

République Algérienne Démocratique et Populaire
Ministère de l'enseignement supérieur et de la recherche scientifique



Université Abderrahmane MIRA de Bejaia

Faculté des Lettres et des langues.

Département de langue et Culture Amazighes

Spécialité : Anthropologie du monde Berbère

Memoire de Master Anthropologie

Thème

*Etude descriptive et analytique d'un
métier de la forge. Cas des Iḥṭusen chez
les Ait-Idjer (Bouzugéne-Tizi-Ouzou)*

Réalisé par :

L'étudiant : BRAÏ Krim

Encadré par :

M^R: ALLAM Essaid

Année universitaire : 2013 /2014



DEDICACES



Je dédie ce modeste travail a :

- ❖ *A la mémoire de mon grand-père que dieu ait son âme ;*
- ❖ *A ma grand-mère ;*
- ❖ *A mon père ;*
- ❖ *A ma mère ;*
- ❖ *A mes frères Mourad, Amirouche, Abdelhak, Yanis, Adel ;*
- ❖ *et ma sœur Amel ;*
- ❖ *A toute ma famille ;*
- ❖ *A vous mes amis ;*
- ❖ *A tous ceux qui me sont chers, qu'ils trouvent à travers ces lignes l'expression de ma parfaite gratitude.*

Krim

Remerciements

Je tiens à adresser mes vifs remerciements et à exprimer ma profonde gratitude à Mr: **ALLAM Essaid**, qui a humblement accepté de diriger cette modeste recherche, notamment grâce à : sa disponibilité, ses critiques et ses conseils d'ordre méthodologique qui nous ont été d'une grande utilité.

Mes remerciements s'adressent aussi à Mr: **OULD FELLA Abdenour** qui a accepté de lire et évaluer ce travail et pour les efforts qu'il ne cesse de consentir pour promouvoir l'anthropologie comme discipline au sein du D.L.C. Amazighe de l'université de Bejaia.

Ma reconnaissance s'adresse à ma famille qui a su m'apporter, sans relâche son soutien durant toutes ces longues années d'études.

Enfin, je tiens à remercier plus particulièrement : **ALIANE Mouloud, ALIANE Ali, HAMMOUM Salem, ALIANE Abdelkrim, ALIANE Hachemi, SAADI Cherif, SIRIK Saïd, ADOUR Sabiha, IMADALI Nassima** et tous ceux qui ont contribué de près ou de loin à l'aboutissement de cette modeste recherche.



Merci



SOMMAIRE

SOMMAIRE

Introduction générale	10
-----------------------------	----

Chapitre I : Méthodologie.

1-présentation du thème	15
2-les raisons du choix du thème et du terrain	15
3- Etat des travaux antérieurs sur les forgerons en Kabylie	16
4-Definition des concepts	18
5- Méthodologie et techniques de recherche	19
5.1. L'observation directe / participante	19
5. b. l'entretien libre/ semi-directif	20
6. les difficultés rencontrées	21
7. compte rendu de l'enquête	22

CHAPITRE II : Présentation du village *Ihītusen* :

Introduction.....	26
I. Le territoire traditionnel auquel appartient le village <i>Ihītusen</i> : la tribu des <i>At-Idjer</i> :.....	26
II. Le village <i>d'Ihītusen</i> et son histoire à travers les sources orale.....	28
III. présentation des groupes sociaux	33
IV. Description du village	34
IV.1. l'habitation (<i>axxam</i>)......	35
IV.2. les sources d'eau	36

IV.3. le cimetière	36
IV.4. La stèle:.....	36
IV.5. L'école	37
IV.6. la mosquée	37
IV.7. la migration/ émigration	38
IV.8. la place publique (<i>Taghaza</i>)	39
IV.9. L'organisation sociale (<i>tajmaet</i>)	39
IV.8.a. Médiation	41
IV.9.b. <i>Tajmaet</i> aujourd'hui	42
Conclusion.....	44
 <u>CHAPITRE III : Description du métier</u>	
Introduction.....	47
1-Description de la forge	47
1-a. les éléments fixes	47
1-b- les éléments mobiles	51
2- lexique relatif au métier du forgeron :.....	53
2-a-Aderreq (affutage)	53
2-b-Tuddza (martelage)	54
2-c-Lleqma : soudure manuelle	54
2-d- Le ferrage (<i>asemmer</i>).....	54
2-e- <i>Aslah</i> (castration)	54
3- Composition de l'équipe des forgerons	55
4- la transmission du savoir relatif à l'exercice du métier.....	56

5-Rites liés à la forge	58
6- les outils fabriqués et leur commercialisation	60
7-La forge actuellement	62
Conclusion	65

Chapitre IV: Le statut du forgeron

Introduction	68
1-L'organisation sociale de la société kabyle traditionnelle	68
2-Le statut social de <i>Aḥeddad</i>	70
3-Le statut social du forgeron après la conquête française	77
Conclusion	79

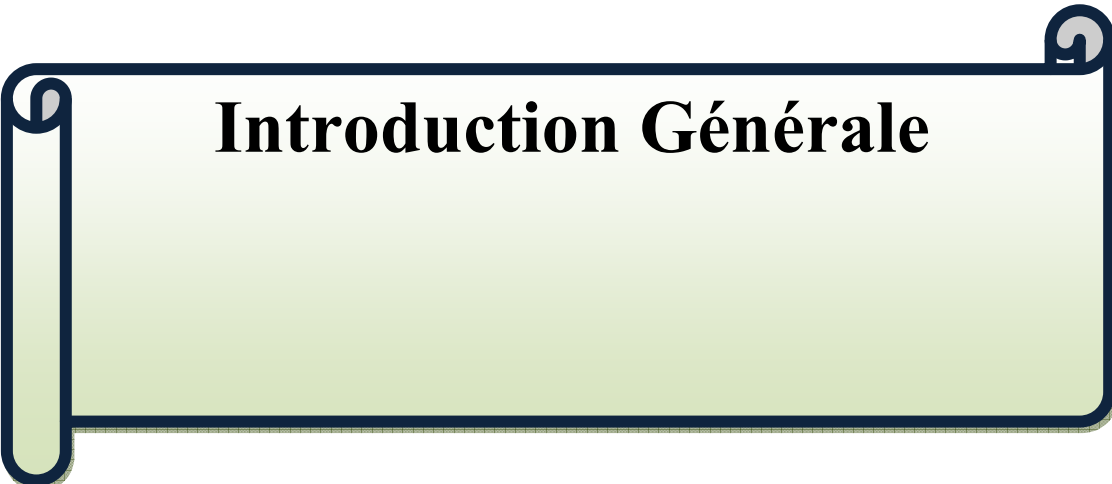
Chapitre V : la *zyara* comme pratique sociale chez les *Ihītusen* :

Introduction	82
1-Présentation du village de <i>Bajou</i>	82
2- Le sanctuaire :	83
3- Présentation du saint <i>Sidi Mḥand lḥağ</i> :	84
4- Le rapport du saint <i>Sidi Mḥand lḥağ</i> avec les <i>Ihītusen</i> :	85
5-La <i>zyara</i> du sanctuaire de <i>Sidi Mḥand lḥağ</i>	86
Conclusion	94
Conclusion générale	96

-REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

-Résumé en langue française.

-Annexes.

A decorative horizontal scroll with a light green gradient fill and a dark blue border. The scroll has a small circular detail at the top right corner and a vertical strip on the left side.

Introduction Générale

Introduction générale :

Le métier du forgeron constitue, un phénomène social « totale » et constitue de ce fait un objet d'étude privilégié pour l'anthropologie. De par sa maîtrise de certains éléments comme le feu et le fer, ce qui confère à *Aheddad* un positionnement et un agencement social assez particulier au sein de la société kabyle. Seule une monographie qui tient compte des différents aspects de la réalité peut rendre compte du statut social d'*aheddad*, de l'importance de son travail en tant qu'agent de production de bien matériels au sein de la société kabyle, des fonctions rituelles dévolues à celui-ci et de la place des outils fabriqués par le forgeron dans le système des représentations symboliques au sein de la société kabyle.

Effectivement, au sein de la société kabyle, *Iheddaden* constituent à la fois un métier et un statut social. Ils ont toujours fait partie intégrante dans les communautés auxquelles ils sont rattachés. *Iheddaden* vivent agrégés dans des petits villages quand il s'agit d'une petite minorité, ou constituent des villages entiers rattachés à des tribus à l'exemple des *Ihitusen* chez les *At Idjer* et le village de *Tawrirt Zwaw* chez les *Iflissen*. Les forgerons autres qu'ils fabriquent des outils indispensables à la vie quotidienne de la communauté villageoise, occupent une place importante dans le domaine social et économique dans la société kabyle traditionnelle.

- Economiquement : l'importance de *Aheddad* se caractérise par l'indispensabilité de sa présence dans chaque agglomération, tribu et marché. Ainsi, pour les travaux agricoles, le forgeron fabriquait: les socs de charrues (*tagersa*), les houes (*agelzim*), les haches (*tagelzimt*), les faucilles (*amgar*).qui sont indispensables à la communauté paysanne.

-Sur le plan rituel, le forgeron avait des attributions particulières en tant que guérisseur. Il soignait de nombreuses maladies à l'exemple de la méningite, accomplissait dans certains cas des rituels concourant à la guérison¹, à favoriser la fécondité ou éviter la mortalité infantile et ce en reproduisant à l'état miniature de l'ensemble des outils fabriqué par le forgeron destinés à protéger le nouveau-né du mauvais œil (*titt*). Par ailleurs, le forgeron jouait aussi le rôle d'intermédiaire entre les hommes et les être suprêmes en l'associant aux rites de passages, de par son rôle de sacrificateur et son rôle dans l'ouverture du premier sillon. Il avait des attributions particulières en tant qu'enlève malheur².

¹ SERVIER Jean, *L'homme et l'invisible*, Paris, Laffont, 1964, p 420.

² BOURDIEU P, *le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p352.

Introduction Générale

- Sur le plan social, le forgeron occupait une position pour le moins ambiguë :

* il est craint par rapport à sa maîtrise du feu de par son caractère dangereux. Il est le seul agent dans la société kabyle à avoir la maîtrise parfaite de l'élément du feu, et grâce à laquelle il peut accomplir son travail et donner vie à la matière.

*il est aussi méprisé, pour son extériorité à la société kabyle, et notamment à son extériorité à l'exercice du code de l'honneur. Code qui désigne l'ensemble des conduites qu'un homme kabyle accompli doit respecter pour mériter sa place au sein du groupe social auquel il appartient.

* le mépris de *aheddad* dans la société kabyle est visible par l'écart de cet élément au sein de l'organisation séculaire *tajmaEt* sauf dans quelques situations exceptionnelles, notamment par son statut social particulier au sein des villages auxquels ils sont agrégés à l'exemple des *imrabden* et les *aklan*. Il convient de relever aussi que le mépris s'observe par le refus de contracter un échange matrimonial avec le forgeron.

* En dépit de cette position aussi paradoxale que cela puisse paraître, le forgeron jouait dans la société traditionnelle un rôle prépondérant dans l'exercice de la médiation au même titre que les *Marabouts* à qui généralement cette tâche incombait, particulièrement dans la conduite des expéditions guerrières, grâce aux outils qu'il fabriquait, et qui constituaient des moyens par lesquels on défend un territoire, soit on organise une offensive.

De ce qui précède, et vu les multiples rôles et fonctions qu'assurait cet artisan et le statut social qu'il occupait dans la société traditionnelle, on assiste de nos jours à une perte progressive de la place qu'il occupe au sein du monde social et économique, notamment avec l'avènement de la colonisation, qui a bouleversé l'ensemble des rapports sociaux et économiques qui régissaient auparavant la société kabyle. Ainsi par exemple, la monétarisation de l'économie qui a remplacé l'échange, la généralisation de l'école après l'indépendance du pays comme nouveau moyen de socialisation de l'individu comme substitut à la famille et à l'espace traditionnel du village, et la concurrence des produits manufacturés, ont créé une dynamique sociale et économique, et qui a pour conséquence, l'abandon de certains forgerons des modes de productions traditionnels, tandis que certains d'autres continuent encore de pratiquer ce métier mais sous une nouvelle forme en adoptant les nouveaux moyens de productions telles que le soufflet mécanique à hélices à la place du soufflet traditionnel.

Introduction Générale

Sur le plan social, les forgerons en tant qu'entité sociale ont fini par se dissoudre complètement au sein de la société kabyle contemporaine³, et ont fini par intégrer toutes les structures sociales de la société kabyles contemporaine, qui est dû aux éléments sus cités qui ont participé à l'effacement de toutes les distinctions sociales qui existaient auparavant dans la société kabyle traditionnelle.

Pour comprendre le métier et le statut social du forgeron dans le contexte traditionnel et dans le contexte contemporain, nous considérons l'option d'une monographie de l'ensemble du métier et du statut du forgeron, est nécessaire, sachant que :

Traditionnellement, l'exercice de ce métier est attaché à des rituels, et les outils fabriqués par le forgeron font objet de représentations sociales. La transmission du savoir-faire lié à ce métier est effectuée à l'intérieur de la communauté villageoise *d'Ihītusen*.

Actuellement, avec le changement social que connaît la société kabyle, l'aspect rituel lié à ce métier avait complètement et/ ou partiellement disparu, ainsi que le caractère intrinsèque dans le processus de transmission du savoir-faire lié à ce métier tend à disparaître, et ce en devenant ouvert à tous les membres de la société.

Pour mener à terme cette recherche, nous avons divisé ce travail en cinq chapitres à travers lesquels, nous avons tenté de répondre à des objectifs précis, ainsi :

*dans le premier chapitre relatif à la méthodologie, nous avons présenté le thème de notre recherche, dans un deuxième temps, nous avons fait état des travaux antérieurs effectués sur les forgerons en Kabylie, notamment ceux qui se rapportent à la période coloniale, et nous avons défini des concepts que nous estimons opératoires pour mener cette recherche, ainsi que la méthodologie utilisée pour la collecte des données.

* le deuxième chapitre se veut une présentation du terrain de notre enquête, à travers lequel, nous allons mettre en perspective la dimension historique liée à la formation du village en se référant à la tradition orale, en incluant la dimension topographique dans notre description du village *Ihītusen*.

* Le troisième chapitre est consacré à la description totale du métier du forgeron, de la forge traditionnelle, les outils utilisés et la place qu'occupait ce métier dans le système

³Il convient de noter ici que le constat porte uniquement sur les forgerons du nord du Monde Berbère, tandis que chez les Touaregs selon les forgerons (*Inaden*), continuent de constituer encore un groupe statuaire à part. (voir : Hawad, Bernus

Introduction Générale

économique et social traditionnel d'une part. D'autre part, nous allons décrire ce métier dans le contexte actuel et la place qu'occupe ce métier dans le système économique contemporain, et mettre en perspective les changements qu'a connus ce métier de nos jours.

*Le quatrième chapitre est consacré à définir la position du forgeron au sein du monde social et économique en se référant aux différentes fonctions qu'il assume au sein de la société kabyle traditionnelle, et appréhender cet élément dans l'espace social et économique actuel sous l'effet de la colonisation, de la monétarisation de l'économie traditionnelle et la généralisation de l'école après l'indépendance du pays.

* Le cinquième chapitre est une description d'une institution sociale « *zyara* » que la communauté villageoise d'*Ihiṭusen* perpétue auprès du sanctuaire de *Sidi Mḥand Lḥağ* chez les *At Waylis* et nous allons voir la relation qu'entretient cette pratique sociale avec l'histoire collective de cette communauté villageoise. Par ailleurs, nous allons aussi nous intéresser à la signification qu'accorde cette communauté villageoise à cette pratique.



Chapitre Méthodologique

1-Présentation du thème :

Le présent travail est une étude descriptive et analytique du métier et du statut social du forgeron au sein du village *Ihītusen*, le village en question s'est constitué autour d'un homme fondateur « *Ahītus* », situé dans la région des *At-Idjer*.

Ainsi, cette recherche se fixe comme objectifs :

- * Décrire l'intégralité du métier du forgeron et mettre en évidence le statut social et les représentations sociales et qui lui sont liées dans le contexte traditionnel et contemporain.

- * Définir le statut social et expliquer le rôle économique que jouait le forgeron dans la société kabyle traditionnelle. Appréhender cet agent social et le rôle qu'il assume actuellement.

- *Mettre en évidence les changements actuels avec les facteurs ayant induit ces changements sur le métier du forgeron et son statut social.

2-les raisons du choix du thème et du terrain :

- *La monographie du métier de forgeron au niveau du village *Ihītusen* comme thème de recherche n'a attiré l'attention d'aucun chercheur dans le champ scientifique Algérien. Cette présente recherche est une tentative de notre part de pallier à ce manque. Pour ce faire, nous avons mis en œuvre une approche qui combine le travail descriptif et analytique.

- * Notre intérêt pour ce thème n'est pas fortuit. Ce métier a suscité chez nous une grande curiosité dans le but de comprendre les logiques « mythico-rituelle » et des représentations que se font les Kabyles du métier du forgeron, de la forge, de la personne du forgeron dans le contexte traditionnel et son avenir actuel, qui est visible par la disparition totale et/ou partielle des représentations liées à ce métier actuellement d'autre part.

- * le choix du village d'*Ihītusen* comme terrain d'enquête est du à sa spécificité d'être l'un des villages les plus rares de la Kabylie composé exclusivement des forgerons.

- * Ajouter à cela, le fait que le village *Ihītusen* nous offrait une possibilité d'étudier une pratique encore vivante ; le métier de la forge et du statut social du forgeron sous son aspect traditionnel et actuel. Ceci nous amène à estimer que cette activité peut constituer un objet de recherche, qui nous permet d'avoir un regard sur les multiples facettes du monde social.

3- Etat des travaux antérieurs sur les forgerons en Kabylie :

Les ethnographes militaires français lors des premières années de la conquête de la Kabylie ont attesté la présence des forgerons dans la société kabyle à l'exemple de Devaux et de Hanoteau.

Devaux Charles :

Dans son ouvrage¹ descriptif de la vie sociale et économique de la société kabyle, l'auteur signalait que, la société kabyle constituait une société acéphale, dans laquelle prédominait l'agriculture, et où le travail du fer occupait également une place importante. Cette pratique constituait la principale branche industrielle dans les montagnes kabyles². Ainsi l'auteur signalait la position particulière qu'occupait le forgeron chez les populations locales. Ils étaient à la fois recherchés grâce aux services rendus à la population locale et méprisés. A cet effet il signale : « *les forgerons, bien que très recherchés en Kabylie, inspirent néanmoins une certaine crainte à la partie la plus crédule de la population*³. »

Cependant, son apport se limite à montrer la place qu'occupaient les forgerons dans le système économique traditionnel de la société kabyle.

De son côté, **Hanoteau** qui fut commandant supérieur du cercle de Draa-l-Mizan grande Kabylie, avait signalé et fait le recensement des forgerons à travers toute la Kabylie⁴, et procédait à la description de la forge⁵, mais sans pour autant mettre l'accent sur les différentes représentations liées à ce métier.

Il convient de noter que l'intégralité des ouvrages consultés sont d'ordre général et ne touchent pas d'une manière particulière le terrain de notre enquête (*Ithiussen*). Par ailleurs elle nous a été plus que bénéfique, puisqu'elle nous permet de nous renseigner sur une période importante de l'histoire des forgerons en Kabylie, où le métier était florissant.

Parmi les anthropologues ayant abordés les forgerons en Kabylie, **Servier**, est le seul anthropologue à avoir abordé le village d'*Ithiussen*. En utilisant des ressources de la mythologie comparée, il avait montré que le forgeron en Kabylie est associé à la création de

¹DEVAUX Charles, *Les Kbailes de Djerdjera*, Paris, Challamel, 1859 .

² Ibid, p.106.

³ Ibid. p.107.

⁴HANOTEAU, A & LETOUNEUX, A, *La Kabylie et les coutumes Kabyles*, Paris, Challamel, 1873, Tome I, p.285.

⁵Ibid, p.491.

l'univers⁶, à travers son rôle dans l'inauguration des labours qui représente la naissance, il avait aussi signalé le rôle des outils fabriqués par le forgeron qui font l'objet d'un commentaire social, à travers leurs associations à des rites.

Toutefois, son apport se limite à démontrer les rapports qu'entretiennent, les instruments forgés, la forge, et la personne du forgeron avec l'ensemble du système cosmologique.

D'où la nécessité absolue pour nous de décrire la totalité du métier de la forge et les rites et rituels que pratiquent les forgerons du village *Ihītusen*, en incluant ces différentes représentations sociales dans le passé. Décrire ce métier dans le contexte actuel, sachant que les représentations sociales liées à ce métier ont carrément disparus et/ ou sécularisés.

Comme nous l'avons énoncé précédemment, l'exercice de ce métier dans le passé, est attaché à des rituels, et la transmission du savoir-faire s'effectuait à l'intérieur du groupe social composant la communauté villageoise d'*Ihītusen*. De nos jours, l'apprentissage de ce métier est ouvert à toutes les catégories de la société kabyle contemporaine quel que soit son origine sociale, et l'aspect rituel lié à ce métier tendent à disparaître.

Par ailleurs, dans le souci de comprendre cet état de fait, il faut saisir certains facteurs qui sont à l'origine de cette dynamique sociale, par, à savoir : la colonisation, la monétarisation de l'économie traditionnelle, la généralisation de l'école après l'indépendance du pays, et la concurrence des produits manufacturés.

En fait, le métier du forgeron, loin de se limiter au milieu traditionnel, s'instaure avec plus d'ampleur dans le milieu contemporain, ce qui lui donne une nouvelle orientation, au point de susciter l'intérêt pour une recherche anthropologique.

Enfin, le métier du forgeron est impliquée dans un contexte de modernisation et constitue de nos jours une valeur économique, car elle répond dans une certaine mesure à des besoins sociaux nouveaux. Par conséquent, la nécessité d'étudier cette activité dans son contexte actuel et en comparaison avec le contexte traditionnel s'avèrera indispensable pour nous permettre de comprendre ce phénomène.

Par cette étude, nous voulons soulever un pan de l'histoire sociale et matérielle sur les forgerons du village *Ihītusen*.

⁶ SERVIER Jean, « Le jeu du forgeron ou l'ombre de la création du monde », in *Eranos Jahrbuch*, Ascona, 1982, Vol 51, p.378.

4-Definition des concepts :

Pour mener à bien cette recherche, nous estimons qu'une la définition de certains concepts est primordiale.

Rite : le rite étant défini par SEGALEN Martine « *Le rite ou rituel est un ensemble d'actes formalisés, porteurs d'une dimension symbolique. Le rite est caractérisé par une configuration spatio-temporelle spécifique, par le recours à une série d'objets, par des systèmes de comportements et de langage spécifiques, par des signes emblématiques dont le sens codé constitue l'un des biens communs d'un groupe*⁷ ».

Au sens de SEGALEN, pour que l'on puisse parler de rite, il faut : - une conduite spécifique, individuelle ou collective.- lié à des situations et à des règles précises, donc codifiée. - ayant un sens vécu et une valeur symbolique pour ses acteurs ou pour ses témoins et « *supposant une attitude mentale de l'ordre de la croyance, voire de la foi, et de ce fait un certain rapport au sacré*⁸ ».

Mythe : en sciences sociales, selon BIDOU, il désigne « *le récit fondateur d'un événement qui se transmet par le biais de l'oralité entre les gens d'une même communauté depuis les temps les plus anciens*⁹ ».

Zyara : En Afrique du Nord, c'est le mot *zyara* qui désigne généralement le pèlerinage individuel ou en petit groupe à des moments précis de l'année auprès d'un sanctuaire.

Ce mot « *vient du mot arabe Zâra, visiter, les fidèles se rendent occasionnellement à la tombe d'un saint. Parfois la toute simple ziyara a pour objectif de s'imprégner d'un peu de baraka, et des fois on vient avec des demandes plus spécifiques pour implorer l'assistance divine*¹⁰ ».

Technique: « *Une technique est une action socialisée sur la matière, mettant en jeu les lois du monde physique*¹¹ ».

⁷ SEGALEN Martine, *Rites et rituels contemporains*, Nathan université, 1998, p. 68.

⁸ ERNY Pierre, *Rites de passage : d'ailleurs, ici, pour ailleurs*, éditions ERES, 1994, p. 24.

⁹ BIDOU P, « Mythe », in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, sous la direction de Bonte-Izard, Quadrige/Presses universitaires de France, 2000. p500.

¹⁰ RAYSOO Fennec, *Pèlerinage au Maroc*, Maison des sciences de l'homme, Paris, 1991. P61.

¹¹ LEMONNIER Jean Pierre, « technique », in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, sous la direction de Bonte-Izard, Quadrige/Presses universitaires de France, 2000. P. 657.

Cependant, les analogies sont nombreuses entre le rite et la technique, car toutes les deux visent à opérer une transformation et à poursuivre une finalité, s'opèrent sur la matière. Toutefois on peut opérer une distinction entre rite et technique « *Les rites sont des règles de conduite qui prescrivent comment l'homme doit se comporter avec les choses sacrées. Les rites sont des manières d'agir qui ne prennent naissance qu'au sein des groupes assemblés et qui sont destinés à susciter, à entretenir ou à faire renaître certains états mentaux de ces groupes*¹² ». Tandis que la technique est réalisée en mettant en jeu les lois du monde physique.

5- Méthodologie et techniques de recherche :

Pour mener à bien cette recherche, nous avons fait recours certaines techniques méthodologiques qui nous paraissent les plus adéquates afin de mieux atteindre les objectifs fixés. C'est dans cette optique que nous nous sommes appuyés sur des techniques qui nous semblent pertinentes pour notre recherche, à savoir : l'observation et l'observation participante, et l'entretien libre et semi-directif.

5.1 L'observation directe

En fait, le recours à cette dernière consiste à instaurer un contact direct entre nous et les villageois d'*Ihītusen* qui représente notre terrain de recherche. C'est dans cette optique que Berthier disait : « *L'observateur se rend sur son terrain pour étudier un groupe naturel. Il regarde ce qui se passe, interroge des informateurs et essaie de contrôler leurs dires par les vérifications*¹³ ». Par ailleurs, le recours à cette technique, nous a permis d'entrer en contact direct avec nos populations cibles qui sont les villageois d'*Ihītusen*, vieux, jeunes ainsi que d'autres personnes ressources.

