

L'*amusnaw* et le souk dans la Kabylie ancienne
Fonctionnement et raisons de faits sociaux totaux
The *amusnaw* and the *souk* in ancient Kabylia
Operation and reasons of total social facts

Dr. ZORELI Mohamed-Amokrane
Enseignant-chercheur en sciences
économiques
Université de Bejaia
Email : mdamokrane.zoreli@univ-
bejaia.dz

Reçu le: 08-06-2023	Révisé le: 15 – 06 - 2023	Accepté le: 16-06- 2023
----------------------------	----------------------------------	--------------------------------

Résumé : En partant de l'idée que pour la Kabylie, qui est en quête de reconnaissance, le développement patrimonial peut permettre aux acteurs territoriaux la construction de ressources spécifiques, cet article revisite et analyse deux patrimoines qui ont pendant longtemps structuré l'ancienne société kabyle, l'*amusnaw* et le souk, pour expliquer leur fonctionnement et leurs raisons. Ce travail montre que l'*amusnaw* et le souk ont constitué dans le passé de la Kabylie des faits sociaux totaux ayant permis de compenser formidablement l'absence de l'Etat, en enveloppant la société entièrement, lui assurant plusieurs fonctions socialement utiles. Ce passé totalisant ne peut pas donc être repris aujourd'hui comme un simple objet distinctif ; il doit être valorisé en le faisant vivre dans le présent, en le considérant comme une ressource pouvant faire vivre dans le futur en permettant la création de nouvelles ressources et en faisant revivre les anciens communs.

Mots clés : Kabylie, *amusnaw*, souk, faits sociaux totaux, ressources spécifiques, commun, développement patrimonial.

Abstract: Starting from the idea that for Kabylia, which is in search of recognition, heritage development can allow territorial actors the construction of specific resources, this article revisits and analyses two heritages that have long structured the former kabylia society, the *amusnaw* and the *souk*, to explain their functioning and their reasons. This work shows that the *amusnaw* and *souk* have constituted in the past of Kabylia total social facts that have made it possible to make up for the absence of the State, by enveloping society entirely, assuring it several socially useful functions. This total past cannot therefore be taken up today as a simple distinctive object; it must be valued by making it live in the present, considering it as a resource that can make live in the future by allowing the creation of new resources and reviving the old commons.

Keywords: Kabylia, *amusnaw*, *souk*, total social facts, specific resources, commons, heritage development.

Introduction

En Algérie, un des derniers constats établis par des spécialistes « sur les régions rurales a montré que la multiplication et le renforcement des interventions (parfois) lourdes des pouvoirs publics [...] n'a abouti à aucun changement significatif sur l'amélioration des conditions de vie des ménages et populations rurales » (CHAIB ET BAROUDI, 2014 : 46). Au plan vision stratégique, les pouvoirs publics algériens ont lancé, durant ces trois dernières décennies, des programmes visant à concrétiser « des transformations économiques et sociales des sociétés rurales pour mieux [les] [...] insérer dans ce vaste mouvement de libéralisme » (CHAIB ET BAROUDI, 2014 : 32). Nous pensons que dans cette situation, le monde rural de la Kabylie, auquel ces transformations n'ont pas manqué de faire subir des déformations (ZORELI, 2012, 2016a), n'a pas d'autres choix que de s'inventer un autre modèle de développement basé sur les ressources locales. C'est ce que nous voyons en effet germer au sein de cette société par des actions de collectifs d'acteurs villageois, qui donnent forme à une dynamique socio-productive spécifique (ZORELI, 2016b, 2017 et 2023), par la mise en œuvre d'un travail de patrimonialisation qui « est le nom donné à ce processus par lequel un collectif humain s'énonce comme tel par le travail de mise en collection de ce qui, de son passé, est pour lui gage d'avenir ». (MICOUD, 2004 : 16). Gage d'avenir, parce que, montrent P- A. Landel et N. Senil, il y a possibilité pour les territoires ruraux de tenter l'aventure de ce qu'ils appellent « développement patrimonial » (2009 : 2) où « les patrimoines constituent une part importante de ces éléments de différenciation et de structuration des territoires » (2009 : 7).

Mais qu'est ce qui a donc permis la structuration de la société kabyle de la période précoloniale, société sans Etat ? Et qu'est ce qui lui a permis de faire un ensemble cohérent et homogène malgré (ou avec) ses diversités ?

Dans le silo patrimoines, à la fois matériels et immatériels, après la *tajmaet*¹ (djemâa),

¹ *Tajmaet* qui est une assemblée politique villageoise qui fonctionne à la façon de l'agora grecque avec, en plus, le devoir de présence et le droit à la parole pour tous les membres majeurs d'un village, à l'exception des femmes, et la prise de décision par consensus général. Pour A. Dourari, ceux qui considèrent que la *tajmaet* mérite qu'elle soit « louée [...] pour être une démocratie véritable, ou pour représenter une sorte de républicanisme des Kabyles qui leur serait Consubstantiel » (Dourari, 2005 : 12) s'inscrivent dans l'irréalité et l'anachronisme, en leur reprochant le fait « [qu']on omet de dire qu'elle [la démocratie de la *tajmaet*] se faisait sans vote et sans la participation de la femme... » (Dourari, 2005 : 12). Il ajoute que « si cette organisation mérite qu'on en parle aujourd'hui, c'est pour rappeler son existence passée en tant que mémoire, en tant que patrimoine immatériel algérien et maghrébin témoin des ancrages anthropologique et historique de cet ensemble ainsi que de la dimension amazighe de sa personnalité qui constitue à ce jour son socle identitaire orienté vers la modernité et le progrès » (Dourari, 2005 : 14), puis conclut en précisant que si la *tajmaet* « mérite qu'on en parle aujourd'hui, [...] ce n'est surtout pas pour la sacraliser et encore moins pour la revendiquer comme horizon » (Dourari, 2005 : 14). Ces quelques phrases contiennent plusieurs concepts que ce linguiste mobilise (utilise) apparemment sans se soucier de leur portée sémantique, c'est-à-dire en prenant des concepts pour de simples mots. Il ne saisit pas et ne fait pas saisir, pour être bref, que : - la démocratie et la république occidentales modernes sont des produits de la continuation-transformation de la démocratie de la Grèce antique et de la République Romaine qui ne faisaient pas participer la femme, les étrangers et les esclaves au vote et à la prise de

véritable espace public et structure politique de prise de décision démocratique, organisant occasionnellement des événements festifs, l'*amusnaw* avec sa *tamusni*, le souk et la zaouïa² constituent dans l'ancienne Kabylie trois institutions vitales pour la société, qui paraissent d'ailleurs, par tous les côtés, être des géniteurs de ce qui est désigné aujourd'hui de fêtes et festivals de Kabylie avec leur multifonctionnalité : dons, échanges, rencontres, entraide, communication, communion, animation territoriale, conférences-débat (ZORELI, 2018). Notre thèse est que c'est précisément ces trois institutions, l'*amusnaw* avec sa *tamusni*, le souk et la zaouïa, qui ont permis la structuration de la totalité et la mise en cohérence des parties de la société kabyle ancienne (ou archaïque).

Dans ce papier, nous allons donc étudier l'*amusnaw* avec sa *tamusni* et le souk de la Kabylie ancienne en tant que faits sociaux totaux³, en procédant en quatre temps. Dans un premier temps, nous précisons notre objet et notre méthode d'approche. Dans un deuxième temps, nous présentons les raisons et les rôles de l'*amusnaw* avec sa *tamusni* dans la société kabyle ancienne. Dans un troisième temps, nous exposons le fonctionnement et les raisons du souk traditionnel. Dans un quatrième temps, nous présentons ce qu'il y a d'essentiel à retenir

décision, et dans cet Occident moderne la démocratie radicale est de plus en plus revendiquée politiquement et défendue intellectuellement comme alternative (FRESSARD, 2021) ou comme « nouvel horizon militant » (SOURICE, 2016) ; - la modernité se montre, par des pays des plus modernes, multiforme, modelée par les spécificités historiques de chaque pays : à titre d'exemple, en Allemagne, la formation d'un Etat moderne par un pacte d'unification de territoires indépendants a donné un pays aux territoires (Länder) ayant une large autonomie de gestion, et en Angleterre, pays contenant un peuple culturellement traditionaliste et pragmatiste, « *le commun law* ne trouve pas sa source ailleurs que dans la vie en commun de la communauté juridique et de l'ensemble de la société, plus précisément dans une conviction toujours réactualisée, à savoir que le présent n'existe que comme prolongement du passé » (LEGRAND ET GEOFFREY, 2008 : 60) ; - un patrimoine immatériel est par définition un institué instituant, une ressource et une valeur permettant la création de nouvelles ressources et de nouvelles valeurs (LANDEL ET SENIL, 2009) ; - une mémoire est ce qui permet de reprendre à nouveau dans le présent les promesses non tenues du (dans le) passé, pour essayer de les réaliser en vue d'un meilleur avenir : « Ricœur pense que la démocratie en tant que dialogique n'est pas fondée sur du vide, mais au contraire sur un trop-plein de traditions dont il faut revisiter les promesses non tenues. » (DOSSE, 2017 : 85) ; - les conséquences de l'idéologie du progrès ont fait dire par A. Breton que « sous couleur de civilisation, sous prétexte de progrès, on est parvenu à bannir de l'esprit tout ce qui se peut taxer à tort ou à raison de superstition, de chimère, à proscrire tout mode de recherche de la vérité qui n'est pas conforme à l'usage. » (1969 : 248), et ont fait écrire « La crise du progrès » par G. Friedmann (1936), « Les désillusions du progrès » par R. Aron (1969), « La décadence de l'idée de progrès » par G. Canguilhem (1987), « Le Mythe du progrès » par G-H. Von-Wright (1993), signant et signalant « la fin du récit du progrès » (MUSSO, 2015).

² Datant du Moyen Âge, à peu près du « XVIème siècle » (MAMMERI ET BOURDIEU, 1978 : 63 ; DOUTTÉ, 1900 : 12), la zaouïa est une sorte de monastère, mais de construction beaucoup plus modeste, qui fait dans la Kabylie ancienne une institution religieuse ayant des infrastructures, un personnel et un patrimoine foncier propres à elle, une autonomie de gestion et des sources de financement particulières. La zaouïa a un maître de céans qui est un saint auquel sont attribués quelques miracles accomplis. Les Kabyles, hommes et femmes, jeunes et âgés, aisés et pauvres, lui vouaient un culte, le vénérant, le consultant, l'écoutant et le sollicitant, toujours en lui offrant des dons. Pour nous, la zaouïa de la Kabylie ancienne, celle qui nous intéresse ici en tout cas, est une institution typiquement kabyle, tenant doctrinairement un peu de l'islam et beaucoup des pratiques païennes de la Kabylie ancienne, parce que la zaouïa de la Kabylie ancienne, dans tout ce qu'elle a fait et dans tout ce qu'elle a fait (chants, discours, etc.), a été essentiellement contrainte et alimentée par la tradition et les usages locaux.

³ Pour ne pas rajouter à ce travail déjà trop chargé, nous avons choisi de présenter à part, peut-être dans le prochain numéro, la partie analysant la zaouïa de l'ancienne Kabylie en tant que phénomène social total.

de cette étude.

Concernant notre méthodologie d'analyse, c'est le principe de laisser parler (et se dévoiler) la réalité phénoménale qui a guidé nos pas dans ce cheminement vers l'explication des raisons et du fonctionnement de l'*amusnaw*, du souk et de la zaouïa de (dans) l'ancienne Kabylie. Et étant donné que nous nous sommes ici intéressé à un état du passé, qui, en bonne partie, n'est plus aujourd'hui, nous avons été contraints de puiser des informations sur cette réalité de travaux anciens ayant porté sur (ou évoqué) l'*amusnaw* et/ou le souk et/ou la zaouïa de la Kabylie traditionnelle. Pour repérer les invariant autant que pour comprendre et clarifier quelques idées importantes trouvées dans ces livres, nous avons effectués 27 sorties de terrain dans 16 villages différents, entre 2012 et 2020. Par ailleurs, les entretiens ont été réalisés essentiellement avec des personnes âgées ayant connu et fréquenté les souks et zaouïas traditionnels de la Kabylie et entendu parler le (sur) l'*amusnaw*.

