
Mmi-s ugellil d tameddurt n yiwen ilemzi amsedrar i d-yekkren di lhif , ungal-agi d aγmis amdwan n Mulud Ferεun , yettmeslay-d γef wamek yerza leqyud n tyersi i icudden tikli γer zdat , immal-d amek yesfeḍ tacallant i t-iqerrεen ad iwali abrid yettfeǧǧrgen , abrid n tmusni .
Yeḥka-d deg ungal-agi tudert-is n yal ass , akken tella s uγanib afrar (style simple) , d aktayen n temẓi-s i d-yeḍleq deg isebtar n wungal-agi , mačči d ayen i isehlen acku tira-ines ur tella ara d tajumant , yeqqaz ar telqey ad d-yesbin udem n tmetti tamensayt (société traditionnelle )

Akal d yidim (La terre et le sang ) d ungal i d-yeffγen di tezrigin « le seuil » di Lpari deg useggas 1953 , yewwi araz wwungal aγerfan (le prix du roman populiste ) .
D ungal s wazal-is , lsas-is yebna γef tilant n umsedrar yunagen , tegguni-t tuγalin γer tmurt . D tiγri n wakal n lejdud
i aεmer i yeǧǧan taddart-is 15 iseggasen.
Azwel n wungal-agi immal-d agbur-ines (son contenu) .Akal d tamurt , d tamnadt , d taddart , d tayemmat . Idim d tasa d wayen turew , d acuddu , d ttaṛ , d aẓar . Idim yessen akal ideg d-temγitnaşlit , tanaşlit-nni i izedren izuṛan n aεmer , xas akken yeqqim achal d aseggas di lγerba , xas akken yebεed γef tmurt i t-id-yessekren ur yezmir ara ad yeddu d wansayen d tγerma ideg ur d-yefruri ara , yettef di tjaddit-is , yeqqim kan d aεmer amsedrar .

Iberdan yessawnen (Les chemins qui montent ) , yeffeγ-d di tezrigin « le seuil » di Lpari deg useggas 1957 , d akemmel w wungal « akal d yidim » . D taqsit n tayri .
Aεmer n Aεmer mmi-s n wassaḍ (heros ) n wungal "akal d yidim" i d asentel agejdan n wungal-agi , tedra yid-s am uzerzur n uşefşaf ur yečči azemmur ur yemniε deg weḫlalas. D mmi-s n tmurt (tafransist) maca di Fransa yenneḥsab d aberrani , d mmi-s n aεmer amsedrar aqbayli , yerna yettwaεzel di taddart-is .
Abrid i d-yewwi d win yessawnen , xas akken d ilili yessawaḍ γer tlelli .

Ussan di tmurt (jours de kabylie) (récit) , yura di 1954 , yeffγed tikkelt tamezwarut γer « Baconnier » di Lež̌žayer , ulsen-as asizreg deg useggas 1968 di Lpari , γer tezrigin « le seuil » .
D aglam (description) n tudert n leqbayel di tudrin di tallit-nni , amek tella tmetti imiren , yefka-d udem n weqbayli , tilant n umsedrar , amek yessnddus tudert-is , amek yettidir d twacult di taddart , yemmeslay-d γef wansayen am tmecret , yemmeslay-d γef tejmaεt , γef ssuq , amek yella wassaγ ger yemdanen . Adlis-agi d lemri n tmetti , d tazmamt titnulujit (document ethnologique ) , yenna-t-id γer tmaziγt "Kamel Bouamera" .

Isefra n si Muḥ u Mḥand , yeffeγ-d di tezrigin "minuit" di Lpari deg useggas 1960 .
D amud (receuil) n isefra i d-yelqed yiwen yiwen , yessufeγ-d tamedyazt taqburt n si Muh u Mhand si tatut , yerra-yes tajmilt yesεan azal meqqren .
Iga tasuqilt i tmedyazt n si Muḥ u Mḥand , yerra-tt-id γer tefransist mačči d ayen i isehlen ackn tamsertit d talγa i icebken , ihersen si tikli taqbaylit ar tefransist .

Aγmis (le journal , 1955-1962) D adlis i d-yeffγen mbaεd tamettant-is di Lpari γer tezrigin « le seuil » deg useggas 1962 . Ameskan yura asaru n tedyanin qessihen yedder už̌žayri labaεda di tmurt n leqbayel di tallit-nni n tegrawla . Ibder-d tidyanin yeḍran s tidettt taḥerfit , ibeggen-d tirrugza n umsedrar i icemmden ad yidir i lḫif wala ad yebru i nnif , amsedrar-nni yettgallen s tmurt-is d tin ay d rrezg-is .

Tibratin i yimeddukal-is 1949-1962 . Ula d adlis-agi am weγmis yeffeγ-d mbaεd tamettant-is , deg useggas 1962 , yemmal-d daγen amek yedder i unaγur d lbatel tesεedda Fransa γef Lež̌žayer , makken ccedda tessebleε talwit .

Amulli ( l'anniversaire ) . D ungal aneggaru i d-yeffγen mbaεd tamettant-is deg useggas 1972.
Mran (10) iseggasen segmi yemmut awal-is yettzenzun , yedder , yella , yedda d wakud , yewwi-t-id γef lmut , ihulfa-yes mi d-tettezririg , mi d-teddu γur-s ad t-tenqeḍ (c'est un témoignage ) .





Tira n Mulud Ferεun ur teqqim ara kan deg ungalen d yedlisen , ulac amsedrar ur nefki tamezzuγt ad isel i tmucuha i d-ḥekkunt tyemmatin rrif n lkanun teγzi n wuḍan n tegrest .
Timucuha-yagi iga-yasent amḍiq di tira-s , yefka-yasent azal , yura :
-Di tesγunt "Lež̌žayer" (Algerie ) i d-yeffγen di furar 1953 "Tafunast igujilen" .
-Agur mbaεd yura di "Lettres françises" i d-yeffγen ass n 14 di masres 1953 « Mqidec d tteryel »
-deg weγmis "iselmaden n tefriqt ugafa" (les instituteurs de l'Afrique du nord ) deg uṭṭun wiss 04 i d-yeffγen ass n 10 nuvember 1956 , yura yiwet n teḥkayt taqdimt "ahuski n Tizi" (une vieille légende "Le beau de Tizi") .

**leqdic-ines –amennuγ-is**

Mulud ferεun yesεa afud meqqren i leqdic ,i tmusni ur yeqqar ala , ula deg ussan n westeεfu , deg wass n lḥedd (dimanche ) yettelhay-d d uselmed n inelmaden ur neḥric ara , yedda yid-sen , imudd-asen afus n tallelt almi i d-qeḍεen imezwura .
Leqdic-ines iban-d deg ijerriḍen yenjer yimru-ines , lebγi-s mačči d tira kan , tira ar γur-s d allal yessexdam-it akken ad yebbeεzaq ssut-is , ad yini ala i temḥeqranit , ad yini ala i tudert n ddel ddaw leεnaya n Fransa . Mulud Frεun ameγnas ijuhed s tira-ines , leslaḥ-is d imru , di twala n tnekra deg useggas 1955 yebda yettaru aγmis anda i d-ibeggen udem uffir n Fransa , yeggar tiwriqin ger tezmamin n inelmaden akken ur yettwaṭṭaf ara .
Di duǧember 1956 yura γef tegrawla (ur yelli , ur d-yettili usemsan-i acku ayagi ma yella-d d aγurru , d ayen ur yebγi yiwen ad iγurr agad yemmuten , widak yeγlin γef tlelli . A wi mmuten am nutni wala ad as-neqqar ar tagara mmuten γef wulac ) .