5.2. L'observation participante

La compréhension du travail de la forge nécessite une intégration de la part du chercheur. C'est dans ce sens que nous avons intégré le milieu de la forge pour que nous puissions toucher du doigt la réalité de terrain en suivant les différentes chaînes opératoires et l'organisation sociale des forgerons.

¹² DURKHEIM Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, Félix Alcan, 1912.

¹³ BERTHIER Nicole, *Les techniques d'enquêtes, méthodes et exercices corrigés*, Paris, Armand collin, 1998, p, 13.

Par ailleurs, nous avons effectué une observation participante, lors de la *zyara* annuelle au sanctuaire de *Sidi Mḥand Lḥağ* chez les *At-Waylis*. En vue de recueillir des informations qui ne peuvent faire l'objet d'observation à l'œil nue, nous nous sommes rapprochés des participants en vue de recueillir les différentes conceptions liées à cette pratique sociale.

Elle est l'une des techniques utilisées dans la phase exploratoire et expérimentale de la recherche. Elle permet à l'enquêteur de recueillir les informations par la vision des faits à la

Cette technique nous a permis d'établir un contact direct avec les pèlerins, et d'observer de près les interactions et les actions menées par les différents acteurs lors de ce pèlerinage annuel.

L'ensemble de ces observations ont fait l'objet d'un journal de terrain, dans lequel nous avons rendu compte des différentes actions qui se sont déroulées le jour de la dite *zyara*¹⁴.

5. 3. L'entretien semi-dirigé

L'entretien semi-dirigé, dans le but d'obtenir des informations plus approfondies de la part des enquêtés, « *combine attitude non directive pour favoriser l'exploration de la pensée dans un climat de confiance et projet directif pour obtenir les informations sur des points définis à l'avance*¹⁵ » .par ailleurs, le recours à l'usage de l'entretien semi-directif s'imposait au fur et à mesure que l'enquête avançait, et ce dans la perspective d'approfondir certaines informations, notamment celle liées au mode de transmission du savoir-faire, les rites, et les représentations symboliques lié à l'exercice du métier du forgeron au sein de cette communauté villageoise.

5.4. L'entretien libre:

L'ensemble des observations effectuées, sont complétées par le biais des entretiens, qui constitue aussi un moyen qui nous facilitera la compréhension de ce fait social. Or dans le cas de notre recherche, l'entretien représente l'une des technique qui convient le mieux afin d'avoir accès à des données non observables telle que des données historiques d'un côté.

Au début de chaque entretien, nous avons expliqué les motifs et les objectifs de notre recherche. Demander les autorisations d'enregistrements.

¹⁴ Voir, annexes extrait d'un journal de terrain.

¹⁵ Nicole Berthier, op.cit. P, 57.

Le recours à l'usage de l'entretien libre, s'est fait pendant les premières rencontres avec chacun de nos informateurs, au cours duquel, nous avons demandé aux informateurs de nous raconter leurs histoires personnelles se rapportant à l'apprentissage et l'exercice du métier de forgeron, ajouter à cela les souvenirs liés à leurs parcours professionnel.

Nous avons demandé à chaque enquêté de se présenter (nom et prénom, statut social). Nos premières questions ont été d'ordre général et formulées de façon à laisser les informateurs la possibilité de construire un discours.

Il est à noter que le guide d'entretien que nous avons préparé, nous a servi uniquement à nous rappeler des grands axes auxquels nous nous intéressons, et l'ordre des thèmes mentionnés dans le guide d'entretien n'ont pas été respectés, ceci est lié à la motivation de nos interlocuteurs qui préfèrent aborder l'aspect technique lié à ce métier.

Quant au déroulement des entretiens, certains ont été effectués au niveau du sanctuaire de *Sidi Mḥand Lḥağ* chez les *At-Waylis*, d'autres ont été effectués au niveau du village *d'Iḥiṭusen*.

6. les difficultés rencontrées :

Durant la réalisation de ce travail, nous avons rencontré de nombreuses difficultés:

*La première difficulté à laquelle nous avons fait face sur le terrain, est le refus du gestionnaire du sanctuaire de *Sidi Mḥand Lḥağ* chez les *At waylis* de s'entretenir avec nous, prétextant qu'il n'est pas disponible pour avoir un certain nombre d'informations, notamment celles liées à la relation de la famille gestionnaire de ce sanctuaire avec le saint, ce qui nous aidera d'avantage à retracer le parcours de ce saint homme, et nous permettra de définir la nature de la relation qu'il entretenait avec la communauté villageoise *d'Iḥiṭusen*.

*Ajouter à cela le manque des travaux antérieurs ayant traité le cas du village *d'Iḥiṭusen*, et l'impossibilité d'effectuer des déplacements hebdomadaires sur le terrain d'enquête, pour des raisons économiques, ainsi que la non disponibilité immédiate des informateurs, ce qui nous contraint de sortir sur le terrain en fonction de la disponibilité des informateurs. Car il nous fallait trouver des intermédiaires pour organiser des rencontres.

* Difficulté à mener des entretiens avec certains informateurs. Certains, nous imposent les thématiques à aborder. D'autres, évitent d'aborder certains aspects liés à ce métier,

notamment le volet relatif aux rites qu'ils considèrent comme étant dépassé, ou soit par méconnaissance.

* Certaines situations nous font défauts à ne pas aborder les thèmes mentionnés dans le guide d'entretien, qui est dû aux motivations de certains informateurs, qui préfèrent aborder le volet relatif aux techniques liées à l'exercice de ce métier et le volet historique lié au village d'Ihītusen, que d'aborder le volet relatif aux rites.

7. compte rendu de l'enquête :

Au départ, un travail sur les différentes pratiques sociales qui s'organisent autour des différents lieux de culte nous tenait à cœur, et ce dans la perspective de voir comment se représente les gens ce genre de pratique, notamment après la période sombre que traversait l'Algérie durant les années quatre-vingt-dix.

Par suite, nous avons remarqué qu'un sanctuaire d'un saint homme nommé *Sidi Mħan Lħağ* chez les *At Waylis* fait encore objet d'une *zyara* de la part des *Ihītusen* chez les *At Idjer* chaque premier dimanche du mois de Septembre.

Pour les besoins de notre enquête de terrain, nous avons fait recours à notre réseau relationnel. Ainsi, nous avons pris attache avec *Said* qui est une ancienne connaissance et un collègue, avec qui nous avons fait les études secondaires au début des années 2000. Par ailleurs, il se trouve que cette connaissance est le fils du gestionnaire de ce sanctuaire. *Said* avait promis de nous aider, notamment à travers l'organisation d'un entretien avec son père pour le week-end suivant.

Le samedi 30/03/13, un R.D.V. est fixé pour rencontrer le gestionnaire du mausolée, chose que nous avons fait en rencontrant celui-ci. Cependant, après les présentations et après avoir expliqué les objectifs de cette rencontre. Celui-ci, nous demande de revenir pour la semaine qui suit, prétextant qu'il n'a pas été pris au courant de ma venue (chose que son fils avait confirmé). Ainsi, les semaines passèrent et pour notre part, sans aucune information sur la façon dont se déroulait ce rituel. Après tout ce temps perdu à courir derrière ce bonhomme en vue de faire avancer la recherche, nous avons décidé d'abandonner ce thème et voir autre chose. Puis, nous avons fait la connaissance de *Ali* par l'intermédiaire de *Mustapha*, et il se trouve que *Ali* est un villageois d'*ħītusen*. Nous avons demandé à Ali d'une éventuelle aide pour accéder au village, chose que celui-ci avait accepté.

Chapitre Méthodologique

Le Dimanche 07/07/13, nous avons effectué notre première sortie au niveau du village *Ihītusen* pour les besoins de notre enquête. Durant cette journée, nous avons fait trois entretiens avec *Dda Lmulud*, *Salem*, *Dda Moħand*. Cependant, aucun de nos interlocuteurs n'avait accepté de parler sur l'histoire du saint *Sidi Mħan Lħağ*, concernant la *zyara*, *Da Lmulud et Salem*, la désigne de « machin ». Par ailleurs, l'ensemble de nos discussions sont centrées autour de l'aspect technique de la forge, ainsi que l'histoire du village *d'ħītusen*.

Le Dimanche 01/09/13. Nous nous sommes dirigés vers le village de *Bajou*, pour les besoins d'observation du rituel de la *zyara*. Pour cet effet, nous avons fait appel à Omar qui est un collègue, en lui confiant la tâche d'enregistrement de cette festivité. Pour notre part, nous nous sommes fixés comme objectifs d'approcher le plus grand nombre de pèlerins et d'entretenir avec-eux, en vue d'avoir plus d'information sur l'histoire du saint et la façon dont ces villageois perpétuent cette pratique dans le passé.

Durant la première heure de cette journée, nous avons fait la connaissance de Mrs : Abdelkrim, El hachemi, qui sont respectivement un chirurgien-dentiste et un enseignant universitaire, qui nous ont longuement parlé de l'histoire de la forge au niveau du village *d'ħītusen*. Toutefois, sans parler de l'histoire du saint pour ignorance du parcours de ce saint homme. Après un bout de temps, ces messieurs me présentent à *dda Moħand*, qui est un septuagénaire et un ancien forgeron et un habitué de ce rituel. Après avoir fait les présentations et après avoir expliqué les motifs de notre présence dans ce lieu, ce vieillard avait accepté de nous aider dans notre recherche, il nous livre les bribes de mémoire qu'il connaît de ce saint et sa relation avec les *Ihītusen*. Par ailleurs, il importe de mentionner, l'intérêt que portent ces pèlerins pour notre thème et l'accueil qu'ils nous ont réservé, tous les présents avaient des choses à nous dire, certains s'en orgueillent de ce passé qu'ils jugent glorieux, d'autres, nous racontent des histoires dans l'espoir de sauver le peu du passé qu'ils gardent encore en mémoire.

Parallèlement à nos entretiens, nous avons constaté qu'il ne se passe pas de grande chose lors de cette *zyara*. L'absence du rite de *zyara* du tombeau du saint par la plupart des pèlerins, absence des pratiques magico-religieuses qui se déroulent dans ce genre de lieu. Ceci, nous a résigné, à élargir notre champ de recherche et inclure cette *zyara* comme point. Ainsi, nous avons opté pour une monographie du métier de la forge en prenant le cas de ce village comme terrain de recherche. Donc, chercher à nouveau des contacts pour les besoins de la description,

Chapitre Méthodologique

étant donné que nous avons constitué un corpus de récits de vies, des explications, de la part des forgerons qui ont participé lors de la dite *zyara*.

Chapitre I :
Présentation du village *Ihịtusen*

Introduction :

Ce chapitre, a pour objet de faire une description aussi exhaustive que possible de notre terrain de recherche : le village *d'Ihītusen*.

Dans un premier temps, nous allons dérouler la trame historique liée à la formation du village et présenter les lignages formant le village *d'Ihītusen*.

Dans un deuxième temps, nous allons procéder à une description de l'espace physique du village, en montrant les différents espaces qui composant le village à savoir : l'habitation (*axxam*) la mosquée, l'école, la place publique (*tajmaEt*).

Dans un troisième temps, nous nous attèlerons à présenter l'institution traditionnelle *tajmaEt* du village, et ses prérogatives.

I. Le territoire traditionnel tribal auquel appartient le village *Ihītusen* : la tribu des *At-Idjer* :

Avant de présenter le village *d'Ihītusen*, nous estimons qu'une présentation de l'espace tribal des *At-Idjer* auquel appartient ce village est plus que nécessaire.

Le village *d'Ihītusen* appartient à l'espace tribal traditionnel des *At-Idjer*. Celle-ci est citée dans les travaux d'Ibn Khaldoun au moyen âge. Selon cet auteur, cette tribu est l'une des plus importantes et les plus puissantes du versant sud du Djurdjura. A ce propos il écrit : « *les tribus zouaviennes les plus importantes sont : les Beni Idjer, les Béni Menguellet, les Beni Betroune, les Beni Yenni, les beni Boughiden, les Beni Bouyoucef, les Beni Chaib, les Beni Aissi, les Beni Geuechtoula, les Beni Ghoubrin*¹ ».

L'auteur en évoquant cette région, avait signalé la nature accidentée du relief, ce qui contribue à la difficulté de toute incursion étrangère. Et selon toujours Ibn Khaldoun, cette tribu n'est pas soumise à l'autorité du beylik et qu'elle ne payait pas d'impôts au profit du pouvoir central. À cet effet il signalait que : « *cette région appartenait à la province de Bougie et que ses habitants n'étaient pas soumis aux lois de l'administration et ne payaient pas l'impôt*² ».

¹ Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, Alger, BERTI, 2001, p 11.

²Ibid, p, 257.

En 1854, le maréchal Rondon et le général Mac-Mahon³ arrivent à la tête d'une armée expéditionnaire pour contenir la résistance de *Bou Baghla* et de *Fadhma n Sûmer*, qui se servent de cette région comme rempart de défense. Comme l'avait rapporté Mahé: «*au plus fort de son aventure politique, Bou Baghla [...], s'est fait construire chez les Ait Idjeur une grande maison fortifiée qui lui servait autant de repère que d'entrepôt pour amasser les grains, les armes et tout le patrimoine qu'il s'était constitué lors de ses tournées en Kabylie*⁴ ».

Emile Carrey raconte de son côté, que cette tribu avait fait preuve d'une lutte acharnée contre la division de Mac-Mahon et la reddition totale de cette tribu n'a survenu qu'après une offensive de la part de la division expéditionnaire le 14 juillet 1857⁵.

Cependant, la lutte de cette tribu ne s'arrêta pas en 1857, puisqu'elle a pris part à nouveau lors de l'insurrection de 1871 sous l'égide de cheikh *Aheddad*.

Après l'échec de l'insurrection de cheikh *Aheddad*, en 1871, l'administration coloniale française avait procédé à la délimitation des territoires des tribus, et ce dans la perspective de mettre en œuvre une politique foncière et d'avoir une meilleure maîtrise des territoires occupés. Ainsi, après l'échec de l'insurrection de 1871 la tribu des *At-Idjer* formait avec les territoires des *Imesdourar*, les *At H'anetla*, *Tifrit n at Umalek*, *At Ziki*, et les *Illoulén Umalou*, la confédération des *At-Idjer* dont le nombre de population est de 9693⁶. Par ailleurs, cette confédération devrait s'acquitter auprès des autorités militaires d'une somme de 314590 francs⁷ représentant le montant de l'impôt de guerre.

La période allant de 1871 à 1880 est considérée par l'administration militaire comme une période de transition, pendant laquelle elle promulguait des lois en vue de préparer cette région à l'autorité des administrateurs civils, jusqu'au rattachement définitif au territoire civil de toute la Kabylie en 1880⁸.

³ CARREY Emile, *Récits de kabylie, compagne de 1857*, Alger, Editions Grand-Alger Livre, 2007, p.119.

⁴ MAHE Alain, *Histoire de la grande Kabylie XIX^e-XX^e siècle, Anthropologie historique du lien social dans les communautés villageoise*, Paris, Bouchene 2001, p.104

⁵ CARREY Emile, Op-Cite, p.114

⁶ MAHE Alain, Op-Cite, p. 574

⁷ Ibid., p. 574.

⁸ HANÓTEU, A & LETOURNEUX, A, *La Kabylie et les coutumes Kabyles*, Paris, Challamel, 1893, Tome I, p. 523.

Après la mise en place des deux types de gestions administratives civiles. Le territoire des *At-Idjer* est rattaché administrativement à la commune mixte du *Haut Sebaou*⁹.

Actuellement et notamment suite au dernier découpage administratif de 1984, le territoire traditionnel des *At-Idjer* est divisé en cinq communes, parmi lesquelles se trouve la commune de *Bouzguène*, qui regroupe 23 villages, comptant un nombre de population estimé à 23000¹⁰ habitants, répartis sur une superficie de 67Km².

II. Le village d'*Ihītusen* et son histoire à travers les sources orales :

Comme nous l'avons déjà mentionné, le village d'*Ihītusen*, fait partie du territoire traditionnel des *Ait Idjer*, et relevant administrativement de la commune de *Buouzguene*, Daïra de *Bouzguene*, Wilaya de *Tizi Ouzou*. Le village est perché à plus de 1000m d'altitude, et le nombre de population est estimé à 900 âmes¹¹.

Ledit village est distant de 1.5 Km à l'Ouest du chef-lieu de la commune de *Buouzguene*, et partage des frontières avec le village des *At Tmizar* à l'Ouest, le village des *At Wizguene* par l'Est, le village des *At Ixlef*, par le Nord, les villages des *At ferEac* et les *At semlal* par le Sud.

Il est à noter, que si nous disposons de documentation qui a mentionné la tribu des *At-Idjer*, toutefois, dans le cas du village *Ihītusen*, nous nous sommes retrouvés face à une documentation maigre, hormis un mythe rapporté par Servier¹², ce qui a rendu notre reconstruction de l'origine du village *Ihītusen* plus complexe. Par conséquent, nous nous sommes référés à la tradition orale qui tend à sauvegarder les différents récits relatifs à l'installation du premier forgeron *Ahītus* dans ce village.

Ainsi, la mémoire collective fait état de trois versions des faits relatifs à l'installation du premier forgeron *Ahītus* dans le village.

⁹ MAHE Alain, Op-Cite, p, 234.

¹⁰ Source RGPH 2008.

¹¹ Source RGPH 2008.

¹² SERVIER JEAN, « le jeu du forgeron ou l'ombre de la création du monde », Eranos Jahrbruch, Ascona, 1981, Vol 51, P, 378.

* La première version que nous livre un vieil homme (A.M)¹³ rapporte que *Ahītus* est un forgeron originaire de *Sakia el hamra* dans le sud Marocain, après avoir parcouru tout l'Ouest de l'Algérie, il arriva sur le territoire des *At-Idjer*, et fit la rencontre du saint homme *Sidi Moussa*, qui fut un saint illustre connu dans cette tribu qui a accueilli en offrant un bout de terrain pour permettre à ce forgeron d'installer sa forge.

Peu de temps après l'installation de *Ahītus* chez les *At-Idjer*, le saint *Sidi Moussa* mourut quelques temps après avoir perdu ses enfants probablement suite à une épidémie.

Après ces événements, *Ahītus*, ne voyant aucune utilité de rester après la mort de son protecteur et ami, quittât le territoire des *At-Idjer*, pour rejoindre le territoire des *At-Waylis*. Il fit la rencontre de *Sidi Mḥand Lḥağ*, qui est un saint dans la région des *At-Waylis*. Après une entrevue entre le saint *Sidi Mḥand Lḥağ* et le forgeron *Ahītus*, le saint homme résonnât le forgeron *Ahītus* de réintégrer la terre du saint *Sidi Moussa* chez les *At-Idjer* en lui disant « *ruh atan yaEmar Sidi Musa* ».

Chose que le forgeron fit, et de retour chez les *At-idjer*, *Ahītus* retrouvât une des belles-filles du saint *Sidi Moussa* en ceinte qui venait de rentrer des *At Tmizar* en compagnie de ses frères, ainsi la vie renouait dans le village.

* La deuxième version que nous livre (A.Abdlk)¹⁴ rapporte qu'un forgeron nommé *Ahītus* travaillait dans le village de *Wizguène* dans la tribu des *At-Idjer*, et suite à une mésentente avec les membres de cette communauté villageoise, le forgeron quittât définitivement le territoire des *At-Idjer*, et se dirigeât vers la tribu des *At-Waylis*.

Arrivant chez les *At-Waylis*, le forgeron *Ahītus* fit la rencontre du saint *Sidi Mḥand Lḥağ*, et lui racontât son histoire, puis le saint *Sidi Mḥand Lḥağ* le conseillât de s'installer là où la mule du saint *Sidi Mḥand Lḥağ*, s'arrêtât. Chose que le forgeron fit. Mais peu de temps après la mule marquât une halte sur les terres de *Sidi Moussa* qui fut un saint dans la région des *At-Idjer*. Après la rencontre du forgeron *Ahītus* avec le saint *Sidi Moussa*, ce dernier offrit une parcelle de terrain pour permettre à *Ahītus* d'installer sa forge pour exercer son métier.

¹³ (A.M) septuagénaire, rencontré lors de la *zyara* annuelle auprès du sanctuaire de *Sidi Mḥand Lḥağ* chez les *At Waylis*.

¹⁴(A.Abdlk), quinquagénaire, rencontré lors de la *zyara* annuelle auprès du sanctuaire de *Sidi Mḥand Lḥağ* chez les *At Waylis*.

* Le troisième récit rapporte que *Ahītus* était un forgeron qui travaillait dans la région de *Wizguène* chez les *At-Idjer*, et suite à un différend avec certains villageois, il quittât cette région pour aller travailler dans le village de *Ilmaten* chez les *At-Waylis*, où il fut accueilli par ses habitants.

Peu de temps après que le forgeron *Ahītus* ait quitté la région des *At-Idjer*, la communauté villageoise de *Wizguène* envoyèrent des émissaires pour demander à *Ahītus* de réintégrer leur région, et sollicitèrent à cet effet l'intervention et l'*Enaya* de *Sidi Mḥand Lḥağ* qui fut un saint dans la région des *At-Waylis*, et un ami du forgeron *Ahītus*.

Le saint *Sidi Mḥand Lḥağ*, alla voir le forgeron *Ahītus* et le résonnât de réintégrer la région des *At-Idjer*. Après cette entrevue, le forgeron *Ahītus* revint et s'installe dans la région des *At-Idjer*, mais cette fois-ci, en terre du saint homme *Sidi Musa*, au lieu d'aller rejoindre le village de *Wizguene*.

C'est ainsi que le forgeron *Ahītus* se fixa dans cette région et construisit sa forge, après que le saint homme *Sidi Musa*, ait recommandât à ses enfants de respecter le forgeron, et d'avoir un bon voisinage avec lui en leur disant : « *qadret-tt wagi d lwali* ». Lit « *respectez-le, c'est un ouali* ».

*Par ailleurs, *Si Belqasem*¹⁵, chez les *At Waylis*, nous rapporte une autre version, qui rapporte que *Ahītus*, était un forgeron qui vivait dans la tribu des *At-Idjer*, suite à un désaccord avec la population locale, probablement suite à des affaires liées aux mœurs, le forgeron *Ahītus* fut chassé par *tajmaEt* de la tribu des *At-Idjer*. Ainsi, *Ahītus* quittât le territoire des *At-Idjer* et allât s'installer dans la région des *At Waylis* au cours duquel il fit la connaissance du saint homme *Sidi Mḥand Lḥağ*. Peu de temps après que *Ahītus* s'est installé chez les *At Waylis*, le saint *Sidi Mḥand Lḥağ*, allât à son tour voir les dirigeants de la tribu des *At-Idjer* et sollicita qu'on le réintègre au sein de la société locale en se portant garant sur sa future bonne conduite. Peu de temps après, le forgeron *Ahītus*, réintégra le territoire des *At-Idjer*, on lui offrit un bout de terrain pour lui permettre de pratiquer son métier et le saint *Sidi Mḥand Lḥağ* lui offrit un *akli* qui aura pour tâche de seconder et d'aider *Ahītus* dans la forge.

*Enfin. Servier, nous rapporte une version sur l'origine du premier couple qui s'est installé dans cette région des *At-Idjer*, en remontant jusqu'au prophète *Sidna Daud Aḥeddad*, qui a

¹⁵ -ce récit fut collecté par Sirik Said auprès de son père Si Belqasem, qui est le gestionnaire du sanctuaire de *Sidi Mḥand Lḥağ* chez les *At Waylis*, qui fait objet de *zyara* de la part des villageois d'*Ihītusen* chaque premier dimanche du mois de septembre.

enseigné ce métier au forgeron *Aḥiṭus*, ainsi nous retiendrons l'essentiel de ce que l'auteur avait rapporté ;

« .. Il s'agit d'un village de forgerons dont le fondateur fut, à une date impossible à situer, *Aḥiṭus*, serviteur de *Sidna Daoud Aḥeddad*. *David*, le père du roi *Salomon* prenait au vol le fer qui tombait du ciel et le tenait encore tout brulant [...]. *Aḥiṭus* ne pouvait saisir le fer météorique brulant. Un jour, il vit un chacal couché, les pattes antérieures croisées. il demanda à son maître *Sidna Daoud* de lui confectionner des pattes de chacal croisées, en fer forgé : ce fut la première pince (*tayundet*) avec laquelle il put tenir le métal rougi qui tombait du ciel. [...]. Puis il pria encore *Daoud* de lui forger un objet semblable au poing droit du roi-prophète. Ce fut la première masse. A son tour, *Aḥiṭus* premier forgeron parmi les hommes put travailler le fer céleste sur l'enclume de pierre devenue source de fécondité infinie [...]. *Aḥiṭus* le premier forgeron prépara un plat de couscous et sacrifia un bouc noir. Avec la peau du bouc, il se fit un vêtement, le premier tablier¹⁶ ».

A travers les trois premiers récits, nous constatons que l'élément de la sainteté est présent dans la formation du village à travers la présence des deux saints : *Sidi Moussa* chez les *At-Idjer* et *Sidi Mḥand Lḥaḡ* chez les *At Waylis*.

Le premier, avait offert un terrain pour permettre au forgeron *Aḥiṭus* d'exercer son métier, et se sédentariser dans cette région des *At-Idjer*.

Sidi Mḥand Lḥaḡ chez les *At-Waylis*, qui fut l'intermédiaire entre le forgeron *Aḥiṭus* et les habitants des *At-Idjer* lorsqu'un conflit apparaît.

Par contre, nous constatons dans les deux derniers récits, qu'il n'est pas fait mention de l'origine du premier forgeron *Aḥiṭus*, et nous font comprendre, qu'il est d'origine exogène à la population autochtone des *At-Idjer*, donc intégré au sein de la société locale.