1. Précision de l'objet et de la méthodologie

Si dans le contexte de la Kabylie, les chercheurs n'arrivent pas à dégager des résultats, explicatifs, critiques ou prescriptifs, pertinents sur la dimension solidaire de la société kabyle, c'est surtout parce que, croyons-nous, ils fondent leurs travaux sur de fausses hypothèses, reprises de travaux ethnologiques et sociologiques de la période coloniale. A titre d'exemple, suivant P. Bourdieu, C. Perret et M. Achir considèrent que la famille est le fondement de la société kabyle traditionnelle, que « le droit en Kabylie [...] repose sur la famille » (PERRET ET ACHIR 2014 : 6). Or, comme le souligne, à juste titre, M. Godelier, « nulle part les rapports de parenté et encore moins la "famille" ne sont au fondement de la société » (GODELIER, 2006-2007 : 515) ; partout, ajoute-t-il ailleurs, « la famille est un fondement pour nous individus, pour naître [...], mais les familles ne font pas une société » (SIMON, 2016 : [en ligne]). Ce qui fait une société, précise-t-il, ce sont « des rapports qui englobent toutes les familles et qui traversent la parenté, ce qui est englobant et traversant, précise-t-il » (SIMON, 2016 : [en ligne]). « Ce qui est englobant et traversant », c'est précisément ce que désigne M. Mauss par « phénomène social total » (MAUSS, 1923-1924 : 103). Et dans ce cas, qu'est-ce qui constitue donc le fondement de la société kabyle traditionnelle ? À y regarder de plus près, l'*amusnaw* et sa *tamusni* sont beaucoup plus qu'un savant avec son savoir et le souk est loin de se réduire à un marché (ou à une institution) permettant des échanges de proximité, ils sont même beaucoup plus que ce qu'on en a dit jusqu'ici dans les travaux qui les ont traités (abordés). Par conséquent, nous postulons que leur analyse en tant que phénomènes sociaux totaux nous apprendrait d'avantage sur le passé-présent-futur de la Kabylie. Les phénomènes sociaux totaux sont ceux qui « mettent en branle dans certains cas la totalité de la société et de ses institutions et dans d'autres cas, seulement un grand nombre d'institutions. Tous [...] sont à la fois juridiques, économiques, religieux, et même esthétiques, morphologiques, etc. » (MAUSS : 1923-1924 : 103).

Pour l'*amusnaw* et la *tamusni*, nous avons montré ailleurs (ZORELI, 2022 : 183) que

M. Mammeri avait raison que dire qu'il y avait dans le contexte de Kabylie ancienne, jusqu'au XVI^e siècle, à peu près, les *yamusnawen* (savants) avec leur *tamusni* (le savoir) qui sillonnaient, tout au long de l'année, tout le pays pour, entre autres, structurer la pensée, accorder les actions à cette pensée ou ajuster la pensée selon les défis de l'action (MAMMERI ET BOURDIEU, 1978).

M. Mammeri, du moins dans l'entretien avec P. Bourdieu, ne donne pas au mot *tamusni* le sens de science ou de connaissance scientifique dans l'acception conventionnelle des termes, c'est-à-dire de connaissances rigoureusement élaborées suivant des normes de recherche instituées et validées par des spécialistes et des procédés reconnus, explicitement ou implicitement. Il présente *tamusni* comme un ensemble de connaissances embrassant un vaste ensemble de domaines pratiques de la vie des Kabyles: techniques et périodes de bouturage; rites et méthode de labourage, de semence et des moissons; le permis et l'interdit à propos des règles d'alliance et de désalliance, etc. Mais pour M. Mammeri, ces savoirs pratiques, que valide la pratique, ne sont pas moins importants pour assurer l'équilibration ou des transformations sociales que le sont les savoirs purement scientifiques (ZORELI, 2022 : 183).

De même, pour définir l'*amusnaw*, M. Mammeri considère que ce sont les rôles que permet une fonction qui donnent du sens à celui (et sur celui) qui la pratique dans la société et qui doivent déterminer les arrangements syntactiques pour nommer cette fonction et ceux qui l'occupent. Son souci donc est de trouver une expression par laquelle il va pouvoir dire une réalité ancienne, une « classe » dont le rôle, principal mais pas exclusive, est de savoir et de faire savoir des savoirs socialement utiles, d'une manière renouvelée tenant compte de l'appellation de la même fonction ou des agents l'exécutant dans la Grèce antique. Mammeri recourt donc à l'analogie, faisant le rapprochement entre ce que fait l'*amusnaw*, qui vient (du verbe *issin* "savoir, connaître"), dans la Kabylie ancienne et le savant-philosophe dans la cité de la Grèce antique. Et si ce n'était pas « l'invasion de la Kabylie, à partir du XVI^e siècle, par les marabouts, c'est-à-dire par des hommes qui apportent une civilisation sacrée, internationale, urbaine, scripturaire, liée à l'Etat » (MAMMERI ET BOURDIEU, 1978 : 63), qui a fait que la société kabyle, « lorsqu'elle avait à dire certaines choses, lorsqu'elle avait à passer à un autre registre (par exemple celui de la cosmologie), [...] se heurtait à quelque chose qui existait déjà et qui exerçait de ce fait un effet de censure, en empêchant les Kabyles de tirer des réponses de leur propre fonds, de leur *tamusni* même » : (MAMMERI ET BOURDIEU, 1978 : 63), la société kabyle aurait peut-être connu la même « évolution qui s'est réalisée dans le cas de la société grecque [ancienne] » (MAMMERI ET BOURDIEU, 1978 : 63) qui a donné naissance à la civilisation gréco-romaine et à la modernité occidentale. Pour notre part, nous pensons que M. Mammeri aurait pu aller plus loin en approfondissant ce parallèle des institutions kabyle et grecque, ce qui lui aurait permis de repérer et de signaler la similitude frappante qui existe entre les penseurs-rhétieurs⁴ de la Grèce antique qui « se livrent

⁴ Nous pensons ici aux savants de la Grèce archaïque, tels que Pythagore et Héraclite, qui, par leur savoir

en des lieux tant publics, comme l'agora, que privés, dans les demeures des riches athéniens, à des débats qui peuvent précisément prendre pour objet le rapport privé/public » (JAULIN, 2014 : 155) et les *yamusnawen* qui se rencontrent régulièrement tant dans des espaces privés (échoppes d'armuriers-*yamusnawen*) que dans l'espace public (souks) pour échange et confrontation d'idées portant sur les divers domaines de la vie dans leur société (MAMMERI ET BOURDIEU, 1978 : 64).

Pour le Souk, sa conception en tant que fait social total a été déjà entrevue vaguement et exprimée imparfaitement par F. Benet lorsqu'il a écrit que « le marché ou suq [souk] est un organe prééminent de la formation de l'opinion publique (plus large que cantonale), dirigeant l'effort commun et intégrant des forces par ailleurs disparates » (**c'est notre traduction**) (BENET, 1957 : 192), ou, plus précis encore, que « dans le souk, nous sommes confrontés à une institution juridique, sociale, politique et souvent même religieuse complexe qui sert principalement des fins économiques » (**c'est notre traduction**) (BENET, 1957 : 192). Pourtant s'appuyant sur M. Mauss et A. Caillé à plusieurs endroits, comme F. Benet, leur référence principale, B. Abrika, B. Paraque et C. Perret n'ont pas su saisir que si « ce marché traditionnel [de l'ancienne Kabylie] n'est pas simplement un lieu où l'on vend ses produits et où l'on achète les denrées nécessaires à la survie mais c'est aussi un lieu de réunion, un lieu d'échange et d'information, une institution que l'on pourrait qualifier de symbolique et de diplomatique » (ABRIKA, PARANQUE ET PERRET : 2015), c'est qu'il est, beaucoup plus qu'une institution, un fait social total qui permet à la société kabyle d'exister en tant que totalité, se contentant de soutenir F. Benet et, plus globalement, K. Polanyi sur la réciprocité et le marché, en mobilisant les arguments de ces derniers, faisant simplement reproduire une certaine conception scientifique, c'est-à-dire vulgaire, du souk. Il est par ailleurs clair que le non dépassement de l'obstacle posé par « les interprétations habituelles » a empêché ce trio de voir que le souk qui « n'est pas simplement un lieu où l'on vend ses produits et où l'on achète les denrées nécessaires à la survie mais c'est aussi un lieu de réunion, un lieu d'échange et d'information » fait penser à l'agora grecque, non pas celle originelle de l'assemblée des citoyens, mais celle postérieure de place publique et marché où l'on échange légumes, informations et opinions (Mansouri, 2002).

Par ailleurs, tout indique que, loin d'être indépendants l'un de l'autre, l'*amusnaw*, le souk et la zaouïa de l'ancienne Kabylie sont complémentaires dans leur raisons d'existences : permettre aux structure sociales de la Kabylie de faire société en l'absence de l'Etat, par les rencontres, les échanges, les médiations, etc., qu'ils encadrent. Nous pensons même qu'il est judicieux de postuler une forte relation d'inter-détermination entre l'*amusnaw* et le souk⁵ : un *amusnaw* réputé et très écouté fait, par sa fréquentation régulière du lieu, un souk réputé et très visité et, de même, un souk offre à l'*amusnaw* l'essentiel qui le définit, savoir un espace

encyclopédique, ont joué un rôle socio-pédagogique majeur dans leur société en intervenant dans l'espace public sur des idées et/ou des faits, parfois pour les contester, parfois pour les justifier.

⁵ Nous évoquerons la complémentarité entre le souk et la zaouïa et entre l'*amusnaw* et le saint marabout dans notre prochain article sus-signalé, analysant la zaouïa en tant que fait social total.

de rencontres, de formation et d'information, avec un public qui l'écoute dans cet espace.

Le début du déclin du pouvoir de l'*amusnaw*, selon le récit de M. Mammeri, est à situer dans le XVIIe siècle avec l'affirmation parallèle du pouvoir du saint marabout qui aurait pris progressivement sa place en lui prenant ses rôles⁶ et ses publics. Mais il n'y a aucun doute que l'introduction du savoir et de la loi français, par le biais de la justice et de l'école coloniales, a accéléré sa disparition au début de la deuxième moitié du XXe siècle. Au début de la deuxième moitié du XXe siècle seulement, car Belaid Ait Ali parle d'un *Amusnaw* en tant que personnage social réel de la société Kabyle dans un travail rédigé durant les années 1940 : « *Yiwen umissnaw⁷ aqvayli n-at-zik yenna-yas : Ur ilaq ara atewet etmeṭṭut afzim yeḥḥ-eqcic alama d asmi ara yimyuṛ, yesvan-ed iman-is d arggaz. Ahat tella lmeena degg awal yenna, lameena deg-asmi i t yenna ar ass-a u-lac yiwet n-etmeṭṭut yesseyṛen tasa-s a t tehdem* (Un des anciens savants Kabyles avait dit : Il ne faut pas qu'une femme ayant enfanté un garçon porte au front un *afzim*⁸ jusqu'à ce que celui-ci soit grand et montre par l'épreuve qu'il est vraiment un homme qui s'impose comme homme. Peut-être que ce qu'il avait dit a une portée philosophique ou un sens pratique, mais il n'y a eu jusqu'ici aucune femme qui a osé contrarier ses sentiments maternelles pour appliquer cette maxime) » (**c'est notre traduction**) [DALLET ET DEGZELLE, 1963 : 303]. Et à la deuxième moitié du XIXe siècle, le mot *amusnaw* avait un sens largement partagé par la population de la Kabylie, puisque le poète Si Mohand Ou Mhand⁹, ayant vécu à cette période, l'a utilisé dans un poème pour communiquer avec son auditoire : « Tamurt deg t ṛab tidet, eebden tiḥilet, amussnaw iby' ad iḡal (En ce pays la vérité est morte, l'on adore la ruse, le sage manque devenir (sic) dément) » (**traduction de l'auteure**) (YERMECHE, 2007 : 114). Après une longue disparition, le mot *amusnaw* a resurgit, dans le discours savant puis dans le discours populaire, à la fin des années 1970 avec (et par) les travaux de M. Mammeri.

Commencé au début de la période coloniale¹⁰, la transformation du souk en Kabylie

⁶ A titre d'exemples, le rôle de dire ce qui est bon et ce qui est mauvais et le rôle de médiation.