**Tamettant-is**

Yuli wass , tefrari-d tafat , itij yeṣṣeεṣeε , yuγ tiγaltin , s wecmumeḥ yekker ad yemmager tafsut , ad tteddu s wecrured , ad tremmeg di ccqayeq ! Acu i d-tbub ? D talwit , d tilelli d "l'accord d'evian" yesseγruyen (proclame) aneḥbus n imenγi , teččur-as , ur as-iḥedder ara imi yezwar-d wass amcum , ass n 15 maγres krad 03 wussan kan send cessez le feu , krad 03 wussan kan send tifrat yeffes wergaz anifi yekker waggag taṣebḥit n wass-nni am tannumi .
Yeddez iberdan-is srid γer leqdic , γer ufara , γer tussna .
Di "ben aknoun" , di "château royal" , deg wefrag n yiwet n lḥara taqburt anda mmedrarint kra n texxamin tiεecciwin n nncir (les baraques ) , yiwet seg-sent tesdari imsejmaε di 18 yid-sen i d-yellhan d useqqerdec n temsal yemgaraden yeεnan uguren i d-yettmagar užžayri d imezdaγ n tmurt merra .
Tamrilt tendeh d 10h 45 mn , yiwet n terbaεt yettuselhen , yelsan "kaki" (llebsa n lεesker ) teqsed adeg n unejmuε , yiwen seg waggay yerza tawwurt yufa temdel s tsarutt , yemmeγ γer daxel , leslaḥ deg ufus , iεeggeḍ : « 07 seg-wen ad ttwanγen (sont condamnés à mort ) . Ijbed-d tawriqt si lǧib-is , yeγra-d ismawen-agi : ( Aimart Robert , Basset Marcel , Feraoum Mouloud , Hamoutène Ali , Max Marchand , ould Aoudia saleh , lakk d Petit bon , 06 iεeggqlen , slid « Petit bon » i iban (absent ) , iban-d d akken yesεa afus d "O.A.S" . Zzuγren-ten s azniq , derrcen-ten γer ṣṣuṛ , surgen-asen tirṣaṣin , imasladen-nni yeqqimen daxel ṭṭfen addud , qlalḥen , hraṭṭmen mi slan akken i zzhir n tkeryas zrezrent ruḥent , ffγen-d γer webraḥ , ufan-t yessaγ d idammen , nutni di 06 ḍelqen di tγarγert , llan wid yebdan γef sin , nnig 100 n tkerṭucin i yemmaren fell-asen amzun d abruri .
D tizzeγzest , d anγa qessiḥen . "O.A.S" tessufeγ-d tuccar-is mgal asirem , mgal afara , mgal irgazen ibennun Lež̌žaer uzekka .
O.A.S tebγa ad tegzem anziz yeqqnen iž̌žayriyen d wupiyen i imennan liser i Lež̌žayer .
O.A.S iswi-ines iban , d tamḍelt n Lež̌žayer , s wakka tebges ad tessifeg yal win i tt-ihemmlen , i s-yebγan tudert yeǧǧuǧgen , i tt-yebγan d tamagnutt , d tatrart . Irebraben-agi am "Les fascists " ur sεin icedreqn , irebraben-agi seg widak i s-yeqqaren "Mi ara d-yettwibder yedles lfuci afus-in ad iḥelles .
(quand j'enttends parler de culture , je sors mon revolver ) . irebraben-agi nγan :

Robert Aymard : Ilul deg useggas 1922 di « fourquières less » di « Pas-de-Calais » , d anemhal n (centre de rééducation ) n « Tiqesrayin » , d amaswad n centres sociaux .

Marcel Basset : Ilul deg useggas 1926 di « Changuaî (inspecteur adjoint d'Aymard )

Mouloud feraoun : Ilul deg useggas 1913 di « Tizi-Hibel » (inspecteur du centre social de Ben Aknoun et adjoint au chef du service des centres sociaux .)

Ali Hammoutène : Ilul des useggas 1917 di « Tizi-Ouzou (inspecteur primaire adjoint détaché à la direction des centres sociaux .)

Max Marchand : Ilul deg usegass 1911 di « Normandie » (inspecteur d'Académie et directeur des centres sociaux ) .

Salah Ould Aoudia : Ilul deg usegass 1908 di « Ouazzen » amaswad n (centres sociaux) n temnaḍt n Leżżayer (pour la région d'Alger ) .Irgazen-agi umnen s Leżżayer , gzin d acu i d tayelnazrit (nationalisme) . Awal yenna-id Mulud Ferɛun mi s-yura i "Jean Péllégri" ammi tenya l'O.A .S « contenson » di « Tunel des facultés » yura-yas : « ...O.A.S tenya 'contenson' , mi t-tenya d kunwi s tirni i tenya , ma tezzi-d nnuba-w yiwen wass , izri-k ad yenjer tiregwa , ixef-ik ad yettneẓma , assen ssfru yef temselt tinid-as d inesselmen merra i yettwanyan »

**3 –Tagrayt**

anect nebyu nura yef wemyaru alsawi « mulud ferɛun » ay akken nebyu nemmeslay-d fell-as ad d-yegg d abziz zdat wayen i d-yeǧǧa .Ayen i d-yeǧǧa d tigemmi tayelnant (patrimoine national ), d abayur i tmurt , yessefk fell-as ad t-neḥrez . Mulud Ferɛun , d tinettit ad tnsa-ines deg umẓrug , tasnakta tessgem deg-s tidmin ṣṣwab , azal n yedles , ar yur-s d unnig , ur yelli yedles yifen wayeḍ , idles afransi ur d-yekka ara nnig yedles amaziy acu kan yella wemgired ger-asen. Mulud Ferɛun ayelnazri (nationaliste ) yebya Leżżayer i yiżżayriyen , yebya tamurt ad tt-zedyen warraw-is , yebya timunent n tmurt , taggara iruh d asfel fell-as , yura i tikkelt taneggarut ass n 14 di mayres 1962 ( Imdanen ilaq ad ffyen , ad d-qdun lecyal-nnsen , tteffsen ur zerren ana ad d-uyalen ney ad ylin deg wezniq ) Yenna-yes-tt-id wul-is , Mulud Ferɛun yeffey ur d-yebrin ara .

**Senndey yer :**

Aymis "El Wat an" dim 15 mars 1992 .

Aymis « Le pays » nttun 47 (du 28 mars au 03 avril 1992 )

Ungal « Le fils du pauvre » Mouloud Feraoun .

Tasyunt « Izuran » uttun 03 mars –avril 1999 .





# Abane Ramdane

## L'esprit et le cœur

« Les esprits du premier ordre qui produisent les révolutions disparaissent , les esprits du second ordre qui en profitent demeurent »

**Châteaubriand**, mémoires d'outre tombe ; t3

**Cherifa Benlamara,** Archéologue

Sur fond de dissensions internes entre les différents partis Algériens des années 30 et 40, entre ceux qui voulaient passer à l'action armée immédiate et ceux qui préconisaient l'attente ; le déclenchement de la révolution se fit un premier Novembre 54 à 00h .Celle-ci a été décidée par le groupe dit des «22» et dont l'exécution a été confiée au comité des six «Ben Boulaid, Krim, Bitat , Didouche ,Boudiaf et Ben M'hidi » . Boudiaf dira aux hésitants : « **la révolution se fera avec ou sans vous ».**

Les premières actions des Djounoud de la nouvelle organisation FLN/ALN devaient annoncer au peuple algérien que « **l'heure du combat décisif pour l'indépendance a sonné quelque soit la puissance de l'adversaire et quelqu'en soit le prix** » . Cette dernière phrase traduit la précipitation dans la guerre sans moyens : sans argent, sans armes adéquates et suffisantes, sans préparation psychologique et militaire ( excepté pour ceux qui étaient dans l'organisation secrète l'O.S depuis 1947), sans coordination entre les zones issues du découpage du territoire national.

Le FLN /ALN avait adopté un plan militaire à court terme, puisque il fallait récupérer des armes par des actions de sabotage, d'attaques surprise d'objectifs français et l'assassinat des agents de l'ordre colonial . Seules la foi la volonté, la rage d'arracher l'indépendance pour vivre libre constituaient le leitmotiv de ces combattants . La révolution restera sans autorité nationale effective et reconnue pendant plus d'un an : les initiateurs devaient se réunir trois (3) mois après le déclenchement de celle ci pour une mise au point de la situation ; mais ce ne fut pas le cas. Et face aux forces du contingent et tous les renforts de l'armée française dépêchés au lendemain de cette date historique, portant ses effectifs à plus 500.000 soldats, la révolution risquait d'être étouffée .

Un homme pourtant , comprendra la nécessité impérieuse de remédier très vite à cette désorganisation , il s'appelle **Abane Ramdane .**

**Qui est t-il ?**

Abane ramdane est né le 10 Juin 1920 à Azouza , aux Ait Irathen , en Grande Kabylie. Après avoir obtenu son CEP à l'école primaire de son village , il rejoint le lycée Duveyrier de Blida , où il réussit son Bac mathématiques .

C'est au lycée qu'il s'intéressera à la politique et à la situation du pays . Il n'ira pas à l'université, choisissant l'activité professionnelle . Il travailla pendant un court temps comme fonctionnaire dans la commune mixte de Chelghoum El Aid , ( entre Sétif et Constantine ) qu'ils quittera d'ailleurs pour devenir en 1947 chef local du MTLD .

Abane appartenait aussi à l'organisation secrète (**l'O.S**) née en vue de préparer des actions militaires contre l'occupant après l'échec de toutes « **les tentatives politiques ».** Condamné à 5 ans de prison en 1950, il entama une longue grève de la faim ( dans une prison française ) afin d'obtenir le statut de détenu politique. Il ne sera relaxé qu'en Janvier1955. Sa première sortie politique fut une proclamation distribuée le 1er Avril 1955, et qualifiée par certains politiques comme un « **Chef-d'œuvre »,** comparée à la proclamation du 1er Novembre 1954. Il est en fait le co-créateur de Kassaman, notre Hymne national, qu'il souhaitait ne contenir aucun nom de chef.