Ces récits nous rapportent aussi, que la relation qu'entretenait le premier forgeron *Aḥiṭus* avec ses voisins est caractérisée par les tensions qui ont obligé le forgeron à quitter le territoire des *At-Idjer* pour aller s'installer chez les *At-Waylis* pour un certain temps, après qu'il ait été rejeté par la population locale. Mais lorsqu'on se rendit compte de son utilité, et

¹⁶ SERVIER JEAN, « le jeu du forgeron ou l'ombre de la création du monde », *Eranos Jahrbuch*, Ascona, 1981, Vol 51, P, 379.

qu'on ne pouvait se passer de ses services, la population autochtone, sollicitait l'intervention du saint *Sidi Mḥand Lḥağ* afin de réintégrer le forgeron *Aḥītus* dans la société locale.

Par ailleurs, nous constatons un Anachronisme dans le temps concernant l'histoire de l'installation du premier forgeron *Aḥītus*, les récits de fondations rapportés par la mémoire collective font référence au 17^{ème} siècle, tandis que Servier remonte la généalogie du premier forgeron au prophète *Sidna Daoud* qui a enseigné le métier à *Aḥītus* cependant, à aucun moment l'auteur, ne confirme l'origine juive du premier couple.

Concernant l'histoire du village et son implication quant aux bouleversements liés à l'avènement de la colonisation. Les villageois avec lesquels nous nous sommes entretenus, rapportent que le village en question avait contribué à toutes les résistances menées contre l'armée française, en commençant par l'insurrection de 1857 et qui s'est poursuivie en 1871 sous l'égide du *ccix Aḥeddad* dans le cadre de la confrérie religieuse « *rahmanya* », et ce à travers l'engagement massif des hommes du village *Ihītusen* dans l'insurrection, et en livrant des armes de production locale destinés à la résistance. Le village dénombre 40 martyrs lors des deux insurrections de 1857 et 1871, qui sont enterrés à *annar*.

Après l'insurrection de 1871. Les membres de la communauté villageoise d'*Ihītusen* continuaient à exercer le métier, probablement la fabrication d'armes et la fausse monnaie, puisque la mémoire collective fait part de l'arrestation de 18 forgerons d'*Ihītusen* dans les gèôles de Lambèse en 1908.

Après le déclenchement de la guerre de libération, une cellule clandestine du FLN fut créé dans le village, sous les ordres du martyr ALIANE Larbi et avait pour mission la collecte de l'argent qui servira à l'achat de l'armement.

Lors de la guerre de libération nationale (54-62), le village d'*Ihītusen* avait contribué par les hommes, et par les moyens en fabricant les armes à feu bien qu'avec une petite quantité, aussi en procurant du refuge et de la nourriture pour les maquisards, selon les termes de cet ancien forgeron et maquisard du village¹⁷. En 1960, le village avait fait objet d'une occupation de la part de l'armée française, et les faits signalés par celui-ci rapportent que l'armée française avait bombardé le village et procédait à la destruction de la forge du village (*taḥanut n sebĖa zzbari*) au cours duquel elle s'accapare d'un soufflet qui est actuellement

¹⁷ Rencontré lors de la *zyara* annuelle au sanctuaire de *Sidi Mḥand Lḥağ* chez les *Ait Waylis*.

exposé dans le musée du « Louvre » en France. Les témoignages recueillis font état de 19 martyrs durant la guerre de libération nationale au sein du village *Ihītusen*.

III. présentation des groupes sociaux :

Le village d'*Ihītusen* est composé de cinq lignages. Les récits collectés sur le terrain à propos de l'installation de ces lignages dans le village affirment que les *At Hend*, les *At Emara*, et les *At Eli* constituent les lignages autochtones, car ils sont les descendants directs et biologiques du forgeron *Ahītus*. Par contre, les lignages des : *At Eabdella*, les *At WaEmirouche*, les *At Chikh* se sont installés d'une manière progressive dans le village comme ce fut le cas du lignage des *At Eabdella* qui se sont fixés à l'ouest du village. On raconte à propos de l'ancêtre de ce lignage qu'il était initialement un Européen (Alsacien) qui s'appelait *Hoffman* qui fut un déserteur de l'armée française après les événements de 1871. Il s'était retrouvé coincé par la neige en compagnie de son ami (qui a succombé à ses blessures) au village, et après l'hospitalité dont il a bénéficié chez la communauté villageoise d'*Ihītusen*, il décidait de se convertir à l'islam et prenait le nom de Abdellah, et prenait pour épouse une fille du village d'*Ihītusen*. La mémoire collective rapporte que cet homme était un connaisseur dans le domaine de la médecine et qu'il était le concepteur des premiers cadenas dans la région des *At-Idjer*¹⁸.

La mémoire collective rapporte par ailleurs que le lignage des *At WaEmirouche* remonte à un homme nommé *Amirouche*, originaire du village de *Wizguène* chez les *At-Idjer*. Voici un récit rapporté par un villageois¹⁹ :

« *yiwen ggiḍ, yiwen n uberrani iEedda yef taddart n wizgene, yessuter yer at wakli as-d-mmlen anda ara yaf aḥeddad, ugin wat wakli. S yin akkin iEedda yer wat waEmiruc yessuter anida ara yaf aḥeddad, ceggeEn-as yiwen qqaren-as Hamzawi Emiruc i wakken ad yeddu yid-s yer taddart n Ihītusen i wakken ad yaf aḥeddad. Mi i ggden deg sin yer ṭhanut n sebEa zzbari, aberrani-nni yeddispari gar wallen n Emiruc, azekka-nni mi yuli wass Emiruc yekcem yer ṭhanut n taddart, yejweḡ deg taddart n ihītusen, mbaEd yettasel din ».*

Traduction :

¹⁸ Cette information nous a été confirmée par un vieillard (Abd. M) qui nous avait montré un acte de naissance de son défunt père, mentionnant (Abd. B) fils de Hoffman

¹⁹ (A.M), quinquagénaire rencontré à *Ihītusen* le 07/07/2013.

« Un soir, un étranger passait au village de Wizguène, et demandait les services d'un forgeron auprès des At Wakli qui ont décliné sa demande. Ensuite cet étranger passait chez les At WaEmiruc et demandait qu'on lui montre un lieu où peut-il trouver un forgeron. Le lignage des At WaEmiruc envoyèrent un homme appelé Hamzaoui Amirouche pour aider cet étranger dans sa quête. Puis Amirouche accompagnait l'étranger jusqu'au village d'Ihītusen. En arrivant à la forge du village (taħanut n sebɛa zzbari), l'étranger disparaît devant les yeux de Amirouche. Et quand le jour se levait, Amirouche rejoignait la forge du village, et se maria ensuite avec une fille du village d'Ihītusen »

Ainsi, à la lueur des différents récits relatifs à l'installation des lignages au sein du village *Ihītusen*, nous constatons que l'arrivée de ces lignages d'origine divers, s'est effectuée de façon progressive et continue à travers le temps.

Ceci n'a pas empêché une meilleure cohabitation d'avoir lieu, ce qui est visible dans la participation de ces agrégés à l'assemblée villageoise, et fréquenter le même sanctuaire lors de la *zyara* annuelle.

IV. Description du village :

Le territoire du village *Ihītusen* est caractérisé par un relief accidenté, les pentes sont couvertes par le chêne-vert, d'oliviers et de figuiers.

Dans le passé la reproduction sociale et biologique au sein du village d'*Ihītusen* s'effectuait par les échanges matrimoniaux, particulièrement les mariages de type endogamiques qui sont largement pratiqués dans le passé au sein de ce village qui est due essentiellement au statut particulier des membres de cette communauté villageoise qui sont des *Iħeddaden*.

En l'absence de terre cultivable pour l'exercice de l'agriculture qui est considérée comme la première source de revenu dans la société kabyle traditionnelle, l'ensemble des villageois d'*Ihītusen* se sont voués à la pratique du métier de la forge. Ce travail se faisait au sein de la forge du village qui constitue un patrimoine collectif appartenant à l'ensemble de la communauté villageoise. Celle-ci est dirigée par sept maîtres représentant respectivement l'ensemble des familles qui compose le village. Vu que ces derniers ne disposaient pas de

terres, ajouter à cela l'interdit « mythico-rituel » qui ne permet pas au forgeron de cultiver la terre.

IV.1. l'habitation (*axxam*) :

La maison (*axxam*) dans son acception constitue une unité physique, aussi, le noyau de l'organisation sociale et la cellule à travers laquelle elle assure la reproduction physique et sociale du groupe. Selon les termes de Bourdieu : *«la cellule familiale, qui est une unité fondamentale, unité économique de production et de consommation, [...], la cohésion est renforcée par l'unité de l'habitat »*²⁰.

Actuellement, les constructions sont différentes, parmi les changements apparents sur l'habitat, on constate l'apparition de nouvelles constructions de forme verticales érigées sur le même site des anciennes bâtisses en démolissant les anciennes et en érigeant des nouvelles maisons sur la même place, qui est motivé par le manque du foncier pour construire.

Par ailleurs, nous constatons l'existence de nouvelles constructions à la périphérie de l'espace villageois, dont les raisons sont le prolongement du réseau routier, et cette forme de construction en hauteur constitue aussi une alternative pour combler le déficit foncier et au même temps un moyen qui permet aux parents d'aider leurs enfants mariés à se sédentariser dans le village.

Il est à noter que la transformation et l'adoption du type vertical de l'habitat est due essentiellement à l'accroissement constant des membres de la famille et pour répondre à la nécessité de l'espace physique pour les nouveaux foyers qui se fondent, notamment avec le mariage des enfants. À cet effet un villageois nous rapporte que : *« les transformations sur l'habitat au sein du village, surviennent généralement après le mariage des enfants, et dont l'impératif est de procurer de l'espace pour la nouvelle famille qui vient d'être créée »*.

L'ensemble de ces facteurs, ainsi que le prolongement du réseau routier ont engendré la nécessité de mettre en place une ligne de transport pour assurer la liaison entre le chef-lieu de la commune de *Bouzguène* et les villages environnant, ce qui a pour finalité, l'éclatement de l'espace physique du village d'*Ihītusen*, en dehors de son espace physique traditionnel au point de rendre méconnaissable les frontières physiques qui séparent le village d'*Ihītusen* avec les villages environnants.

²⁰ BOURDIEU Pierre, *Sociologie de l'Algérie*, Paris, PUF, 1980, p.13.

Notons aussi que cet éclatement de l'espace physique du village avait fini par avoir des conséquences sur la reproduction des rapports sociaux entre les villageois. Ceci est visible dans les relations de voisinage et les visites familiale qui se sont rétrécies, toutefois, sans créer de rupture définitive entre les membres de cette communauté villageoise. Comme nous l'affirme un villageois *«bien que les fréquentations quotidiennes avec nos cousins et nos voisins se sont rétrécies, notamment avec les aléas de la vie quotidienne, mais pendant toute l'année, y a toujours des occasions qui nous réunissent»*. Parmi ces occasions figurent, les fêtes du mariage, et la *zyara* annuelle au sanctuaire de *Sidi Mḥand Lḥağ* chez les *At-Waylis* constitue un lieu de reproduction du lien social au sein de cette communauté villageoise.

IV.2. les sources d'eau :

Le village *d'Ihītusen* est alimenté par plusieurs sources d'eau avant le raccordement des foyers au réseau de distribution. Certaines sont encore opérationnelle de nos jours à l'exemple de *tala n besēi*, qui est une source abondante, alors que d'autres ne sont plus fonctionnelles.

L'eau des sources du village est plus utilisée lors de la période sèche en été et lors des occasions de mariage, pour cause du manque de la disponibilité de cet élément au niveau des ménages. Il est à noter que l'utilisation de l'eau des fontaines publique est secondaire, vu que tous les ménages du village *Ihītusen* sont entièrement raccordés au réseau de distribution en eau potable au niveau de la commune de *Bouzguène*, toutefois ces fontaines sont un bien public du village, dont la tâche de l'entretien et de la gestion revient au comité du village.

IV.3. le cimetière :

Le village *Ihītusen*, dispose de deux cimetières qui sont :

- *annar* : qui est un cimetière des martyrs et dans lequel sont enterrés tous les martyrs de l'insurrection de 1857 et de 1871 ainsi que ceux de la guerre de libération nationale.

-Le deuxième cimetière *El qarn* qui est plus grand et plus important que le premier et dans lequel sont enterrés tous les défunts du village.

IV.4. La stèle:

C'est un édifice érigé en la mémoire des 19 martyrs de la guerre de libération. Il est à signalé que la totalité des charges financières lors de l'édification de cette stèle sont entièrement assumées par les membres de la communauté villageoise d'*Ihītusen*

IV.5. L'école :

Le village d'*ihītusen* avait bénéficié d'une école primaire après l'indépendance baptisé au nom du martyr ALIANE L'Earbi qui fut un commandant dans l'ALN.

Cette école est fréquentée par les enfants du village, ainsi que ceux des villages limitrophes. Selon un ancien instituteur, tous les enfants du village ont suivis le cursus primaire au sein de cet établissement, après cela ils poursuivent leur cursus fondamental dans un établissement sis dans le territoire de la commune de *Buouzugue*.

Nous avons appris par le biais de cet ancien instituteur, que rare sont les filles et les garçons qui dépassent le cycle fondamental, et que la quasi majorité n'atteignent pas le niveau secondaire pour l'absence d'un établissement d'enseignement secondaire dans la région

Pour ce qui est du cas des garçons, le besoin d'une main d'œuvre dans les forges, et aussi le manque de moyens tel que le transport. Pour le cas des filles, ceci est dû essentiellement au refus d'envoyer les filles en internat.

IV.6. la mosquée :

La mosquée constitue un lieu de culte, et constitue avec l'école un autre lieu et moyen de sociabilité dans le village d'*Ihītusen*.

Cet édifice, se situe au milieu de l'agglomération, sur le site de la forge publique du village, pas loin de la place publique du village (*tayaza*) du côté Nord du village. Il est composé de trois espaces qui sont répartis en : la salle de prière, un minaret, la maison de l'imam du village.

* la salle de prière qui est érigée sur une surface d'une trentaine de mètres carrés, dotée d'un climatiseur qui procure de la fraîcheur en cas de chaleur en été, et de la chaleur en hiver. Les murs sont décorés par des tableaux sur lesquels sont transcrites des *sourates*, un *minbar* qui sert de siège pour l'*imam*, lors des prêches du vendredi. À son côté, se trouve un haut-parleur qui sert à la diffusion des prêches hebdomadaires du vendredi, dans le coin, se trouve une mini bibliothèque qui contient des livres du coran et du *fiqh*.

* Le *Minaret*, qui est collé à la salle des prières par le côté Est, haute d'une dizaine de mètres, décorée par des ornements orientaux. Il est à noter que l'ensemble de cet édifice est clôturé par une cloison en métal, et derrière cette mosquée se trouve la maison de l'*imam* du village.

Ce lieu de culte est marqué par une activité permanente tout au long de la semaine, ce qui permet aux pratiquants de se rencontrer, surtout les vendredis où des fidèles des villages limitrophes viennent assister aux prêches hebdomadaires.

Cet édifice religieux constitue un bien collectif qui appartient à la communauté villageoise, et c'est au comité du village que revient la charge d'entretien de cet édifice. Quant au volet relatif à la désignation de l'*imam*, notre interlocuteur nous informe que dans le passé c'est aux notables du village de désigner un *Oukil* appartenant à un lignage religieux (*imrabden*) dans la *zawiya* de *Sidi Mansour* qui se situe dans un village limitrophe, et qui aura pour tâche d'assurer la fonction du *muezzin*, et d'assister les membres de *tajmaEt* en cas de conflit nécessitant la médiation. Quant à l'hébergement, ainsi que la prise en charge financière sont entièrement assumés par la caisse du village.

Actuellement cette tâche relève du ressort et des prérogatives de la direction des affaires religieuses de la wilaya de Tizi-Ouzou. L'*imam* du village occupe une double fonction, celle du *muezzin* et celle de l'*imam*. Sa tâche au sein de cette communauté consiste en l'obligation de sa présence lors des fêtes du mariage, aussi à diriger la prière dans la mosquée lors d'une levée mortuaire.

IV.7. la migration/ émigration :

Dans le passé, la migration est l'une des caractéristiques du village *Ihītusen* dans la mesure où elle est perçue à la fois comme obligation vu que tout le monde ne pouvait travailler au sein du village étant donné qu'il existe une forge publique au sein du village et qui ne peut procurer un poste de travail pour tous les villageois. Par ailleurs, cette migration vers l'est du pays se présente comme un moyen de captation des ressources. Cette migration s'effectue soit à titre individuel, soit à titre familiale, après avoir appris le métier au sein de la forge du village, et acquis le titre d'*aħeddad*. Un de nos informateurs²¹, signalait l'existence de 300 forges, toutes générations confondues au milieu du siècle dernier, situées principalement dans l'Est Algérien (Alger, B.B.A., Bejaia, Sétif, Bouira,...)

Quant à l'apport de cette catégorie de villageois dans la vie communautaire du village est visible à travers l'apport financier au profit de la caisse du village ou lors des occasions estivales ou rituelles (*zyara*). C'est ce que nous a confirmé un villageois « *la participation*

²¹- Il s'agit de H.S, quinquagénaire, et correspondant d'un quotidien national, que nous avons rencontré le 07/07/2013, cependant, faute de documents, nous n'avons pu confirmer ces chiffres.

dans le financement des projets du village, et l'apport d'aides à des personnes nécessiteuses, venant des villageois vivant à l'extérieur du village est présente, soit en public ou dans le secret », ceci révèle que cette catégorie qui s'est installé en dehors du village, tend à perpétuer le lien avec le village à travers cette participation financière.

En plus de cette migration interne, qui s'effectue dans le passé, la nouvelle génération est tentée par l'émigration vers d'autres horizons lointains, qui représente à leurs yeux un moyen de réussite et d'ascension sociale, et dont la destination de cette nouvelle jeunesse reste essentiellement les pays l'Union Européenne et le Canada. Un de nos informateurs, nous déclare le chiffre de 150 émigrés.

IV.8. la place publique (*Taghaza*) :

Taghaza comme son nom l'indique, c'est le lieu dans lequel on extrait l'argile destiné à la fabrication de la poterie. Cependant la mémoire collective ne fait aucune référence à ce lien. Elle est la place publique du village et le lieu du déroulement des réunions qui se tiennent dans le village (*tajmaët*) et qui sert en temps ordinaire de place de rencontre des villageois, et actuellement elle sert de parking pour les villageois possédant des véhicules.

IV.9. L'organisation sociale (*tajmaët*) :

En absence de toute forme institutionnalisée de gouvernement au sein de la société kabyle traditionnelle, *tajmaët* fut adoptée comme organisation sociopolitique à tous les niveaux de la société kabyle, à savoir, *taddart*, *l'arc*, *taqbilt*.

Cette institution sociopolitique désigne une institution pan-berbère qui occupait une position centrale dans l'organisation sociale²². Aussi *tajmaët* est «*l'autorité dirigeante du village, la seule à vrai dire, puisqu'elle possède la plénitude, au moins en principe, du pouvoir judiciaire est la thadjemaïth ou djemâa, c'est-à-dire l'assemblée générale des citoyens. Ses décisions sont souveraines et elle les fait, au besoin, exécuter elle-même*»²³.

Le village *ihitusen*, à l'instar des autres villages kabyles dispose de cette institution qui a pour mission de gérer les affaires internes du village. Cependant, ce village se distingue des autres villages de la société kabyle, par le fait que les membres constituant cette assemblée

²² ABROUS Dahbia:« Tajmaët » in *Encyclopédie Berbère*, Aix-en-Provence, ÉDISUD, 1995, N°XVI, P.2435.

²³HANOTAU A & LETOURNEUX A : *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Paris, Challamel, 1893, Tome II, pp 7-8.

restreinte sont exclusivement les maitres de la forge du village et ce jusqu'à la disparition de la forge publique du village dans les années quatre-vingt.

Bien que la mémoire collective n'a pas retenue comment devenir un *mɛallem* dans la forge du village, mais une fois le statut acquit, il devient de ce fait un chef de village et acquiert une notoriété au sein du village par le fait que ces maitres détiennent le statut social le plus élevé au sein de la communauté villageoise d'*ihītusen*,

Quant aux critères du choix des chefs de villages qui sont exclusivement des maitres de la forge, les témoignages que nous avons recueillis, nous font part que la personnalité de ces maitres incarnent et englobent les critères de « *taqbaylit*²⁴ » qui englobe la maîtrise de la dialectique du défi et de la riposte, l'art de parler le kabyle en des situations précises.

Concernant les prérogatives de *tajmaɛt* du village *Ihītusen*, nos interlocuteurs nous font part que *tajmaɛt* interférait dans les conflits internes du village et externes quand une des parties antagoniste sollicitait la médiation des forgerons du village d'*ihītusen*. Par ailleurs, elle Organise le rite de *l'uziɛa* au sein du village à l'approche de l'automne par la collecte de l'argent qui servirait à acheter les bêtes pour l'immolation et l'organisation du rituel de la *zyara* auprès du sanctuaire de *Sidi Mḥand Lḥağ* chez les *At-Waylis* et ce par la collecte des dons en nature qui seront remis à la famille gestionnaire du sanctuaire en guise de dime. En outre, elle intervenait pour régler le marché des échanges entre les agriculteurs qui sollicitaient les services des forgerons du village d'*ihītusen*.

Dans le passé, en l'absence de l'exercice de l'activité agraire dans le village d'*ihītusen*, l'ensemble des forgerons de ce village tiraient leurs ressources essentiellement et exclusivement du travail de la forge et qui se faisait rétribué en nature de la part des agriculteurs auxquels ils appartenaient et auxquels ils rendaient service tout au long de la période allant des labours jusqu'à la saison des moissons. Et ce par un montant en nature (blé, figues...) qui est fixée par *tajmaɛt* du village *ihītusen* auquel chaque agriculteur bénéficiant des services d'un forgeron sera soumis en guise de paiement lors des moissons, comme

²⁴ « *Taqbaylit*, écrit Bourdieu : la quiddité kabyle, ce qui fait que le kabyle est kabyle, ce qu'il ne saurait cesser d'être sans cesser d'être kabyle, c'est-à-dire l'honneur et la fierté kabyle », BOURDIEU Pierre, « le sens de l'honneur », in *esquisse d'une théorie de la pratique précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Seuil, 2000, p.57.

signale Servier : « *c'est l'assemblée des forgerons avec à sa tête le thamen iheddaden- le « garant » ou le porte-parole des forgerons qui décide des augmentations des salaires*²⁵ ».

IV.9.a. Médiation:

La médiation comprise comme l'entremise d'un tiers neutre entre deux ou plusieurs parties en vue de les concilier ou de les réconcilier, est une pratique ancienne et essentielle dans les relations sociales au sein de la société kabyle. Dans les conceptions religieuses traditionnelles, l'harmonie de l'Univers nécessite une médiation constante entre les forces du Cosmos et les hommes²⁶ et entre les hommes eux-mêmes et ce en l'absence de des cours de justices dans le passé.

Les forgerons composant *tajmaEt* du village d'*ihītusen* à l'instar des autres organisations sociopolitiques de la société kabyles assument cette fonction lorsqu'ils sont sollicités à cet effet. Et ce à travers l'organisation d'une entrevue entre les parties antagonistes organisée par *l'Euqal* et en écoutant les différentes parties antagonistes, en vue de les concilier, par l'obtention des concessions mutuelles en vue de satisfaire les deux parties. Il est à noter que la plupart des différends auxquels on sollicitait la médiation des membres de *tajmaEt* du village d'*ihītusen*, sont relatifs à la terre, dans ce cas, les membres de cette *tajmaEt* intervenaient après avoir réglé le conflit à délimiter de nouveau les limites entre les propriétaires en conflit.

En guise de reconnaissance envers les membres de *tajmaEt* du village d'*ihītusen*. Parfois, on leur léguait des terres au profit du village, c'est ainsi que le village avait acquis ses premières terres qui servait de cimetière.

Il importe de noter aussi que *TajmaEt* des *ihītusen* lorsqu'ils sont sollicités pour statuer sur un conflit n'interviennent pas seul, ils associent les marabouts du sanctuaire de *Sidi Mansour*, chez les *At-Ijer* avec qui ils entretenaient une bonne relation. Inversement aussi, les marabouts de *Sidi Mansour* associent les membres de *tajmaEt* du village d'*ihītusen* lorsqu'ils sont sollicités pour statuer sur un conflit soit à titre consultatif, soit à titre de témoin.

Parfois, les membres de *tajmaEt* du village d'*Ihītusen*, se solidarisent avec les membres de leur communauté villageoise installés en dehors du village, en accordant l'*Enaya* en guise de

²⁵ SERVIER JEAN, « le jeu du forgeron ou l'ombre de la création du monde », *Eranos Jahrbuch*, Ascona, 1981, Vol 51, P.380.

²⁶SERVIER JEAN, op-cite.

solidarité, comme ce fut le cas pour les premiers forgerons du village d'*ihītusen* qui se sont installés à *SemEun* chez les *At weylis*, ont des problèmes de voisinage avec les habitants de *SemEun*, après plusieurs rencontres entre les membres de *tajmaEt* des *ihītusen*, avec les membres de *tajmaEt* de *SemEun* en vue de concilier les deux parties, mais sans débaucher à un consensus, après cela c'était tous les villageois d'*Ihītusen* qui se sont solidariser avec la minorité des villageois d'*Ihītusen* installés dans cette région des *At weylis*.

IV.9.b. *TajmaEt* aujourd'hui :

En faveur de la loi relative aux associations de 1990, notamment après les événements de 2001²⁷, *tajmaEt* du village d'*ihītusen* s'est constituée à son tour en association villageoise sur les traces de l'ancienne organisation séculaire *tajmaEt*.