⁷ Ici l'auteur a écrit *umissnaw* au lieu d'*amusnaw*.

⁸ Un *afzim* est un bijou en argent que porte une femme au front pendant une fête. La femme qui enfante un garçon le porte dès la naissance du bébé et jusqu'à ce qu'il se mette sur ses pieds, en signe de fierté (avoir donné naissance à un *arggaz*, c'est-à-dire un homme qui va défendre l'honneur de la famille ou de la tribu et qui va perpétuer la race en enfantant à son tour des *irgazen* ou des hommes d'honneur).

⁹ Né au début des années 1840 à Icheraïouen (Tizi Rached) et décédé en 1905 à Ain El Hammam, Si Mohand Ou Mhand est un poète kabyle de la confédération (tribut) des Aït Iraten de la haute Kabylie, ayant été permanemment en itinérance, de souk à souk, de tribu à tribu, faisant que ses poèmes citent tous les noms des tributs et toutes les tributs citent son nom et récitent ses mots.

¹⁰ Le premier facteur de transformation du souk durant la période coloniale est la route : « Voici le marché des Aït Douala, hier encore en plein champs comme tant d'autres marchés kabyles, maintenant centre commercial dont l'importance est due, elle aussi, à la bienfaitante route » ((RÉMOND, 2018 [1933] : 141). Mais beaucoup d'autres modifications transformatrices ont été introduites dans le souk par l'administration coloniale : construction d'un marché couvert à l'intérieur, ainsi que de maisons et d'échoppes à proximité ; déplacement du souk (souvent vers le centre-ville) et affectation de l'ancien espace du souk à d'autres usages, comme c'est le cas par exemple du souk de Larbaâ Nath Irathen déplacé pour laisser place à une citadelle militaire construite entre 1857 et 1859, etc.

s'est accélérée durant la période postcoloniale jusqu'à donner, durant les années 2000, l'impression d'être essentiellement un lieu d'où l'on s'approvisionne en fruits et légumes. Ce changement des rôles et de la symbolique du souk est lié au changement du système de valeurs, engendré par des mutations socioéconomiques globales, avec le processus de passage d'une économie en partie réciprocaire et en partie domestique à une économie de l'étatisme puis du libéralisme mis en œuvre par « un type d'Etat prédateur » (DAHMANI, 1999 : 14).

Ces changements n'ont cependant pas mis fin totalement aux *yamusnawen* et souks traditionnels et, encore moins, aux croyances et valeurs qui les sous-tendent : les croyances sont encore là, dans les gestes et pratiques des villageois, dans leurs événements festifs aussi, et plusieurs souks continuent encore de fonctionner, en partie comme par le passé, plusieurs autres font l'objet de tentatives de redynamisation. Quant à l'*amusnaw* il est incarné dans la société Kabyle actuelle, toujours partiellement, par quelques reconnus grands manieurs de mots, écrivains, savants et poètes-chanteurs.

Nous nous inscrivons dans la vision maussienne que, pour une société humaine actuelle en quête de solutions viables aux multiples problèmes économiques, sociaux et écologiques, il faut « revenir à des mœurs de “dépenses nobles”, [...] à de l'archaïsme » (MAUSS, 1924 : 93), en somme à la société du don, société animée par des faits sociaux totaux, l'obligation de donner, recevoir et rendre, les prestations totales et la coopération. Nous souscrivons également à l'idée H. Defalvard qu'afin « que l'économie solidaire, comme économie du commun, puisse devenir l'alternative qui nous sortira de cette crise de civilisation dans laquelle nous sommes [...] [, il faut] le retour des communs traditionnels, c'est-à-dire des communs qui se construisent autour des ressources naturelles » (LES AMIS DU TEMPS DES CERISES, 2016 : [en ligne]) et même autour des ressources immatérielles.

L'objet de cet article est donc d'analyser l'*amusnaw* avec sa *tamusni* et le souk de la Kabylie traditionnelle dans l'optique « de repérer les évolutions et de s'intéresser à l'histoire un peu longue (de ce territoire) pour en saisir les mouvements récents » (BEL, 2009 : 219) et surtout, pour les restituer en tant que faits sociaux totaux et en tant que communs¹¹, pouvant aider la société Kabyle dans sa quête de reconnaissance¹² au sens de Caillé, inscrivant dans ce mouvement mondial de « lutte [...] des cultures minoritaires [...] pour accéder à une égale visibilité et à un égal respect non seulement juridique, mais plus largement social, (économique,) politique et culturel » (CAILLÉ, 2007 : 7), reconnaissance qui passe par la recreation en entier de sa propre essence pour la construction de nouvelles activités, de nouvelles ressources et de nouveaux sens.

¹¹ « Un commun c'est trois choses : c'est une ressource, qui peut être matérielle ou immatérielle ; c'est, autour de cette ressource, un système de relations sociales et de droits de propriété sur cette ressource ; et, troisièmement, c'est un mode de gouvernance de cette ressource, qui détermine les droits d'accès, les droits d'usage, etc. » (AGENCE FRANÇAISE DE DEVELOPPEMENT, 2013 : [en ligne]).

¹² « En réalité, de tout temps, les kabyles ont affirmé et manifesté leur personnalité culturelle dans un combat permanent de résistance à toutes les tentatives d'oppression. Si l'épanouissement actuel de cette culture a, de nouveau et pour partie, trouvé un refuge en France, il est aussi stimulé, en Algérie, par la lutte pour sa reconnaissance » (LACOSTE-DUJARDIN, 2006 : 115-116)

Parce que l'étude de phénomènes sociaux totaux consiste à « observer ce qui est donné » (MAUSS, 1923-1924 : 103), à étudier le « concret, qui est du complet » (MAUSS, 1923-1924 : 104), ce travail est basé sur l'analyse de la totalité multi facettes sans a priori théoriques, en recourant aux témoignages collectés suite à des sorties de terrain et aux travaux anthropologiques, ethnologiques, ethnographiques et littéraires, réalisés, pour la plupart, durant la période coloniale et même après.

2. L'amusnaw et la *tamusni*

Dans la société kabyle actuelle se relatent (transmettent) encore, notamment par des vieux, des histoires en lien avec la figure de l'*amusnaw* (ZORELI, 2022 : 180). Ces histoires disent

« presque toutes les caractéristiques que donne M. Mammeri à l'*amusnaw* : détention du savoir pratique, savoir dire et capacités de prédiction ; disposition à se déplacer régulièrement pour rencontrer ses pairs ou ses publics ; se consacrer exclusivement à sa fonction sociopolitique (prédication, médiation, déclamation et formation) et vivre de dons rémunérateurs que l'on reçoit à l'occasion ; reconnaissance par une communauté d'*imusnawen* ayant des règles d'admission d'un nouveau membre, des codes de validation de la connaissance et des principes de son affiliation et de sa transmission, une stratification-catégorisation avec des règles de progression d'un niveau à un autre » (ZORELI, 2022 : 180).

Il y a au moins huit rôles qui peuvent être assignés à l'*amusnaw* avec sa *tamusni* : le rôle de passeur de sens, le rôle d'informateur, le rôle de conceptualisateur, le rôle d'homogénéisateur, le rôle de contradicteur, le rôle de performateur et le rôle de formateur.

2.1. Le rôle de passeur de sens

L'*amusnaw* (savant), notamment l'*ameddah* (répétiteur ou récitant), explique M. Mammeri, assume le « rôle [...] de faire comprendre la tradition en fonction de la situation actuelle, seule réellement vécue, et de faire comprendre les situations actuelles en fonction de la tradition, de faire passer la tradition dans la praxis du groupe » (MAMMERI ET BOURDIEU, 1978 : 64). L'*amusnaw* diffuse donc la *tamusni* (le savoir) dans le corps social. Il le fait dans l'espace public, en allant d'un souk à un autre, d'une tribu à une autre et d'une fédération à une autre pour dire comment la société doit être en référence aux traditions.

2.2. Le rôle d'informateur

En étant presque tout le temps en déplacement, sa fonction oblige, l'*amusnaw* transporte et colporte des informations sur ce qu'il a vu et/ou entendu. Des discours rimés de

Si Mohand Ou Mhand, « un amusnaw, un sage, un voyant qui “parle”,[...] [qui] “disait les choses”, telles qu’il les sentait, à qui voulait les entendre[,] [...] [qui] semait sa parole au gré de son inspiration du moment, de ses passages et de ses haltes en espérant qu’elle soit entendue de ses concitoyens » (YERMECHE, 2007 : 163), il y a plusieurs qui restituent ce qu’ils a vu de particulier dans tous les villages et villes qu’il a traversés, de son village natal, Icharidhen, jusqu’à Tunis (FERAOUN, 1960). Dans les interventions au niveau des espaces publics, à titre d’exemples le souk et la djemaa, ce sont, en partie, ces informations qui constituent la matière première pour un *amusnaw* : selon les situations, il se contente de livrer telle quelle l’information, ou bien la fait accompagner d’une interprétation, d’un commentaire, ou d’une critique.

2.3. Le rôle de conceptualisateur

La *tamusni*, comme expliquée par M. Mammeri, constitue une véritable épistémologie de la Kabylie : « La *tamusni* n'est pas un corps de connaissances coupées de la vie que l'on transmettrait "pour le plaisir", mais une science pratique » (MAMMERI ET BOURDIEU, 1978 : 64). Par conséquent, l’*amusnaw* n’est pas simplement celui qui sait, il est d’abord un conceptualisateur se chargeant de forger des concepts de la pratique, de tous les domaines de la pratique : artisanat, agriculture, etc. C’est, dit P. Bourdieu, « par une sorte de définition par construction de concept [...] [que l’*amusnaw*] dit [au Kabyle] à la fois ce qu’il est et ce qu’il a à être pour être vraiment lui-même » (MAMMERI ET BOURDIEU, 1978 : 64). L’*amusnaw* se charge également de définir des catégories en les caractérisant, catégories d’activités, catégories sociales, etc., en reliant chacune à une façon d’être et de faire particulière.

2.4. Le rôle d’ambassadeur-médiateur

Les *yamusnawen*, parce que, comme précisé par M. Mammeri, supposés détenir le savoir total de la société et les solutions idoines aux problèmes du moment (MAMMERI ET BOURDIEU, 1978 : 53), étaient censés savoir la vérité, et donc aussi pouvoir distinguer le vrai du faux. En même temps, un *amusnaw* n’appartient pas à une famille ou à un clan en particulier mais à tout le monde qui reconnaît sa sagesse et y fait recours. C’est à ce titre qu’un *amusnaw* est un médiateur de premier plan dans la Kabylie ancienne. Là où sa notoriété est établie, on le sollicitait pour régler des désaccords pour éviter ou faire cesser l’affrontement armé entre familles, villages ou tribus. Les *yamusnaw* ont également et pendant longtemps, notamment lors des tensions conflictuelles, très courantes, entre la Kabylie et le pouvoir turc d’Alger, joués « un rôle d’ambassadeur, un rôle politique, [...] [un rôle de prise de] décisions [stratégiques] » (MAMMERI ET BOURDIEU, 1978 : 55) : c’est l’*amusnaw* qui va à la rencontre de l’ennemi externe pour négocier les conditions d’établissement ou de rétablissement de la paix. Et si l’*amusnaw* se retrouve dans une situation où il est surpris par des données imprévues, son statut l’autorise à prendre une décision politique sur le champ sans avoir à avoir l’avis des siens. Tout cela peut être bien

illustré par le cas de Youcef Oukaci qui, au XVIII^e siècle, a joué un rôle d'ambassadeur-médiateur durant la période de conflits entre les confédérations de la Grande Kabylie et le pouvoir turc d'Alger (ARKOUB, 2011).

2.5. Le rôle de contradicteur

L'*amusnaw* est censé avoir une neutralité vis-à-vis de la réalité en se tenant à équidistance des territoires, des groupes humains et des belligérants, étant en quelque sorte une conscience transcendante. Mais cette neutralité n'est pas une attitude de passivité. En confrontant le vu au voulu, l'*amusnaw* n'hésite pas à critiquer l'écart constaté entre ce qui devrait être et ce qu'il y a effectivement. La critique peut porter sur une personne, un village, un clan ou une pratique. C'est ce qu'illustre, en partie, le travail de O. Yermèche sur Si Mohand ou M'hand, qui montre que, « au travers de ses vers, ce poète solitaire crie sa révolte et sa rébellion contre le système établi et les maux qui ruinent sa société : l'injustice, la trahison, la corruption et la lâcheté » (YERMECHE, 2007 : 162).