**Sur le chemin du congrès :**

Le constat fait par Abane, de dissensions internes dans les partis, de non coordination entre les régions et les maquisards, de la mort ou de l'emprisonnement de certains chefs historiques « Didouche, Bitat » laissant un vide dans le maquis, l'éclatement

des forces nationalistes, lui donnera l'impulsion de préparer un congrès quelque part dans le Djebel. Il fallait définir les buts de la lutte qui s'engageait déjà, et développer rapidement les bases politiques, unifier les actions trop souvent anarchiques de régions (1), et surtout confier la direction de la révolution à des hommes responsables. Il pensait à tout cela. Et en accord avec Krim Belkacem, il commençait déjà en Avril 1956 à multiplier les contacts avec certains chefs, et à rédiger un projet de plate-forme qu'il entendait soumettre au congrès.

Ce congrès, sera le congrès de la Soummam tenu le 20 Août 1956 dans la maison d'Ifri à l'issue duquel de nouvelles données et une nouvelle vision de la révolution sortiront. Il sera contesté par certains dirigeant de l'extérieur ; mais d'ors et déjà, Abane dont le rôle de coordination était admis par tous les chefs de maquis, sera le rassembleur de toutes les énergies nationalistes, sans sectarisme, s'adressant à toutes les tendances pour les rallier à un seul et unique mouvement : le FLN / ALN.

Après la réunification des courants politiques, il s'adresse aux organisations de masse : les ouvriers, les commerçants, les fellahs, les femmes, les étudiants, qu'il tient à sensibiliser, encadrer et mobiliser.

**Le congrès de la Soummam :**

Au milieu des difficultés sans nombre « alertes, ratissages, embuscades, accrochages,... », la plupart des responsables de l'oranais, l'algérois et du constantinois ont délibéré 20 jours durant. Amirouche et ses adjoints assuraient la sécurité d'une main de fer.

A l'issue de ce congrès sont crées les organismes dirigeant de la révolution : le C.R.N.A et son exécutif le C.CE . Deux principes majeurs se dégagent : La primauté du politique sur le militaire,et la primauté des combattants de l'intérieur sur ceux de l'extérieur, qui soulèveront des controverses. A cela s'ajoute la réorganisation militaire : création des unités «groupes, sections, compagnies, bataillons» et de grades (allant du simple djoundi au colonel, en plus de la catégorisation des membres de l'ALN en moudjahed , Moussabil, fidai ) et territoriale : découpage du territoire en willayas , zones , régions et secteurs .

Du point de vu représentation, Abane tenait à ce que le seul interlocuteur valable avec la France soit le FLN .

Cette charte apportait du nouveau et rehaussait le morale des combattants « **Elle traduisait une philosophie révolutionnaire et une organisation qui sortait celle ci du cadre de la fortuite et de l'improvisation** » dit l'auteur du courrier « Alger le Caire »1954-1956 Mabrouk Bel Hocine (2) il considère Abane comme un pionnier qui a introduit la révolution dans un cadre organisé et structuré . En fait le congrès de la soummam que contestent donc quelques dirigeants de l'extérieur était la bouffée d'oxygène qui a sauvé la révolution de l'asphyxie qui la guettait surtout après le détournement de l'avion qui transportait Ait Ahmed , Ben Bella et Khider .

Abane avait une culture politique élargie, il était exigent envers lui même et envers ses compagnons. Il n'admettait aucune faiblesse de la part de ces hommes encore moins, la tolérait-il chez ses pairs, ceux qui, avec lui dirigeaient la Révolution (3) .

---

(1) - En fait il s'agit d'actions isolées décidées par des chefs locaux : telle l'opération du 20 Aout 1955 menée par Zighout Youcef dans le Constantinois , l'opération dite « nuit rouge de la Soummam » menée par Amirouche , l'opération du Sakamody menée par Ali Khodja .

Ces trois opérations ont fait l'objet d'évoluation critique lors du congrès de la soummam (prêtés à Abane et Ben M'hidi ) . Ces réserves devaient permettre de tirer des leçons du passé pour mieux planifier l'avenir .

En fait Abane ne se désolidarise pas de ses chefs locaux et assume au nom de la direction ces actes qu'il va même justifier notamment pour l'opération du 20 Aout , lors d'une discussion qu'il avait eu avec son ami de parcours à Alger, Lebjaoui, laquelle discussion est rapportée dans l'ouvrage d'Yves Courriére, le temps des léopards p 201 202.

Cette évaluation critique, constructive devait éviter de décider des actions qui risquaient d'être utilisées pour discréditer la lutte du peuple algérien et qui étaient par ailleurs chèrement payées en sacrifice humain .

D'ailleurs dans la plate forme de la Soummam on retrouve au N°(5)du point I : les buts de la guerre - : le souci d'inscrire celle- ci dans les normes internationales « **Donner à l'insurrection un développement tel qu'il la rende conforme au droit international . ( personnalisation de l'armée, pouvoir politique reconnaissable , respects des lois de l'armée , administration normale des zones libérées par l'A.L.N** ».

Extraits de la plate forme dans le temps des léopards de Yves Courrière p. 588.

(2) - Interview accordée dans le quotidien ElKhabar du 7 /10/2000 p. 19.Par Mabrouk Belhocine qui était un militant du PPA puis de la fédération de France .

(3) - Revue NAQD n°12 p. 195.





Son intransigeance le poussait à mettre en accusation ceux qui ne réussissaient pas dans la mission qui leur était confiée .Et ces critiques, entre autres, ne lui vaudront aucune sympathie , et lui coûteront sa vie .

Certains l'accuseront de vouloir être le seul et l'unique dirigeant . A ceci le moudjahed Mabrouk Belhocine répond que non puisque Abane dans ses discours utilisait souvent la première personne du pluriel . Et au sujet de la primauté de l'intérieur sur l'extérieur, Abane écrit lui même (1) dans un texte inédit publié dans la revue NAQD n°12 « **ce principe est encore valable pour une foule de raisons dont la moindre est qu'une révolution comme la notre ne peut être dirigée que par des hommes qui la vivent et indiscutablement on ne peut vivre la révolution Algérienne qu'à l'intérieur des frontières de l'Algérie** ».

Et à l'intérieur des frontières Algérienne se trouve le peuple à qui Abane accorde un intérêt et une considération particuliers qui ressortent inévitablement de la lecture du texte du rapport inédit envoyé au C.N.R.A.

Ses intentions généreuses et aussi bien placées font sortir cet homme du cliché habituel d'homme politique dur, intransigeant, parfois désagréable ,inculqué en nous. Car quand on pense Abane , on évoque le caractère politique du congrès, ses principes, les conditions de sa tenue, négligeant ainsi plusieurs autres aspects pourtant bien évidents et variés qui pouvaient constituer particulièrement un objet d'étude placé dans le contexte de la conjoncture complexe de l'époque.

Pour revenir au peuple, Abane dit de lui qu'il est le FLN, « **c'est lui qui supporte tout le poids de la guerre, une répression féroce s'abat sur lui (...)tous les algériens sont membres du FLN, (...) l'immense majorité par conviction, une infime minorité par crainte (...). Tous les algériens participent à la lutte. Les uns éduquent, les autres organisent, d'autres font de la propagande, ramassent des fonds, du ravitaillement, des médicaments, d'autres encore prennent la garde, servent de guide dans leurs douars renseignent et font à l'occasion le coup de feu .** » Et comment récompense t'on ce gigantesque peuple aujourd'hui ?
Le peuple , Abane l'avait dans le cœur.

Dans ses recommandations, il exhorte le C.N.R.A de se pencher sur le problème des finances pour l'achat des armes et aussi et surtout aux besoins vitaux des populations de l'intérieur qui se débattent dans une misère effroyable(2) .

Il va jusqu'à demander à chacun, lui même compris, en dressant réquisitoire ,de faire son examen de conscience : « **des sommes énormes sont dilapidées par nous à l'extérieur ( le C.C.E s'est déplacé vers Tunis contraint, pour des raisons sécuritaires ) . L'esprit d'économie n'existe chez aucun d'entre nous, nous vivons dans des palaces, au moindre de nos déplacements nous louons un taxi, des voyages inutiles et onéreux sont effectués par les nôtres . Tous les jours des millions sont gaspillés alors que le peuple dans certaines régions comme à Ténés par exemple mangent de l'herbe** ».

On remarquera qu'il utilise la première personne du pluriel et est aussi très informé de la situation du peuple . Alors que reproche t-on à ce visionnaire honnête, intègre et franc?
Oui, visionnaire, ce grand homme l'était . Dans ce sens, son ami Lebjaoui, avec qui Yves Courière s'est entretenu et dont les propos ont été livrés dans son ouvrage : « Le temps des Léopards » dit de lui : « **Abane avait une vision de la révolution et de l'avenir de l'Algérie, une vision empreinte d'une grande générosité d'âme, car il pense toujours à l'intérêt des déshérités** (3)

**Questions :**

S'il n'avait pas été ravi dans de sombres conditions, attiré dans un guet-apens par ses «frères » un jour du 21 Décembre 1957 au Maroc, ce personnage à caractère dur, pur et entier comme le qualifièrent certains de ses maîtres d'école, aurait t-il pu mener le pays à l'indépendance bien avant 1962? Pourquoi cette question ? Pour y répondre, et sans extrapolation aucune, il faut avancer vers Juin 1958.