L'ensemble des délégués du comité du village sont désignés par un consensus, et ce par la soumission de l'ancien comité d'une liste des candidats potentiels pour prendre les rênes du village à l'approbation de l'ensemble des villageois lors d'une assemblée général organisée par le comité sortant. L'actuel comité se compose :

- D'un Président du comité qui est le représentant des habitants du village devant les autorités publiques tel que l'A.P.C. Sa tâche principale consiste à faire les démarches nécessaires pour l'obtention d'un projet au profit du village, veille à l'application des décisions prises lors d'une réunion au sein du village.

Le président du comité actuel s'appelle M. At Eli, membre du lignage des At Ali qui est un lignage influent dans le village, âgé de 50ans de niveau universitaire, travaillant comme d'une agence bancaire à Azazga.

-D'un vice-président qui est l'adjoint du président du comité, qui a pour tâche d'aider le président du comité, prendre sa place en cas d'absence de ce dernier.

Actuellement le vice-président de ce comité est A. At Emara, quadragénaire, exerçant une activité commerciale, de niveau secondaire.

-D'un secrétaire général, qui a pour fonction la rédaction des PV dans lequel il mentionne les décisions prises lors des réunions du comité du village, noter toutes les remarques et les

²⁷ SALHI Mohamed Brahim, *Algérie : citoyenneté et identité*, Alger, Editions Achab, 2010, p.150.

doléances des villageois afin qu'elles soient mentionnées lors de la séance du travail du comité.

Le poste de secrétaire général au sein de ce comité est occupé par H, At Eli, trentenaire, de niveau universitaire, et fonctionnaire de son état.

-D'un trésorier, qui a pour tâche de gérer les revenus et les dépenses du comité pendant toute la durée de l'exercice, contrairement à l'ancienne *tajmaEt*, qui ne justifie pas les dépenses et l'actuel comité veille à laisser des preuves concernant l'ensemble des dépenses et les revenus pour les besoins du bilan moral et financier du comité du village.

A l'inverse de l'ancienne *tajmaEt*, ou le choix des membres se fait parmi les personnes âgées et composé exclusivement des forgerons titulaires du titre de *mEallem* au sein de la forge du village. De nos jours, et avec la disparition de la forge publique du village d'où les membres de *tajmaEt* sont issus, nous constatons un recours au choix des jeunes dans la composition du comité du village qui répond à l'impératif de la disponibilité permanente, pour aller à la rencontre des autorités locales afin de faire bénéficier le village d'un projet.

Par ailleurs, le choix des membres du comité de village se fait en tenant compte d'un certain nombre de critères. Ainsi, pour le président du comité de village, il doit jouir d'un certain statut social²⁸, un bon niveau d'instruction et si c'est possible il devrait appartenir à un des lignages les plus influents dans le village et Doit être à l'abri du besoin financier pour éviter toute tentative de détournement. Cela étant dit, permet en effet d'assurer une stabilité au sein du village et fait éviter tout retournement de conflit.

Concernant les réunions du comité du village, celles-ci se tiennent à deux niveaux :

- Au niveau restreint : qui regroupe uniquement les membres du comité du village, qui est une réunion de travail pour préparer l'ordre du jour et l'ensemble des points à aborder lors de la tenue de l'assemblée générale une semaine avant son déroulement.

-Le deuxième type de réunion se tient une fois tous les mois avec l'ensemble de la communauté villageoise. Ce type de réunions sont présidées par le président du comité qui a pour tâche principale la distribution de la parole et la modération des débats. L'ensemble de

²⁸ « Le statut social, écrit Balandier : *exprime la position et la fonction de l'individu dans un agencement social particulier* », in BALANDIER Georges, anthropologie politique, Paris, Quadrige, 1991.

ces réunions seront sanctionnés par un P.V de réunion rédigé par le Secrétaire général dans lequel sont notés les suggestions et les décisions adoptées à l'issue de cette réunion.

Quant au mode de prise de décisions est à l'unanimité et lorsqu'on n'arrivait pas à avoir l'unanimité, une nouvelle assemblée générale est convoquée pour débattre les points de divergences et trouver un consensus. Eviter par le fait surgir des problèmes qui pourraient avoir des conséquences sur l'harmonie du village. Les amendes infligées en cas d'absences des membres de la communauté villageoise aux réunions du travail sont absentes, cependant les sanctions financières sont appliquées lors d'une traduction d'un membre de la communauté villageoise devant la commission de discipline qui se compose des membres du comité restreint et les représentant du lignage du concerné qui auront à statuer sur son cas. Les motifs pour lesquels certains villageois sont traduits devant cette commission se rapportent généralement aux troubles liés au bon déroulement de l'assemblée générale tel que les insultes et les grossièretés.

Par ailleurs, les litiges auxquels les membres du comité de villages sont appelés à statuer se résument généralement en des problèmes de voisinage ou des problèmes liés à l'héritage. Nous avons appris par le biais de nos enquêtes que les litiges en question font l'objet d'une réunion « extraordinaire » qui regroupe les représentants des parties antagonistes avec les membres du comité de village. A l'issue de cette réunion de conciliation, les membres du comité optent pour des arrangements à l'amiable de sorte à ce qu'elles arrangent les deux parties et éviter de fait le recours à la justice.

Conclusion :

De ce qui précède, nous avons constaté que la formation du village *Ihītusen* est intimement liée à la sainteté de *Sidi Mħand Lħağ* chez les *At-Waylis* qui fut l'intermédiaire entre la population locale et le forgeron *Aħitus* durant l'installation de ce forgeron dans la région des *At-Idjer*. Sidi Moussa chez les *At-Idjer*, qui a joué un rôle important dans l'histoire de la formation de ce village, en accueillant le forgeron *Aħitus* et en lui offrant une parcelle de terrain afin de permettre à celui-ci de pratiquer son métier et de se sédentariser dans cette région.

Par ailleurs, nous avons constaté que ce village se distingue des autres villages de la région, exclusivement à travers la pratique du métier du forgeron de l'ensemble des hommes de la communauté villageoise pour combler le déficit dû à l'absence de l'agriculture d'une part. D'autre part, le mariage endogamique qui fut largement pratiqué au sein du village dans le passé, qui est une contrainte et aussi dans l'objectif de perpétuer et d'assurer la reproduction physique et sociale du village.

Nous avons aussi remarqué que l'installation des lignages au sein du village, s'est faite de manière progressive dans le temps.

Les modifications apportées sur l'habitat traditionnel par l'adoption de nouvelles formes de constructions ont engendrés la disparition de la maison traditionnelle. Et ces changements ont finis par créer un étalement et éclater l'espace physique traditionnel du village, qui a son tour avait des répercussions sur les rapports sociaux au sein du village qui connaissent une nouvelle dynamique, cependant, bien qu'avec l'école et la disparition du statut social du forgeron, l'espace physique du village *d'ihītusen*, garde encore sa caractéristique d'être habité seulement par les descendants du premier forgeron fondateur du village, ainsi que les descendants des lignages affiliés dans le passé.

L'organisation traditionnelle (*tajmaEt*), au sein du village *d'ihītusen*, dans le passé se caractérisait par la gestion exclusive des maîtres de la forge du village qui sont au nombre de sept, à travers laquelle ils effectuent les pourparlers en vue de réconcilier les parties antagonistes, au sein du village, au sein de la tribu, et voir même à l'extérieure de la tribu, ajouter le fait que celle-ci entretenait une bonne relation avec les marabouts, qui les sollicitent en cas de conflits ou à titre consultatif. Prenait aussi l'initiative de réglementer le montant des échanges en contrepartie des prestations fournies par les forgerons du village *Ihītusen*, et dont le rayon de l'exécution de cette décision s'étendait à une grande échelle, car la quasi-majorité des forgerons qui existait dans la Kabylie et l'est Algérien sont originaires du village *Ihītusen*.

Avec le passage de *tajmaEt* vers la nouvelle forme de gestion villageoise qui est le comité de village, nous avons constaté que les critères du choix dépendent des capacités individuelles pour assumer les fonctions réparties au sein du comité qui sont devenus complexes, qui demande la dotation d'un savoir-faire et une capacité de gestion. Nous avons constaté que la médiation est présente rarement, ce qui est dû à l'existence des cours de justices qui ont remplacés l'organisation séculaire *tajmaEt*, ajouter à cela la relégation des amendes sauf cas extrême.

Chapitre II :
Description du métier de
Aheddad

Introduction :

La forge occupe une place importante dans les sociétés berbère et la société kabyle en particulier. Cette importance est matérialisée par les différentes tâches que le forgeron accomplit au sein de sa communauté. Pour accomplir l'ensemble des tâches qui lui sont imparties au sein de la communauté villageoise, le forgeron fait usage des différents matériels qui sont nécessaires dans le processus de fabrication des outils. Et l'utilisation de ces matériels répond à une certaine procédure, en fonction de chaque outil, de son utilité dans la chaîne opératoire.

Dans ce qui suit, nous allons décrire la forge et nous tenterions de donner une explication détaillée de chaque outil et son importance dans le processus de transformation du métal en passant par le lexique relatif à l'exercice de ce métier.

Dans un second temps nous allons présenter la composition de l'équipe des forgerons au sein de la forge, les tâches imparties à chaque élément en fonction de sa position dans la forge.

Pour terminer, nous intéresserons aux modes de transmission du savoir relatif à l'exercice du métier au sein de la communauté villageoise *d'Ihītusen* ainsi que les rites auxquels l'exercice de ce métier est attaché dans le contexte traditionnel et contemporain.

1-Description de la forge :

La forge au village *d'Ihītusen* jusqu'aux années quatre-vingt-dix, avait gardé son mode de production traditionnel et l'aspect rituel qui s'attache à ce métier persistait toujours. Le mode de transmission du savoir lié à son exercice se transmettait au sein de la communauté villageoise *d'Ihītusen* en suivant la lignée paternelle.

Le travail de la forge nécessite la disposition d'un lieu et exige la disponibilité d'un certain nombre de matériels pour la fabrication des outils.

Les outils de travail se répartissent en deux catégories, les éléments fixes et les éléments mobiles.

1-a. les éléments fixes :

Ces éléments sont immobiles et gardent toujours le même emplacement. A savoir : la forge, le foyer, l'enclume, la cuve à tremper et le soufflet.

La forge (*tahanut*) :

La forge ou «*Tahanut*» en Kabyle est l'atelier où travail le forgeron. Elle est toujours installée à l'écart de l'agglomération. *Tahanut*, est un local dont la toiture est faite en tuiles soutenues par des supports en bois.

Au milieu de celle-ci se trouve le foyer dans lequel débouche une tuyère raccordée au soufflet qui alimente le foyer.

L'enclume est installée à 70 cm du foyer et la cuve d'eau à 1,20 m. La matière première (fer et charbon) sont à l'intérieure de l'atelier mais un peu à l'écart du foyer. C'est à la forge que le fer est transformé en divers objets par le forgeron. C'est dans celle-ci que les paysans viennent passer leurs commandes ou apportent leurs outils pour la réparation.

L'enclume (*zzebra*):*Fig.1: Enclume de petite dimension.**Fig.2 : Enclume de grande dimension*

La « *zzebra* » constitue l'outil fondamental du travail de la forge. L'enclume est un bloc de fer à la surface plate et pointue vers les deux extrémités, connue sous le nom de « *Zzebra* » ou « *tawint* »¹ en Kabyle.

Les enclumes sont fabriquées en acier déposées ou implantées dans le tronc d'un frêne. Cet outil de travail est l'œuvre des forgerons du village *ihitusen* eux-mêmes. Après avoir ramené le fer à l'état naturel dans une mine située à *Acabar*², qui est une région situant entre la région des *At-Idjer* et la région des *At Waylis*. Après cela, on fusionnait les parties du fer

¹ -SERVIER, avait désigné la première enclume sous ce nom, p, 379.

² Information donnée par *Mohand at Ali*, septuagénaire, forgeron à la retraite, rencontré au cours de la *zyara* organisé auprès du sanctuaire de *Sidi Mhand Lhag* chez les *At Waylis* le 01/09/2013.

avec de la pierre sableuse (*tafza*) et on battait ces parties de fer à chaud jusqu'à ce qu'elles prennent la forme d'une enclume.

Par ailleurs, on distingue deux types d'enclumes : l'enclume à une seule bigorne (*yiwet n tawent*, dont sept sont actuellement exposés au musée du village) et enclume à deux bigornes qui sont les plus utilisées de nos jours.

L'enclume de grande dimension sert à : forer les objets, la déformation du fer pour obtenir une forme de l'objet et aussi à l'opération de martelage, et c'est sur celle-ci que le forgeron place le fer retiré du feu pour le modelage. Celle-ci est placée à proximité du feu, à une distance d'environ 70 cm, afin de faciliter le transfert des pièces chauffées au rouge du feu vers l'enclume pour le martelage.

Les enclumes de petites dimensions sont utilisées par les forgerons lors des déplacements pour le ferrage des bêtes de sommes (chevaux, mulets, ânes). Son usage est destiné à l'opération de martelage des fers durs et légers (fer à cheval).

Le foyer (*lfarn*):



Fig.3 : le foyer.

Le four est une case construite à hauteur d'un mètre en matériaux réfractaires tel que le parpaing et la brique, raccordé à une cheminée pour l'évacuation de l'air.

Au milieu du foyer se trouve une « *nnesba* » qui sert de récipient pour recevoir les scories du fer (la crasse du fer) « *tchin tchin* » lors de la phase de la chauffe ou de la fonte du métal.

Le foyer est alimenté en charbon de bois, et il est indispensable dans chaque forge. Sa fonction qui consiste en la chauffe du métal et le rendre mou avant l'opération de martelage.

Le soufflet (*lkir*):

Constitue un des matériels fondamentaux que doit posséder tout atelier de forge, Il est placé à hauteur de deux mètres au-dessus du sol, il comporte deux morceaux de bois recouverts par une peau de bouc ou autre ayant un conduit vers le foyer de la forge.



Fig.4 : le soufflet (lkir).

Le soufflet, sert à attiser le feu et souffler de l'air sur le feu de la forge pour le rendre plus chaud pour faciliter le ramollissement du fer. Cette tâche est toujours exécutée par un apprenti.

Il est à noter que Van Gennep avait signalé la présence et l'existence d'un appareil formé de deux soufflets dits «européens » au sein de la forge de *sebɛa zzbari* chez la communauté d'*Ihītusen* de un mètre environ de haut, placés debout la pointe en bas et qu'un aide assis manœuvrait alternativement³.

Par ailleurs, la mémoire collective rapporte que le soufflet le plus ancien de l'Algérie est découvert dans le village d'*Ihītusen* par l'armée française qui a occupé le village en 1960. Ce soufflet fut transporté et exposé actuellement au musée du « Louvre » en France.

La trempe de fer : (*abasan*)

On trouve une petite calebasse placée à côté de l'enclume et contenant de l'eau qui sert à l'opération de refroidissement des fers sortis du feu pour sa solidification. Cet ustensile est appelée « trempe ».

³ VAN GENNEP Arnold, *Etudes d'ethnographie Algérienne*, Paris, Ernest Leroux, 1911, p 08.



Fig.5: trempe de fer

Au cours de notre enquête, nous avons appris par le biais de nos interlocuteurs qu'il existe plusieurs types de trempe. La trempe est adaptée à la fonction de chaque outil. On parle de trempe "dure" ou de trempe "douce" selon la température de chauffe du métal. Entre autre, il existe un autre type de trempe dans le sable pour éviter de fragiliser les objets ayant subi des soudures manuelles (*lleqma*).

1-b- les éléments mobiles :

Ce sont l'ensemble des outils qui se meuvent, que le forgeron déplace constamment pour les besoins de son travail. Soit à l'intérieur du local ou à l'extérieur de l'atelier quand il s'agit des travaux qui nécessitent le déplacement du forgeron à l'exemple du ferrage des bêtes.

L'ensemble des matériels mobiles sont : le marteau, la masse, la pince, le burin, la lime et l'arrange charbon.

Le marteau (*afdis*)

Le marteau est un pilon fait en fer massif. Ces marteaux en métal sont fabriqués sous forme d'une seule pièce, la partie percutante prolongeant le manche. Dans le passé, les marteaux sont fabriqués par les forgerons du village *Ihītusen*.

On distingue à cet effet deux types de marteaux. Le marteau de grande dimension appelé «*afdis*» destiné à perforer, aplatir et modeler les objets durs, tel que les houes, les socs de charrues.

Une masse de petite dimension appelée «*tafdist* », qui est moins lourde que le gros marteau (*afdis*), qui sert à redimensionner les outils pour la finition, sert à modeler les objets spécifiques à tels que les fers à cheval, objet rond, martelage des objets légers.

La pince ou tenaille (*tayundet*) :*Fig.6: tenaille (tayundet)*

Cet outil fabriqué en fer, sert à tenir le fer pendant l'opération du martelage sur l'enclume ou pendant la remise du fer au feu. Elle est aussi utilisée pour maîtriser le burin lors des opérations de découpage ou perforation des certains objets, permettent aussi d'éviter au forgeron de se faire bruler par la chaleur du fer.

Notons ici que les forgerons au village d'*Ihītusen*, au cours du forgeage du fer n'utilisent pas les gans.

Au sein des forges de cette communauté villageoises, il existe une multitude de types de tenailles, chacune d'elle est appropriée à chaque type d'outil qu'on veut fabriquer.

Les burins (*tuzzal*):

C'est un outil fabriqué en fer massif avec des longueurs de plus ou moins de 15 cm. Le grand burin sert au découpage du fer de grande épaisseur. Le burin moyen sert au découpage des fers légers tel que les débris de la matière première. Enfin le burin pointu, qu'on utilise pour forer les objets fabriqués tel que les houes, les marteaux.

*Fig.7: un burin.*

L'utilisation des burins au cours de la phase de fabrication sont conditionnées par l'utilisation des tenailles pour les maîtriser et éviter de blesser le forgeron au cours de

fabrication d'un nouvel outil.

La lime (*rrrecba*) :

Constitue un outil des travaux de finissage en ce qui concerne les outils finalisés, avant de les vendre tel que les couteaux.

Charbon de bois: (*lefhem*)

Le charbon de bois est une matière très importante pour la forge. Il est obtenu à partir d'un tronc d'arbre appelé «bruyère» en langue française et «*buḥeddad*» en Kabyle. Cet arbre de l'espèce des «éricacées». Selon les forgerons, le charbon extrait à partir de cet arbre est bon pour le ramollissement du fer. La transformation du bois en charbon est faite par les forgerons ou son aide. Cette transformation a lieu dans la montagne. Après cela, on ramène le charbon pour le travail à l'atelier. Certains témoignages obtenus à ce sujet affirment que ce charbon ne peut être utilisé dans la cuisine, il est seulement à l'usage du travail de la forge. En d'autres termes, l'espèce de bois fourni une qualité de charbon résistant lors de l'opération de la fonte du métal.

Actuellement le charbon utilisé dans la plupart des forges est d'origine industrielle, il est appelé *coke*. Selon les témoignages que nous avons recueilli, ce combustible est de qualité médiocre, en plus de sa cherté, il ne peut chauffer le métal, d'où la nécessité de le mélanger avec du bois pour faire chauffer le fer.

Arrange charbon: (tisonnier)

Constitue un des éléments fondamentaux que doit posséder chaque forge. Cet outil est Semblable à une faucille, et il sert à arranger le charbon pendant l'activation du feu à l'aide des soufflets.

2- lexique relatif au métier du forgeron :

Le travail au sein de la forge, rend nécessaire l'existence d'un lexique en langue kabyle pour désigner l'ensemble des opérations liées aux techniques de la forge. Ainsi :

2-a-Aderreq (affûtage) :

On désigne par le terme *aderreq*, l'opération d'affûtage à travers laquelle le forgeron procède au martelage unique des tranchants des instruments liés à l'agriculture tel que la houe, l'herminette.

2-b-Tuddza (martelage):

Le terme *tuddza*, désigne l'opération de martelage cadencé par le forgeron ou son aide en vue de le modeler le fer en forme de l'objet voulue. Cette opération intervient après le retrait du fer du feu par le forgeron à l'aide destenailles pour le déposer sur l'enclume.

2-c-Lleqma : soudure manuelle:

Le terme *Lleqma* désigne le procédé qu'on effectue sur un outil érodé en vue de le rallonger. Et ce, on y rajoutant une pièce de métal et un bout d'un aimant (*ddkir*) aspergé avec de la fine poussière (*tafza*). Et mettre le tout dans le four afin de le faire chauffer les deux pièces. Par suite, on procède au martelage doux des deux pièces, jusqu'à ce qu'elles durcissent.

Il est à noter, que ce procédé est encore pratiqué par les forgerons, mais uniquement à la demande du client, sinon on pratique de la soudure électrique.

2-d- Le ferrage (*asemmer*):

Cette technique exige une certaine connaissance et une bonne habileté manuelle. Pour ferrer une bête de somme (âne, mulet, cheval), il faut lui prendre la patte, se la passer entre les deux jambes et la maintenir le dos tourné à l'animal. Dans un deuxième temps, on procède à poser le fer légèrement chaud afin de faire fondre le surplus du sabot. En effet, ceci permet au fer de bien s'adapter au pied de l'animal, puis on plante des clous immédiatement. S'il reste de la corne le long du fer à l'extérieur, on la coupe à égalité du fer avec un couteau et on égalise avec une râpe.

2-e-*Aslah*(castration) :

Le terme *Aslah*, désigne une technique qui consiste en l'ablation des testicules des mulets.

Le procédé consiste en l'utilisation des tenailles pour tenir les testicules (*tiwetmin*) du mulet, puis le forgeron procède à bruler les nerfs par le feu. Après cela on verse de l'huile chauffé sur la plaie.

À priori, ce procédé vise à la suppression de la vie sexuelle du mulet et à affaiblir son odorat. Car la suppression du sens olfactif des mulets affaiblit la vie sexuelle et rend le cerveau des castrats moins actifs.

Il est à noter ici, que cette technique, est une exclusivité des forgerons qui sont les seuls habilités à le faire, car c'est un rite lié au feu.

3- Composition de l'équipe des forgerons :

Au cours de notre enquête, nos informateurs nous ont révélées, qu'il existait dans le passé une hiérarchie socioprofessionnelle parmi les forgerons au sein de l'atelier collective du village *Iḥitusen* (*taḥanut n sebɛa zzbari*).

L'atelier en question est composé de sept chefs d'atelier (*imɛallemen*), et d'une multitude de frappeurs et d'apprentis, chacun d'eux s'occupe d'une tâche particulière, en fonction de chaque élément de la nature à savoir : l'air, l'eau et le feu. Comme l'avait signalait à cet effet Servier : « *Les hommes du village des iḥetussen sont divisés en trois classes, selon leur âge et leur connaissances ; les apprentis, des compagnons, des maitres, correspondant à trois éléments ; l'air, l'eau et le feu⁴.* ».

En effet, les apprentis constituent la classe des nouveaux-venus, ils sont à la disposition des chefs et de leurs adjoints pour les encadrer, et auront pour fonction la manipulation des soufflets qui correspond à l'élément de l'air, qui constitue la première étape de la phase d'apprentissage de ce métier.

L'apprenti, au cours de son apprentissage manipule les soufflets. Ceci lui permet, en effectuant cette tâche de se s'accoutumer avec la tâche et à l'objet du travail qui sont les soufflets. Par ailleurs, la manipulation des soufflets constitue une opportunité pour l'apprenant de disposer d'un poste d'observation privilégié pour enregistrer et comprendre la technique du chauffage des pièces de fer et leur martelage sur l'enclume exécutés par les frappeurs.

Après la fin de cette étape l'apprenti deviendra un forgeron assistant, ou le compagnon du maître, et aura pour fonction d'assumer les tâches principales dans le processus de fabrication des outils s'occupe du foyer de la forge qui correspond à l'élément feu qui est nécessaire pour l'obtention de la couleur voulue avant le martelage. Par contre, les tâches assurées par le frappeur s'effectuent sous le regard du forgeron en chef qui l'encadre. Cette étape est la plus longue et la plus importante dans le processus d'apprentissage de ce métier.

⁴ SERVIER Jean, « le jeu du forgeron ou l'ombre de la création du monde », in *Eranos Jahrbuch*, Ascona, vol 51, 1982, p 379.

Il est à noter que la deuxième phase prendra fin lorsque le compagnon aura appris à fabriquer le fer à cheval (*tismirt*) et à faire la dentition pour les faucilles (*amger*). Ainsi, il deviendra à son tour un forgeron (*mɛallem*) et pourra à son tour s'asseoir devant le foyer et la cuve à tremper, ouvrir un atelier pour travailler pour son propre compte, encadrer à son tour les nouveaux-venus qui auront à apprendre les techniques liées à l'exercice de ce métier.

Le titre de *mɛallem Aɛddad*, constitue le grade le plus élevé dans l'exercice de ce métier. Il représente le propriétaire dans le cas où il travaille en dehors du village d'*Ihītusen*, il aussi le chef de l'atelier, qui coordonne les activités journalières.

Par ailleurs, *lmɛallem* intervient généralement pour donner des conseils pratiques pour les apprentis, ou pour effectuer des travaux spécifiques ou difficiles tel que la fabrication d'un soc de charrue, de nouvelles masses (*afdis*) ou tordre une faucille au cours de sa fabrication.

Il est à signaler qu'au cours du travail au sein de la forge, le bruit du soufflet ainsi que le martelage des masses empêchent l'utilisation du langage articulé pour ce faire comprendre, et pour remédier, le forgeron utilise le langage de l'enclume pour se faire comprendre, et ce à travers une série de frappes sur l'enclume pour indiquer le nombre d frappe et l'endroit où l'adjoint doit frapper la pièce du fer. Il s'agit d'un véritable langage complexe et précis dont les apprentis apprennent tout au long de la durée de la phase d'apprentissage.