2.6. Le rôle de performateur

A côté de l'*amusnaw* répétiteur, il y a, souligne M. Mamméri, l'*amusnaw afsih* qui, lui, est un innovateur (MAMMÉRI ET BOURDIEU, 1978 : 54). C'est celui, explique-t-il, qui est « capable non seulement de mettre en pratique le code admis, mais de l'adapter, de le modifier, voire de le "révolutionner" » (MAMMÉRI ET BOURDIEU, 1978 : 64). C'est ce que B-S. Santos appelle le travail consistant à « identifier les tendances futures ("le pas encore") » (2011 : 37) et de le proposer à la société pour sa réalisation. *Tamusni* de l'*amusnaw*, dans ce cas, est « un "art" que la pratique revivifie sans cesse, auquel l'existence lance sans cesse des défis » (MAMMÉRI ET BOURDIEU, 1978 : 64).

2.7. Le rôle de formateur

Les *yamusnaw* transmettaient leurs *tamusni* (savoir) à leurs successeurs selon des méthodes d'apprentissage bien précises (MAMMÉRI ET BOURDIEU, 1978 : 52). Il y avait donc dans la Kabylie ancienne de véritables écoles¹³ de savants et de savoirs qui permettaient à la société d'évoluer en restant elle-même. Le maître fait apprendre à son successeur deux types de savoir : le savoir théorique qui est le savoir local des pratiques sociales et le savoir pratique qui est le savoir dire son savoir à ses pairs et à ses publics. La transmission du savoir théorique se faisait par un long processus discursif, dialogique qui s'établit entre le maître et l'apprenant. L'apprentissage ou la transmission du savoir pratique se faisait dans des endroits particuliers du faire du maître, par exemples dans le souk où le maître fait ses discours à ses publics et dans les échoppes d'armuriers-savants où le maître rencontre et affronte ses pairs,

¹³ Chaque grand maître, l'*afsih*, fait école que ses fidèles et apprentis consultent, écoutent et citent.

par observation, imitation et initiation de l'apprenant (MAMMERI ET BOURDIEU, 1978 : 52).

2.8. Le rôle d'homogénéisateur

L'*amusnaw* est la main visible qui assurait une homogénéisation des pratiques et des significations au niveau de toute la Kabylie, faisant que partout on s'accorde sur le sens des concepts, c'est-à-dire leurs liens au vécu, sur les catégories et leurs caractéristiques également. Ce travail d'homogénéisation a été permis par le fait que la *tamusni* se construisait selon un régime de vérité propre à la Kabylie : la *tamusni*, dit P. Bourdieu, « est la capacité de dire au groupe ce qu'il est selon la tradition qu'il s'est donnée » (Mammeri et Bourdieu, 1978 : 64). Il a été rendu possible également par les rencontres périodiques des *yamusnawen* : selon leur niveau (apprenti, niveau moyen et haut niveau), les *yamusnawen* « se rendent visite d'une tribu à l'autre » (MAMMERI ET BOURDIEU, 1978 : 52), souligne M. Mammeri, pour échanges selon le principe que « chacun apprend chez l'autre (Wa iheffed yef-fa) » (MAMMERI ET BOURDIEU, 1978 : 53).

3. Le souk

En Kabylie, le souk a occupé, jusqu'à la fin des années 1980, une place importante dans la vie des villageois. Pour eux, aller au souk est comme accomplir un rituel : à chaque rendez-vous, on y va pour marquer sa présence, on y va toujours avec de l'émotion et on en revient avec quelques provisions et beaucoup d'informations. J. Servier avait raison d'écrire le premier que « le marché traditionnel [kabylo] n'était pas seulement un lieu d'échange et de commerce. Il était aussi un point de contact entre des ennemis passés ou possibles, lieu de pourparlers et de transactions que les assemblées sanctionnaient par la suite, précisait-il » (SERVIER, 1994 [1889] : 182). Mais sa précision ne dit encore qu'imparfaitement toute l'étendue du souk dans la Kabylie traditionnelle, qu'exprime largement mieux F. Benet :

« non seulement ils subviennent à leurs besoins quotidiens par des ventes sur le marché [souk], mais c'est aussi le lieu où les idées sont échangées, l'information politique est transmise, les annonces des autorités sont faites et la réaction à celles-ci se forme, où les décisions au sujet de la paix et de la guerre sont prises, des complots politiques ont commencé, des protestations publiques ont été soulevées, des propositions d'esprit large ont été évoquées et des crimes ont éclaté » (C'est notre traduction) (BENET, 1957 : 193).

En somme, le souk de la Kabylie ancienne est tout à la fois une foire d'activités et de produits de terroir, un lieu symbolisant la dignité et la grandeur de son territoire, un lieu d'impulsions réciproques, une institution, un espace de grandes délibérations politiques, un cadre de réalisation de dons, un symbole de l'intérieur sacré et de l'extérieur souillé et un moyen de régulation et d'émancipation pour les femmes.

3.1. Le souk, une foire d'activités et de produits de terroir

Depuis les temps anciens et jusqu'au début des années 1980, le souk kabyle tient lieu de foire d'activités et de produits (objets) de terroir. A chaque rendez-vous, c'est-à-dire une fois par semaine, « plusieurs milliers d'indigènes s'y donnent rendez-vous » (REMOND, (2018 [1933] : 117).

Divisé en compartiments, chaque compartiment (*e-ṛrahva*) est réservé à un domaine particulier :

« Juste à côté des légumes, se serrent des dizaines de moutons alignés sur deux rangs, les têtes croisées [...]. Après les moutons, ce sont les chèvres et leurs petits, les bœufs et les vaches, puis les grainetiers devant des manceaux de blé, d'orge, de fèves, de pois chiches. Sur le talus qui domine la route se tiennent les cafés de plein air, les boulangers, les marchands de beignets et enfin les marchands de peaux » (FERAOUN, (1998 [1953]) : 81).

On trouve ainsi dans le souk un endroit réservé à la vente d'animaux, endroit subdivisé selon les types d'animaux (partie réservée aux bœufs, partie réservée aux moutons, partie réservée aux ânes, etc.), un endroit réservé à la fabrication/vente de bats d'âne. Bref, feronniers, bouchers, coiffeurs, grenetiers, marchands d'étoffes, marchands de nattes, colporteurs apportant des produits exotiques, vendeurs de médicaments et de plantes médicinales, tous y avaient leur endroit propre. Les marchés kabyles anciens « sont abondamment pourvus » (PAR UN RICHE COLON, 1846 : 9). Dans le marché de Djemaa n'Ssaridj, à titre illustratif, on remarquât en 1946 : « Le potier y étale sa vaisselle, le tailleur coud son vêtement, dans ce mouvement continu de marée humaine, au son du marteau du maréchal qui ferre des mules à grands coups » (AKHAM AMOKRANE, 1916 : [en ligne]). Des services aussi y étaient offerts : des dentistes traditionnels exposant des dents arrachées pour montrer leur savoir-faire, des cadis qui conseillent en affaires de justice et proposent leurs services, les marabouts qui expliquent ce que dit la loi divine par rapport à un fait ou à une intention de faire.

3.2. Le souk, le symbole de son territoire

Dans l'ancienne Kabylie, le souk symbolise à la fois la grandeur et l'honneur de sa (ses) tribu(s). Il y avait des souks locaux, chaque tribu avait un ou plusieurs souk(s) pour les échanges de proximité, comme « les Iflisen [qui] possédaient trois marchés : Suq el-tlata, le marché du mardi, à l'est de tamedeshet, à la limite de Tafra et des Aït Zrara ; Suq el khmis, marché du jeudi, à la limite des Aït Himmed et des Aït Zwaw ; Suq el had, marché du dimanche, à la limite des Aït Zwaw et de la tribu confédérée Izararen » (LACOSTE-DUJARDIN, 1986 : 181-182). En même temps, un grand « marché est établi dans chacune des principales tribus » (PAR UN RICHE COLON, 1846 : 9), comme le « souk Tleta, [...], un

important centre d'échanges fréquenté par un millier de kabyles venus en voisins de l'Est et de l'Ouest habitants les même hauteurs du versant nord de Kabylie maritime » (LACOSTE-DUJARDIN, 1986 : 170) et le souk Elhed Tmezrith renommé dans toute la région Sud de la Kabylie du Djurdjura. Les deuxièmes sont de loin plus fréquentés que les premiers, parce que, « en pays kabyle, les véritables échanges se font avec l'extérieur » (YACONO, 1992 : 9), et c'est dans les grands souks qu'on rencontre des étrangers. Parce qu'également et surtout, c'est dans ces grands souks intertribaux que des décisions politiques importantes se prennent et des informations importantes se transmettent.

Souvent, ce sont des terrains communaux qui faisaient office de souk ; l'endroit doit toujours avoir une source d'eau à proximité pour éteindre la soif et pour laver quelques produits, des arbres pour protéger de la chaleur, et doit être assez éloigné des lieux d'habitations, placé « sur un terrain neutre, à la limite de la tribu, afin que producteurs et acheteurs n'aient pas à pénétrer dans le territoire ni à violer "le respect" – le horma – des villages » (LACOSTE- DUJARDIN, 1986 : 182). Et si les terrains communaux ne sont pas appropriés pour l'emplacement d'un souk, on se rabat alors sur un autre espace plus commode, qui est soit offert comme don pour cet usage par son propriétaire qui ainsi gagne en prestige, soit acheté. En cas d'achat du terrain, tous les habitants cotisent à parts égales l'équivalent du prix à payer (HANOTEAU ET LETOURNEUX, 1998 [1893] : 78). Dans tous les cas, le souk devient la propriété de tous les villages ou tribus qui ont participé à son institution, à l'exemple du « Souk-el-Tnine (*Ssuq Letniyen*), [...] qui était partagé par les *At Zemmenzer* et une autre tribu (*Lemeatqa*) » (ASSAM, 2014 : 211).

Dans toutes ces « républiques kabyles » anciennes, chaque groupement de villages veut son souk, et après les faits de guerre, c'est par le souk que les villages sont renommés, car, surtout, en faisant rencontrer les villageois des différents villages et tribus, le souk fait la société kabyle. C'est parce que le souk kabyle engage l'honneur de son territoire, que les habitants de chaque village, qui « s'y rendent toujours armés » (PAR UN RICHE COLON, 1846 : 9), veillent à ce que règne l'ordre dans leur souk en intervenant lorsqu'il le faut pour réparer les injustices, ordre assuré par un homme « jouissant d'une autorité morale prépondérante, et surtout appuyé sur un sof assez fort, assisté par les hommes influents de la tribu » (HANOTEAU ET LETOURNEUX, 1998 [1893] : 80). C'est pour cela d'ailleurs que dans quelques tribus, tous les hommes adultes sont tenus d'être présents au souk pour soutenir les siens en cas de besoin. Faute de quoi, en l'absence de justification valable, il y a systématiquement pénalité à payer et déshonneur à subir, comme l'atteste F. Benet :

« Certaines lois kabyles punissent ceux qui, sous prétexte de n'avoir rien à acheter ou à vendre, ne fréquentent pas le marché. Assister au marché de la tribu est au moins dans certains cas une obligation, même si autrement le villageois peut également fréquenter d'autres marchés. Lorsqu'une tribu de Kabylie établit un nouveau marché, les membres de la tribu sont obligés de le fréquenter à l'exclusion de tout autre » (**c'est notre traduction**) (BENET, 1957 : 193).

