

Crisis States Programme Working Papers

Working Paper No.19

DE LA SEGMENTARITÉ À L'OPACITÉ: À PROPOS DE GELLNER ET BOURDIEU ET LES APPROCHES THEORIQUES À L'ANALYSE DU CHAMP POLITIQUE ALGÉRIEN

Hugh Roberts

Senior Research Fellow
Crisis States Programme
Development Research Centre
Development Studies Institute
London School of Economics and Political Science
University of London
E-mail: H.Roberts@lse.ac.uk

Date: December 2002



THE LONDON SCHOOL
OF ECONOMICS AND
POLITICAL SCIENCE ■



For Information:

DRC Administrator:
Telephone:
Fax:
Postal Address:

Pamela Murphy
44 (0) 20 7849 4631
44 (0) 20 7955 6844
Development Research Centre, DESTIN, LSE, Houghton Street, London,
WC2A 2AE, UK

E-mail: p.a.murphy@lse.ac.uk

Crisis States Programme

The aim of the Crisis States Programme (CSP) at DESTIN's Development Research Centre is to provide new understanding of the causes of crisis and breakdown in the developing world and the processes of avoiding or overcoming them. We want to know why some political systems and communities, in what can be called the "fragile states" found in many of the poor and middle income countries, have broken down even to the point of violent conflict while others have not. Our work asks whether processes of globalisation have precipitated or helped to avoid crisis and social breakdown.

Research Objectives

1. We will assess how constellations of power at local, national and global levels drive processes of institutional change, collapse and reconstruction and in doing so will challenge simplistic paradigms about the beneficial effects of economic and political liberalisation.
2. We will examine the effects of international interventions promoting democratic reform, human rights and market competition on the 'conflict management capacity' and production and distributional systems of existing polities.
3. We will analyse how communities have responded to crisis, and the incentives and moral frameworks that have led either toward violent or non-violent outcomes.
4. We will examine what kinds of formal and informal institutional arrangements poor communities have constructed to deal with economic survival and local order.

About the DRC Crisis States Programme

The Development Research Centre at DESTIN, LSE, was established in 2001 with the support of the Department for International Development (DFID) of the UK government, initially to undertake research "Crisis and Breakdown in the Developing World". The DRC was established in collaboration with:

In India: Asia Development Research Institute in Patna, Bihar;
In South Africa: Witwatersrand Institute of Social and Economic Research (WISER), Sociology of Work Workshop (SWOP) and Department of Sociology all at the University of Witwatersrand, Johannesburg, South Africa
In Colombia: Universidad de los Andes, Universidad del Rosario, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (IEPRI) at the Universidad Nacional

We are located within the Development Studies Institute of the LSE. The DRC is committed to research excellence and we hope to expand the CSP's work through attracting new research funding, establishing contacts and collaborative projects with other academic organisations and attracting visiting researchers whose funded projects could contribute to the overall CSP.

DRC Director: Dr. James Putzel, Reader in Development Studies
DRC Administrator: Pamela Murphy

Crisis States Programme

De la segmentarité à l'opacité: à propos de Gellner et Bourdieu et les approches théoriques à l'analyse du champ politique algérien

Hugh Roberts*
DESTIN, LSE

Bien que beaucoup de choses distinguent feu Ernest Gellner de feu Pierre Bourdieu, ils ont eu aussi beaucoup en commun. Ils ont tous les deux entrepris des recherches anthropologiques au Maghreb sur des sociétés berbères des régions de haute montagne, et ce au commencement de leurs carrières universitaires respectives et au même moment, celui de la fin de l'ère coloniale française et des débuts de l'indépendance marocaine et algérienne. Par la suite, ils ont acquis des réputations internationales par l'importance de leurs contributions théoriques à la pensée sociologique contemporaine, développées dans les deux cas à travers une série de livres qui ont frappé par la nouveauté de leurs thèses et par la manière éclatante que celles-ci y sont élaborées et défendues. Et dans les deux cas, bien qu'ils n'aient pas tenu à reprendre leurs enquêtes en pays berbère, ils n'ont eu de cesse de revisiter dans leur arguments leurs terrains originaux dans le Haut Atlas Central et en Kabylie, pour y puiser des matières empiriques susceptibles d'appuyer des théories les plus diverses.