---

(1) - Idem p. 169-197.
(2) - Idem p. 198.
(3) - Yves Courrière , le temps des léopards p. 202-203.

Dans un ouvrage de Alistair Horne (1), Histoire de la guerre d'Algérie, l'auteur fait état d'un mémorandum secret envoyé par le colonel Ouamrane, à chacun des membres du CCE séparément :

**« L'heure est grave, écrit-il, l'esprit révolutionnaire a disparu chez les dirigeants, les officiers et les militants, pour laisser place à l'embourgeoisement, à la bureaucratie et l'opportunisme ... ». il demandait instamment « la proclamation rapide d'un gouvernement provisoire algérien et le lancement d'un second front de terrorisme en France métropolitaine même ».**

Le 19 Septembre 1958, le GPRA est né qui mena des négociations jusqu'à l'indépendance, et le 17 Octobre 1961, une manifestation historique est organisée en France dans le Paris même.

Le colonel Ouamrane n'a fait que reprendre les recommandations de la Charte de Abane, dans le rapport inédit envoyé au C.N.R.A. il est question de toutes celles- ci (2), et dans ses perspectives d'avenir (3) , il préconise la fermeté sur le principe de l'indépendance avec des négociations fermes et sur des bases solides . Il compte aussi sur le soutien du groupe Afro-Asiatique .Quant à la soumission du problème algérien devant l'organisation des nations unies demandant à ce que celle ci invite les deux parties ( le FLN et la France ) à ouvrir dans un délai de trois mois des négociations en vu d'un cessez- le-feu (4).

Mais, l'homme de la confrontation politique ne pouvait survivre face aux complots de tous genres. Il fut donc assassiné. Mais comme les martyrs ne meurent jamais, Abane est ressuscité par les nombreuses interventions et témoignages sur son compte, ces dernières années. Puissent t-ils nous éclairer davantage sur le parcours exceptionnel de cet homme tout aussi exceptionnel .

(1) - Alistair Horne . Histoire de la guerre d'Algérie p. 329-330.
(2) - Revue NAQD n° 12 p. 202 203.
(3) - Idem p. 209.
(4) -Idem p. 209.

**Bibliographie :**


- Alistain Horne / Histoire de la guerre d'Algérie . Edition Albin Michel 1980 ,1987.
- Khalfa Mammeri : Abane Ramdane : Héros de la guerre d'Algérie. Edition l'Harmattan 1988.
- Yves Courrière : la guerre d'Algérie II Le temps des léopards , Fayard 1969.
- Revue d'études et de critique sociale : Naqd n° 12 . Edition 1999 : présentation d'un document inédit , rapport de Abane Ramdane au CNRA ( 1956) , suivi de la conception de la constitution chez Abane Ramdane par El Hadi Chalabi .
- Le quotidien National d'information El Khabar du 07/10/200. Interview avec le moudjahid Mabrouk Bel Hocine .






# Les mérites de BOULIFA

Hamid Bilek,
HCA

## Présentation : Conditions socio-économiques

De tous les Algériens qui ont eu la chance et le «privilège » d'accéder aux enseignements et à l'instruction de l'école française en Algérie pendant le 19è siècle, rares sont, ceux qui se sont penchés sur l'étude de leur langue, leur culture et leur histoire.

Si Amar Bensaid Boulifa faisait partie de la toute première génération d'Algériens scolarisés, qui s'est donné comme mission et devoir la recherche et la fouille dans tout ce qui est sien.

Malgré la situation difficile, les conditions les plus dramatiques dans lesquelles il a été élevé, un bouleversement socio-économique, un climat de terreur, d'insécurité, Boulifa a su émerger et, réfléchir à la meilleure manière de pouvoir rendre considération aux siens et à toutes les générations qui allaient venir. Il s'est intéressé à sa langue et à sa culture tout en sachant que les chercheurs qui se sont versés dans l'étude de la société algérienne pendant la période coloniale sont pour la majorité des missionnaires et des militaires français. Ce savoir, qui a tout le mérite, est à prendre avec précaution, car, le savoir issu d'un observateur extérieur et dominant une population n'est pas toujours un «vrai savoir » au sens politique et moral du terme parce que le rapport est constamment faussé à la base par le couple juge/objet.

Si Amar Bensaid Boulifa est l'un des rares Algériens à ouvrir une fenêtre sur sa société de l'intérieur. Il sait pertinemment que la destruction des préjugés émane en premier lieu de soi-même, ce qui devait permettre aux étrangers (regard extérieur) de changer leur vision et leurs idées préconçues.

L'étude de la société colonisée faite par le colonisé lui-même est significative à plus d'un titre. Le colonisé «lettré » qui analyse son milieu de l'intérieur avec sa position de «dominant dominé » peut rendre compte de son milieu malgré quelques jugements subjectifs- d'une manière plus ou moins juste puisqu'il jouit de certains atouts (connaissance de la langue, us et traditions....) que le savant étranger ne peut saisir.

## BOULIFA : Sa vie et son parcours

Si Amar Bensaid Boulifa serait né en 1861 de Said et Hadj Ali Fatima (1) au village Adeni d'Irdjen de la région de l'Arba Nath Irathen (Jadis, Fort Napoléon puis Fort National pour la période coloniale ).

Sa famille, At Belkacem u Amar, est de souche maraboutique, de conditions très modestes. Tout jeune il fréquenta l'école coranique de son village. Il perdit son père et devint orphelin très tôt.

A la mort de son père ,son oncle maternel le prend en charge et les portes de l'école française lui sont ouvertes.

Du côté maternel, Boulifa s'appuyait sur une famille puissante des notables caidaux de Tamazirt, ce qui lui permit de fréquenter les bancs de la première école française ouverte dans cette région en 1875.

En fréquentant cette école, Boulifa obtient un certificat d'aptitude aux travaux manuels, un diplôme d'enseignement en langue française, qui l'oriente directement vers la carrière d'instituteur. C'est ce que pouvait espérer de mieux, à l'époque un jeune «indigène »,de famille modeste de surcroît. Sitôt, il est engagé comme moniteur adjoint à l'école même où il a fait ses études. Il est nommé, en suite, instituteur adjoint en 1896 après avoir accompli un stage de formation à l'école normale de Bouzaréah.

(1) - R.Aït SAID, dans la préface de la réédition de «Le Djurdjura à travers l'histoire »,apporte un complément d'information .Il indique avoir consulté l'acte de décès de Si Amar Saïd Boulifa se trouvant à l'APC d'Alger centre où est mentionnée sa date de naissance «présumé 1861 ».
- Le cas BOULIFA en «dominant » par le fait qu'il soit instruit, ce qui lui donne un droit de regard sur sa société et défendre ses valeurs d'homme, de marabout et de lettré. Il est «dominé » en tant que subordonné du système colonial.

De part ses compétences et ses connaissances en langue française, il devient répétiteur de berbère à l'école normale depuis 1890, puis à la faculté des lettres d'Alger. Cette attribution lui a été accordée du fait qu'il maîtrise la langue arabe qu'il a apprise à l'école coranique et aussi, le berbère qui est sa langue maternelle. Boulifa se présente comme «professeur de berbère » à l'école normale et à la faculté des lettres d'Alger ; du moins, c'est ce qui ressort de son testament daté du 20 octobre 1914.

Mis à part ce testament et quelques documents administratifs relatifs à sa carrière et un carnet de notes de son voyage en Maroc (1), les archives pouvant attester ses titres et qualités sont quasi-introuvables. L'ensemble de sa bibliothèque et ses documents sont partis en fumée pendant la guerre de libération nationale et l'université d'Alger ne possède point d'archives de l'époque coloniale. Ce qui est sûr, c'est qu'il a enseigné jusqu'en 1929, année où il prend sa retraite.

Boulifa mourut, d'après le registre de décès de l'hôpital Mustapha, le 08 juin 1931 à 15h, suite à une néoplasie de l'intestin. Quant au lieu de son enterrement (cimetière de Bab El Oued ?), il n'ya aucune trace dans les registres des deux cimetières (Musulman et Chrétien) pour l'année 1931 (2).

## BOULIFA : Le linguiste et le pédagogue

De 1897, année où il a édité l'ouvrage intitulé « une première année de langue Kabyle » jusqu'à sa retraite en 1929, Boulifa a consacré toute sa vie à la recherche ; la recherche dans la langue, l'histoire, l'archéologie et la sociologie. On le présente même comme un brillant pédagogue.

Au côté de Belkacem Ben Sedira, ancien élève de l'école normale de Versailles, professeur à l'école des lettres d'Alger et auteur de «cours de langue Kabyle » édité en 1887, Boulifa fût un des premiers Algériens à élaborer des méthodes d'enseignement de langue amazighe, en publiant les deux ouvrages «une première année de langue Kabyle » et «Méthodes de langue Kabyle » inhérents à l'enseignement et à l'apprentissage de cette langue. Ajouter à cela, son intérêt porté aux autres dialectes, notamment lors de ses missions au Maroc. « Manuscrits berbères du Maroc » publié dans le journal asiatique en 1905 et les «Textes berbères en dialecte de l'Atlas marocain » publié à Paris Leroux en 1908.