Lorsque, vers l'âge de 5 ans, un enfant a une certaine vigueur physique, les kabyles l'emmenaient au souk pour la première fois. Il est alors déjà homme pour sa famille qui, à l'occasion, lui achète une tête de mouton ou de bœuf pour préparer en son honneur un repas spécial à la famille, et l'enfant devient le centre des discussions de la journée, en l'interrogeant sur ses impressions sur le (et ses découvertes au) souk. Après ça, l'enfant n'a plus le droit de ne pas connaître le souk de sa tribu, comme l'atteste ce témoignage rapporté par C. Lacoste-Dujardin : « Le 10 mars 1970 un homme des aït Zouaou me raconta comment, enfant, il fut bastonné par un adulte pour avoir osé demander l'emplacement de souk n Tlata ; manifestant ainsi une ignorance coupable » (1986 : 191-192). Plus que cela, le Kabyle doit, dès l'enfance, fréquenter le souk de sa tribu régulièrement en commençant par accompagner un parent pour apprendre à ses côtés, « lorsque j'étais encore enfant, dit M. Mammeri, mon père me menait systématiquement dans les marchés » (MAMMERI ET BOURDIEU, 1978 : 52), parce que c'est dans le souk qu'on apprend à rencontrer les autres, à dire et à écouter, à s'informer et à se former. Le souk a donc aussi une dimension symbolique, c'est une sorte de baptême pour devenir adulte, est une école pour commencer l'apprentissage progressif de l'engagement à l'extérieur du village dans l'intérêt des siens.

Se tenant « à un jour de la semaine marqué pour chacune d'elle » (PAR UN RICHE COLON, 1846 : 9), sans doute pour permettre aux marchands d'être dans plusieurs souks dans la semaine et aux citoyens d'avoir plusieurs possibilités d'aller au souk durant la semaine, chaque souk porte le nom de la journée de la semaine où il se déroule et celui de l'endroit où il se tient, comme *Ssuq Lhed t Mezrit* (le souk du dimanche de Timezrit). Le fait qu'il y ait chaque jour un souk qui se tient quelque part est sans doute ce qui permettait aux tribus de sortir de leur isolement pour faire société avec les autres, c'est-à-dire se rencontrer et s'échanger sans s'affronter.

3.3. Le souk, un monde avec ses modes de socialisation

Un témoin oculaire des années 1940 et 1950, raconte qu'en allant au souk de sa commune, on entendait un brouhaha des hauteurs à près de 5 Km, tant il était très animé. Sur le chemin, on y croise des files incessantes de groupes de personnes en y allant ou en y revenant, beaucoup en reviennent tôt, pour commencer ses activités agricoles et artisanales : « De tous les villages, les gens montent ou descendent vers le marché [souk]. Chaque sentier qui débouche sur la route y déverse sa fournée d'hommes. Les groupes se croisent, se suivent, se dépassent » (FERAOUN, 1998 [1953] : 72). La route menant au souk est un prélude ou un prolongement du souk tant elle est animée et offre un spectacle pittoresque et varié : « Il y en a qui ne portent rien, d'autres qui sont chargés ou qui poussent devant eux une bête chargée. Celui-ci tire une génisse à l'aide d'une corde passée autour des cornes, celui-là conduit un troupeau serré de moutons » (FERAOUN, 1998 [1953] : 72). En arrivant au souk, on se retrouve « devant une foule bigarrée, donnant [...] un infini brouhaha » (AKHAM AMOKRANE, 1946 : [en ligne]), et dans une « une extraordinaire confusion

d'appels, de cris, de bruits » (FERAOUN, 1998 [1953] : 72), il faut se frayer un chemin pour passer, tant la foule y est dense. Le souk tenait jusqu'à tard dans l'après-midi. Même si les Kabyles comptaient surtout sur leurs jardins pour s'approvisionner en produits agricoles, les gens allaient au souk avec un couffin et en revenaient avec dans ce couffin au moins de petites choses qui, pour la famille sont déjà « quelque chose ». C'est, en somme, l'honneur de l'homme et de son clan qui se joue au souk ; c'est pourquoi d'ailleurs « était-il honteux de rentrer les mains vides ou de revenir avec la figure de dupe. L'homme au marché se défendait bien et songeait au retour [du souk] » (FERAOUN, 1998 [1953] : 84). Les dictons d'ailleurs ne manquent pas pour se moquer de ceux qui reviennent du souk avec la figure de dupe : « *Win ur yessinen ad d-isewweq, d ijeydan ay d-yenfaq* » (celui qui se rend au souk sans s'armer du savoir de négociation ; attendu avec de la bonne viande, c'est avec des tripes qu'il revient de sa mission).

Le couffin qu'on portait au souk assurait la discrétion et transmet un message : lorsque l'homme va au et revient du souk avec un couffin, la famille se porte bien, importe peu ce qui est mis à l'intérieur que la gérante de la maison seule voit ; la gérante seule pour que les autres membres de la famille, femmes et enfants, continuent à le craindre et le respecter. Acheter ou vendre constituait donc une raison secondaire pour aller au souk. On y allait surtout pour deux saisons principales. D'abord « pour rencontrer, l'ami, le beau-père, le beau-frère, l'autre tout simplement, pour avoir des informations rapportées par des voyageurs, pour rencontrer quelqu'un d'expérimenté qui puisse nous donner de bons conseils, pour tisser des relations » (**c'est notre traduction**), dit Akli, un centenaire. Ensuite pour être là, y prendre sa place comme tous les hommes, « pour apprendre, en écoutant les autres parler et en observant des personnes négocier, interpeler, riposter (c'est notre traduction) », ajoute-t-il. Ainsi on allait au souk en vue de recevoir pour pouvoir donner, recevoir pour donner des informations, une éducation, une instruction, un conseil, une expérience, bref être homme, qui veut dire dans la Kabylie ancienne être en société avec ses félicités et ses brutalités. C'est ce qu'atteste ce témoignage de M. Mammeri : les souks « sont un lieu de rencontre privilégié. Le marché de mon père durait une demi-heure et tout le reste du temps, il le consacrait à rencontrer des gens et rester avec eux ; eux en faisaient autant. Il y avait là une espèce de formation sur le tas, à la fois consciente et diffuse » (MAMMERI ET BOURDIEU, 1978 : 52). Enfin, on va au souk pour se jeter dans le monde, « un vrai monde où l'on se voit soi-même avec des yeux modestes, où l'on est obligé de se mesurer sans complaisance et où l'on est tout de même content d'occuper sa place » (FERAOUN, 1998 [1953] : 72). C'est au souk qu'on apprend à faire « intérieurement toutes les concessions, on comprend [...] que l'on représente une infime partie d'un monstre indéfinissable et éphémère qui vous empoigne pour quelques heures, vous façonne un nouveau visage, vous imprègne d'une âme nouvelle, vous intègre à un tout » (FERAOUN, 1998 [1953] : 73). Ce tout contient les « gens de son village, des villages voisins et des autres tribus » (FERAOUN, 1998 [1953] : 72) qui, réunis, font un monde, « un vrai monde où l'on se voit soi-même avec des yeux modestes, où l'on est obligé de se mesurer sans complaisance et où l'on est tout de même content d'occuper sa place [...] [en se disant] que l'on est homme parmi les hommes » (FERAOUN, 1998 [1953] : 72) qui,

tous et selon les circonstances, peuvent faire mauvaise ou « bonne figure [...] [:] Certains que l'on croyait importants se rapetissent soudainement, d'autres, au contraire, vous surprennent et gagnent à évoluer ainsi hors de chez eux » (FERAOUN, 1998 [1953] : 72-73). Le souk est ainsi, dans la Kabylie ancienne, le monde social qui a ses modes de socialisation.

3.4. Le souk, une institution dotée de lois et d'une autorité

Le souk kabyle ancien était une institution fonctionnant avec des normes informelles qui étaient d'une telle force d'application que le souk faisait société : les voleurs y étaient punis sur les lieux selon la nature du vol¹⁴. Mais si quelqu'un intervient pour protéger le contrevenant parce qu'il est de son village ou de son clan, il le met sous sa *laenaya*¹⁵ et l'affaire est vite réglée, pourvu qu'il s'engage à réparer le dommage causé, et dans ce cas, « on le [le contrevenant] dépouille de ses vêtements, qu'on brûle devant lui, et, après lui avoir rasé la barbe, les moustaches et les sourcilles, on le chasse, au milieu des huées et sous une grêle de pierres » (HANOTEAU ET LETOURNEUX, 1998 [1893] : 81). Cela peut être illustré par cette histoire racontée par Slimane d'Imkiren :

« Mon père m'avait raconté que mon grand-père s'est rendu tout au début des années 1960 au marché de la commune de Tacaebett. Sur place il est tombé sur une paire de bœufs à vendre qui lui a plu. Il dit alors au propriétaire qu'il est acheteur. Il s'est mis d'accord sur le prix avec le propriétaire et lui demande de l'attendre faire quelques tours dans le souk pour régler la transaction. En marchant, il est tombé sur une autre paire de bœufs qui lui a plu plus que la précédente. Il décide alors de l'acheter et rentre chez lui avec ses bœufs sans passer avertir le premier vendeur de sa décision de rompre le contrat. Celui-ci l'a attendu jusqu'à la fermeture du souk. Les jours suivants, à chaque tenue du souk, ce démarcheur l'attendait avec les siens, mais en vain parce que mon grand-père a évité de s'y rendre. Quelques mois après, mon grand-père s'y est rendu par nécessité, en pensant que son potentiel adversaire l'aurait déjà oublié. C'est ainsi qu'on l'a attrapé et on a décidé de lui administrer une correction. Si Ahmed, un vieux marabout de notre tribu, sage et influent, représentant notre « *εarc* » (clan), qui était sur les lieux, a appris l'événement et a accouru. Arrivé sur place, il a déclaré à la foule qu'il accorde *laenaya* (protection) à leur condamné et a demandé sa libération. La foule s'est exécutée, et c'est ainsi que Si Ahmed a sauvé mon grand-père d'un malheur certain » (**c'est notre traduction**).

¹⁴ Cette pratique resurgit régulièrement dans les souks de Kabylie, malgré la gestion des souks par les autorités publiques. A titre illustratif, nous avons, en 2016, le cas du voleur qui « aurait été pris la main dans le sac par des marchands, au niveau du souk dit Bouyizane, avant que cette personne ne soit battue à sang et lynchée publiquement par la foule enragée et surexcitée » (GUELLIL, 2016 : [en ligne]).

¹⁵ Littéralement, *laenaya* signifie droit de protection. Pratiquement, lorsqu'une personne est poursuivie par quelqu'un pour punition quelconque, il suffit qu'une autre personne le déclare sous sa *laenaya* pour que cette personne en danger soit en sécurité. Pour exécuter la punition, il faudra alors attendre que cette personne sorte de cette *laenaya*. *Laenaya* est ainsi un droit de mettre sous sa protection une personne en danger, droit accordé à toute personne majeure, homme ou femme, fort(e) ou faible, est la plus belle institution inventée par le génie kabyle, marquant son particularisme.

Selon Akli, un témoin oculaire des années 1940 et 1950, dans le souk, les gens se sollicitent en cas de besoin pour prêt d'argent, et pour ce témoin, le risque de non remboursement était, à l'époque, quasi nul :

« Les gens remboursent parce qu'ils savent que si l'information circulait qu'untel a escroqué une personne au souk, il perdrait partout et définitivement la confiance des gens, dit Akli. Et si, ajout-il, les membres de son clan ne remboursaient pas à sa place, ils perdraient avec lui cette confiance. C'est pourquoi, explique-t-il, chaque clan tient à corriger les écarts avérés d'un de ses membres. Ce membre ainsi que sa famille et sa descendance, conclut-il, deviennent, dans ce cas, porteurs d'une lourde dette envers le clan, aussi lourde pour tout le temps les rabaisser devant les membres de la tribu » (**c'est notre traduction**).

Au nom de la tribu propriétaire, ceux qui assurent l'ordre dans le souk répartissent les places sur les marchands, punissent les manquements à l'ordre, jugent les cas de conflit et d'écart de conduite, assurent l'entretien du souk et des routes qui y mènent et même font « escorter les gens qui manifestent la crainte d'être attaqués sur la route » (Hanoteau et Letourneux, 1998 [1893] : 80).

Le souk était donc une véritable institution sociale avec ses lois et ses agents de fonctionnement, et tout (les valeurs sociales, les lois et les hommes) fait lui assurer un bon fonctionnement et lui donner une réputation de lieu de justice et de sécurité.