4- la transmission du savoir relatif à l'exercice du métier :

Le statut social de chaque groupe au sein de la société kabyle est déterminé par la nature de l'activité au quelle s'adonnent les membres de chaque groupe socioprofessionnel. Ainsi : les kabyles sont pour la plupart des paysans (*ifellahen*). Les forgerons ont pour fonction exclusive l'exercice du métier de la forge et constituent à leur tour des *iheddaden* de fonction. Les *aklan* sont des immolateurs

Par ailleurs, le mode de transmission du savoir et du savoir-faire lié à chacune des activités est généralement confiné à l'intérieur du groupe par l'intermédiaire des aînés. Tel est le cas du groupe socioprofessionnel des forgerons. D'une part par nécessité économique, d'autre part, par contrainte mythico-rituelle qui interdisait au forgeron de pratiquer la paysannerie. Ajouter à cela, la dévalorisation sociale qui en résulte suite à l'exercice de ce métier de la part des kabyles et des marabouts. Aussi, parce que le métier leur était réservé, comme l'atteste le proverbe kabyle qui dicte : « *yessers uɛddad afdis yeddem-it mmi-s* ».

Effectivement, au sein du village *d'Ihītusen*, le travail du fer se transmettait au sein de la famille, exclusivement à travers la lignée masculine comme l'avait si bien signalé Servier⁵.ce qui est motivé par la nature du métier qui associe la violence et la puissance physique.

D'après nos enquêtes, l'apprentissage du métier dans le village *d'Ihītusen* s'effectuait avant les années quatre-vingt au sein de la forge du village nommée « *taħanut n sebĖa zzbari* », qui est un patrimoine public appartenant à l'ensemble de la communauté villageoise. Au sein de laquelle tous les villageois de sexe masculin pouvaient effectuer un stage d'apprentissage.

A noter, que ceux qui viennent d'être accepté au sein de cet atelier, chacun des apprenants s'engage à faire preuve de respect, à obéir les maitres de cette forge, les adjoints ainsi que sa mise en garde en garde des apprentis contre le vol et l'escroquerie.

De plus, la durée de l'apprentissage au sein de la forge du village, varie selon les capacités individuelles de chacun des apprentis. Ceux qui ont les capacités à assimiler et à apprendre les techniques d'affutage et de production, acquièrent le statut de *aħeddad*. Ainsi, ils pourront à leur tour migrer et ouvrir une forge.

Mais, généralement avant de se fixer dans un lieu précis, le forgeron doit se déplacer et travailler dans un marché au cours duquel il pourra acquérir une renommée. En effet, ceci lui assurera la rente nécessaire pour subvenir à ses besoins ainsi que ceux de sa famille. Souvent après un certain temps, il sera sollicité par des notables d'une communauté paysanne pour venir s'installer parmi-eux en vue de se faire bénéficier de ses services.

Concernant l'apprentissage du métier du forgeron de la part des étrangers, Servier signalait que, parfois des étrangers extérieurs au village *Ihītusen* pouvaient être acceptés comme apprentis. À cet effet, il signalait « *Si, pour des raisons diverses, un homme veut devenir forgeron, il faudra, s'il est accepté par un maitre, qu'il passe par un rite d'adoption, qui peut aller comme jadis de la colactation au partage d'un repas* »⁶. Bien que la mémoire collective au sein du village *Ihītusen*, ne signale pas la venue des kabyles pour l'apprentissage du métier de la forge sachant que ce métier est dévalorisé chez les kabyles et celui qui l'exerce est méprisé, l'apprentissage de ce métier par l'un d'eux aura pour conséquence de le rabaisser dans la hiérarchie social et le dévaloriser. Cependant, un forgeron du village *Ihītusen* installé à

⁵ SERVIER Jean, « Le jeu du forgeron ou l'ombre de la création du monde », in *Eranus Jahrbuch*, Ascona, 1982, Vol 51, p379.

⁶ Ibid, p379.

« *Mansoura* » dans la wilaya de Bordj Bou Arreridj, nous signalait que chez les populations arabophones, certaines personnes venaient apprendre le métier de forgeron au sein de la forge, mais ne nous mentionne guère l'existence du rite de *colactation* comme signalé par Servier.

5-Rites liées à la forge :

La forge à *Ihītusen*, constitue à la fois un lieu de production, de transmission du savoir-technique relatif à ce métier. Cependant, en plus de l'aspect purement technique de la forge, elle constitue aussi un lieu où des pratiques rituelles sont mises en place. Servier signalait à cet effet: « *construite sur les deux plans, à l'endroit où se confondent le sacré et le profane, les techniques de l'invisible et les techniques de la matière* »⁷. Plusieurs interdits étaient liés à celle-ci, par exemple : on ne volait jamais une forge ou un forgeron, non pas de peur d'être capturé, mais de peur de contracter une malédiction « *daɛwessu* ». Voler une forge ou voler un forgeron est un sacrilège⁸.

Par ailleurs, pour les paysans la forge est dans le système « mythico-rituelle » « *tamurt tigellilt* »⁹ et représente la stérilité, car le feu et les techniques qui lui sont associées relèvent du domaine du sec. Alors que, les champs relèvent de l'humide. Or, ces champs ne peuvent être fertilisés sans les outils fabriqués par le forgeron comme l'avait signalé Servier : « *puisque la fécondité naît de la stérilité par l'intercession des morts, par l'œuvre des outils de fer martelés par le stérile* »¹⁰.

Autre part, la forge constitue un endroit où se rencontrent les hommes pour s'échanger des plaisanteries grossières¹¹. Cependant, la forge publique du village d'*Ihītusen* était un lieu si sacré que même les criminels qui trouvaient refuge au sein de la forge ne peuvent faire l'objet d'une poursuite sans l'accord du forgeron principal ou chef d'atelier. Car la forge est détentrice de *laɛnaya*, ou peut se réfugier une personne ayant commis un crime d'honneur¹². Car cette forge était un lieu sacré au sein de laquelle on ne doit ni se battre ni s'y insulter.

⁷ SERVIER Jean, « Le jeu du forgeron ou l'ombre de la création du monde », in *Eranus Jahrbruch*, Ascona, 1982, Vol 51.380.

⁸ Ibid p379.

⁹ Ibid . p, 381.

¹⁰ Ibid. p.381.

¹¹ Ibid. p.402.

¹² Ibid, p. 391.

S'agissant des rites relatifs à la forge et aux outils de la forge. il s'est avéré que certains ont un rapport avec les outils fabriqués par le forgeron à l'exemple du rite de « *tahanut* » qui consiste en la reproduction à l'état miniature de l'ensemble des outils fabriqués dans la forge. Ces outils sont : le fer à cheval (*tasmirt*), faucille (*amger*), *tayundet*, *agelzim*, *tagelzimt*, *taqabact*, *lmezber*. Qu'une mère d'un nouveau-né doit mettre du côté droit du bébé pour le protéger du mauvais œil (*tittt*). Pour accomplir ce rite, le fer destiné à fabriquer ces outils à l'état miniature doit émaner du paysan. Par ailleurs, le demandeur doit offrir un don en argent pour le forgeron en guise de *lfal*. Ainsi :

- *Tasmirt*, a pour fonction de protéger du mauvais œil. La tenaille (*tayundet*) représente les pattes croisées du chacal qui a inspiré le premier forgeron¹³. *Agelzim*, *tagelzim*, *taqabact*, *lmezber*, représentent les instruments de violences et entretiennent tous un rapport direct avec la paysannerie.

- Le rite lié à la trempe du fer (*Aseqqi*) : l'eau contenue dans la cuve à tremper. En plus de sa nécessité dans le processus de fabrication des outils en fer, est utilisée pour des rites maléfiques (*iheckulen*) visant à délivrer les jeunes filles de *taEettart* une malédiction qui empêche les jeunes filles de trouver un mari.

Le procédé consiste à ce que la jeune fille, fasse ses ablutions toute nue, tôt la matinée au carrefour qui mène vers le marché le jour du marché ou sur l'aire à battre¹⁴.

Pour des rites de guérison, à l'exemple des enfants qui urinent dans le lit, en faisant boire de l'eau contenue dans la cuve à tremper le fer.

- Dans le passé, la forge publique appartenant au village *Ihitusen*, faisait l'objet d'une *zyara* de la part des nouveaux mariés ainsi que les enfants nouvellement circoncis. La tradition orale rapporte qu'au sein de la forge du village (*tahanut n sebEa zzbari*) existait un génie gardien (*aEessas*) nommé *akli n thanut*, qui possède un pouvoir de guérison et un contact particulier avec le monde invisible.

Le jour de la fabrication des enclumes, *tahanut n sebEa zzbari* devient un lieu de pèlerinage de la part des femmes malades et des femmes stériles venant de toute la tribu des *At-Idjer*, pour demander guérison et s'imprégner de la *baraka* de cet invisible.

¹³SERVIER Jean, « Le jeu du forgeron ou l'ombre de la création du monde », in *Eranus Jahrbuch*, Ascona, 1982, Vol 51. p. 404.

¹⁴MUSSO. J.-C, « Aire à battre », in *Encyclopédie Berbère*, Tome III, Edisud, Aix-en-Provence, 1986, P, 368.

-pour le reste, un rite de guérison faisait aussi partie de cet ensemble des pratiques rituelles et se réalisait au cas où la survenue de la maladie de « méningite ».les symptômes sont identifiés par le forgeron lui-même aux niveaux des différents organes du corps : maux de tête, maux de ventre, douleur de jambes et parfois la personne devenait totalement rouge. La thérapie consistait à égorger une tourterelle que le forgeron appliquera ouverte en deux sur la tête du malade¹⁵.

6- les outils fabriqués et leur commercialisation :

Le forgeron joue un rôle très important au sein de la société traditionnelle Kabyle. Il est à la base du développement de la société, parce qu'il fabriquait une multitude d'objets nécessaires aux activités de la communauté. C'est grâce à ces outils que la production agricole devait avoir lieu.

Parmi les objets produits, il y'a ceux destinés à l'agriculture à l'exemple des houes, des socs de charrues, des herminettes, les faucilles, et ceux destinés à usage quotidien, tel que les couteaux, le métier à tisser, les lampes à l'huile et les armes destinés à la guerre tel que les sabres.

Sachant, que le système économique qui régissait la société kabyle traditionnelle était dominé par des notions d'interdits et d'oppositions, certains interdits font qu'un *paysans ne peut forger*¹⁶, qu'un forgeron ne peut labourer, car la technique de la forge relève du sec et la paysannerie relève de l'humide et à chaque groupe sociale est assimilée une pratique sociale spécifique. l'ensemble de ces interdits et oppositions impliquent la nécessité d'existence d'un lieu d'échange comme l'attestait Servier :« *Cette opposition, cette complémentarité des interdits entre artisans et paysans, rendent nécessaire l'existence d'un terrain d'échange : le marché* »¹⁷.

En effet, le marché constitue à la fois un lieu et une nécessité absolue dans lequel s'échangeaient les produits locaux répondant aux besoins élémentaires et vitaux des populations. Et ce en l'absence des boutiques dans les villages pour ravitailler les populations, comme l'atteste Lacoste-Dujardin : « *autrefois en l'absence de boutiques permanentes dans*

¹⁵ SERVIER Jean, « Le jeu du forgeron ou l'ombre de la création du monde », in *Eranus Jahrbuch*, Ascona, 1982, Vol 51, p, 420.

¹⁶ SERVIER Jean, « *un exemple d'organisation politique traditionnel ; une tribu Kabyle, les Iflissen-Lebhar* », ROMM, 1966, Vol 2, p178

¹⁷ Ibid., p178.

les villages, on s'approvisionnait sur les marchés fréquentés par les seuls hommes, il y en avait dans chaque groupement tribal, sur son propre territoire ou sur celui de ses voisins¹⁸ ».

Concernant les modalités du paiement des forgerons du village *d'Ihītusen*, il s'est avéré qu'il existait deux types de paiement :

-Le premier type de paiement se faisait en argent, notamment sur les marchés : en effet, les jours des marchés, les forgerons *d'Ihītusen* venaient travailler dans la forge de l'un des leurs, qui s'était installé dans la localité où se tenait le marché hebdomadaire. L'activité principale au quelle ils s'adonnaient reposait principalement et essentiellement sur le ferrage des bêtes de sommes et la réparation du matériel aratoire (soc d'araire, houes, haches) destiné à l'agriculture.

Les forgerons du village *ihītusen* en plus du travail au niveau des marchés qui reposait sur la réparation du matériel aratoire destiné à la paysannerie pratiquaient aussi de l'industrie, qui consistait entre autre en la fabrication des enclumes au sein de la forge du village *Ihītusen*, qui était aussi rétribuée en argent. Boulifa¹⁹ signalait à cet effet que les enclumes existantes en Algérie dès le début du siècle ont étaient de fabrication des forgerons du village *d'Ihītusen*.

- Le deuxième type de paiement était en nature : ce mode de paiement à lieu lors des moissons et ce grâce à un contrat à long terme qui liait le forgeron avec les paysans, pour une période allant de l'ouverture des labours jusqu'à la fin de la saison des moissons.

L'établissement de ce contrat s'effectue en présence d'un imam, lors d'une réunion durant laquelle ils discutaient des termes du contrat qui sera sanctionné par une *fatiha*. En effet, nos informateurs nous font part de l'existence d'un contrat non-écrit. Il nous informe qu'il s'agit d'un contrat moral qui a pour principe la confiance mutuelle déjà installée entre les deux parties. Et c'est l'engagement de la parole qui est plus pris en compte. Etant donné que dans la société traditionnelle, donner sa parole suffisait amplement, puisqu'il met en jeu l'honneur et la réputation des deux parties. Selon Servier, le salaire d'un *mεallem aħeddad* est d'un double décalitre de mélange d'orge et de blé par chaque propriétaire d'une paire de bœufs²⁰.

¹⁸ LACOSTE-DUJARDIN Camille, *Dictionnaire de la culture berbère en Kabylie*, Paris, la Découverte, 2005, p 323.

¹⁹ BOULIFA S.A., *Méthode de longue kabyle*, Alger, Adolphe Jourdan, 1913, p227.

²⁰ SERVIER Jean, « Le jeu du forgeron ou l'ombre de la création du monde », in *Eranus Jahrbuch*, Ascona, 1982, Vol 51, p.380.

7-le métier du forgeron actuellement:

Nous avons présenté précédemment la forge au niveau du village *Ihitusen*, qui gardait encore son caractère traditionnel avec toutes les représentations sociales associées à ce métier. Les techniques du travail sont effectuées sur la même méthode ancestrale, les pratiques rituelles liées au métier du forgeron faisaient partie intégrante de cette pratique sociale. Aussi le mode de transmission du savoir lié à l'exercice de ce métier s'effectuait au sein de ce groupe social, mais qu'en est-il de nos jours ?

Par contre de nos jours, le métier est devenu un métier comme tous les métiers modernes. Ceux qu'il l'exerce ne le font plus pour les raisons citées précédemment à savoir : l'appartenance au groupe, ou pour des raisons liées aux croyances mythico-rituelle, mais l'exerce parce qu'il leur permet de garantir un revenu. Ainsi, seuls quelques forgerons continuent d'exercer les rites liés à ce métier.

Nous avons constaté, au moment de nos travaux de terrain, que la composition de l'équipe des forgerons au sein de la forge au niveau du village d'*Ihitusen* qu'elle n'est plus comme auparavant, l'équipe de fabrication au sein de la forge est composée des personnes suivantes :

Le forgeron principal qui représente le chef d'atelier. Le responsable. Il commande et donne les ordres relatifs à la programmation et à la planification des activités. Il représente le chef, le propriétaire de la forge et des moyens de productions, il est aussi le gestionnaire et il est également le premier encadreur.

Ce forgeron principal est secondé par un apprenti ou un employé qui est sous l'autorité du forgeron (*mEallem*). Il prend la responsabilité de l'atelier en cas d'absence du chef. C'est à lui qu'incombe les tâches principales dans le processus de fabrication des outils, intervient directement dans la production des outils pour maintenir le niveau de productivité de la forge en fonction de la demande. Généralement cet apprenti est engagé dans le processus de formation dans le cadre des offres de formation professionnelles parrainées par les centres de formation professionnelle et de l'apprentissage.

Actuellement l'apprentissage de ce métier ne se fait plus comme la façon traditionnelle, qui consistait en la manipulation des soufflets dans un premier temps puis passer au second rythme qui est le martelage pour devenir forgeron. De nos jours l'apprenant commence à manipuler le soufflet et s'immiscer parallèlement dans la fabrication et la réparation des outils et ce en la présence du maître qui lui enseigne ce métier. Par ailleurs, la durée de

l'apprentissage de ce métier est fixée à 24 mois qui sera sanctionné par un diplôme délivré par les organismes étatiques (C.F.P.A).

Il est à noter que le mode de transmission du savoir lié à l'exercice de ce métier est ouvert à toute personne désireuse d'apprendre ce métier sans prendre en considération l'origine sociale des apprentis. Nous avons remarqué que certains forgerons continuent de transmettre le métier à un proche pour acquérir le savoir et le savoir-faire relatif lié à la forge, ce qu'il leur permet de préserver le patrimoine familial.

Par ailleurs, il importe de mentionner aussi que les moyens de productions ne dérogent pas à cette mutation. L'observation des différentes forges montre la présence de nouveaux outils de travail comme les soufflets mécaniques à hélices actionnés avec un courant électrique pour remplacer les soufflets que l'on manipulait alternativement au sein des forges traditionnelles. Les limes traditionnels (*rrecba uheddad*) utilisées dans les forges traditionnelles, sont entièrement substitués par les limes activés par le courant électrique.

De ce fait, le recours à ces nouveaux moyens de productions avait pour conséquence d'affecter le métier du forgeron. Certains ont dû quitter le métier de la forge et se sont reconvertis en d'autres domaines. D'autres continuent d'exercer ce métier artisanal en adoptant ces nouveaux moyens de production, tandis que d'autres ont abandonné les moyens de production ancestral et ont fini de pratiquer uniquement la sidérurgie.

Force est de constater que, les pratiques rituelles, qui sont liées à la forge tombent en désuétude. Ainsi nous assistons à une perte totale et/ou partielle des rites. Certains ont connu recul sensible comme le rite de « *taḥanut* » signalé ci-haut, d'autres ont tout simplement disparu pour laisser la place à quelques survivances, à l'exemple de la castration des mulets (*aslah*).

Quant au point relatif aux outils fabriqués par le forgeron actuellement. Nous constatons d'importants changements, à travers l'existence d'une variété de gamme afin de répondre aux besoins de la clientèle. Parmi les objets fabriqués on peut citer :

- Les objets destinés à l'agriculture, qui sont les houes, haches, les pioches.
- Les objets destinés aux travaux de construction à l'exemple des râtaux, pioches, brouettes, serres joints, arraches cloues, décors de la porte. Tandis que certains forgerons ont

innové leurs techniques dans la fabrication et la réparation de certaines pièces de rechange comme les lames de véhicule.

Il est à noter que, certains forgerons sont en relation avec des commerçants et des grossistes, qui leur passent des commandes et à leur tour le revendent à la population. Ceci permet aux forgerons de commercialiser et d'écouler leurs produits en lots importants sur des rayons plus étendus, parfois à plusieurs centaines de kilomètres du lieu de fabrication.

Nos informateurs nous font part que les créativités se font simplement en fonction des besoins sociaux de la population. La fabrication de tout objet est possible pourvue que l'article fabriqué revienne à un bon marché et acquiert une valeur commerciale.

Par ailleurs, les quelques forgerons que nous avons rencontré, nous font part de plusieurs obstacles qu'ils doivent faire face pour la survie de ce métier dans ce nouveau contexte. Parmi lesquels, on nous signale un désintérêt et/ ou un refus des jeunes à pratiquer ce métier considéré comme dévalorisant et moins rentable d'une part. Et d'autre part, la concurrence des produits manufacturés importés qui menacent les produits du forgeron.

À ce point s'ajoute les charges salariales qui incombent aux forgerons (impôts, la sécurité sociale). À cet effet, un de nos informateurs nous réponds : *«lefhem,i yeswan qeddac, atan amelyun u wac i uqențar arnu ma yella u s-treniđ ara Isyaren ma yecEelc.,Les impôts, nettxellis am nekni am les commerçants xas akken yelle lferq gar uħeddad d usudeur, l'assurane day, ini-d tura kečč amek ara yexdem uħeddad »*.

Traduction :

« Nous rencontrons d'innombrables entraves. Il y a d'abord le prix du charbon qui coûte les yeux de la tête. Nous recourons au bois sec. Et puis, notre métier est considéré comme industriel. Nous payons des impôts comme des commerçants, je verse aussi les cotisations à la sécurité sociale. ». Ce dernier voit son travail se réduire à un simple métier d'artisanat. En plus de cela, le forgeron Aħițus doute d'un avenir meilleur pour son travail et nourrit un sentiment de désespoir comme nous l'a affirmé un forgeron d'Iħițusen.

Conclusion :

De ce qui précède, nous avons constaté que l'apprentissage du métier de *Aheddad*, au sein de la communauté d'Ihītusen s'effectuait dans la forge publique du village dans laquelle tous les villageois de sexe masculin ont effectué un stage de formation.

Quant aux modes de transmission du savoir relatif à ce métier, il s'est avéré qu'il reposait à la fois sur l'apprentissage et l'appartenance sociale de l'individu.

Aussi, nous avons constaté que l'apprentissage de ce métier, s'effectuait par étape. En commençant par manipuler les soufflets qui correspondait à l'élément de l'aire pour passer au second rythme qui est le martelage. Au cours duquel l'apprenti apprendra à aiguiser les outils, en vue d'acquérir le titre de *mEllem*, qui lui permettra à son tour d'ouvrir un local et travailler pour son compte, et encadrer à son tour des nouveaux-venus.

Par ailleurs, nous avons noté que les rites faisaient aussi partie intégrante de ce métier dans le passé. Certains rites liés aux outils fabriqués par le forgeron. D'autres sont liés au feu à l'exemple de la castration des mulets.

Les outils fabriqués dans le contexte traditionnel, touchent tous les domaines de la vie courante, reposait principalement sur la réparation du matériel aratoire destiné à la paysannerie. Les modes de paiement des forgerons du village *Ihītusen* dans le passé reposait sur deux types. En nature, qui a lieu lors des moissons et ce grâce à un contrat à long terme qui liait le forgeron avec les paysans. En argent les jours des marchés hebdomadaires.

Actuellement, nous avons constaté que l'apprentissage de ce métier, n'est plus l'exclusivité des villageois d'*Ihītusen* comme ce fut le cas auparavant. Il est devenu ouvert à toutes les composantes humaines de la société kabyle contemporaine. Toutefois, sans exclure le mode transmission familiale.

Les modes de transmissions du savoir liés à l'exercice du métier de *Aheddad* n'ont pas dérogé à ces changements. Ceci est visible à travers l'abandon de l'ancienne méthode traditionnelle et son remplacement par une méthode d'apprentissage qui consiste en l'intégration des nouveaux apprentis dans le processus de fabrication des outils.

Quant aux moyens de productions, nous avons constaté l'adoption de nouveaux outils qui ont remplacé les anciens, à l'exemple du soufflet mécanique à hélices à la place du soufflet traditionnel.

Le volet relatif aux différents outils fabriqués par les forgerons actuels, nous avons constaté qu'en plus des objets fabriqués dans le contexte traditionnel, les forgerons fabriquent des outils en vue de satisfaire la nouvelle demande, à l'exemple des décors de portes, les arrache-clous.



Chapitre III :

Le statut du forgeron

Introduction :

Comme nous l'avons énoncé précédemment, le métier de *aḥeddad* en Kabylie constitue à la fois une fonction et un statut social. Le forgeron (*Aḥddad*), est parmi les composantes humaines les plus agissantes au sein de la société berbère en générale et la société Kabyle en particulier, son influence dépasse largement le cadre de production des biens matériels (aratoire, outils domestiques), mais s'étend sur les plans militaire, rituel. Ce qui traduit un impact important sur l'ordre social qui régissait les relations sociales au sein de la société traditionnelle.

L'objectif de ce chapitre est de définir et de comprendre le rôle respectif du forgeron dans la société kabyle en s'appuyant sur les fonctions socioéconomique qu'accomplit cet agent producteur de biens symboliques et matériels au sein de la société d'une part. D'autre part, définir sa position par rapport aux autres composantes de la société kabyle, à savoir : les marabouts, les *aklan* (esclaves) et les Kabyles.

Afin d'atteindre notre objectif, nous allons essayer de dépasser la simple description et tenter d'analyser les fonctions du forgeron et les représentations qui lui sont associées en vue de les comprendre et d'expliquer le statut qui lui est assigné.

1-L'organisation sociale de la société kabyle traditionnelle :

La société kabyle traditionnelle est structurée de façon hiérarchique bien qu'elle présente des aspects égalitaristes¹. En effet, la société kabyle est composée par des groupes socioprofessionnels de statuts différents et organisée de façon hiérarchique. À chaque groupe social est associée, une activité spécifique qui confère un statut particulier aux individus qui la pratiquent. Ainsi :

Au sommet de la hiérarchie sociale, nous retrouvons le groupe socioprofessionnel des *imrabḍen* « marabouts », qui se proclament de la descendance du prophète et constituent l'élite religieuse. Leur installation en Afrique du Nord remonte au XVème siècle. Ceux-ci se consacrent exclusivement à la gestion du culte. Secondairement, par leur extranéité aux lignages kabyles, les marabouts assument le rôle de médiateurs sociaux lors des conflits et pratiquaient de l'hypergamie masculine.

¹ HANOTEAU A & LETOUNEUX A, *La Kabylie et les coutumes Kabyles*, Paris, Challamel, 1873, Tome II, p.8.

En deuxième position, nous retrouvons les kabyles, qui se caractérisent par l'exercice du code de l'honneur². Ils sont considérés comme étant la population des origines et dominent par leur ancienneté au sol et pratiquent généralement la paysannerie « *ifellahen* », parfois l'artisanat³. C'est parmi eux que sont choisis les chefs des terres, les chefs de villages et les personnes chargées de hautes responsabilités. Par ailleurs, ils assument le rôle de pourvoyeurs de nourriture et de protecteurs auprès des autres groupes sociaux qui composent la société kabyle traditionnelle.

Il est à noter ici qu'au sein du groupe social des kabyles existent un groupe des « *imsenden* » qui constitue une minorité qui regroupe essentiellement des personnes agrégées dans des familles kabyles et entretiennent un rapport de vassalité par rapport à ceux qui les ont accueillies et ne peuvent avoir le verbe haut lors des assemblées villageoises.