## BOULIFA : Le sociologue

Son métier d'instituteur et sa curiosité croissante pour le savoir l'ont poussé à découvrir et s'intéresser à toutes les autres choses qu'il l'entouraient et plus particulièrement à ses origines, ses traditions et coutumes.

En sociologue, Boulifa dépeint un tableau exhaustif de la situation sociale de la Kabylie du 19è siècle qu'il situe dans l'ensemble maghrébin.

Dans son introduction au recueil de poésie Kabyle, il explique la hiérarchie sociale dans l'organisation kabyle, de la «Tirugza »,de l'honneur et des valeurs civiques qu'enseigne le droit coutumier kabyle. En citant Hanoteau et son œuvre «Poésie populaire du Djurdjura » de 1867, Boulifa critique sa vision quant à la position de la femme chez les kabyles, «C'est une question délicate, si difficile à pénétrer qu'elle échappe à l'examen de tout étranger » (3), sans omettre de lui rendre hommage pour les efforts consentis et ses travaux consacrés à la kabylie.

Boulifa repositionne la femme kabyle et lui redonne la place qu'est la sienne dans cette société qui fonctionne avec le droit coutumier où l'on retrouve la famille comme unité sociale et non l'individu. Boulifa détruit les thèses avancées jusque là qui diminuent du rang de la femme, en se basant, juste, sur son exclusion de l'héritage paternel.

Son mérite revient aussi, au fait d'avoir sauvé d'une perdition certaine un ensemble de qanoun qu'il a transcrits, des textes littéraires et des poèmes kabyles d'une grande richesse tel ceux de Si Mohend u M'hend dont il a tenu à vérifier l'authenticité auprés du poète en personne, puisqu'il a eu la chance de le rencontrer (4).

(1) - CHAKER (S) : BOULIFA, in Encyclopédie berbère n° 10, 1991 p 1592.
(2) - R. AïT SAID préface ibid.
(3) BOULIFA «Recueil de poésie kabyle », reedition p.43
(4) LAMARA Bougchiche : compte rendu in AWAL n° 9, 1992 p 240





## BOULIFA : L'historien et l'archéologue

« Le Djurdjura à travers l'histoire » édité à Alger en 1925 fait de Boulifa, un historien de référence. A ce jour, toutes les recherches et les investigations orientées vers l'histoire de la Kabylie utilisent cette œuvre comme outil et document de base.

Depuis l'antiquité jusqu'à 1830, Boulifa brasse et retrace les événements qui ont marqués l'histoire de cette région d'Algérie. En historien averti, il met en exergue le rôle joué par les habitants de cette localité et leurs influences quant aux orientations et tournures des événements qui se sont succédés. Boulifa démontre que la Kabylie du Djurdjura est loin d'avoir vécu dans l'isolement et l'oubli, mais plutôt, son destin, est mêlé intimement aux principaux faits qui se sont déroulés au Maghreb central.

Des échanges commerciaux avec les phéniciens, à la résistance farouche des quinquagentiens (les cinq tribus qui forment le Djurdjura) contre les armées romaines, l'empreinte kabyle a eu toujours droit de cité.

Pour la période médiévale et des royaumes berbères, Boulifa démontre, en s'appuyant, surtout, sur Ibn Khaldoun et El Bekri quant aux origines des tribus d'Ait Fraoucen, des Ait Djenad, et des Ait Irathen...., que la Kabylie a été toujours au centre des débats. Préciser les luttes que les «Zouaoua » soutinrent pour défendre leurs libertés sociales et politiques, dégager et fixer les principaux faits historiques relatifs à l'indépendance kabyle toujours animée et maintenue par un idéal démocratique (1).

Le royaume Hammadite avait comme capitale une cité limitrophe du Mont Feratus et le royaume de Koukou a joué un rôle prépondérant, en repoussant les incursions espagnoles des côtes Bougiotes et Algéroises. La période turque a été décrite comme une ère de stagnation marquée par l'imposition, des populations kabyles qui restaient farouchement attachées à leur indépendance.

L'histoire «événementielle » écrite par Boulifa est basé sur une bibliographie exhaustive, relative à l'ethnologie, l'histoire la sociologie et l'archéologie du terrain kabyle.

Boulifa a versé aussi, dans le domaine passionnant de l'archéologie avec la découverte de l'inscription lybique d'Ifigha en 1909. Il a eu un engouement et un amour pour cette science et approfondit ses investigations. Ses recherches méthodiques et passionnées lui permirent d'aboutir à des découvertes de valeurs inestimables dans la région de Azazga (stèles, inscriptions, bornes miliaires....). Il s'est intéressé aussi à l'archéologie de Djemaâ Saharidj, de Dellys, d'Azeffoun et de Tigzirt, tout en sachant que cette science se pose en révélateur scientifique de l'histoire.

## Conclusion

Boulifa s'est consacré à divers travaux scientifiques sur l'histoire, la linguistique et la sociologie berbère. Il a donné la moitié de sa vie pour nous léguer cet héritage aussi important qui constitue notre mémoire.

Ses œuvres sont de valeur intarissable. Pour cela, en plus des deux ouvrages réédités « Recueil de poésie kabyle » et « Le Djurdjura à travers l'histoire », il serait intéressant à plus d'un titre et souhaitable de voir sur les étalages des libraires, dans les rayons des bibliothèques les différentes productions (voir la liste des écrits ainsi que l'œuvre de Boulifa ci-aprés ) de ce « savant chercheur » rééditées, mises à la disposition et à la portée de tous ceux qui s'intéressent à la langue et la culture Algériennes en général et amazighes en particulier. C'est d'ailleurs une des missions dévolues au Haut Commissariat à l'Amazighité.

(1) - BOULIFA : le Djurdjura à travers l'histoire (reedition) p.3

## Oeuvres et écrits de Boulifa

**1897**

1- Une première année de langue kabyle (Dialecte Zouaoua) Alger ; Jourdan ; 1897, 226p. La deuxième édition remonte à 1910 et contient 228p. Ouvrage de langue et littérature destiné aux candidats au brevet de kabyle.

2 - « Mémoire sur l'enseignement des indigènes de l'Algérie », dans Bulletin de l'enseignement des indigènes, Alger, Jourdan, 1897.

**1904**

3 - Recueil de poésies kabyles, Alger, Jourdan 1904. Ouvrage sociolittéraire faisant l'éloge et la richesse de la littérature orale kabyle, et aussi une esquisse des us et coutumes de la région du Djurdjura. Il a été réédité par Tassadit Yacine avec une présentation. Alger, Awal, 1990, 236p.

**1905**

4 - « Le Kanoun de Adni » in recueil de mémoires et de textes de l'école des lettres et des Medersas édité à l'occasion du XIVè congrès international des orientalistes, Alger1905. L'article contient les différents textes en kabyle et leur traduction, accompagné de quelques notices historiques.

5 - « Manuscrits berbères du Maroc », dans Journal asiatique 10/6, 1905,pp333-362.

**1908**

6 - « Textes berbères en dialectes de l'Atlas Marocain », Paris Leroux, 1908. Les textes en dialectes Tamazight avec leur traduction et quelques observations grammaticales et glossaire. Ainsi qu'une étude sociolinguistique de cette région du Maroc.

**1909**

7 - « L'inscription d'IFIGHA », dans : Revue archéologique, Paris Leroux1909. En plus de la description de cette inscription, il met en éxergue la richesse archéologique que referme cette région.

**1911**

8 - « Nouveaux documents archéologiques découverts dans le haut Sebaou » in Revue Africaine N° 55, 1911 pp 16-41.

**1912**

9 - « Nouvelle mission archéologique en Kabylie » in bulletin archéologique du comité des travaux historiques et scientifique Paris, 1912.

**1913**

10 - Méthode de langue kabyle (cours de deuxième année) Alger, Jourdan 1913. Etude linguistique et sociologique sur la Kabylie du Djurdjura.

**1923**

11 - Le kanoun de la Zaouia de Sidi Mansour des Aït Djennad, Mélange René Basset, Tome I, Paris Leroux 1923 pp 79-86, repris en annexe dans le Djurdjura à travers l'histoire, 1er et 2è édition, en langues française et arabe. Une présentation de la stratification des divisions inclus dans le règlement intérieur de la Zaouia, ainsi que son organisation et sa gestion.

**1925**

12 - Le Djurdjura à travers l'histoire (depuis l'antiquité jusqu'à 1830) Alger Bringau, 1925, 409p + annexe. Réédité par Berti éditions, Alger préfacé par R Ait Saïd. Cette recherche retrace les origines des différentes tribus du Djurdjura et les différentes étapes historiques. Elle démontre la résistance et l'esprit belliqueux des kabyles qui sont restés toujours jaloux de leur liberté, et leur idéal démocratique. C'est une histoire sociale.