3.5. Le souk, un espace public de délibération et de médiation politiques

La diversité des activités familiales oblige, aller au souk d'une façon régulière est une tâche réservée prioritairement au chef de famille, car les souks dans l'ancienne Kabylie « sont autant sinon plus des lieux de réunion que de commerce » (YACONO, 1992 : 8-9). En effet, en plus des intérêts de la famille à y négocier et défendre, c'est dans le souk que s'officialisent les alliances inter-clans, que se font, par la voix *d'avarrah* (le crieur), les proclamations de guerre et de paix et les appels à des assemblées inter-villages pour des décisions communes sur des affaires partagées. Les anciens Kabyles vont au souk toujours munis de leurs armes à mains – les armes à feu étant prohibées par l'administration coloniale –, car « c'est là que les tribus qui ont quelques querelles entre elles se déclarent la guerre par la voix de leurs chéikhs et de leurs marabouts. C'est aussi là que les Kabyles arrêtent leur projet d'attaque contre les points occupés dans le voisinage de leurs tribus » (PAR UN RICHE COLON, 1846 : 9). A titre d'exemple, pour mobiliser à l'insurrection de 1871 contre le colonialisme français, « le 08 avril [1871], [son initiateur], Mohand Ameziane Aheddad, lança un appel [...] [à l'insurrection] devant une foule nombreuse [au marché de Seddouk] [...] Cet appel avait eu un écho retentissant chez toutes les tribus de Kabylie » (BEDDAR, 2018 : 34-35). L'autre exemple est donné par

« Le souk de Thala Ouaghras qui, rapporte Mustapha, est devenu un lieu sacré, parce qu'en 1956, il y a eu une bataille entre les rebelles de la région d'Amizour et l'armée coloniale, qui a fait beaucoup de victimes. L'armée coloniale allait faire une patrouille aux villages environnants, alors que des maquisards s'y trouvaient et la population le savait. Pour protéger les villageois et les maquisards, a été prise et exécutée au niveau du souk de Thala Ouaghras la décision d'attaquer sur le champ ce groupe de militaires français ».

Le souk est également une place de paix où toutes les hostilités doivent être suspendues par des belligérants présents. S'y rencontrent alors des individus et des groupes en conflits ou en animosité. Ceux-ci sollicitent parfois des *imusnawen* (sages et connaisseurs), qui vivaient de leur savoir et qui « allaient de marché en marché » (MAMMERY ET BOURDIEU, 1978 : 54), pour une médiation.

Malgré son caractère d'espace public neutre et pacifique, que ses gérants tiennent à faire respecter en infligeant des sanctions sévères aux auteurs de troubles et voleurs, le souk peut voir éclater en son sein une bataille entre individus, qui se transforme vite, par délibération sur le champ, en bataille rangée entre clans.

C'est pour toutes ces raisons que le souk prend une importance capitale pour les représentants de famille. Ne pas être là à ces moments de décisions politiques importantes pour représenter ou soutenir sa famille, son clan et sa djemaâ, c'est perdre beaucoup sur le plan symbolique. Dans quelques villages, en plus du déshonneur, le membre de la djemaâ qui manque le souk subit systématiquement une sanction matérielle.

On voit donc que sous ce rapport le souk de la Kabylie ancienne est l'équivalent de l'agora de la Grèce antique où

« Il y a [...] eu des débats nourris entre intellectuels dans l'Athènes du IV^e siècle. Ces débats qui sont des débats scientifiques, éthiques et politiques se produisent en des lieux qui ne se limitent pas à l'enceinte des assemblées politiques, mais se produisent dans le « domaine social ». Il existe bien à Athènes, à cette époque, une société civile et un débat public où les citoyens, mais aussi les intellectuels, soumettent à un débat critique les affaires de la cité et de la société » (Jaulin, 2014 : 164).

3.6. Le souk, un cadre de réalisation de dons

Le souk dans la Kabylie ancienne était aussi et surtout un espace de don. Celui qui arrive de l'étranger devrait avoir amassé une petite fortune. Il se rend alors au souk avec les siens pour le montrer. Il les conduit d'abord à l'endroit où se sert en plein air du thé préparé de la façon traditionnelle et leur offre une tournée. Par la suite, il se fait accompagner au compartiment des fruits et légumes d'où il achète des fruits estimés par les villageois et, à l'occasion, il en paie également à son compagnon. Cette règle était tellement ancrée que ceux

qui étaient à l'étranger ne rentraient au pays qu'en s'assurant la possibilité d'assumer ces gestes de don.

S'il dérogeait à cette règle, il serait considéré par les siens comme un *amjah*¹⁶ sur lequel ils ne doivent pas compter pour recevoir un contre-don, contre-don pour s'être bien occupé de ce qu'il a laissé au pays en allant à l'étranger. Dans le souk, se font aussi des dons pour les sans ressources qui passaient avec un couffin ; les vendeurs autant que les passants leur offraient systématiquement des quantités de biens. Ils en revenaient souvent avec des couffins pleins. Ici le don est fait aux nécessiteux, mais il est destiné aux dieux ou aux ancêtres du donateur¹⁷, aux pouvoirs surnaturels, attendant d'eux en retours qu'ils assurent prospérité et sérénité au groupe social du donateur. Mais, c'est le don de tout ce qui fait le relationnel que le souk ruisselle, don de mots, d'anecdotes, de temps, de conseils, de leçons de la vie ; « le souk tenait jusqu'à tard dans l'après-midi, parce que les gens s'y attardent pour écouter quelqu'un qui leur donne des conseils pour solutionner leurs problèmes, pour également apprendre en écoutant les sages discuter, les troubadours déclamer des poèmes et dire des histoires » (**c'est notre traduction**), atteste Akli. À considérer tout cela, *le souk apparait finalement comme un ruisseau traversant la société pour l'irriguer de dons multiples, des dons qui concilient et relient sans humilier.*

3.7. Le souk, symbole du sacré négatif et de l'extérieur souillé

Il y avait dans la Kabylie traditionnelle une croyance faisant du souk un lieu sacré au sens négatif. En effet, pour les anciens kabyles de l'ancienne Kabylie, si, dans la matinée, le souk est l'espace des (et rempli par les) *imsuwqen* (les personnes qui sont ou qui vont au souk), durant l'après-midi est jusqu'au matin, il est occupé par les *iruhaniyen* (les démons invisibles ou les revenants) pour qui le marché se tient au même endroit et le même jour. Trainer dans le souk jusqu'à tard dans l'après-midi, c'est, selon cette croyance, risquer qu'un des démons présents nous jette un mauvais sort ou nous possède.

Par ailleurs, dans l'imaginaire de ces Kabyles, le souk symbolise l'extérieur qui est l'opposé de l'intérieur, l'« ouvert pour tous » qui est l'opposé de l'intime, le dévergondage qui est l'opposé de la retenue et de la pudeur, le désordre qui est l'opposé de l'ordre, l'éphémère qui est le contraire du durable et la ruse qui est le contraire de la confiance. Ainsi, à l'intérieur de la maison, pour appeler à la retenue un étranger qui se donne la liberté de rentrer dans la

¹⁶ A l'origine, le mot *amjah* désigne le fruit du figuier qui reste sec et rabougri à la maturité. Au sens figuré, il désigne une personne qui n'assume pas ses responsabilités familiales et sociales, qui est socialement inutile pour les siens.

¹⁷ Aucun kabyle se trouvant au souk ne se permettrait de ne pas faire don de ce qu'il a, si quelqu'un se présentait à lui demandant *tin n rebbi* (la part de Dieu ou des dieux), car les dieux, selon eux, testent le niveau de générosité des gens en envoyant un invisible s'incarnant dans un corps humain ou un nécessiteux demander leur part : dans ce cas, soit les dieux nous ont déjà fait don de quelque chose de précieux, richesse, progéniture, guérison d'une maladie, etc., et ils demandent un contre-don, soit ils attendent un don pour qu'ils nous fassent un contre-don. *Mud rebbi adimud* (donne, et Dieu ne va pas manquer de rendre), dit l'adage kabyle.

maison sans qu'il soit autorisé à le faire ou un membre de la famille qui élève sa voix, on l'interpelle avec cette expression : *d axxam mači d ssuq* (c'est une maison et non pas un souk). Lorsqu'une personne dépense sans compter jusqu'à liquider rapidement tous ses capitaux, on dit : « *Yexla am ma yaxlu ssuq tameddit* » (il s'est dépouillé de tous ses avoirs comme se vide le souk au soir [du jour du souk]). Pour exprimer un découragement face à un fils qu'on n'arrive pas à rendre vaillant malgré tous les efforts, des parents disent par dépit : « *Azekka a Lhed atteemređ, attečaređ d-imsuđen* » (ce n'est pas demain que toi, Elhed [nom d'un lieu de souk que les gens ont cessé définitivement de fréquenter] tu te rempliras, que de gens tu seras plein). Quand on veut signifier à celui qui a mal géré des négociations que les carottes sont cuites, on dit : « *Yekfa ssuq, tefra rrehva* » (le marché a été conclu et le compartiment [où a eu le contrat ou l'échange] n'est plus). Et lorsqu'on veut dire à quelqu'un qui vient restituer une marchandise s'estimant après coup perdant dans l'échange, on dit : « *yenza w ayyul eg ssuq* » (l'âne s'est vendu au souk [le souk est ici l'endroit où berner fait partie des règles du jeu, contrairement à d'autres espaces sociaux, comme le village, où tout échange se fonde sur la confiance et la satisfaction des deux parties]).

Dans cette perspective, il est vrai, le souk ou « le marché forme également localement une contre-partie au village » (**c'est notre traduction**) (BENET : 1957 : 192), et il représente alors pour les membres de la société le « hors de la société » qui montre à l'individu comment il ne peut pas être en société, lui constituant un référent en contraste duquel il faut concevoir les milieux de vie sociale.

3.8. Le souk des femmes : un moyen d'émancipation

Il est vrai que dans la Kabylie ancienne, l'idée générale est que le souk « est aux hommes, non aux femmes » (FERAOUN, 1998 [1953] : 83), car il constitue à la fois un cadre d'apprentissage qui permet à l'homme d'apprendre à être homme, c'est-à-dire, selon les normes locales, à « être audacieux et savoir [...] regarder les gens sans sourciller, ne pas craindre, ne pas rougir, être franc et honnête » (FERAOUN, 1998 [1953] : 83). Il constitue également un espace de vie sociale d'où tous les hommes rentrent, chacun chez soi, avec « la consolation d'avoir vécu en homme, ayant disputé âprement, tendu des pièges, éludés des ruses » (FERAOUN, 1998 [1953] : 82). Il est non moins vrai que des souks de femmes existaient également, quelques-uns existent encore. Dans la partie Sud-Est de la Kabylie du Djurdjura, il y a un souk de femmes se tenant le mardi à Ath Yahia Moussa, qui, selon un témoin oculaire, « a existé depuis toujours. Il y a un autre souk des femmes à Imkiren qui se tient le mercredi, mais, ajoute-t-il, celui-ci n'existait pas avant le début de la Guerre de libération nationale (1954) » (c'est notre traduction). Toujours dans la Kabylie du Djurdjura, au versant sud-ouest, dans quelques endroits, il y a un souk des femmes, comme au village de Taourirt Mokrane de la commune de Larbâa Nath Irathen où le souk des femmes se tient le mercredi au niveau de la cour du village dénommée Aâfir. Dans quelques tribus, c'est dans le souk des hommes qu'un espace est réservé spécialement pour les femmes. Moins nombreux

que le souk des hommes, les souks des femmes sont parfois d'une plus grande étendue d'influence, à l'exemple du souk des femmes du village de Taourirt Mokrane vers où des femmes affluent « tant du village de Taourirt Mokrane que d'autres villages avoisinants (At Ftrah, At Atelli, Ikhlijen, At Aggacha...) et d'autres localités » (ALIOUANE, 2017 : 197). Des femmes y « viennent même de Bouira et d'Alger », dit Vussaâd, habitant de Taourirt Mokrane. Tout comme le souk des hommes, le souk des femmes aussi commence dès l'aube pour ne prendre fin que vers midi passée. Dans quelques endroits où il n'y a pas de souk de femmes, on raconte « que dans l'ancien temps les femmes obtinrent de tenir le marché. Elles le tinrent une fois : il dura sept jours et sept nuits. Aucune transaction ne se réalisa. Alors on les dispersa » (FERAOUN, 1998 [1953] : 83). De même, à tout propos les hommes se disent, à juste titre, à propos de marchandages ou négociations qui tardent à prendre fin : *am ssuq n tlawin* (c'est comme le souk des femmes). Nna L'djouher explique : « *axaṭer nukenti s lخالat nesteqsay* (C'est parce que les femmes se renseignent), il y a celle qui cherche un bon traitement contre une maladie, celle qui cherche une bonne alliance pour son fils ou sa fille, etc. Au souk, les femmes ne font pas que se parler lorsqu'elles se parlent, *tmaḥkunt lvaḍna bbwul* (elles se confient les secrets enfouis au fond du cœur) » (**c'est notre traduction**), elles ne font pas que marchander quand elles marchandent, elles s'échangent des politesses, elles se découvrent des liens de sang ou d'amitié, elles se racontent leurs soucis, elles se donnent des conseils et elles se font des promesses.