En bas de l'échelle sociale se trouvent le groupe social des *Aklan*. Composé des descendants d'anciens esclaves. Et c'est à ce groupe social que revient la tâche d'immolation des bêtes destinées au sacrifice. Il est à signaler que tous les *aklan*, ne sont pas d'origine servile. on pouvait aussi devenir un *akli* pour échapper à une dette de sang en pratiquant la profession de boucher au su de tout le monde et devenir de fait un membre à part entière de ce groupe socioprofessionnel.

En outre, il existe le groupe socioprofessionnel des forgerons *Iheddaden*, qui font remonter leur généalogie au prophète *Sidna Dawud Aheddad*, qui a enseigné le métier de la forge aux humains, et sont responsables du travail du fer utilisé dans la production d'outils indispensables aux paysans. Ils ont aussi un rôle de médiateur entre les lignages kabyles au même titre que *Imrabden*.

Les forgerons vivent en minorité intégrée dans des communautés paysannes. Parfois, ils constituent des villages entiers rattachés à des tribus à l'exemple des *Ihitusen* chez les *At Idjer* et le village de *Tawrirt Zwaw* chez les *Iflissen*.

² « L'honneur, est la valeur qu'une personne possède à ses propres yeux mais aussi ce qu'elle vaut au regard de ceux qui constitue sa société. C'est le prix auquel elle s'estime, l'orgueil auquel elle prétend, en même temps que la confirmation de cette revendication par la reconnaissance sociale de son excellence et de son droit à la fierté ». PITT-RIVERS Julian, *Anthropologie de l'honneur*, Paris, Hachette, 1997, p18.

³ HANOTEAU A & LETOUNEUX A, *La Kabylie et les coutumes Kabyles*, Paris, Challamel, 1873, Tome II, p.10.

Les forgerons maîtrisaient le feu et transformaient le métal, quoique les membres de ce groupe jouissent d'un statut assez particulier au sein de la société kabyle, les forgerons occupent une position ambiguë : il sont à la fois craints par rapport à la magie du feu, et méprisés pour le rôle qu'ils jouent dans l'accomplissement des tâches dites « viles » au sein de la société kabyle.

2-Le statut social de *Aḥeddad* :

Le statut social du forgeron peut parfois être rapproché de celui du marabout, parfois de celui d'un *akli*, il a en quelque sorte un rôle pivot entre ces deux statuts sociaux, ainsi :

Les forgerons en tant qu'entité sociologique au sein de la société berbère, sont méprisés pour être une entité exogène à la société kabyle⁴. Les forgerons à travers le temps, sont des gens méprisés. Ils ont toujours mené une vie en dehors du village et de la communauté. Ils vivent dans des villages, intégrés et marginalisés à la fois. A cet effet Douthé⁵, signalait qu'en Algérie les forgerons sont dits, encore au début du XXe siècle, *Beni Niyat* et forment un groupe en dehors de la société; ils sont méprisés au point d'appeler quelqu'un « *ḥaddad ben ḥaddad* » (forgeron fils de forgeron) est considéré comme une injure.

Dans le cas des forgerons, comme dans celui des *aklan*, il suffisait de faire allusion à l'origine juive pour les forgerons et servile pour les *aklan*, pour rappeler que ces deux groupes seraient originellement extérieurs à la société kabyle. Aussi, ce rappel des origines sert comme facteur de démarcation de ces groupes socioprofessionnels vis-à-vis du reste des lignages kabyles. Et qu'ils auraient été, au cours de l'histoire, intégrés à celle-ci. De par le rôle qu'ils assument au sein du système social, et en souvenir de leur origines exogènes, leurs membres seraient situés aux marges de la société et auraient un statut particulier. Ils sont toujours désignés par le nom de la tribu dont ils dépendent (*Iḥeddaden n At Weylis*, *Iḥeddaden n At Idjer*), pour laquelle les lignages kabyles forment une clientèle qui ne peuvent se passer les uns des autres, tout en occupant une place inférieure dans la hiérarchie sociale. « *C'est ainsi que le noir ou le forgeron, qui, on le sait, sont tout le contraire du "porte-bonheur" (lfa), peuvent remplir une fonction bénéfique en tant qu' "enlève-malheur". La famille qui est chargée de l'ouverture des labours occupe une position qui n'est pas moins ambiguë que celle du forgeron (on ne parle*

⁴Beaucoup d'auteurs attribuent une origine juive à ces forgerons. Parmi lesquels nous citerons CARETTE Emile, DOUTTE, SERVIER. D'après ses dires, les *Ihitusen*, dont certains exercent les activités de forge et plus rarement celle de fonderie, le premier forgeron était le serviteur de (*nnbi*) *Daoud* qui avait le pouvoir de travailler le fer brûlant avec sa main droite. D'autres attribuent les soufflets, au prophète *salomon*, qui commandait le vent.

⁵ DOUTTE Edmond, *Magie et religion en Afrique du Nord*, Alger, Jourdan, 1909, p40.

jamais de lfal à son propos) et sa fonction de paratonnerre magique ne lui assure pas une place élevée dans la hiérarchie du prestige et de l'honneur»⁶.

L'une des raisons qui font du forgeron un personnage marginalisé est la nature du métier dont les représentations avec le monde invisible confèrent un statut marginal. Ajouter à cela, le fait qu'il ne peut prendre parole au sein de *tajmaet* que quand il s'agit de guerre⁷. par ailleurs, l'existence des *Iheddaden* et *Aklan* au sein des villages est toléré. Toutefois, sans être tout à fait admis au sein de la communauté. Ils ne prennent pas part aux différentes activités et travaux d'utilité publique (*tiwizi*) que décident les assemblées villageoises auxquelles ils sont rattachés,

Le forgeron tel qu'il est présenté dans la littérature coloniale, est un personnage solitaire et voyageur, selon un mythe rapporté par Servier, ceci est suite à une *daewa* qu'un saint homme nommé *Sidi Mhan lhağ U malek*, avait infligé aux descendants d'*Ahitus*, à savoir *Musa*, *Emara*, *Qasi*, *Hamou*, et *Eisa*, lorsqu'il les a chassé jusqu'au village de *Tifra*, dans la vallée de *tawrirt iyil*, en leur disant : *ruh ay iheddaden, awen-ig rebbi am yibawen yef lluh*⁸.

Cependant, ce constat est observable uniquement dans le cas où les forgerons constituent une minorité dans les villages où ils sont installés. Dans le cas du village *ihitusen*. Composé exclusivement de forgerons de profession et de statut social, le village est doté d'une organisation traditionnelle (*tajmaet*), à travers laquelle tous les membres de la communauté villageoise exercent pleinement leur droit et/ ou obligations. Et la vie villageoise ne diffère guère de celle des kabyles.

Le statut social du forgeron est marginal pour sa capacité à accomplir certaines tâches que les lignages kabyles considèrent comme étant viles à l'image de l'immolation des bêtes ou encore le ferrage des bêtes de sommes.

Ainsi, dans la société traditionnelle, *luziea*, *timecret*, étaient des institutions sociales. C'est lors de ces fêtes annuelles qui marquent la période de transition climatique (sec vers l'humide) qu'on procède aux sacrifices de l'automne avant l'ouverture des labours. C'était le forgeron ou *l'akli* en fonction des régions qui sont prédisposés et chargés d'accomplir cet acte d'effusion, suivant certains rites rapporte que la bête destinée à l'immolation dot faire sept

⁶BOURDIEU.P, *le sens pratique*, Paris, le sens commun, 1980, p350

⁷ Ibid, p, 350.

⁸ SERVIER SERVIER Jean, « le jeu du forgeron ou l'ombre de la création du monde », in *Eranos Jahrbruch*, Ascona, vol 51, 1982, p389.

fois le tour du sanctuaire du saint protecteur du village⁹. Étant donné que dans les conceptions « mythico-rituelle » de la société traditionnelle, le passage d'un état à un autre est extrêmement dangereux et nécessite une transgression assumée à travers les actes sacrificiel au cours duquel on interrompt le cours normal de la vie. Pour que cette transgression soit bénéfique, on délèguait cette tâche à un *aḥeddad*, ou un *akli* qui sont des initiés au monde invisible et qui sont les seules composantes humaines au sein de la société traditionnelle capables d'affronter le sacrilège. A cet effet Bourdieu signale que : « *c'est presque toujours le forgeron qui est préposé aux actes sacrilèges et sacrés de coupure, égorgement du bœuf du sacrifice ou circoncision (ou encore castration des mulets), et il arrive même qu'on lui confie l'ouverture des labours*¹⁰ ». On attribue au forgeron le pouvoir occulte de favoriser les unions fécondes, les métamorphoses, les naissances, les gestations réussies. C'est la raison pour laquelle le forgeron conduit les rites de passage qui comportent une mort et une renaissance symbolique dans le cycle agraire.

Cependant, les forgerons en Kabylie n'ont pas de maître dont ils dépendraient et sont de condition libre. Les *Iḥeddaden* ne sont pas soumis aux paysans auprès desquels ils vivent. Ils sont de condition libre et peuvent décider par eux-mêmes de quitter un village lorsqu'ils sont en désaccord avec les membres de celui-ci, comme nous l'avons constaté précédemment avec l'histoire du forgeron *Aḥiṭus*. Mais ils furent et demeurent économiquement et socialement différenciés des paysans, et demeurent étrangers aux communautés auxquelles ils se sont installés, on ne donnait pas de fille au mariage pour un forgeron¹¹ et occupaient toujours la périphérie du village.

Dans la tradition orale kabyle, on assimile le local du forgeron à la maison, Bourdieu¹², notait à cet effet que le forgeron est l'homme qui, comme la femme, passe toute sa journée à l'intérieur, auprès du feu. Car dans la division sociale de l'espace et du travail au sein de la maison « *axxam* », le foyer est le domaine de la femme (lieu *féminin*, *féminin*) et c'est à elle à qui revient la charge d'entretien. Tandis que dans la forge le foyer qui est source de toute fécondité, c'est au forgeron que revient la charge de l'entretenir (lieu *masculin*, *masculin*).

⁹ SERVIER Jean, *Tradition et civilisations Berbères, les portes de l'année*, Paris, Laffont, 1962, pp68-69.

¹⁰ BOURDIEU Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p, 352.

¹¹ Chez les *At Waylis*, le mariage de type « exogamique » entre les forgerons et les kabyles est pratiqué depuis les années 1950.

¹² BOURDIEU.P, « *Esquisse d'une théorie de la pratique précédée de trois études d'ethnologie kabyle* », Paris, Seuil, 2000.p198.

La forge contrairement à la maison ou au marché n'a pas de *hurma*, car les instruments forgés dans cet atelier écartent les gardiens invisibles (*ieessasen*). « *Il est le seul endroit où se rencontrent les hommes pour s'échanger des plaisanteries grossières*¹³. Elle incarne la stérilité, elle est l'endroit où se prépare et se confectionne tous les instruments qui serviront à féconder la terre. On associe toujours les instruments forgés à la forge à toute sorte d'interdictions, comme « *ne jamais entrer le soc d'araire à la maison*¹⁴ ». Chez les mozabites la présence du fer est strictement interdite dans toutes les cérémonies religieuses. Doutté signalait que chez : « *les Mozabites ne doivent pas avoir de fer sur eux lorsqu'ils font la prière.* »¹⁵.

Nonobstant de ce qui était déjà mentionné sur la forge. Dans le cas du village *Ihītusen*, la forge publique, constitue un lieu de socialisation à travers laquelle, s'effectue la transmission du savoir lié à ce métier. C'était aussi un lieu où se rencontraient tous les villageois et dans lequel il est strictement interdit de proférer des injures. La forge du village était un lieu sacré et hautement symbolisé au sein duquel on ne se bat pas ni s'y insulter. Ce lieu était si sacré que même les criminels qui trouvaient refuge au sein de la forge ne peuvent faire l'objet d'une poursuite sans l'accord des forgerons.

L'une des raisons qui font du forgeron un personnage craint au sein de la société kabyle, est sa capacité à contenir et à maîtriser le feu et son caractère ésotérique.

Les forgerons sont craints, et selon Servier, ils sont détenteurs d'une partie de la nature des dieux¹⁶. C'est au feu et plus particulièrement à son prolongement à travers la chaleur que les forgerons attribuent à la matière la vie, assimilant de la sorte la matière à une « matière-puissance », Le feu de la forge donne vie à la matière. Il est à la fois une énergie et une force et c'est également au moyen du feu que les puissances invisibles (*djins*) se manifesteraient¹⁷. Ceci fait que la forge, tous les instruments de la forge sont considérés comme étant magiques et relève du domaine de l'interdit donc du sacré¹⁸.

¹³ - SERVIER Jean, op-cite, 1964, p404.

¹⁴ -BOURDIEU Pierre, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p, 370.

¹⁵ -DOUTTE E, *magie et religion dans l'Afrique du nord*, Alger, Adolphe Jordan, 1908, p,425.

¹⁶ SERVIER Jean en utilisant des sources de la mythologie comparée notamment le thème du vol du feu chez les Bambara, et au pays *Minyanka*.

¹⁷ SERVIER, Op-Cite, p

¹⁸ CAILLOIS Roger définit le sacré « ...apparaît comme celui du dangereux ou du défendu : l'individu ne peut s'en approcher sans mettre en branle des forces dont il n'est pas le maître et devant lesquelles sa faiblesse se sent désarmé », *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1983, pp.24-25.

Le feu est toujours pensé comme le principe essentiel responsable de la dynamique de l'univers et *«il renvoie à la conception philosophique du feu principal, et au chaos organisateur lors des premiers instants du monde¹⁹»*. Le feu rythme également le cycle des saisons (la saison sèche et la saison des pluies) conçu sur le mode d'une alternance entre chaud et frais, sec et humide. Si l'on apprécie le feu qui cuit et qui réchauffe, à l'inverse on craint celui qui dévaste. En quelque sorte, *«le feu devient ce que les hommes en font s'ils le manipulent²⁰»*. Son caractère dangereux est renforcé par le fait que sa maîtrise parfaite relève de l'illusion. Dans le meilleur des cas il est envisageable de le contenir; un exploit que seul le forgeron peut accomplir, en donnant vie à la matière par le feu.

Par ailleurs, le feu renvoie à un plus grand nombre d'images concrètes que la simple résultante de la combinaison du « chaud » et du « sec ». Le feu est aussi désigné par une série de qualificatifs, dont « Forge », « fusion », sont des compléments indirects du feu. Le feu de la forge contrairement au feu du foyer, n'est pas transmissible, il est une invention de la part du forgeron, et Servier signalait à cet effet que *« en Kabylie, le premier feu est allumé par le forgeron à l'aide d'un silex et d'amadou²¹ »*. Il restera allumé entre les deux temps qui symbolisent la naissance et la mort, de la période des labours jusqu'à la fin de la période des moissons et sera éteint après la période des moissons, *« L'extinction et la résurrection marquent la vie des champs et les deux temps du cycle annuel²² »*

En Kabylie, la transformation d'un état de choses à un autre, signifie la réunion des contraires et implique la transgression des règles et des limites des choses par le feu : le solide devient liquide et Bourdieu signale que *« le caractère redoutable de toute opération de réunion des contraires se rappelle tout particulièrement à propos de la trempe du fer. [...] La trempe du fer est un acte terrible de violence et de ruse accompli par un être terrible et fourbe, le forgeron.²³ »*

Par ailleurs, le travail du fer et son contact avec l'invisible, attribut au forgeron le pouvoir de contact avec les forces occultes. Servier signalait à cet effet que *« la fusion du fer nécessite toujours la présence d'initiés²⁴ »*. Dans l'ensemble du système des représentations « mythico-

¹⁹ MACE Alain, « Propos sur le feu au pays du vodu, Un pont entre hommes et dieux en Afrique », *Revue de l'histoire des religions*[En ligne], 2 | 2005, p. 141.

²⁰ Ibid. p.144.

²¹ SERVIER, Op-Cite, p. 417.

²² SERVIER SERVIER Jean, « le jeu du forgeron ou l'ombre de la création du monde », in *Eranos Jahrbruch*, Ascona, vol 51, 1982, p.417.

²³ BOURDIEU.P, *le sens pratique*, Paris, Minuit, p350.

²⁴ SERVIER Jean, op-cite, p 403.

rituelle » de la société traditionnelle, la maîtrise du travail du fer attribut un caractère magique aux forgerons. Car ils sont les manipulateurs des forces invisibles et chaque instrument forgé est revêtu d'un caractère magique. C'est la raison pour laquelle on associe la technique de la forge et les outils nés de la forge à différentes pratiques rituelles. Ainsi, l'efficacité symbolique du travail rituel du forgeron réside dans les outils qu'il fabrique en fer et font l'objet de commentaire social et jouent aussi un rôle dans les différentes pratiques rituelles, tel que : le soc qui est nécessaire pour féconder la terre ; l'eau contenu dans la trempe a pour fonction magique de délivrer les jeunes filles de la malédiction de trouver un mari (*taËttart*)²⁵; Pour une femme qui accouche des enfants mort-nés le forgeron confectionne sept talismans qui sont (faucille, une pointe d'araire, une grande houe *agelzim*, une petite houe *tagelzimt*, une hache herminette *taqabact*, une masse *afdis*, une pince *tayundet*). Et à propos de l'attribut magique du fer Servier signalait que : « *leur fer est un fer magique dont la puissance protège des tremblements de la terre, de la foudre et fantômes hostiles*²⁶ ». Ceci dit, la forge, tous les instruments de la forge sont considérés comme étant magiques et relève du domaine de l'interdit donc du sacré²⁷.

Ainsi l'artisan est craint pour sa magie et on le reçoit dans la périphérie villageoise, A l'artisan on a affecté l'espace périphérique du village parce qu'il est considéré comme possédant des pouvoirs magiques particuliers, ce qui représente dans le système des représentations le vide, l'ouest, contrairement à l'Est qui représente la plénitude.

Cependant, en dépit de ce que l'on venait de dire sur le statut social des forgerons, il n'en demeure pas qu'en Kabylie sont des personnages recherchés, car « *c'est chez lui qu'il faut porter les pioches, les faucilles, les socs de charrue pour les faire réparer* »²⁸. Et on prend toujours l'installation d'un forgeron à la périphérie d'un village comme étant bénéfique pour l'ensemble de la communauté paysanne, car la sédentarité de cet artisan fait éviter au paysan d'effectuer trop de déplacements entre les différents territoires. Lui seul, accomplissait rapidement et localement une multitude de travaux indispensables à la communauté villageoise. Ainsi, tous les objets de fer forgé sont devenus indispensables dans tous domaines de la vie courante. En agriculture, avec les outils aratoires. A usage domestique, avec les couteaux et les lampes à huiles. Dans le domaine militaire, avec les armes.

²⁵- SERVIER Jean, L'homme et l'invisible, Paris, Laffont, 1964, p, 398.

²⁶ Ibid. P.402.

²⁷CAILLOIS Roger définit le sacré « ...apparaît comme celui du dangereux ou du défendu : l'individu ne peut s'en approcher sans mettre en branle des forces dont il n'est pas le maître et devant lesquelles sa faiblesse se sent désarmé », L'homme et le sacré, Paris, Gallimard, 1983, pp.24-25.

²⁸-CARETTE Emile, *Exploration scientifique de l'Algérie*, Paris, Imprimerie Nationale, 1847, p263.

À la différence des lignages kabyles qui composent la majorité de la société traditionnelle, *Aheddad* n'est pas soumis au code de l'honneur et il est placé en dehors de la compétition pour l'honneur qui régit les rapports égalitaires entre les lignages kabyles. De ce fait il bénéficie d'une liberté de parole. Le forgeron de par son extranéité aux lignages kabyles, faisait de lui un acteur essentiel de la régulation sociale, notamment en jouant le rôle de médiateur. On déléguait le forgeron afin de concilier soit deux parties, deux lignages, voir même deux villages. Et le rôle du forgeron est de contribuer à ramener un climat de confiance entre les parties en conflit et d'essayer autant que possible de rapprocher les positions divergentes en obtenant des uns et des autres des concessions mutuelles. Ce fait place le forgeron au même titre que le groupe social des marabouts auxquels généralement cette tâche incombe.

En cas de danger imminent c'est au forgeron que revient la charge de confectionner les armes qui serviront soit pour une offensive militaire, ou pour la défense d'un territoire. Et il existe en Kabylie des villages dont la tâche principale était l'armurerie à l'exemple des *At Yanni*. Servier²⁹, à travers son étude menée sur la tribu des *Iflissen n lebher* avait signalé l'existence d'un village nommé *Tawrirt zwaw* composé exclusivement des forgerons qui fabriquaient des sabres dit « *flissa* », et fournissait deux chefs militaires pour mener les expéditions militaires³⁰.

De ce qui précède, nous avons constaté que *Aheddad* présentait un statut social controversé. Il est à la fois entre le statut social des marabouts, de par son rôle dans la médiation entre les lignages kabyles. Méprisé, de par son extranéité à la société kabyle, parce qu'il exécute des tâches viles à l'image de l'immolation qui est réservé uniquement aux *aklans*, mais aussi il craint parce qu'il est le seul agent au sein de la société traditionnelle qui assure à la fois l'ordre et le désordre de par son métier qui englobe le sec et l'humide, le chaud et le froid.

Mais quand est-il advenu du *Aheddad*, et de son statut social avec l'avènement de la colonisation française ?

²⁹ SERVIER Jean, « un exemple d'organisation politique traditionnel; une tribu Kabyle, les *Iflissen-Lebhar* », ROMM, 1966, Vol 2.

³⁰ Ibid, p, 177.

3-Le statut social du forgeron après la conquête française :

Avec l'avènement de la colonisation française, et l'impact de la politique coloniale en vue d'avoir mainmise sur l'ensemble des structures sociale et économique de la société kabyle, notamment à travers :

- la séquestration des terres en vue de désagréger les tribus qui sont considérés comme le noyau de la résistance

- limiter la circulation des populations en imposant des « laisser passer » pour tout déplacement d'une région à une autre.

- Imposition de nouvelles taxes en guise d'impôt de guerre, ont fini par bouleverser en l'espace de quelques années les structures sociales et économiques de la société traditionnelle kabyle.

Dès lors, le forgeron en Kabylie comme le paysan kabyle, fait aussi son entrée dans un nouveau contexte qui dépend désormais de ses capacités de s'adapter à ce nouveau contexte pour la survie de son statut économique.

Ainsi, dès les premières années de la conquête française, l'administration coloniale décréait l'interdiction du port et de recel d'armes blanches, qui sont largement fabriqués par les forgerons à l'exemple des sabres dit « *flissa* » chez les *iflissen*³¹, ou encore les « *yatagans* » fabriqués par les forgerons du village *Ihītusen*³². Ceci, a eu pour conséquence la disparition de cette branche d'industrie. Suite à la disparition de celle-ci, les forgerons sont privés d'une source de revenu importante et se limitaient uniquement à la réparation du matériel aratoire.

Avec l'avènement du système monétaire par l'administration française, qui a favorisé la généralisation du travail salarial au détriment du troc et de l'entraide. Ceci avait bouleversé les relations sociales, voir même l'abandon des anciennes relations qui régissaient auparavant les groupes sociaux au sein de la société traditionnelle (don et contre don). Ainsi, le payement en nature versé principalement en (*guelba*) pour les forgerons lors de la saison des moissons, fut totalement substitué par l'argent.

³¹ SERVIER Jean, « un exemple d'organisation politique traditionnel; une tribu Kabyle, les Iflissen-Lebhar », ROMM, 1966, Vol 2, p, 181.

³² BOULIFA S.A, *Méthode de longue kabyle*, Alger, Adolphe Jourdan, 1913, p,227.

Avec la décadence de l'agriculture traditionnelle, la demande en outils demandés des paysans s'est vue réduite, ce qui a pour conséquences sur les forgerons de rechercher de nouveaux moyens pour se procurer une rente pécuniaire comme substitut au travail de la forge et satisfaire les nouveaux besoins. Ainsi les forgerons se sont reconvertis dans de nouveaux métiers qui ne sont pas pratiqués auparavant par les forgerons, à l'exemple de la maçonnerie, ou dans l'émigration qui constitue une option nouvelle alternative de captation des ressources. C'est ainsi que durant les années cinquante, apparaît une nouvelle génération qui marque une rupture avec le métier de forgeron.

Après l'indépendance du pays, c'était toute la société kabyle qui a connu des changements à la fois sur le plan économique et social.

Sur le plan économique : L'économie traditionnelle, qui n'a pas résisté à la monétarisation entamée par l'administration française, s'est retrouvée d'avantage enfoncée par la politique d'industrialisation qui fut prise comme prérogative au détriment de l'agriculture. Par ailleurs, la politique de l'état Algérien qui consistait à garantir un emploi et le développement de l'industrie industrialisant sous le monopole de l'état a eu pour conséquence de dévaloriser le métier du paysan et par conséquent de rendre le travailleur passif de l'économie. « *Le salariat va alors se développer grâce à l'industrie et le fonctionnariat et procurer des besoins nouveaux*³³ ». Ainsi, sur le plan professionnel, les forgerons ont connu une décomposition considérable, la fonction du forgeron qui était primordial dans la vie sociale et économique de la société kabyle traditionnelle, se retrouve uniquement à ferrer les chevaux et autres bêtes de sommes aussi le forgeron perd rapidement ses avantages auprès des agriculteurs qui d'ailleurs se passent bien de ses services. Ajouter à cela, la cherté de matières premières telles que le fer et le charbon, la concurrence impitoyable des produits manufacturés d'origine industrielle en termes de qualité, de quantité et même de structure des prix. Le refus de la nouvelle génération d'exercer le métier, ainsi que le manque d'intérêt de la part du pouvoir politique pour ce type de métier. Ceci avait participé à la précarisation de ce métier.

Sur le plan social, on assiste à l'éclatement de cette entité sociale, qui tend à se dissoudre dans la société contemporaine, marquée par la volonté des fils de changer de statut social, et ce à travers l'école, qui vise à assurer la promotion sociale, et qui se propose comme substitut à la famille et l'espace villageois dans la socialisation de l'individu.