## Ecrits sur Boulifa


REDJALA (M), «un prosateur kabyle : BOULIFA », littérature
Orale arabo-bèrbère, bulletin de liaison n° 4, 1970, pp 79-84.

AWADI (M), «Un écrivain d'expression kabyle : Si Amar Ou saïd dit BOULIFA », Tissuraf, n° 3, 1979, pp 9-14.

CHAKER (S) Documents sur les précurseurs : A.S. BOULIFA et M.A Lechani : Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée, 44, 1987 pp 98-115.

CHAKER (S) BOULIFA (Si Amar Ou saïd). Encyclopédie berbère n° 10, 1991 pp 1592-1594.

De Jeux (J), Dictionnaire des auteurs maghrébins de langue française, pp80-81.

6- Yassine (T), Présentation de la réédition de recueil de poésies kabyles de Saïd BOULIFA, Alger, Awal, 1990.

LAMARA Bougchiche, compte rendu, Revue Awal n° 9, 1992 pp 239-242.

NASRI (S) et MEDJABER (M.O), Si Amar Ou saïd BOULIFA ; un Algérien, Revue A.B.C AMAZIGHE n° 15 pp 6-11.

Ait Said (R), préface de la réédition de «le Djurdjura à travers l'histoire », Berti édition Dely Ibrahim, ALGER.

CHERFI (A) Mémoire algérienne, Dictionnaire biographique, édition DAHLEB, 1996 p248.

HAKIM (H) Si Amar Ousaid BOULIFA, un esprit éclairé dans l'anonymat, in le quotidien «La Nouvelle République »n° 865 du dimanche 10 décembre 2000 p09.






# NOTICE SUR IBN KHALDUN

M.O. LACEB
HCA

L'instauration d'un débat national sur le système éducatif, la réhabilitation de l'histoire et les appels solennels pour sa véritable réécriture, la reconnaissance de l'identité amazighe et l'introduction de tamazight en tant que langue dans le système de l'enseignement sont, à coup sûr, des engagements positifs. Il appartient à l'Education Nationale de relever ces défis en donnant le signal vrai de la « rupture irréversible » dont on parle depuis si longtemps.

C'est, en partie, dans cet esprit d'ouverture et dans l'espoir d'être utile à une génération trompée et abusée que nous avons jugé opportun d'entreprendre la réédition de l'ouvrage d'Ibn Khaldun sur l'**Histoire des Berbères** (1). Dans cet article, nous nous proposons de présenter très brièvement l'homme et la carrière de cet illustre auteur.

### L'homme

Ibn Khaldun est de ceux qui ont enrichi le patrimoine universel. Il est nécessaire de donner quelques indications de sa vie pour mieux comprendre et cerner la portée de son œuvre. Personnage illustre, sa vie est pleine d'événements : il a participé de très près à la vie intellectuelle, politique et militaire de son époque. Confronté à toutes sortes de réalités, sa réaction s'est manifestée de manière pragmatique.

Surnommé Wali'd Din (*ami de la religion*), Abu Zayd Abderrahman, fils de Muhammed, fils de ..., fils de Khald(2), est né le 27 mai 1332 à Tunis. À cette époque, le règne au Maghreb est celui des dynasties mérinides (1269 - 1420) et hafsides (1228 - 1574).

Intellectuellement, Ibn Khaldun est le contemporain de figures telles que les Français Jean Froissart : *les Chroniques de 1369 à 1410* ; Christine de Pisan : *le livre des faits et bonnes mœurs du Roi Charles V*, écrit entre 1400 et 1410 ; le Cardinal de Cambrai, Pierre d'Ailly (1350 - 1420) auteur de *l'Imago Mundi* en 1414 ; de l'Italien Petrarque (1304 - 1374) ; de l'Anglais Chaucer (1340 - 1400) ; du grand poète persan, Hafez de Shiraz, (1320 - 1389) ; du Marocain Ibn Battuta (1304 - 1377) et surtout de l'Andalou Ibn Al Khatib (1313 - 1374), ministre du prince nasride Muhammed V. et philosophe qui a écrit sa biographie dans son *Histoire de Grenade*. Ibn Khaldun s'est lié d'amitié avec cet Andalou qui, comme lui, avait une double carrière, comparable, à la fois, d'homme politique et littéraire.

### Sa carrière

Ibn Khaldun est issu d'un milieu de culture et d'aristocratie. Il rejoint ensuite la cour des Mérinides de Fas où il se fait nommer Secrétaire principal du Sultan Abu Inân qui, sous l'influence d'intrigants courtisans, le mettra en prison pendant deux ans (1357-8). Libéré après la mort de ce Sultan, il obtient encore la charge de Qadi malékite. Vu la situation politique qui ne cesse de se dégrader, il décide de partir en 1362 vers l'Andalousie.

A Grenade, le prince nasride l'accueille honorablement et lui confie une haute fonction. Il sympathise avec Ibn Al Khatîb, historien exerçant les fonctions de ministre auprès de ce prince Muhammed V.. En 1365, Ibn Khaldun quitte l'Andalousie pour Bougie où son ami, Abu Abdallah, prince hafside, vient de prendre le pouvoir. Il devient alors Premier ministre et aussi prédicateur à la mosquée d'Al Qasaba. Quelque temps après, Bougie tombe entre les mains d'un autre prince hafside, Abu'l Abbas, et Ibn Khaldun se dépêche de fuir et rejoint les Abdelwadites à Tlemcen. De là, le prince, Abu Hammu II, l'envoie à Biskra pour une mission de recrutement de soldats.

(1) - Cette nouvelle édition, sous la direction de votre serviteur, sera disponible au courant du 1er trimestre 2001 aux éditions BERTI, Alger.

(2) - Khald est le 8è descendant de l'ancêtre Wayl Ibn Hujr, aïeul arabe et prince de la tribu des Kinda qui habitait la région de Hadramut au sud de la Péninsule arabique. Dans ces temps anciens, la formation des noms de famille se faisait, entre autres, en adoptant un radical de trois consonnes auquel on ajoutait un suffixe *un* [oun] pour aboutir à des noms tels que Khaldun, Zaydun, Abdun, Azzun, Batrun, etc.. Ce procédé d'appellation qui servait à distinguer les familles fut d'un usage très répandu en Espagne musulmane.

En 1370, il revient à Tlemcen pour assurer les fonctions de Premier ministre, mais, hélas, cela ne dure pas longtemps car Tlemcen et Fas se déclarent la guerre. Ibn Khaldun décide alors d'aller se réfugier à Biskra, chez son ami Ibn Muzni, mais en cours de route il est arrêté par les soldats mérinides. Pour avoir la vie sauve, il consent, une fois à Biskra, à recruter des soldats pour le compte de Fas.

En 1372, il quitte Biskra. Entre temps, le prince Abu Hammu II, déchu, reconquiert son trône et cherche à se venger d'Ibn Khaldun. Mais, celui-ci réussit à s'échapper et à rejoindre Fas. Là, voyant la conjoncture difficile, il s'embarque alors (1374) pour l'Andalousie. Malheureusement, à peine arrivé à Grenade, il est indésirable. Le prince nasride, Muhammed V., oublieux des services que lui a rendus naguère Ibn Khaldun, l'expulse en le faisant accompagner et débarquer au port de Hunayn aux environs de Tlemcen, le livrant ainsi à la merci de l'Abdelwadite Abu Hammu II.

Fort heureusement, il se trouve que son ami, Wanzemmar, puissant chef de tribu allié des Mérinides, s'est rallié à Abu Hammu et intervient, ainsi, en sa faveur. L'émir de Tlemcen saisit l'occasion pour charger encore Ibn Khaldun d'une mission de recrutement de soldats à Biskra. Mais, le sort en décide autrement : en cours de route, l'auteur renonce, enfin, à cette activité et s'établit dans une forteresse appartenant à son protecteur Wanzemmar.

## L'historien

Libéré, en quelque sorte, de cette investigation, sans toutefois s'en détacher entièrement, car, jusqu'à 1404, il n'a cessé de reprendre son œuvre et d'opérer de nombreuses retouches et corrections, lassé des complots et polémiques stériles, il quitte la Berbérie en direction de l'Egypte où il passe le reste de sa vie (1382 1406) non sans déboires. Il est décédé, au Caire, le 17 mars 1406, à l'âge de 74 ans.

Pendant qu'il servait les Cours et les Etats du Maghreb, il étudiait également leurs institutions et leurs affaires. En parcourant la Berbérie, il observait et analysait les coutumes et traditions de ses habitants en recherchant leurs caractéristiques.