Le souk des femmes a d'abord un rôle économique. Les femmes y font le troc, vendent et achètent : « Par le passé, lorsque je venais avec ma mère, on n'y faisait que le troc, tout s'échangeait dans le souk, figes, œufs, poivrons, poteries, l'huile d'olive, selon des mesures établies de semoule, mais maintenant, très peu de produits sont échangés, l'essentiel y est vendu » (**c'est notre traduction**), fait remarquer Nna Mezhoura. Y sont vendus des matières premières pour l'artisanat, comme la laine ; des matières premières pour l'agriculture, toute sorte de graine et de plans ; des animaux, comme des moutons, des boucs, des lapins et des poules ; des produits agricoles, comme des oignons, des œufs, des pois-chiches, des raisins, des figes, des fèves, des grenadiers et des haricots ; des épices ; des produits artisanaux, comme des poteries, des tapis, des couvertures et des burnous ; des produits alimentaires, comme des pains et des beignets traditionnels ; des bijoux. Pour quelques femmes, le souk est fondamental pour la subsistance même de la famille. C'est le cas de Nna Messaoudha qui dit : « C'est grâce à Dieu qui crée les moyens de subsistance à chacun, mais c'est aussi grâce à ce souk que j'ai pu élever, éduquer et marier mes enfants, deux filles et un garçon ; leur père est décédé lorsqu'ils étaient tout petits » (**c'est notre traduction**). Ici le souk permet d'une certaine façon une insertion par l'économique. Pour d'autres femmes, le souk leur permet d'avoir des produits spécifiques : « Je viens ici, dit Ouardia, surtout parce qu'il y a des produits qui ne se trouvent nulle part ailleurs, des bijoux traditionnels, du couscous roulé à la main, des ceinturons traditionnels, des paniers, la semoule à base de glands, le brouet d'orge à base de grains secs, etc. » (**c'est notre traduction**). Le souk des femmes permet donc aussi la spécialisation productionnelle permettant l'offre territoriale spécifique par la préservation et la transformation de savoir-

faire patrimoniaux.

Le souk des femmes a ensuite un rôle psychosocial : « *Nettased a n-ekkes lxiq ; lqedyan d argaz-iw ; nettqeqşir, nettemlal...* (On vient juste pour se détendre ; c'est mon mari qui fait les achats ; ici on se voit, on se rencontre, on discute...), dit Nna Yamina » (**c'est notre traduction**). Une autre femme, Nna H'djila, dit que venir au marché est inévitable pour elle : « On y assiste à des rituels, pendant des occasions religieuses, où *timuqranin* (les anciennes) déclament des poèmes et font des chants religieux ... » (**c'est notre traduction**), ajoute-t-elle.

Le souk des femmes a enfin un rôle rituel :

« Au septième mois [de la grossesse], elle [la femme kabyle qui perd à chaque fois son nouveau-né] se rend de bon matin au marché voisin en compagnie de son mari et le plus souvent, avec la sage-femme ou une parente âgée. Elle emporte une petite glace, un collier de fausses perles, *tazlagt ueeqquc*, un foulard que son mari lui a acheté exprès. Elle jette ses objets au croisement des chemins pour se débarrasser de la *ttabea* (malédiction qui ferait que la femme à laquelle elle s'accroche perd à chaque fois son nouveau-né) en la communiquant aux personnes qui la ramasseront. C'est pour ça que les gens s'abstiennent de prendre les objets trouvés un jour de marché ; seules les vieilles peuvent s'en emparer. Le mari, lui aussi, est obligé de jeter une gandoura neuve achetée pour la circonstance [...] » (RAHMANI, 2011 [1937, 1939, 1949] : 59

Il est utile de signaler que même dans le souk des hommes, la présence de la femme est tolérée, voir espérée. La raison à cela est dans ce statut particulier de la femme dans la société : elle a, comme tous les membres, le droit d'accorder *laenaya* (prendre sous sa protection une personne en danger) inviolable, droit de mettre sous sa protection toute personne qui la sollicite à cet effet, partout où elle se trouve et de la faire respecter. Quand dans le souk, malgré l'interdiction et les précautions, une bataille éclate quand-même, la femme intercède alors et les hostilités cessent.

Si donc dans une société patriarcale, le souk a intégré la femme, pour sa spécificité ou pour sa non-représentativité par l'homme, c'est que le souk est forcément un fait social total qui tend à mettre en branle la totalité de la société.

Conclusion

Cette étude, qui s'est attaché à revisiter deux institutions fondamentales de la société kabyle traditionnelle, l'*amusnaw* avec sa *tamusni* et le souk, en vue de la présentation de leur fonctionnement et de leurs raisons, nous permet de tirer cinq grands résultats.

Le premier est que, contrairement à ce qu'avancent K. CHACHOUA (2001 : 26-28) et A. MAHE (2006 [2001] : 118) à propos de l'*amusnaw*, qu'il serait un concept que M. Mammeri aurait pour ainsi dire fabriqué de toutes pièces, sans rapport aucun avec le réel, le mot *amusnaw* n'est pas un concept a priori Mammerien, mais un concept construit par la société pour saisir synthétiquement un divers de la réalité. En plus des rôles multiples signalés par M. Mammeri et P. Bourdieu signifiants que l'*amusnaw* traverse plusieurs institutions, politique, sociale, culturelle, éducative, ce travail nous a permis de voir que l'*amusnaw* est un fait social total qui enserme et sert toute la société qu'il conduit en la suivant et qu'il perpétue en la transformant.

Le deuxième est que le souk, loin de se réduire à un espace (ou institution) permettant des échanges de proximité, assure plusieurs rôles dans la société Kabyle, politiques (annonce de guerre et de trêve, tissage d'alliances, discussion et délibération sur des questions importantes, médiation), économiques (don sous toutes ses formes, échanges), communicationnelles (information, discussion), formationnelles (apprentissage multiple), réciprocaires (partages, relations), interculturelles (rencontre de l'autre) et, pour le cas du souk des (pour les) femmes, un rôle d'inclusion, un rôle d'émancipation, un rôle psychosocial, un rôle de ritualisation et un rôle de pacification. De plus, le souk est une institution intertribale avec ses lois, son autorité et ses usages. Ainsi, lorsque Feraoun disait que « ceux qui n'ont vu le marché de Tlata peuvent imaginer comme ils voudront, ils seront en-deçà de la vérité » (FERAOUN, 1998 [1953] : 72), il ne voulait pas parler de l'aspect pittoresque, extraordinaire, du souk, mais de quelque chose qu'il ne pouvait pas exprimer et qu'à présent nous pouvons dire : le souk de l'ancienne kabyle n'est pas un souk comme ceux des autres régions ; ce souk kabyle est un grand cœur auquel tous les fils de la société kabyle se rattachent. Grand cœur ouvert qui constamment se remplit d'éléments de vie qu'il répartit sur les éléments du corps social qui lui sont rattachés. Le souk permet donc aux membres de la société de saisir la temporalité existentielle dans sa dynamique, résumant et exposant les régularités et les changements.

Le troisième est que l'*amusnaw* et le souk représentent dans la Kabylie ancienne deux éléments fondamentaux de deux opposés structurants de (dans) leur vie, qui résument tout ce qui lie les êtres dans le monde. D'abord le souk symbolise l'extérieur, le profane, l'illicite, opposé à ce qui symbolise l'intérieur, le sacré, le licite, comme la « maison ». Ensuite l'*amusnaw* symbolise le *laikos*, le réel, ce qui se décide avec le peuple et s'applique par (et pour) le peuple, opposé à ce qui symbolise le *klerikos*, le spirituel, ce qui se décide par une autorité religieuse qui l'applique sur le peuple de l'aire d'influence ou de compétence, comme la zaouïa.

Le quatrième est que les similitudes frappante entre Kabylie ancienne et la Grèce antique qu'offrent à saisir les développements de cette étude sur l'*amusnaw* et le souk permettent de conforter la fameuse thèse F. Braudel (2017) qui défend l'idée de la profonde unité culturelle du bassin méditerranéen, en dépit du classique découpage nord/sud et

christianisme/islam. Nous devons signaler que pour cette ressemblance entre l'*amusnaw* et le souk de l'ancienne Kabylie et l'agora et le philosophe-rhétteur helléniste de la période présocratique, dans la réalité le sens et les rôles de l'*amusnaw* et du souk dans la Kabylie archaïque déborde de beaucoup le sens et les rôles de l'agora et du philosophe-rhétteur dans la Grèce antique, ce qui n'est pas en contradiction avec la thèse F. Braudel qui signale en soulignant le multiple (le divers) dans cette unité culturelle du bassin méditerranéen.

De ces quatre résultats découle un cinquième qui est que l'*amusnaw* et le souk ont constitué dans la Kabylie traditionnelle des faits sociaux totaux par excellence, faits sociaux totaux en ce sens qu'ils enveloppent toute la société à laquelle ils assurent un équilibre harmonieux, compensant ainsi excellemment l'absence de l'Etat, d'une autorité protégeante et contraignante, centralisatrice et régulatrice. Ce résultat permet d'avoir un autre éclairage sur le passé autant qu'il donne une autre solution pour un meilleur devenir. L'éclairage sur le passé, est que si l'homme kabyle a pu traverser pieds nus des siècles durant avec leur péripéties, en parvenant à transmettre indemne son identité à sa société et à l'humanité d'aujourd'hui, c'est grâce, au moins en partie, à ces deux faits sociaux totaux qui lui ont assuré la stabilité par leur rôle majeur d'unification de la pensée, de la culture et, parfois, des forces. La solution est que ces faits sociaux totaux peuvent constituer des viviers et des leviers, pas seulement pour contrer l'option libérale des pouvoirs publics, signalée en introduction, mais surtout pour construire une nouvelle utopie territoriale réalisable, pas seulement par la restauration et la mise en valeur de patrimoines en tant qu'existants physiques spécifiques, objets de curiosité, mais surtout comme ressource mère d'où puissent germer des produits, des activités et des festivités nouvelles.

Bibliographie

Les sources.

1. DOUTTE, E. (1900). *Notes sur l'islam maghrébin. Marabouts*. Paris : Ernest Leroux. <https://www.cnplet.dz/images/bibliotheque/Religions/Notes-sur-l-Islam-Maghribin-Marabouts.pdf>.
2. HANOTEAU, A. & LETOUNEUX, A-H. (1998 [1893]). *La Kabylie et les coutumes kabyles*. Paris : Imp. Hirech.
3. MAUSS M. (1924). *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives*. Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi, dans le cadre de la collection : "Les classiques des sciences sociales". Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi. <https://anthropomada.com/bibliotheque/Marcel-MAUSS-Essai-sur-le-don.pdf>.
4. PAR UN RICHE COLON. (1846). *La Kabylie. Recherches et observations sur cette riche contrée de l'Algérie*, Paris : impr. De Maistrasse et Wiart, Paris. https://books.google.com/books/about/La_Kabylie.html?id=zm5bBLT_B5IC.
5. TRUMLET, C. (1892). *L'Algérie légendaire. En pèlerinage ça et là. Aux tombeaux des principaux thaumaturges de l'islam (tell et sahara)*. Alger : Librairie Adolphe Jourdan. http://www.berberemultimedia.fr/bibliotheque/ouvrages_2005/Trumelet_Al%C3%9ArieL%C3%9Aagendaire.pdf.

Les études (livres et articles).