³³ KHELIL Mohand, *La Kabylie ou l'ancêtre sacrifié*, Paris, L'Harmattan, 1984, p 163.

Ceci étant dit, pour cette nouvelle catégorie sociale, l'école devient un nouveau lieu de socialisation comme substitut à l'espace villageois. En suivant l'école, cette nouvelle catégorie, s'est découvert d'autres fonctions auxquelles ils n'ont pas accès auparavant (administration, enseignement...), chose qui n'a pas été possible dans le passé, et avec le temps, « *elle a produit une nouvelle génération hétérogène*³⁴. » ce qu'il leur a permis de se constituer un nouveau capital social³⁵ par lequel l'école avait facilité le contact entre les différents groupes sociaux. les forgerons ont fini par intégrer toutes les structures sociales de la société kabyle contemporaine.

Aujourd'hui, la structuration de la société kabyle en groupes socioprofessionnels perd de son efficacité et l'ensemble des pratiques sociales traditionnellement réservées à un groupe socioprofessionnel sont maintenant effectuées par des personnes des autres groupes socioprofessionnels, forgerons cultivent, certains paysans sont devenus habiles à la forge.

Conclusion :

Dans ce qui précède, nous avons vu que ce sont les activités qui ont été réparties entre les différents groupes socioprofessionnels composant la société kabyle traditionnelle, qui ont été prises en compte, les représentations associées aux techniques de fabrication et le rapport qu'elles entretiennent avec d'autres systèmes de représentations rituelles. C'est seulement pourquoi les forgerons, plus qu'un autre groupe socioprofessionnel au sein de la société traditionnelle jouissent d'un statut social à la fois craint et méprisé.

En effet, il apparaît clairement que le forgeron dans la société Kabylie traditionnelle jouait un rôle complexe au sein de celle-ci. Son rôle déborde ses fonctions purement techniques et ses tâches d'intermédiaire *sont également essentielles dans les rapports internes de la société*³⁶. Et ses fonctions au sein de la société ont pour objectif le bon fonctionnement de cette entité de façon homogène et contribuent à ce que l'ordre social se perpétue dans les cadres qui sont les siens.

³⁴ HADIBI. M.A, *Wedris une totale plénitude approche socio-anthropologique d'un lieu saint en Kabylie*, Alger, Zyriab, 2003, p 132.

³⁵ - le capital symbolique est défini par BOURDIEU: « *il correspond à l'ensemble des rituels (comme l'étiquette ou le protocole) liés à l'honneur et à la reconnaissance. Il n'est finalement que le crédit et l'autorité que confèrent à un agent la reconnaissance et la possession des trois autres formes de capital. Il permet de comprendre que les multiples manifestations du code de l'honneur et des règles de bonne conduite ne sont pas seulement des exigences du contrôle social, mais qu'elles sont constitutives d'avantages sociaux aux conséquences effectives* », In, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, P

³⁶ BERNUS Edmond, « place et rôle du forgeron dans la société touarègue », in, *Mémoires de la Société des Africanistes*, 9, 1983, p, 241.

Avec l'avènement de la colonisation qui a bouleversé le paysage socioéconomique de la société kabyle et ce par l'imposition de taxe, et la monétarisation de l'économie traditionnelle qui font entrer le forgeron dans un nouveau contexte social et économique sur lequel il n'a aucune prise.

Après l'indépendance du pays et l'avènement de l'économie de marché, le développement des techniques de production, l'impact de l'enseignement ont fini par mettre hors-jeu les rapports sociaux qui régissaient auparavant l'espace social et économique de la société kabyle traditionnelle.

L'ensemble de ces facteurs ont produit une nouvelle société, qui avait pour finalité l'intégration totale du forgeron au sein de la société kabyle contemporaine.

Chapitre IV :

**La *zyara* comme pratique
sociale chez les *Ihītusen***

Introduction :

Ce chapitre se veut être une présentation d'une pratique sociale spécifique observée par la communauté d'*Ihītusen*.

En effet, Parmi les pratiques sociales auxquelles s'adonne les membres de la communauté villageoise d'*ihītusen*. Y a un pèlerinage annuel (*ziyara*) qu'ils effectuent chaque année auprès du sanctuaire de *Sidi Mḥand lḥağ* situé dans le village de *Bajou* qui se trouve dans le territoire traditionnel tribal des *At Weylis*. Ce pèlerinage a lieu les premiers Samedi et Dimanche du mois de Septembre de chaque année jusqu'aux années quatre-vingt-dix, ou cette festivité fut réduite uniquement au premier dimanche de la même période.

Avant de présenter cette pratique sociale, nous allons présenter le village de *Bajou*, ensuite le sanctuaire de *Sidi Mḥand lḥağ* qui fait office de lieu de pèlerinage. Ensuite nous tenterons de décrire ce rituel comment il s'effectuait dans passé, et de voir comment l'on continue de le perpétuer encore de nos jours d'une part. D'autre part, voir la signification qu'accorde les membres de cette communauté à cette pratique. Comme l'avait signalé Bourdieu : *«Comprendre la pratique rituelle lui rendre non seulement sa raison mais sa raison d'être sans la convertir en construction logique ou en exercice spirituel, ce n'est pas seulement en reconstituer la logique interne ; c'est lui restituer sa nécessité pratique, en la rapportant aux conditions réelles de sa genèse»*¹.

Pour terminer, nous essayerons de voir la portée et l'impact du « magico-religieux » sur la reproduction des rapports sociaux au sein de cette communauté villageoise.

1-Présentation du village de *Bajou* :

Bajou est un petit village qui se situe dans la tribu des *At Weylis*, relevant administrativement de la commune de Souk-Oufella, Daïra de Chemini, Wilaya de Bejaïa. Ce village est distant de 1.3 Km du chef-lieu de ladite commune, il partage des frontières avec le village *Ieabdunen* à l'Est. Le village de *Tissira* constitue une limite du côté Ouest, le village d'*Aourir* par le nord, et le village de *Ieeyaden* par le sud.

Le village est traversé par plusieurs chemins oscillants parmi lesquels, un chemin communal récemment bitumé qui est une embouchure sur le C.W N 173 reliant la localité de Chemini à Sidi-Aich.

¹ BOURDIEU Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, P, 163.

En empruntant la voie bitumée, on aperçoit aux abords de la route de nouvelles constructions et de couleur différentes.

En suivant cette voie, on aperçoit la place publique du village qui sert de place de stationnement pour les véhicules des villageois. Arrivée à cette place publique, on aperçoit une suite de bâtisses dont un minaret (*sumʿa*) de la mosquée du village.

Sur le côté droit de la mosquée se trouve le sanctuaire du saint *Sidi Mḥand lḥağ*. À côté de celui-ci, se trouve des habitations appartenant à la famille des *At Lḥağ*, se disant descendants de ce saint homme et à qui revient la charge de gestion de ce sanctuaire.

2- Le sanctuaire :

Le sanctuaire de *Sidi Mḥand lḥağ* est un édifice de plus de trois siècles érigé sur la périphérie du village de *Bajou* autour de la *kouba* du saint homme *Sidi Mḥand lḥağ*. Il a fait objet d'une restauration vers la fin des années quatre-vingt. Sa superficie est d'environ cent mètre carré. Il est divisé en deux parties l'une est celle où se trouve le tombeau du saint. L'autre, sert d'un lieu de rencontre des pèlerins lors de la *zyara* annuelle.

La première salle est celle où se trouve la *kouba* du saint homme, d'une superficie d'une quarantaine de mètre carré, possédant deux portes et les murs sont de couleur vert foncé et le toit est couvert d'une charpente en tuile moderne. Au milieu de la salle se trouve le tombeau du saint couvert d'un drapeau vert.

Sur le côté droit du tombeau du saint se retrouve une boîte en métal destinée à recevoir les dons des *zuwars* qui effectuent les *ziyara* ordinaires. Ces *zuwar* sont généralement des femmes qui viennent avec des demandes spécifiques, soit pour demander guérison pour un proche malade, soit pour implorer la *baraka* du saint.

La deuxième salle jouxte la salle où se trouve le tombeau du saint, est plus spacieuse que celle où se trouve le tombeau du saint. Ses murs sont peints en couleur verte, le parterre est tapissé par des tapis traditionnels (*agertil*). Cette salle sert de lieu de rencontre des villageois d'*Ihītusen*, qui effectuent la *zyara* annuelle auprès du mausolée de *Sidi Mḥand lḥağ*.

La fonction principale de ce lieu de culte se résume essentiellement à accueillir les pèlerins tout au long de l'année et sert d'espace d'expression de foi et d'attachement des fidèles envers le saint.

Il est à noter, que ce sanctuaire fait l'objet de deux types de *zyara*. Le premier type est les *zyara* ordinaires tout au long de l'année effectuée seulement par les femmes et dans laquelle les hommes sont exclus. Ce qui indique l'attachement des femmes à cette pratique.

Le deuxième type est la *zyara* annuelle effectuée par les villageois d'*Ihītusen* au début de la première semaine du mois de septembre et dans laquelle les femmes sont exclues.

Quant au volet relatif à la gestion de ce sanctuaire, il s'est avéré qu'elle relève du ressort unique et exclusive du lignage maraboutique des *Ait lħağ* dans le village de *Bajou* et l'exclusion des membres laïcs de la communauté villageoise dans les affaires relatives à la gestion du sanctuaire. Ceci est dû essentiellement à la relation biologique qu'entretient ce lignage avec le saint *Sidi Mħand lħağ*. Par ailleurs, le lignage des *At lħağ* ont désigné un responsable nommé *Si Belqasem*, qui a pour tâche de recevoir les pèlerins voulant effectuer des visites pieuses en temps ordinaire et durant la *zyara* annuelle qu'observe la communauté villageoise d'*Ihītusen*. C'est chez lui que se prépare le repas communiel et devient en quelque sorte le serviteur de ces pèlerins tout au long de la durée de cette *zyara*.

3- Présentation du saint *Sidi Mħand lħağ* :

La bibliographie consultée sur le fait religieux ne rapporte aucune information sur la vie du saint vu qu'il n'a fait l'objet d'aucune étude de la part des anthropologues ayant traité les phénomènes religieux². Pour remédier à ce manque de données écrites, nous avons fait recours à la mémoire collective. Ainsi, nous nous sommes basés sur les bribes des mémoires dont nous ferons un aperçu de la biographie du saint.

Le saint *Sidi Mħand lħağ*. Saint illustre, fondateur du village de *Bajou* chez les *At waylis*, est venu de *Saqia El Hamra*, dans la région des *At waylis* pendant la seconde moitié du XVII^{ème} siècle en étant âgé et instruit.

Dès son arrivée, le saint *Sidi Mħand lħağ*, s'installait dans une crête qui domine l'actuel village appelé *leğraf*, vivait solitaire et se consacrait à l'exercice de son sacerdoce. Grace à sa modestie, surtout à sa maîtrise de la jurisprudence qu'il acquiert une notoriété chez les populations locale des *At Waylis*.

La tradition orale rapporte qu'il fut écouté et respecté de tous. Dès son installation dans cette région, il fut accueilli et respecté de tous, notamment grâce à sa connaissance de la jurisprudence, ses dons de médiateur et à sa conduite respectueuse des préceptes de l'Islam. Il sut s'imposer le respect de tous ce qui lui a conféré le titre de *aħbib n Rebbi*.

² SALHI , DERMENGHEIM ,COLONNA , GEELNER

On raconte aussi qu'il est détenteur de *baraka*, qu'il a hérité de ses ancêtres *shurafa* de *Saïa El Hamra* se proclamant de la lignée du prophète par le biais de son gendre *Ali*.

Cette généalogie et cette *baraka* confèrent à ce saint, ainsi que tous ceux qui se réclament de cette généalogie un rang social privilégié au sein des communautés villageoises dans lesquelles ils se sont installés, de ce fait ils sont considérés comme des êtres supérieurs. Geertz, note que: « *cette dynastie chérifienne, capable de retracer sa filiation patrilinéaire jusqu'à Ali, le gendre du prophète, se consacra et se consacre encore à faire prévaloir, selon l'expression de Max Weber, le charisme héréditaire sur le charisme personnel, et à maintenir la baraka dans les limites d'un système de statut stable et ordonné*³ »

4- Le rapport du saint *Sidi Mḥand lḥağ* avec les *Ihītusen* :

La plupart des études ayant traité le cas de la sainteté au sein de la société kabyle montrent que la sainteté peut être acquise soit par affiliation généalogique, ou au cours de la vie par voie miraculeuse. Ainsi, cette *baraka* est transmise par le saint aux croyants qui viennent visiter son tombeau⁴.

Pour le cas du saint *Sidi Mḥand lḥağ*, nous constatons qu'en plus du rapport biologique et symbolique qu'entretenait ce saint homme avec le village de *Bajou* dont il est le fondateur. Il entretient parallèlement un rapport privilégié avec la communauté villageoise d'*Ihītusen* qui se situe sur le territoire des *At-Idjer*. *Sidi Mḥand lḥağ*, est considéré et proclamé par les membres de cette communauté comme leur saint patron. On raconte même lors de son vécu, qu'il avait offert à *Ahītus* les premières enclumes qui se trouvent à *taḥanut n sebEa zzbari* qui lui a permis d'exercer son métier. Par ailleurs, le saint homme intervenait dans les affaires internes du village, aussi, grâce à sa *l'Enaya* et sa *baraka* que le village avait prospéré et que ses descendants furent protégés et accueillis dans les différentes régions de l'Algérie. Ce qui confère à la sainteté de *Sidi Mḥand lḥağ* d'avoir une reconnaissance et de l'autorité symbolique qui dépasse le territoire tribal des *At waylis*.

Il est à noter que les membres de cette communauté continuaient de respecter un autre saint local nommé *Sidi Musa* qui les a accueillis et qu'il leur a offert les terres sur lesquelles ils se sont installés. Cependant, ce saint homme ne bénéficie pas d'une *zyara* au même titre que *Sidi Mḥand lḥağ* chez les *At waylis*.

³ GEERTZ Clifford, *Observer l'islam* (changement religieux au Maroc et en Indonésie), traduit de l'Anglais par Jean –Baptiste Grasset, Paris, La Découverte, 1992, p, 60.

⁴ FAURE. A, « Baraka », in *Encyclopédie Berbère*, N°IX, Aix-en-Provence, EDISUD, 1991, pp, 1337.

5- la *zyara* du sanctuaire de *Sidi Mḥand lḥağ* :

Dans le passé, et ce, à la fin de la période chaude (*Smayem*) et l'approche de la période de l'automne (*lexrif*), correspondant avec la période de transition climatique (du sec à l'humide), connu par le terme *tihemmalin n lexrif* et dans les conceptions « mythico-rituelles » traditionnelles, le sanctuaire de *Sidi Mḥand lḥağ* fait l'objet d'un mouvement inaccoutumé. Il accueille un nombre de population variable selon l'âge et l'endroit. Ceci par la *ziyara* que les villageois du village *Ihītusen* de la tribu des *At-Idjer* effectuent au sanctuaire *Sidi Mḥand lḥağ* de depuis plus de trois siècles, dont l'objectif est de manifester la gratitude (*Ihītusen*) envers le saint et d'honorer le contrat moral qui s'est établie entre *Sidi Mḥand lḥağ* et le premier forgeron *Ahītus*.

Ainsi, cette période de transition climatique cette période correspond aussi à la période des portes de l'année (*tabburt n useggas*), comme l'avait signalé Bourdieu : « Certains situent le début de cette saison autour du premier septembre [...] Au jour dit "la porte de l'année" (*thabburth usugas*) qui marque l'entrée dans la période humide, après la canicule de *smaim* et au début de *lakhri*: à ce jour, chaque famille sacrifie un coq et on procède au renouvellement des contrats et des association ⁵ ».

Il est à noter que cette *zyara* se distingue des autres par ces caractéristiques particulières :

- Celle-ci est effectuée uniquement par la gente masculine du village *Ihītusen*, ce qui donne à cette *zyara* un caractère peu commun à travers toute la Kabylie.

- Pour effectuer ce pèlerinage, le nombre minimum de *zuwar* doit être égal ou supérieur au nombre de sept personnes.

- Caractérisé par l'exclusion des membres composant la communauté villageoise du village hôte *Bajou*, qui ne prennent pas part à ce cérémonial.

Dans le passé et avant la généralisation des moyens du transport, la *zyara* au sanctuaire de *Sidi Mḥand lḥağ*, durait le samedi et le dimanche et s'effectuait par groupe de dizaine de personnes, parcourant à pied, ou à dos des bêtes (mulets, ânes) le territoire des *At-Idjer*, et la montagne des *At-ziki*, pour atteindre la montagne de *l'Akfadou*.

Durant le parcours du trajet, les pèlerins profitaient de l'occasion pour rendre visite aux proches qui se sont installés à *SemEun*, village dans lequel s'est installée la plus grande

⁵ BOURDIEU Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, P.338.

Chapitre IV: la *zyara* comme pratique sociale chez les *Ihītusen*

communauté des forgerons d'*Ihītusen* après celle qui s'est établi dans le village d'origine. Durant cette traversée, ces pèlerins faisaient connaissance des coutumes et des savoir-faire local avec lesquels ils s'échangeaient des produits. Ainsi un ancien nous fait savoir qu'il garde encore un souvenir du village d'*Iēeyaden*, dont la spécialité artisanale était la fabrication des chapeaux en nain-palmier (*usran*).

Dès leur arrivée le samedi après-midi, les *zuwar* effectuaient leurs visites dans le sanctuaire. Avant d'entrer dans l'enceinte du sanctuaire, ils enlèvent leurs chaussures et prennent place dans la salle abritant la *quba* du saint, pour faire la visite pieuse. Une fois à l'intérieur, on organisait un cercle de *dikr*⁶, qui sera animé par des *tolbas* dépêchés spécialement de la *zawiya* de *Sidi Mansour* chez les *At Idjer*. Au cours de cette cérémonie, on psalmodie des poèmes sous forme de *dikr* portant sur l'évocation de Dieu, le prophète.

Le dimanche matin, une délégation composée des représentants du village *Ihītusen* part au marché hebdomadaire (*ssuq n lhed*), qui se tenait au niveau de la localité de Chemini. Pour effectuer les achats nécessaires pour la préparation du repas communiel, qui comporte, de la viande, les légumes, et le dessert.

Notons qu'à travers cette *zyara*, certains rites culinaires sont observés, comme se nourrir d'un plat de *ifelfel* (piment fort) qui est servi vers 10h aux hôtes, que les pèlerins mangeront à terre dans des assiettes creuses en poterie (*ajerbi*). le symbolisme du plat est la virilité, comme signalait Bourdieu : «*Le sel est fortement associé au sec et à la virilité(...), les aliments salés et épicés sont spécialement destinés aux hommes, parce que générateurs de courage et de virilité*⁷ ».

Vers midi, les pèlerins effectuent collectivement la prière du *dohr* dans la salle qui jouxte la *kouba* du saint. Ensuite, ils prennent un deuxième repas composé de couscous, arrosé de sauce, garni de légumes que les femmes appartenant au lignage des *At Lhag* ont préparé spécialement à cet effet. Accompagné d'une part de viande, et en guise de dessert on leur sert des figues de Barbarie. Ce repas est consommé par les visiteurs en compagnie des membres de la famille des *Ait lhag*.

⁶ « À cet effet, Mammeri écrivait que : *les poèmes de dhikr sont des zizanies d'édification déclamées, le plus souvent sous forme de litanies* », MAMMERI Mouloud, *Poèmes Kabyles anciens*, Paris, Maspero, 1980, p.217.

* Pendant cette *ziyara* c'est chez lui que se prépare le repas communiel.

⁷ BOURDIEU Pierre, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p 373.

Chapitre IV: la *zyara* comme pratique sociale chez les *Ihītusen*

Après la fin du repas communiel, les pèlerins rejoignent à nouveau la salle où se trouve le tombeau pour assister à une séance de bénédiction (*Imaɛruf*), animée par l'imam dépêché spécialement de *Ihītusen*, qui durera une heure. Ce moment est l'occasion d'offrir l'*ɛcur* en guise de dimes, qui est de 23 décalitres (*lgelba*) de blé et de 23 autres décalitres d'orge. Aussi de collecter de l'argent en guise *lwaɛda*, qui sera remis aux représentants du saint et couvrira les frais d'entretien de ce sanctuaire.

Quant au point relatif à l'accueil réservé à ces pèlerins, notre interlocuteur nous informe que les membres de la famille gestionnaire du sanctuaire (*les At lhağ*), leur réservent un bon accueil. Car une relation de courtoisie et de fraternité s'est nouée avec le temps entre les pèlerins et la famille des *At Lhağ*, entre la famille gestionnaire du sanctuaire avec les membres de la communauté villageoise d'*Ihītusen*.

En somme, la pratique sociale de *zyara* qu'observe la communauté villageoise d'*Ihītusen* auprès du sanctuaire de *Sidi Mḥand lhağ* dans le passé, représente un moyen de manifester la reconnaissance de l'autorité du saint et une occasion de lui offrir les offrandes en guise de dime (*laɛcur*). Par ailleurs, cette pratique confirme l'attachement de cette communauté villageoise au rapport historique et symbolique noué entre le saint *Sidi Mḥand lhağ* et le premier forgeron *Ahītus*. Comme le signalait Daumas à cet effet : « *Les pèlerinages sont perçus comme une occasion qui s'offre aux zuwars afin de demander à dieu par l'intermédiaire des saints marabouts, la fin des maux qui les affligent*⁸ »

Mais quand est-il de nos jours, notamment avec l'apparition des mosquées comme nouveaux moyens de sociabilité religieuse, ainsi que le discours religieux ?

En effet, l'Algérie avait connu une période de crise profonde dès les années 90, ce qui a favorisé l'émergence de nouvelles conduites religieuses incarnés par un courant radical, fondamental ou extrémiste⁹. Prêchant le retour à la pureté des pratiques de la religion musulmane. Ainsi, le culte des saints et toutes les autres pratiques similaires ont été aussi critiqués au nom d'hétérodoxie à l'orthodoxie musulmane. Considérant la pratique sociale de la *zyara* comme impure et contraire à l'orthodoxie musulmane et qualifiant le culte de saint de

⁸ DAUMAS E, *Moeurs et coutumes de l'Algérie*, Paris, Sindbad, 1988, p, 163.

⁹ BENNOUNE Mahfoud, *esquisse d'une anthropologie de l'Algérie politique*, Alger, Marinoor, sd, p, 92.

Chapitre IV: la *zyara* comme pratique sociale chez les *Ihītusen*

« *pratique amORAles et subversives*¹⁰ ». Ce qui a pour conséquence, une modification dans la durée du rituel de cette *zyara*, ainsi que le sens accordée à cette pratique sociale.

Cependant, le nouveau discours, n'a pu occulter cette *zyara* d'avoir lieu à ce jour. Ceci, révèle l'encrage profond et la persistance de ce genre de pratiques au sein de cette communauté villageoise.

En effet, notre observation nous révèle, que le rituel continue encore d'avoir lieu, même s'il avait subi des changements. Ainsi, par exemple, la durée de cette *zyara* ne tient qu'une journée. la suppression de la pratique rituelle du *dikr*.

Toutefois il importe de noter, s'il y a eu des changements, le rituel continue encore de garder l'essentiel de ce qu'il le caractérise comme dans le passé :

- L'absence des membres constituant la communauté de *Bajou*
- les *zuwar* sont composé exclusivement d'homme.

De nos jours¹¹, la *zyara* du sanctuaire de *Sidi Mḥand lḥaḡ* est réduite uniquement au premier dimanche de chaque mois de Décembre. Elle commence vers 9h00 du matin avec l'arrivée des premiers véhicules venant de Tizi-Ouzou qui venaient de stationner dans la place publique du village. A leur descente les *zuwar* étaient de sexe masculin, et de différents âges et de profils sociologiques, qui se dirigent directement vers le sanctuaire de *Sidi Mḥand lḥaḡ*.

Il importe de souligner, que la *zyara* du sanctuaire de *Sidi Mḥand lḥaḡ*, est une pratique sociale ancienne pratiquée par les membres de la communauté villageoise d'*Ihītusen*, et elle est perçue comme une occasion de réaffirmation et un renouvellement de la relation avec le saint *Sidi Mḥand lḥaḡ*. Les pèlerins trouvés sur place, nous ont indiqué l'attachement de cette communauté villageoise à cette pratique, dont voici les propos d'un visiteur « *nous avons l'habitude de venir à ce sanctuaire, on donne de l'argent, selon nos moyen, et on fait tout notre possible pour maintenir cette zyara, parce qu'elle fait partie de l'histoire de notre village, et pourvu que ça dure inshallah* »,

Les pèlerins durant cette occasion occupent *lgama* (la salle qui jouxte la *kouba* du saint), dans lequel on voit principalement les hommes âgés. Alors que dans la cour supérieure du

¹⁰ BRIGNON Jean et all, *histoire du Maroc*, Casablanca, Librairie nationale, 1967, p, 107.

¹¹ Observations du Dimanche 01 Septembre 2013.

Chapitre IV: la *zyara* comme pratique sociale chez les *Ihītusen*

sanctuaire, on voit un grand nombre les jeunes. A l'intérieur de *lġama*, les hommes sont assis par terre sur des tapis, soit en groupe, soit individuellement.

Durant toute la matinée de ce dimanche, les *zuwars* ne cessent d'affluer, ils viennent de différents horizons, des *At Waylis*, *Bouandas*, *Setif*, *B.B.A*, *Alger*, *Tizi-Ouzou*, *Médéa*, *Msila*. Les uns sont venus en famille à bord de leurs véhicules personnels. D'autres, sont venus dans les bus de la commune de *Bouzguène* que les organisateurs ont affrété spécialement pour cette journée. Avec le temps, l'espace de la salle qui jouxte la *kouba* du saint devient exiguë et finit par ne plus pouvoir contenir le nombre de pèlerins qui dépasse la centaine de personnes. Ceci avait obligé les nouveaux venus de sortir et s'asseoir dans la place publique du village qui entoure le sanctuaire.