Celui qui est au service de l'histoire devra respecter la règle primaire de cet art qui est la vérité. C'est tout à l'honneur d'Ibn Khaldun, bien évidemment, d'avoir, sans crainte, parlé ou écrit notre histoire : celle des *Imazighen* composés de Zénètes, Senhaja, Ketama, etc., des dynasties et royaumes qu'ils ont fondés, de leurs luttes contre la conquête arabe. Il a rapporté que Kucila a tranché la tête à Uqba Ibn Nafeâ à Biskra, que Kahina des Aurès a lutté et repoussé à plusieurs reprises les invasions des Arabes, que les dynasties musulmanes de l'Afrique du Nord avaient rejeté le pouvoir central de l'Orient, que ce sont les Berbères qui avaient envahi l'Espagne, etc. Mais surtout, il a jeté la lumière sur un autre fait resté longtemps ignoré, à savoir l'invasion des Banu Hilal au 11è siècle qui détruisit tout sur son passage et jusqu'à l'espoir de voir le Maghreb central se constituer en Etat. Avant la traduction française, on en était resté à la première invasion du 7ème siècle qui a apporté l'islam en Berbérie. Les dynasties, dit-il, qui ont régné tour à tour au Maghreb devaient leur existence à la puissance de la tribu fondatrice, aux liens de sang et non au territoire ou à la puissance économique.

Ibn Khaldun, en qui de Slane a vu un génie, est appelé l'inventeur de la sociologie. Il est aussi historien et illustre auteur mais dont l'œuvre se réduirait à la **Muqaddima**.

Il est injuste de mettre en avant la seule Muqaddima qui, en dépit de sa longueur, représente un livre parmi une série de volumes. Ce livre appelé les **Prolégomènes** est une introduction à une œuvre plus large. La Muqaddima est qualifiée par son auteur même « d'étude entièrement scientifique, qui forme comme un préambule ornemental, *dîbâja*, au livre d'Histoire... ». (1)

Certes, elle garde son importance car elle constitue une conceptualisation de l'histoire, une synthèse des observations tirées à partir du grand objet d'étude qu'était l'**Histoire des Berbères**. ■

(1) - Ce commentaire est une note écrite de la main d'Ibn Khaldun qui authentifie un de ses manuscrits (cf. V. Monteil, 1978, Préf.)





# Tin Hinan

**Si El Hachemi ASSAD**
HCA

Présenter un portrait fidèle d'une femme légendaire remontant à un temps lointain est une tâche délicate. Il serait alors judicieux d'éviter une narration de faits historiques dont nous ne disposons ni les moyens (Documents et archives) pour vérifier la véracité des faits ni le temps pour approfondir les questions susceptibles d'êtres soulevées après lecture de cet article.

Certes il existe une abondante littérature sur TIN HINAN l'abordant en tant que légende mais celle-ci est largement sujette à variations notamment sur les aspects liés aux origines, à la progéniture de cette femme et à sa religion.
Pour cerner cette légende puisqu'il s'agit d'une, les sources sont multiples et les plus fiables sont loin d'être à notre portée du fait qu'elles impliquent un travail de terrain auprès des populations des Kel Ahaggar notamment auprès des femmes car elles sont les détentrices du monopole de la transmission de la mémoire ancestrale.
A défaut de cet outil méthodologique nécessaire, nous nous contenterons d'établir une présentation sommaire sur la base de données présentées par ci par là par quelques auteurs connus.
Cette synthèse s'articule sur deux points essentiels.

1- Origines
2- Données archéologiques.

Avant d'évoquer cette légende propre aux touarègue, il y a lieu de s'arrêter sur l'étymologie du nom de TIN HINAN

En Tamachaqt, la langue Touarègue, ce nom est structuré en trois éléments :

Ti : Qui signifie le pronom démonstratif féminin singulier « celle ».

N : Désigne la préposition d'appartenance « de »

Hinan : C'est le pluriel du verbe Han qui signifie : Se déplacer ; Migrer.

## 1- Origines :

Sur l'histoire des origines de cette femme, une source des plus fiables nous parvient du sociologue et historien Abderrahman Ibn Khaldoun, lequel l'avait désignée comme étant l'ancêtre de tous les Senhadja « Tiski la boiteuse ». Elle serait venue de Tafilalt du Maroc parcourant un long chemin en compagnie de sa servante Takama.
Selon la version la plus répandue chez les Kel Ahaggar, TIN HINAN s'est mariée dans sa société d'accueil et a eu une descendante devenue suzeraine du Hoggar. En s'installant sur les monts del'Atakor, TIN HINAN a rapidement instauré son autorité en imposant un modèle structurel spécifique, basé essentiellement sur l'héritage de la terre par les femmes mais aussi et principalement par le matriarcat.

Sur cette progéniture deux approches nous sont parvenues, la première est que TIN HINAN aurait eu trois filles portant toutes des noms totémiques ; Tinert (L'antilope). Le Larousse définit la légende comme étant une représentation de faits ou de personnages réels accrédités dans l'opinion, mais déformée ou amplifiée par l'imagination, la partialité. Temerwelt (La hase) et Tahenkod (la gazelle), la deuxième parle de la seule fille de la reine qu'est kella devenue mère de toutes les tribus nobles du Hoggar à côté des deux filles de takama qui sont par contre les ancêtres des clans tributaires.

Cet aspect est lié aux origines de la femme boiteuse a été approfondi et suffisamment commenté par quelques auteurs devenus des passionnés de « l'énigme TIN HINAN », comme fut le cas pour le père Charles de Foucauld et Pierre Benoit auteur de l'Atlantide. On imagine sans aucune peine que de telles œuvres n'ont pas eu recours à la démarche critique des historiens mais elles sont incontestablement une source avec une puissance descriptive utilisant ici et là des données du terroir.

C'est à partir de ces sources, qu'il nous est possible de présenter un schéma global et explicite de cette légende. Ainsi il y a trois étapes dans les récits relatifs à TIN HINAN, la première évoque l'émigration de cette ancêtre mythique puis la soumission des peuples autochtones et enfin la fondation des différentes tribus par les descendants de l'ancêtre.
Les versions sont donc multiples, elles sont à ce jour répandues dans le territoire des Kel Ahaggar et jalousement transmises par la tradition orale Paul

Pandolfi dans les Touarègues de l'Ahaggar (2) évoque à ce propos six (6) versions rapportées et commentées principalement par des auteurs connus tels que Foucauld, Nicolasen, Lehuraux, chudean, reygasse, lhote et Benhazera.

1)- Tassadit yacine, Poésie berbère et identité. Alger Bouchene, Awal 1990.
2)- Paul pandolfi, dans les Touarègues de l'Ahaggar, éditions karthala paris 1998.

## 2- Données archéologiques :

C'est en 1924 que fut découvert le monument d'ABALISSA situé au lieu dit Tafarit dans la région de Tamanrasset (situé à 80km à l'ouest) pour Gabriel Camps il s'agit d'un ensemble de onze salles communiquant entre elles et entourées d'un mur d'enceinte. L'année d'après (1925), une mission archéologique franco-Américaine sous la direction de Maurice Reygase et comte Byron Prorok découvrent les restes de la femme supposée être TIN HINAN, avec ses bijoux en or, en argent et métal. Cette découverte monumentale a fait le tour des départements de Paléontologie du monde et souleva un intérêt sans pareil aux données collectées lors des fouilles, bien que celles-ci n'ont pas été soigneusement menées (2). Beaucoup de zones d'ombre qui entourent le tombeau d'Abalissa sont mis en relief et pris en compte par les archéologues, comme fut le cas pour Grebenard qui suggère de dissocier la question du tombeau, de la légende. Selon lui la réalité archéologique ne peut en aucun cas avoir un rapprochement avec cette légende. De nombreuses études archéologiques ont présenté et commenté les résultats des fouilles menées en 1935 il s'agit notamment de Reygasse 1940 et 1950, Gabriel Camps 1965, 1974 et 1994 et enfin Grébenart en 1991. Ces résultats archéologiques sont désormais le moyen à même de nous éclairer, voire à confirmer ou invalider, la tradition orale.
Le monument a été construit selon G. Camps vraisemblablement entre le IV et V siècle il semble qu'il puisse se rattacher à un style caractéristique de l'architecture berbère protohistorique : celui des monuments à déambulatoire complexe.

La mission archéologique de 1925 a bien mis à jour les structures internes de ce tombeau où on découvrit les restes d'une femme et des bijoux. Initialement destinée au Musée d'Alger, cette découverte a été détournée par le comte Prorok en s'arrangeant à obtenir le visa de transférer le squelette et les objets y afférents aux Etats Unis d'Amérique. Il a fallut plus de 60 années pour le voir exposé dans les vitrines du musée du Bardot à Alger.

TIN HINAN est toujours vivace dans la mémoire touarègue car il s'agit d'une reine ayant hautement marqué son temps. Elle est la fondatrice d'un type de modèle structurel spécifique aux Kel Ahaggar basé essentiellement sur l'héritage de la terre par les femmes, lesquelles sont aussi détentrice du monopole de la transmission de la tradition. Il est permis d'avancer la certitude que tout n'a pas été dit à propos de cette figure emblématique.
Elle doit faire l'objet d'une étude à mener d'une manière très approfondie sous une approche globale en rapport avec les structures sociales du monde touarègue.