Il suffit de jeter un coup d'oeil sur la production récente en sciences sociales des chercheurs spécialistes du Maghreb et des chercheurs maghrébins eux-mêmes en premier lieu pour constater l'influence de ces deux penseurs le long des quatre dernières décennies.¹ Au bout de quarante ans, c'est sans doute le moment de faire le bilan de leurs contributions respectives à la connaissance du Maghreb. Mais ce n'est pas tout à fait ce que j'entend faire, et ce en partie seulement parce que je considère que beaucoup de leurs contributions appartiennent plutôt au domaine de la théorie sociologique, domaine dont d'autres peuvent rendre compte mieux que moi. Car il me semble que, si leurs écrits ont si profondément frappé leurs contemporains et les chercheurs des générations suivantes, cela est en partie dû à l'audacité de leurs hypothèses, et donc à ce en quoi leurs écrits ont constitué une série de défis lancés à tous ceux qui ont été ou sont restés enclins à voir les réalités sociales et politiques maghrébines d'une autre manière. Et si je considère qu'il est bien temps de relever un ou deux de ces défis, c'est en partie parce que l'aspect négatif de l'influence de ces deux grands sociologues s'est fait sentir surtout dans le champ qui me concerne de près, à savoir l'histoire politique de l'Algérie contemporaine.

* Hugh Roberts est Maître de recherche associé à l'Institut d'Études sur le Développement (Development Studies Institute) au London School of Economics and Political Science, Université de Londres. Cet article est le texte d'une communication faite au *Colloque International sur l'Anthropologie du Maghreb: les apports de Gellner, Berque, Geertz et Bourdieu*, tenu à l'Institut d'Études Politiques de l'Université Lumière de Lyon 2 le 20 et 21 septembre 2001.

¹ Pour ma part, je me rappelle que c'est avec *The Algerians* de Bourdieu, vite suivi par *Le Maghreb entre Deux Guerres* de Jacques Berque et *Saints of the Atlas* de Gellner que j'ai commencé en 1972 mes recherches sur l'Algérie et les sociétés maghrébines, et je considère que je n'aurais guère pu trouver meilleures introductions à ce champ d'étude.

De l'opacité à la segmentarité

Depuis plusieurs années, et plus particulièrement depuis les massacres atroces de juillet-septembre 1997, il est devenu courant d'entendre des observateurs étrangers du drame algérien se plaindre de "l'opacité" du jeu et du système politiques algériens. En même temps a-t-on assisté à des appels à plus de "transparence". C'est au nom de cette demande de transparence que le gouvernement algérien a été invité par des ONG des droits de l'homme et par l'Union Européenne, entre autres, à accueillir des Rapporteurs Spéciaux de l'ONU, par exemple, invitation qu'il a toujours déclinée jusqu'à présent.

Étant donné que l'opacité du système politique algérien pose problème, les essais approfondis d'analyse de ce problème frappent par leur absence. En effet, ni les milieux étrangers et internationaux qui se sentent ou se disent concernés par ce qui se passe en Algérie, ni les acteurs politiques algériens que nous pouvons supposer, eux aussi, incommodés par cette opacité – les partis politiques de l'opposition et les groupes qui militent pour les droits de l'homme à l'intérieur du pays, par exemple – n'ont tâché de fournir une explication de cet obstacle, censé être permanent, à toute lecture lucide de la situation politique en Algérie.

Nous sommes donc confrontés à deux interrogations:

- pourquoi cette opacité?
- et pourquoi cette incapacité d'en rendre compte?

Bien que l'on puisse parler de l'opacité du système politique algérien depuis l'indépendance, il ne fait pas de doute que ce système a gagné en opacité depuis 1978 et plus particulièrement depuis 1992. En effet, comme j'ai déjà fait remarquer,² à partir de janvier 1992 l'état algérien a été réduit à l'exécutif, vu la dissolution de l'Assemblée Populaire Nationale et, ensuite, des Assemblées Populaires Communales (APC) et de Wilaya (APW), et la dépendance accrue du système judiciaire vis-à-vis de l'exécutif de l'état à la faveur de l'état d'urgence et la promulgation des lois d'exception. Or, l'exécutif de tout état est normalement voilé par le secret d'état. La 'transparence' de tout état ou système politique est fonction de l'activité des branches législatives et judiciaires dans la mesure où celles-ci jouissent d'une autonomie réelle leur permettant d'exiger des responsables de l'exécutif de l'état de rendre compte de leur gestion de la chose publique. Il y a, donc, depuis janvier 1992, des facteurs conjoncturels qui expliquent en partie l'opacité dont il est question.