1. ABRIKA, B., PARANQUE, B. & PERRET, C. (2015). Systèmes d'échanges locaux et pratiques d'échange en Kabylie. Dans B. Paraque. & R. Perez (Ed.), *Finance Autrement ? Réflexions critiques sur la finance moderne*, (p. 203-214). Presses universitaires du Septentrion : Villeneuve-d'Ascq.
2. AGERON, C-R. (2011). *La France en Kabylie*. Alger : Belles-Lettres.
3. ARKOUB, A. (2011). *Yucef U Qasi. Tamusni d wawal*. Béjaïa : Editions Tira.
4. ARON, R. (1969). *Les désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*. Paris : Calmann-Lévy.
5. BEDDAR, L. (2018). M'HAND AHEDDAD. Le héros méconnu de l'insurrection de 1871. Bejaïa : Éditions Berri.
6. BEL, M. (2009). Compétences et dynamiques territoriales : quelles interactions ?. *Géographie, économie, société*, 11(3), 213-232. <https://www.cairn.info/revue-geographie-economie-societe-2009-3-page-213.htm>.
7. BENET, F. (1957). Explosive Markets: The Berber Highlands. In K. Polanyi., C.-M. Arensberg. & H-W Person (Ed.), *Trade and Market in the Early Empires. Economies in History and Theory*, (p. 188-217). Illinois: The Free Press. <https://e-tcs.org/wp-content/uploads/2016/05/Karl-Polanyi-Conrad-M.-Arensberg-and-Harry-W.-Pearson-editors-Trade-and-Market-in-the-Early-Empires.pdf>.
8. BRAUDEL, F. (2017). La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II: 1. La part du milieu. Paris : Armand Colin.
9. BRETON, A. (1969). *Entretiens (1913-1952)*, Paris : Gallimard.
10. CAILLE, A. (2007). *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*. Paris : La Découverte. <https://www.cairn.info/la-quete-de-reconnaissance--9782707153326.htm>.
11. CANGUILHEM, G. (1987). La décadence de l'idée de progrès. *Revue de métaphysique et de morale*, 92(4), 437-454.
12. CHACHOUA, K. (2001). *L'islam Kabyle. Religion, Etat et société en Algérie. Suivi de L'Épître (Rissala) d'Ibnou Zakaria (Alger, 1903), Mufti de la Grande mosquée d'Alger*. Paris : Maisonneuve et Larousse.
13. CHAIB, B. & BAROUDI, N. (2014.). La stratégie du développement rural en Algérie dans un cadre de renouveau et approche participative. *Revue algérien de développement économique*, (01), 31-46. <http://www.webreview.dz/IMG/pdf/aerd0117fr.pdf>.
14. DAHMANI, A. (1999). *L'Algérie à l'épreuve : économie politique des réformes 1980-1997*. Paris : L'Harmattan.
15. DALLET, J-M. & DEGZELLE, J-L. (1963). *Les cahiers de Belaïd ou la Kabylie d'antan*. Itextes. Fort National : F.D.B. <http://www.ayamun.com/Cahiers-de-belaid.pdf>.
16. DESSOMMES, F. (1964). *Notes sur l'histoire des Kabylies*. Fort-National : F.D.B. <http://www.ayamun.com/NOTES-SUR-L'HISTOIRE-des-KABYLIES.pdf>.
17. DOSSE, F. (2017). Transmettre le passé. Dans *Le Télémaque*, 51(1), 79-88. <https://www.cairn.info/revue-le-telemaque-2017-1-page-79.htm>.
18. DOURARI, A. (2005, 5 juin). Concepts et conception de l'organisation politique berbère en zones de montagne : Réflexion épistémologique. Communication au Colloque international sur le Patrimoine immatériel berbère, organisé par le Haut Conseil à l'Amazighité. <https://www.cnplet.dz/recherche>.
19. FERAOUN, M. (1998 [1953]). *Jour de Kabylie*. Paris : Points Roman.
20. FERAOUN, M. (1960). *Les poèmes de Si Mohand*. Paris : Minuit.
21. FRIEDMANN, G. (1936). *La crise du progrès : esquisse d'une histoire des idées (1895-1935)*. Paris : Gallimard.
22. FRESSARD, O. (2021, 3 janvier). Castoriadis : une pensée politique radicale pour notre

- temps ? *Revue du MAUSS permanente*. <https://journaldumauss.net/spip.php?article1561>.
23. GODELIER, M. (2006-2007, 5 décembre). Qu'est ce qui fait une société ?, *Sciences Humaines, Grands Dossier*. https://www.scienceshumaines.com/qu-est-ce-qui-fait-une-societe_fr_15112.html.
 24. JAULIN, A. (2014). L'espace public dans l'Athènes classique. *Philosorbonne*, (8), 155-165. <https://journals.openedition.org/philosorbonne/pdf/598>.
 25. LACOSTE-DUJARDIN, C. (1986). Opération "Oiseau bleu", 1956. Géostratégie et ethnopolitique en montagne kabyle. *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, Désert et montagne au Maghreb*, (41-42), 167-193. https://www.persee.fr/doc/remmm_0035-1474_1986_num_41_1_2116.
 26. LACOSTE-DUJARDIN, C. (2006). Un effet du postcolonial : le renouveau de la culture kabyle. De la mise à profit de contradictions coloniales. *Hérodote*, 120, 96-117. <https://www.cairn.info/revue-herodote-2006-1-page-96.htm>.
 27. LANDEL, P-A. & SENIL, N. (2009). Patrimoine et territoire, les nouvelles ressources du développement. *Développement durable et territoires*, Dossier 12. <http://journals.openedition.org/developpementdurable/7563>.
 28. LEGRAND, P. & GEOFFREY, S. (2008). *Introduction au common law*. Paris : La découverte.
 29. MAHÉ, A. (2006 [2001]). *Histoire de la Grande Kabylie. Anthropologie historique du lien social dans les communautés villageoises*. Alger : Editions BOUCHENE.
 30. MAMMERI, M. & BOURDIEU, P. (1978). « Dialogue sur la poésie orale en Kabylie ». Dans *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 23, 51-66. https://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1978_num_23_1_2608.
 31. MANSOURI, S. (2002). L'agora athénienne ou le lieu de travail, des discussions et des nouvelles politiques : chercher la politique là où elle n'est apparemment pas. *Dialogues d'histoire ancienne*, 28 (2), 41-63. https://www.persee.fr/doc/dha_0755-7256_2002_num_28_2_2472.
 32. MICOUD, A. (2004). Des patrimoines aux territoires durables. Ethnologie et écologie dans les campagnes françaises. Dans *Ethnologie française*, 34, 13-22. DOI 10.3917/ethn.041.0013.
 33. MUSSO, P. (2015). "Progrès technoscientifiques" et fin du récit du Progrès. *Raison présente*, vol. 194(2), 9-17. <https://www.cairn.info/revue-raison-presente-2015-2-page-9.htm>.
 34. PERRET, C. et ACHIR, M. (2014). L'économie sociale et solidaire ou la modernité de la tradition en Kabylie. *Notes de recherches*, 14(06), IREGE, Université de Savoie.
 35. RAHMANI, S. (2011 [1937,1939 et 1949]). Coutumes de Kabylie. Fiançailles-Mariage Grossesse-Naissance. Chemini : Tafat Editions.
 36. RÉMOND, M. (2018 [1933]). *Au cœur du pays Kabyle. La Kabylie touristique illustrée des années trente*. Alger : NECIB Editions.
 37. SANTOS, B. S. Watteaux M (trad.). (2011). Épistémologies du Sud. Epistemologies of the South. *Etudes rurales*, 187, 21-50. <https://journals.openedition.org/etudesrurales/9351>.
 38. SERVIER, J. (1994 [1989]). *Les berbères*. Alger : Dahleb.
 39. VON WRIGHT G. Ph.Quesne (trad.). (2000 [1993]). *Le Mythe du Progrès*. Paris : Ed. L'Arche.
 40. WENDLING, T. (2010). Us et abus de la notion de fait social total. Turbulences critiques. Dans *Revue du MAUSS*, (36), p. 87-99. <https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2010-2-page-87.htm>.
 41. YERMECHE, O. (2007). Si Mohand ou Mhand : une poésie engagée. Dans *Études et Documents Berbères*, 25-26(1-2), p. 161-180. <https://www.cairn.info/revue-etudes-et-documents-berberes-2007-1-page-161.htm>.
 42. ZORELI, M.-A. (2012). Culture traditionnelle, modernité et développement durable en Kabylie. Dans C du Boys., R Fouchet. et B Tiberghien (dir.), *Management public durable* :

dialogue autour de la Méditerranée; [les Dialogues Euro Méditerranéens de Management Public] (p. 317-335). Bruxelles : Bruylant.

43. ZORELI, M.-A. (2016a). La Kabylie, du développement moderne de l'homme archaïque au développement archaïque de l'homme moderne. *Revue Francophone du Développement Durable*, hors-série, 4, 20-31. <https://studylibfr.com/doc/7077752/la-kabylie--du-d%C3%A9veloppement-moderne-de-l-homme>.
44. ZORELI, M.-A. (2016b), La régulation solidaire en Kabylie. L'exemple du village de Tifilkout. *RECMA, Revue internationale de l'économie sociale*, 339(1), 86–99. https://www.academia.edu/77154910/La_r%C3%A9gulation_solidaire_en_Kabylie.
45. ZORELI, M.-A. (2017). L'économie solidaire en Kabylie : don, réciprocité et résilience systémique. *Revue du MAUSS*, 50(2), 307-339. <https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2017-2-page-307.htm>.
46. ZORELI, M.-A. (2018). Impact sur l'attractivité et la vitalité territoriales des fêtes et festivals de Kabylie. Dans *ATPS*, 14, 15-32. <https://edition.uqam.ca/atps/article/download/108/21/>.
47. ZORELI, M.-A. (2022). La thèse de M. Mammeri sur la *Tamusni* et l'*Amusnaw*. Fondements d'une épistémologie kabyle. *Revue du MAUSS*, vol. 59 (1), 167-187. https://www.cairn.info/load_pdf.php?ID_ARTICLE=RDM1_059_0167&download=1.
48. ZORELI, M.-A. (2023). L'économie solidaire de Kabylie : une perspective critique. *Journal of Amazigh Studies*, 1(1). <https://scholarship.claremont.edu/jas/vol1/iss1/4>.

Mémoires et thèses

1. ALIOUANE, N. (2017). *Le marché des femmes au village de Taourirt Mokrane en Kabylie : approche ethnographique* [Mémoire de Magister, Université Mouloud Mammeri de Tizi-Ouzou]. <https://www.ummo.dz/dspace/bitstream/handle/ummo/1703/TM.%20249%20ALIOUANE%20Nadia.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
2. ASSAM, M. (2014). *Société tribale kabyle et (re)construction identitaire berbère. Le cas des At Zemmenzer (XIX^{ème} s.-XXI^{ème} s.)* [thèse de doctorat, Institut National des Langues et Civilisations Orientales-INALCO]. <https://theses.hal.science/tel-01129075/file/2014INAL0013.pdf>.

Les instruments de recherche (Dictionnaires et encyclopédies)

1. YACONO, X. (1992). Bureaux arabes. In *Encyclopédie berbère, (11)* [en ligne]. <https://journals.openedition.org/encyclopedieberbere/1882>.

Films et enregistrement vidéos

1. AGENCE FRANÇAISE DE DEVELOPPEMENT. (2013, 17 octobre). *Définir les communs* [vidéo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=UyBwTpZvnjI>.
2. AKHAM AMOKRANE. (2016, 30 juin). *1946, Voyage au cœur de la Kabylie* [vidéo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=19iWnNA21xE>.
3. SIMON. (2017, 5 février). *Penser la société autrement. Regard d'un anthropologue*. Conférence, Université de Genève [vidéo]. YouTube. <https://www.clg2016.org/conference-de-maurice-godelier-penser-la-societe-autrement...>
4. LES AMIS DU TEMPS DES CERISES. (2016, 14 janvier). *L'économie sociale et solidaire* [vidéo]. YouTube. https://m.youtube.com/watch?v=e_UbXmkF9k.

La presse (les journaux)

1. GUELLIL, F. (2016, 01 novembre). Un voleur lynché en public à AKbou (Béjaïa) : L'État doit sévir contre la barbarie. Dans *Le Courrier d'Algérie*, Quotidien national d'information [en ligne]. lecourrier-dalgerie.com/un-voleur-lynche-en-public-a-akbou-bejaia-letat-doit-sevir-co.
2. SOURICE, B. (2016, 04 mars). La démocratie radicale, le nouvel horizon militant. *Mediapart* [en ligne]. <https://blogs.mediapart.fr/benjamin-sourice/blog/040316/la-democratie-radicale-le-nouvel-horizon-milita>.