## Bibliographie Sommaire


- **ALOJALI Gh,** 1980, Lexique Touareg-Français / Awgalet-Tamajeq-Tafaransist, Copenhague, Akademisk Forlag.
- **CAMPS G.**, 1965, « Le tombeau de Tin-Hinan », Zépherus, T. XXV.
- **CHAMLA M. C.**, 1968, les populations anciennes du Sahara et des régions limitrophes.
Etudes de restes osseux humains néolitiques et protohistoriques, Paris, Arts Graphiques.
- **CHAVENTRE A.**, 1972, « Méthode graphique de représentation des généalogies », Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, n° 11, Aix-en-Provence.
- **FOUCAULD Ch. De**, 1951, Dictionnaire Touareg-Français, Paris, Imprimerie Nationale, 4 vol,
- **GAST M.**, 1973, « Témoignages nouveaux sur Tin-Hinan, ancêtre légendaire des Touaregs Ahaggar » , Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, n° 13 et 14, Aix-en Provence.
- **GAUTIER E.F. et REYGASSE M.**, 1934, « Le monument de Tin-Hinan ». Annales de l'Académie coloniale de science.
- **GREBENARD D.**, 1933, « le tombeau d'Abalessa et la légende de Tin-Hinan », Athar, n° 4, Alger.
- **GSELL St.**, 1925, « Le tombeau de Tin-Hinan », Afrique française, Paris.
- **HAMMOUDI A.** 1974, « segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et société ». Hespéris, vol. XV, Rabat.
- **HERODOTE**, 1985, Histoires (trad.), Paris, éd. La Découverte.
Ibn Khaldoun, 1972, Histoire des Berbères... Paris, Geuthner,
- **LANTIER R.**, 1934, « Le monument de Tin-Hinan, l'ancêtre supposé des Touaregs », Revue archéologique.
- **REYGASSE M.**, 1950, Monument funéraires préislamiques de l'Afrique du Nord, Alger.
- **PAUDOLSI, P.**, 1994, « Les Touaregs de l'Ahaggar, Sahara algérien. Parenté et résidence chez les Day-Ghâli »Paris, karrhalì.
- **HADADOU, M.A**, 2000. "Le Guide de la culture berbère" Paris Paris Méditerranée ina-yas.






# Ccix

**Si Moh**
Auteur, Compositeur

Wisɛan el kumca iniγman
Lahdur-is ɛeddan
Bla may ssella γef nbi
Amaken id as nnan
Ur yeqrih hed ussenan
Haca win yeddan hafi

**Yenna yas ccix**

Ayat usekkud issewhac
Win xtaren ad yaγ lexla
Iwet ubehri d arɛaɛac
Aqfufi terkeb it tawla
Win ara-d igwrin s annar
Ur yezmir ad-yin'ala

Ay assegad n tfiraqas
Taylewt ik bezzaf tessed
Trennud llqud t suqas
I wallaγ amek iy ɛemmed
Win iɛecqan g tmenqas
Hader ttabeɛ ad as yefsed

Urjiγ ey gurja ufellah
Mi yesers tuzer yeqqim
Ittraj ad hubben laryah
Ad yefru lheb γef alim
Nek ay rjiγ d axellaq
D netta g zuzzufen l γim

Wiγuccen lhub imelk it
Deg ul-is ad yaγ amekan
Ar lesslah yettharik it
Ur icqi deg wi tekkan
Wi yeddan d llah iselk it
Ayen iγ yefka ad yili kan

**Si Moh**

Yibwas deg wussan rrebi
Deg wussan yecban kullas
Yiwen yebwi-d a ɛejmi
Yefkat I ccix yena yas

Ttakaγ adrim I tijɛal
Sɛiγ iwiz d imuden
S lehram izliγ lehlal
Ččureγ- ikufan d irden

Ahaq at hel snasel
Yeggul ccix yena-yas

**Yena yas ccix**

Tasirt yenqec umenqac
A ɛdalis d arexwi
Imzaden lad katen
Yalwa ay gezda at yawi
Awin γef yeshel walluy
Teged as lehsan I trusi

**Si Moh**

Yiwen urzant snasel
Asmi iγ yehkem urumi
Lhebs ulamek as yerwel
Di twenza-s it yettawi

D abrid n tlelli ay g extar
D ahuri laqen-as lehbas
Ttamurt ey gebγa-d izar
Ur yesbir ara fell-as

Yura-d cix asefru
Icegɛas t-id yena yas

**Yena yas ccix**

A yul yetthibin tamurt
Sber leɛqel d lɛalit
Lfani qelb as taɛrurt
Tegd as lemjat i tnaslit
D rebi ig tellin taburt
Cceda t tebɛitt talwit

**Si Moh**

Yettɛeday γef meden
Win aken icehwan temγar
Ihseb iman-is nig sen
Ur ig azal I leqdar

Yiwen aken d amdan
yesɛa
γef lǧib-is ig ttkel
Yezwi γef wudm is lehya
Yeker ccix as yemmel

Ad teduγ ad ttwesiγ
Yentaq ccix yena yas

**Yena yas ccix**

A win yetɛedin tilas
Barkak lhed d uqisi
γur rebi fran akw lummur
Ad ak hudden d akwersi
A win γef yeshel walluy
Hader iman ik d itrusi

Ayat usekkud issewhac
Win xezren ad idebdeb
Iwet ubehri d ar ɛaɛac
Ihuz igedman n dheb
Win ar ad-yegrin s annar
Maci d lehwac I lekdeb

Win yesɛan ccix is d
rrayes
Sfin as ar d as tezger
Tlehu mebla times
D ilbadna itesɛa ifer
Win yekcem lhub imelk it
Ur yezmir ad-yessenser

Win melhen ur yettimsus
At ixir wid ak yebbwden
Win hubben hed mat imus
Mi fkan deg gaɛdawen
afus
Ad ifareǧ w ixaqen

Ad teduγ ad ttwesiγ
Lekbar bab is lxali
Am min yesendun qedran
Neγ ajeǧig ilili
Awin γef yeshel walluy
Hader iman ik di trusi

# النظم العرفية المزابية

## نموذج للديمقراطية المحلية (الحلقة الثالثة)

نوح عبد الله قانوني

**أهم مبادئ الديمقراطية العشائرية:**

**1) مبدأ التوازن في لتمثيل:**

ومفاده أن الهيئة العشائرية بمختلف درجاتها تقوم على التوازن في التمثيل لكافة المجموعات دون اعتبار لقواتها العددية والمادية فمجلس كبار العشيرة يجب أن يتشكل من ممثلي كافة العائلات، ومجلس الضمان يجب أن يتضمن ممثلي كافة العشائر بدرجة متساوية والتوازن في التمثيل والمركز السياسي لكل جماعة (العائلات، العشائر، الأعراش) يكرس مبدأ القيادة الجماعية، بحيث تتخذ القرارات وفقا لقاعدة الأغلبية حتى يمكن تنفيذها بسهولة من طرفهم وتحقيق إتفاقية الأغلبية لا يحصل إلا بعد مداولات حرة وديمقراطية.

**2) مبدأ النيابة التدريجية:**

ومعناه أن الأفراد في نطاق "أغرم" يشاركون في انتخاب ممثليهم في الهيئات العرفية والرسمية بواسطة مجالس تمثيلية قائمة على أساس الترابط العائلي. حيث تمثل قوائم المرشحين في الانتخابات مثلا التشكيلية للمدن، وتجسد البنية الاجتماعية للأفراد، فيجد المواطنون أنفسهم ممثليهم أحسن تمثيل المجالس المنتخبة من خلال هذه النظم التي يرتبطون بها عاطفيا لتجذرها في حياتهم وذاكرتهم التاريخية.

**3) مبدأ التداول على المسؤولية:**

بمعنى تداول الصفين المتنافسين على السلطة والمعارضة على التوال وفقا لقواعد محددة دون الأخذ بعين الإعتبار لمقياس الكثرة والقلة. وقد ظهرت هذه القاعدة نتيجة التنافس الشديد على منصب "القايد" في القديم. أما في الوقت الحاضر فتظهر هذه القاعدة في التداول على المناصب النيابية بالمجالس الشعبية البلدية، والمجلس الشعبي الولائي بين التجمعات العشائرية بشكل تداولي من مهلة نيابية إلى أخرى.

ولا شك أن هذه النظم لا تخلو من نقائص كبيرة، مثل ضعف آليات مشاركة المرأة لإتخاذ القرارات من خلال هيئة تمسردين، وقيام الكفاءة العلمية للعزابة على المعرفة الدينية التقليدية المحدودة...إلخ

غير أنه ينبغي الأخذ بعين الاعتبار بهذه النظم الموجودة في عدة مناطق من بلادنا من قبل المشرع عند وضع القوانين الأساسية للمجموعات المحلية بما يخدم مبدأ المشاركة الشعبية في تسيير الشؤون المحلية.



HCA Haut Commissariat à l'Amazighité