Pour le reste, nous avons constaté une remarquable présence de jeunes gens (entre 17 et 30 ans) venus spécialement pour participer à cette *zyara*. Certains sont venus pour la première fois et ils se sont réunis autour d'un vieillard qui leur racontait l'atmosphère dans laquelle se déroulait cette festivité durant les années soixante. D'autres, se sont regroupés à l'extérieur de la salle, munis des appareils photos et des caméras pour immortaliser cet événement.

Ceci, nous révèle que le sanctuaire de *Sidi Mħand lħaġ*, constitue un point de rassemblement de tous les membres de la communauté villageoise d'*Ihītusen*, à savoir, celle qui s'est sédentarisé dans la région des *At-Idjer* et celle qui constituent la diaspora du village *Ihītusen*.

Au cours de cette matinée, le gestionnaire du sanctuaire *Si Belqasem* s'est installé soit à l'entrée principale du sanctuaire, soit à l'enceinte du sanctuaire, tantôt, pour servir quelqu'un quand il est sollicité, tantôt pour faire des recommandations à ses enfants qui se sont mobilisés pour les besoins de ce rituel.

Par ailleurs, l'absence des femmes est remarquable durant cette matinée, laissant ainsi la totalité de l'espace aux hommes qui animent le lieu avec leurs débats et leurs discussions. Cependant, *Si Belqasem*, nous informe que lors de cette *zyara*, des femmes des *At Waylis* viennent rendre visite à ce sanctuaire. Les motifs sont relatifs à la guérison des enfants victimes de mauvais œil. Toutefois, il nous informe que les femmes ne font leur apparition que lors du *lma*Eruf qui se tient vers la fin de cette *zyara* pour offrir *lwa*Eda.

Vers onze heures du matin, *Si Belqasem*, invite les hôtes à déguster le plat traditionnel *ifelfel*, assaisonné d'huile d'olive, accompagné avec la galette traditionnelle (*ayrum aquran*),

le tout servi dans des assiettes creuses en poterie (*ajerbi*), pour manger les pèlerins se mettent par nombre de trois à quatre personnes autour de chaque assiette. Vers midi, on entend l'appel du *muezzin* pour effectuer la prière de la mi-journée. La quasi majorité des pèlerins se sont dirigé vers la mosquée du village de *Bajou* pour effectuer la dite prière.

Après la fin de la prière du *dohr*, *Si Belqasem* invite tous les *zuwars* présents dans la salle qui jouxte la *quba* du saint ainsi que ceux qui se sont regroupés dans la place publique à déguster le plat communiel, composé d'un plat de couscous, une part de viande et de la pastèque comme dessert. Encore une fois la salle fait défaut, car elle ne suffit pas à accueillir tout le monde, les bancs aux alentours du sanctuaire deviennent des tables de fortunes.

Après la fin du repas communiel, les *zuwars* sont invités par un des organisateurs pour rejoindre la salle qui jouxte la *quba* du saint afin d'assister à *lmaḤruf* que l'Imam dépêché spécialement du village pour animer spécialement *lmaḤruf*. Par ailleurs, cette séance est une occasion de récolter *lwaḤdat* qui seront remises aux représentants du saint à la fin de ce cérémonial. Ainsi, tous les *zuwars* ont formé un grand cercle pour écouter les suppliques du *ccix*. Puis, un représentant du village *Ihītusen*, prend la parole, remercie l'ensemble de l'assistance et déclare publiquement la somme d'argent offerte par les membres de la communauté d'*Ihītusen* en guise de *lwaḤda* 174100 D.A.

Le *ccix* entame son intervention par la traditionnelle formule *llahum selli Ḥlik ya rasul llah*, puis donne la parole à l'un des organisateurs de cette *zyara* qui révèle publiquement la somme que les villageois d'*Ihītusen* ont offert en guise de *waḤda* aux représentants du saint *Sidi Mḥand lḥağ*. Puis le *ccix* enchaîne ses remerciements pour les représentants du saint et toute l'assistance par cette *daḤwa* :

Ad kun-yeg Rebbi zayrin nayrin.

Ad kun-yeg rebbi di mkul tardast s lbaraka.

*Ad kun-yessefreḥ Rebbi am akken I tesferḥem aḤessas n lemḡam-a*¹².

Durant quarante-cinq minutes, le silence total règne à l'*agraw*, il n'y a que la voix du *ccix* qui est audible, tandis que l'assistance ne fait que lever les mains et répéter en chœur *Amin* et *lwaḤdat* durant cette séance continuent d'affluer. Vers quatorze heures trente, l'imam termine sa locution par la traditionnelle *fatiḥa*, ce qui signifie la fin de la cérémonie. tout le monde se

¹² Propos du cheikh lors de la cérémonie de bénédiction (*lmaḤruf*).

Chapitre IV: la *zyara* comme pratique sociale chez les *Ihītusen*

précipite vers la sortie pour se chauffer et s'échanger des bises en guise d'au revoir. Parallèlement deux jeunes appartenant à la famille des *At Lhag*, étaient restés debout à la porte du sanctuaire, et à chaque sortant on remet un sachet qui contient des gâteaux, un morceau de galette, une part de viande (ce qui n'a pas été consommé). Tout le monde se dirige vers la place publique pour reprendre leurs véhicules et repartir.

Ainsi, au terme de cette présentation du rituel de *zyara* effectué par la communauté villageoise d'*Ihītusen* auprès du sanctuaire de *Sidi Mhand lhag*. Il s'agit maintenant pour nous de déceler les changements de certains aspects de ce rituel à travers :

Le déplacement de la prière de la mi-journée au niveau de la mosquée du village. Sachant que celle-ci s'effectuait auparavant dans la salle qui jouxte la *kouba* du saint. Ceci remonte aux années quatre-vingt-dix, qui est dû essentiellement à la nouvelle forme de religiosité sous l'influencée par le discours religieux au sein de la mosquée.

Par ailleurs, cette pratique dans le passé est considérée par les habitants du village d'*Ihītusen*, comme une occasion pour réaffirmer le lien symbolique et historique avec le saint *Sidi Mhand lhag*, la *baraka* du saint constitue la raison principale et essentielle pour reproduire cette pratique sociale à travers le temps par le biais de cette *zyara* annuelle.

Maintenant, dans le souci de voir la signification qu'accorde les membres de cette communauté à cette pratique, nous avons posé la question suivante pour soixante personnes : comment voyez-vous cette *zyara* ?

De nos jours cette pratique n'est pas unanime au sein du même groupe. Pour deux personnes parmi lesquelles à qui nous avons posé notre question. il suffisait de prononcer le nom du saint pour avoir (*Ad ay d-yenfēe rebbi s lbaraka-s*), dont ce rituel de *zyara* est perçu comme une occasion pour rappeler la *Baraka* du saint.

Aussi, nous avons rencontré quarante personnes parmi les interrogées, qu'ils participent financièrement à pérenniser cette *Ziyara*, et considèrent cette pratique du rituel de *zyara* n'est qu'une simple pratique ordinaire. Toutefois, ils accordent beaucoup d'importance quant à la pérennisation de cette pratique.

Et par la même occasion, dix-huit personnes interrogées, considèrent qu'à travers cette *zyara*, la communauté villageoise d'*Ihītusen* perpétue et honore le contrat moral qui s'est maintenu pendant plus trois siècles entre le saint *Sidi Mhand lhag* et la communauté

Chapitre IV: la *zyara* comme pratique sociale chez les *Ihītusen*

villageoise d'*Ihītusen*. Aussi, cette *zyara* est un moyen de reproduction du lien social dans cette communauté, car à travers cette *zyara*, certaines personnes se sont rencontrées après plusieurs années.

En ce qui concerne les offrandes offertes en guise de dime par les *Ihītusen* sous forme de denrées alimentaire (blé, figues sèches). De nos jours ils sont en argent, et ces offrandes sont considérées comme une *sadaqa* de la part des villageois d'*Ihītusen* qui sera destiné à entretenir ce sanctuaire et servira le village hôte de *Bajou*.

Aussi, ce que nous avons constaté lors de cette *zyara* l'absence de toute formes de religiosité pour la plupart des pèlerins. Hormis deux vieillards qui s'étaient rendus sur le tombeau du saint, la plupart des pèlerins avaient boudé la visite du tombeau du saint qui est pourtant le premier rite qui s'accomplissait dans ce lieu auparavant. Au sein de ce sanctuaire, certains ne se gênaient pas à chiquer.

Nous avons remarqué par ailleurs la disparition de certaines pratiques rituelles telles que le *dikr* lors de cette *zyara* et le *maḤruf* se déroule à l'extérieur de la salle ou se trouve le tombeau du saint. Alors, qu'auparavant ces pratiques se déroulaient à l'intérieur de la salle abritant la *quba* du saint homme.

Ceci dit, que ces changements ont affecté cette pratique sociale au niveau de la forme et de fond. Cependant, ces changements n'ont pas engendrés de rupture définitive de cette pratique sociale au sein de la communauté d'*Ihītusen*. Parce qu'elle est liée à l'installation de cette communauté villageoise dans cette région du Djurdjura. Par conséquent, cette pratique est une partie intégrante de l'histoire collective et l'ensemble des changements dans la continuité de cette pratique sociale n'est qu'une résultante de l'apparition du nouveau discours religieux. Balandier, signale à cet effet : « aucune société ne peut être préservée de sa continuité¹³ ».

¹³ BALANDIER Georges, *Anthropologie politique*, Paris, Quadrige, 1991, p, 25.

Conclusion :

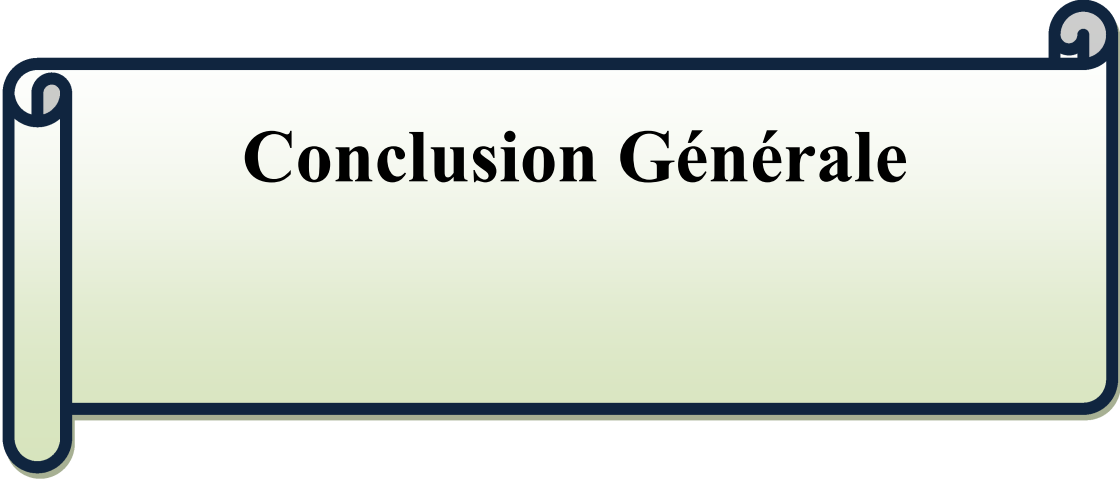
Au terme de la présentation de cette pratique sociale que la communauté villageoise *d'Ihītusen*. Il s'est avéré que :

La *zyara* du sanctuaire de *Sidi Mḥand lḥağ* est liée en premier à l'histoire collective du village *d'Ihītusen*. Quant à sa spécificité par rapport aux autres *zyara*, c'est l'absence des femmes dans ce rituel. Le nombre minimum de sept *zuwar* pour accomplir cette *zyara*. Ajouter à cela l'exclusion des membres de la communauté villageoise du village hôte.

Cependant, au cours des années, des changements de forme et de fond apparaissent sur le déroulement de rituel. À travers la suppression de la journée du samedi de ce rituel, du rite de la *zyara* du tombeau du sain, de la pratique du *dikr* qui s'est estompée durant les années 90.

Par ailleurs, les lectures que se font les pèlerins de cette pratique rituelle ont eux aussi changé. Dans le passé, cette pratique est perçue comme un signe d'attachement et de soumission symbolique à l'autorité du saint patron de la communauté villageoise *d'Ihītusen*.

De nos jours, nous avons constaté que cette pratique ne faisait plus l'unanimité au sein de cette communauté villageoise. Toutefois, cette pratique est considérée par ceux-ci comme une manifestation du rapport symbolique que cette communauté villageoise entretenait avec le saint d'un côté, et constitue une occasion pour renouveler les liens sociaux au sein de la communauté villageoise.

A decorative horizontal scroll with a light green gradient fill and a dark blue border. The scroll has a vertical strip on the left side and small circular details at the top corners.

Conclusion Générale

Conclusion Générale

Au terme de cette étude descriptive et analytique du métier de *Aheddad*, en prenant le village *Ihiṭusen* chez les *At-Idjer* comme cas pour notre recherche. Nous avons exploré le métier du forgeron et de son statut social dans le contexte traditionnel et contemporain.

Notre enquête a abouti aux conclusions suivantes : socialement, la formation du village *Ihiṭusen* dans le passé est liée intimement à la sainteté des deux saints, à savoir *Sidi Musa* chez les *At-Idjer* qui a offert une parcelle de terrain au premier forgeron *Ahiṭus* et *Sidi Mḥand Lḥaḡ* chez les *At Waylis*, qui était l'intermédiaire entre la population locale des *At-Idjer* et le forgeron *Ahiṭus* en cas de conflit.

Quant à la spécificité du village *Ihiṭusen*, elle se situait au niveau de l'exercice du métier de *Aheddad* par l'ensemble des habitants du village dans, et ce pour combler le déficit lié à l'absence de la paysannerie. Ce qui confère à cette communauté villageoise le statut social *d'Iḥeddaden*.

L'organisation sociale traditionnelle (*tajmaḡt*) du village *Ihiṭusen* se caractérisait par la gestion exclusive des maîtres de la forge du village qui sont au nombre de sept et qui Prenait l'initiative de réglementer le montant des échanges en contrepartie des prestations fournies par les forgerons du village *Ihiṭusen* pour l'ensemble des communautés paysannes.

Par ailleurs, il y a lieu à souligner aussi le grand intérêt que comporte le travail du fer au sein de cette communauté dans le passé. Les forgerons considèrent le métier de la forge comme un travail sacralisé et beaucoup d'entre eux affirment toujours la sacralité. Grâce à son service rendu à la population, il occupait une place non négligeable dans la société kabyle traditionnelle. Le forgeron était alors le maître incontestable du processus technique intégral du travail du fer. Cependant, la forge chez la communauté villageoise *d'Ihiṭusen* contemporaine a perdu le savoir-faire relatif à l'activité traditionnelle. La perte du savoir-technique inévitable à cette phase du travail du forgeron est consécutive à la colonisation et l'intrusion des produits manufacturés et de l'influence de l'école dans la vie quotidienne de la société kabyle. Les effets pour le moins apparents de cette influence ont induits une perte importante d'autres aspects des savoir-techniques, symbolique, de la forge traditionnelle. Le forgeron kabyle contemporain est devenu fortement tributaire de l'innovation de chaque forgeron. En plus, la ruine du forgeron et la perte de son statut social qui en est résulté.

Quant au point lié au statut social du forgeron dans la société traditionnelle, en effet il présentait un statut social controversé, c'est de par son extranéité à la société kabyle et sa

Conclusion Générale

capacité à effectuer les tâches viles au sein de la société traditionnelle qu'il est méprisé. Cependant l'extranéité à la société locale le place au-dessus des clivages sociaux, ce qui en faisait de lui un agent de régulation sociale au même titre que les marabouts à qui est généralement cette tâche incombait dans la société traditionnelle. Par ailleurs, le forgeron au sein de la société traditionnelle est le seul agent détenteur d'un savoir technique lié à la maîtrise du fer et du feu, ce qui en faisait de lui un personnage craint.

Le forgeron faisait partie intégrante d'un système social dynamique dont il se nourrissait tout en l'alimentant dans un processus de construction sociale harmonieusement entretenue. Ce contexte offrait au forgeron dans la société kabyle un positionnement privilégié dans la sphère des échanges économiques et au sein de la société dans laquelle il exerçait des fonctions cumulatives. Son rôle dans la perpétuation des tâches qui lui incombait dans la production matérielle, magico-religieuse et la régulation sociale.

Avec l'arrivée de la colonisation qui a bouleversé l'ensemble des structures de la société traditionnelle qui s'est accentué par la politique d'industrialisation et la scolarisation après l'indépendance du pays ont fini par produire une nouvelle société dans laquelle le forgeron fut totalement assimilé dans toutes les structures sociales et économiques de la société contemporaine.

Quant au rituel de la *zyara*, nous avons constaté qu'il fait partie de l'histoire collective de cette communauté, car il est lié à la formation du village, et présentait des caractéristiques comme le nombre de sept pour effectuer cette *zyara*. Nous avons constaté que depuis les années quatre-vingt-dix, et sous l'impulsion du discours religieux qui prônait un discours pour le moins radical envers ce genre de pratiques et ce genre lieux de culte, et le discours savant, ont fini par créer des ruptures de cette pratique, qui est visible dans les représentations individuelles que ce font les membres de cette communauté à propos de cette pratique sociale qui est devenue uniquement une occasion de composition et de recomposition du lien social au sein de la communauté villageoise d'*Ithiussen*.

Au terme de cette étude descriptive et analytique du métier du forgeron comme phénomène social, nous avons l'impression qu'on termine notre travail avec plus de questions que de réponses apportées.

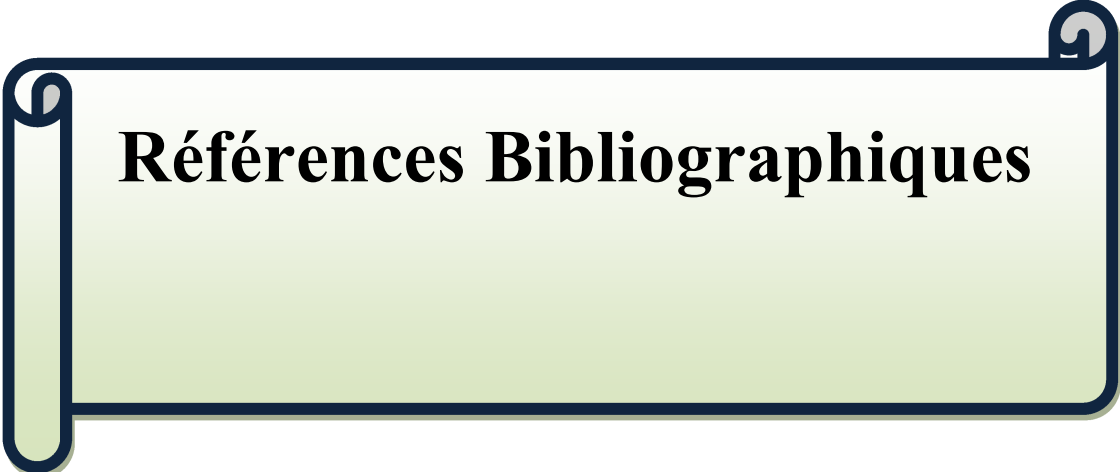
Ainsi, au cours de notre enquête, nous avons remarqué la répétition du chiffre sept (*taħanut n sebġa zzbari*, le nombre de représentant au sein de l'organisation séculaire *tajmaġt*,

Conclusion Générale

le nombre minimum de pèlerins pour effectuer la zyara). Une enquête sur le symbolisme du chiffre sept au sein de cette communauté villageoise s'avérera d'une grande importance.

Par ailleurs, nous étions incapable de rapporter comment acquiert-on le titre de *mεallem* au sein de la forge collective du village.

Pour conclure, espérant que cette monographie comparative, avait rendu compte de l'aspect du réel lié au métier du forgeron au sein de cette communauté villageoise qui est marqué par des ruptures et des continuités



Références Bibliographiques

References Bibliographiques

Ouvrages :

BALANDIER Georges, *Anthropo-logique*, Paris, collection des livres de poche, 1985.

BALANDIER Georges, *Anthropologie politique*, Paris, Quadrige, 1991.

BENNOUNE Mahfoud, *esquisse d'une anthropologie de l'Algérie politique*, Alger, Marinoor, 1992.

BERQUE Jaque, *Structure sociale du Haut Atlas*, Paris, P.U.F, 1955.

BONTE-IZARD & all, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Quadrige/PUF, 2000.

BOULIFA S.A, *Méthode de longue kabyle*, Alger, Adolphe Jourdan, 1913.

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

BOURDIEU Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Seuil, 2000.

BOURDIEU Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980.

BOURDIEU Pierre, *Sociologie de l'Algérie*, Paris, PUF, 1980.

BRIGNON Jean et all, *histoire du Maroc*, Casablanca, Librairie nationale, 1967

CAILLOIS Roger, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1983.

CARETTE Emile, *Exploration scientifique de l'Algérie*, Paris, Imprimerie Nationale, 1847.

CARREY Emile, *Récits de Kabylie, compagne de 1857*, Alger, Editions Grand-Alger Livre, 2007.

CLAUDOT-HAWAD Hélène : *Personnages de l'entre-deux chez les Touaregs. L'initié, l'énad, l'aggag, le soufi*, Aix-en-Provence, Edisud, 1996.

COPANS Jean, *L'enquête ethnologique de terrain*, Paris, Nathan, 1996.

DAUMAS. E, *Moeurs et coutumes de l'Algérie*, Paris, Sindbad, 1988, p, 163.

DEVAUX Charles, *Les Kbailes de Djerdjera*, Paris, Challamel, 1859.

References Bibliographiques

- DOUTTE Edmond**, *Magie et religion en Afrique du Nord*, Alger, Jourdan, 1909.
- DURKHEIM Emile**, *les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1985.
- GEERTZ Clifford**, *Observer l'islam* (changement religieux au Maroc et en Indonésie), traduit de l'Anglais par Jean –Baptiste Grasset, Paris, La Découverte, 1992
- GELLNER Ernest**, *les saints de l'atlas*, Paris, Bouchène, 2003.
- GRAWITZ Madeleine**, *Lexique des sciences sociales*, Paris, Dalloz (6ème édition), 1994.
- HADIBI. M.A.**, *Wedris une totale plénitude approche socio-anthropologique d'un lieu saint en Kabylie*, Alger, Zyriab, 2003.
- HANOTEAU A & LETOUNEUX A**, *La Kabylie et les coutumes Kabyles*, Paris, Challamel, 1873, Tome I & II.
- IBN Khaldoun**, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, Alger, BERTI, 2001.
- JAMOUS Raymond**, *Honneur et baraka*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1981.
- KHELIL Mohand**, *La Kabylie ou l'ancêtre sacrifié*, Paris, L'Harmattan, 1984
- LACOSTE-DUJARDIN Camille**, *Dictionnaire de la culture berbère en Kabylie*, Paris, la Découverte, 2005.
- MAHE Alain**, *Histoire de la grande Kabylie XIX^e-XX^e siècle, Anthropologie historique du lien social dans les communautés villageoise*, Paris, Bouchène 2001.
- MAMMERI Mouloud**, *Poèmes Kabyles anciens*, Paris, Maspero, 1980.
- MAUSS Marcel**, *Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Minuit, 1968.
- MOUNIER Pierre**, *Pierre Bourdieu, une introduction*, Paris, La Découverte, 2001.
- PITT-RIVERS Julian**, *Anthropologie de l'honneur*, Paris, Hachette, 1997.
- RAYSOO Fennec**, *Pèlerinage au Maroc*, Maison des sciences de l'homme, Paris, 1991.
- SALHI Mohamed Brahim**, *Algérie : citoyenneté et identité*, Alger, Editions Achab, 2010.
- SERVIER JEAN**, *l'homme et l'invisible*, Paris, Laffont, 1964.

References Bibliographiques

SERVIER Jean, *Tradition et civilisation berbère, les portes de l'année*, Paris, Laffont, 1962,

VAN GENNEP Arnold, *Etudes d'ethnographie Algérienne*, Paris, Ernest Leroux, 1911.

VAN GENNEP Arnold, *Rites de passages*, Paris, Mouton & Co et Maison des Sciences de l'homme, 1909 (Rééd 1969).

Articles :

ABROUS Dahbia, « Tajmaet » in *Encyclopédie Berbère*, N°XVI, Aix-en-Provence, ÉDISUD, 1995, pp.2434-2438.

AGABI.C, «Forgerons», in *Encyclopédie Berbère*, N°XIX, Aix-en-Provence, EDISUD, 1997, pp, 2889-2891.

BERNUS Edmond, «place et rôle du forgeron dans la société touarègue », in, *Mémoires de la Société des Africanistes*, 9, 1983, pp, 237-251.

BOURDIEU Pierre, « Les rites comme actes d'institutions », *Actes de la recherche en sciences sociales*, N°43, 1982, pp, 58-63.

FAURE. A, « Baraka », in *Encyclopédie Berbère*, N°IX, Aix-en-Provence, EDISUD, 1991, pp, 1336-1338.

GEERTZ Clifford, « La description dense », (traduit par MARY André), *Enquête*, 1998, PP.73-105.

GELARD M.L, « Honneur », in *Encyclopédie berbère*, N° XXIII, Aix-en Provence, EDISUD, 2000, pp, 3489- 3498.

MACE Alain, « Propos sur le feu au pays du vodu, un pont entre hommes et dieux en Afrique », *Revue de l'histoire des religions*[En ligne], 2 | 2005, pp, 131-176.

MUSSO. J-C, « Aire à battre », in *Encyclopédie Berbère*, N° III, Edisud, Aix-en-Provence, 1986, pp, 363-369.

SERVIER Jean, « Le jeu du forgeron ou l'ombre de la création du monde », in *Eranos Jahrbuch*, Ascona, 1982, Vol 51, pp 369-447.

SERVIER Jean, « un exemple d'organisation politique traditionnel ; une tribu Kabyle, les Iflissen-Lebhar », ROMM, 1966, Vol 2, pp