Mais ces facteurs conjoncturels n'expliquent que l'aggravation de l'opacité du système politique algérien.

Avant de chercher les autres facteurs pour ainsi dire objectifs qui ont contribué à cette opacité, il me semble important de reconnaître les facteurs subjectifs qui y sont pour quelque chose. L'optique des chercheurs en sciences sociales qui ont travaillé sur l'Algérie politique, est-ce qu'elle a été bonne? Ne faut-il pas revoir les perspectives théoriques qui ont orienté les tentatives d'analyse politique? A cette dernière question

² Hugh Roberts, 'Under Western eyes: violence and the struggle for political accountability in Algeria', *Middle East Report*, 206, vol. 28, no. 1 (Spring 1998), 39-42.

j'ai déjà répondu dans l'affirmative en soutenant qu'à l'origine de ce problème il y a ce qu'on pourrait appeler un virage dans l'histoire de l'anthropologie politique³ du Maghreb qui a coûté cher à long terme dans la mesure où l'avènement de la pensée structuraliste en anthropologie - et, en premier lieu, la théorie segmentariste - a fini par occulter cette histoire et déformer la vision qu'entretiennent les chercheurs contemporains des analyses des premiers chercheurs européens à se pencher sur les systèmes politiques maghrébins, à savoir les ethnologues français du 19e siècle et du début du 20e siècle qui ont travaillé sur les systèmes politiques berbères de l'Algérie (Hanoteau et Letourneux, Masquaray) et du Maroc (Montagne).⁴

Il me reste de développer cette hypothèse en passant en revue certaines thèses de Gellner et Bourdieu à propos de l'organisation politique des Berbères, et des Kabyles en particulier. Puisque je vais me permettre de critiquer leurs approches et leurs analyses sur certains points cardinaux, je tiens tout d'abord à souligner l'intérêt de certains de leurs autres écrits pour l'analyse de la situation politique en Algérie contemporaine. Je reviendrai sur ces questions.

Certains constats

Avant d'aborder les thèses de Gellner et de Bourdieu dont il est question ici en elles-mêmes, je me permets de signaler ce qui me paraît un aspect très important, symptomatique, de la littérature qui se veut 'savante' sur le système politique algérien, à savoir l'absence d'une réflexion approfondie sur les traditions politiques de l'Algérie et la rareté de tentatives sérieuses de prendre en compte ces traditions dans des lectures et des analyses de sa vie politique depuis l'indépendance. Ces manques se traduisent par des approches qui sont marquées par un ou plusieurs des recours suivants:

- le recours au déterminisme économique;
- le recours aux arguments par analogie (avec l'Égypte, l'URSS/la Russie, l'Iran, le Soudan, l'Afghanistan, la Turquie, voire l'Amérique latine);
- le recours au déterminisme culturelle;
- le recours à Ibn Khaldun (notamment au concept de la solidarité fondée sur les liens de sang, '*asabiyya*').

En même temps, il est frappant à quel point la thèse de la segmentarité jouit d'une influence presque monopolistique chez les anthropologues Algériens contemporains. Les représentations de l'organisation socio-politique kabyle proposés par Ramon

³ Soulignons qu'il s'agit bien de l'anthropologie *politique* et pas de l'anthropologie en générale; l'anthropologie religieuse se porte beaucoup mieux, comme témoigne le beau livre de Fanny Colonna, *Les Versets de l'Invincibilité* (1995) mais aussi la thèse de Mohamed Brahim Salhi sur la Rahmaniyya (1979), et l'intérêt pour la lecture de la violence en Algérie de l'approche par l'anthropologie religieuse a déjà été démontré par plusieurs auteurs, notamment Abderrahmane Moussaoui (1994, 1998, 2001); signalons aussi la contribution de l'approche anthropologique à la richesse des études d'Omar Carlier, *Entre nation et jihad: histoire sociale des radicalismes algériens* (1995).

⁴ Hugh Roberts, 'Perspectives on Berber politics', *Morocco* (Bulletin of the Society for Moroccan Studies, London), No. 3 (1993), 1-19; voir la version plus développée de cet article: 'Perspectives on Berber politics: on Gellner and Masquaray, or Durkheim's mistake', *Journal of the Royal Anthropological Institute* (nouvelle série), 8 (2002), 107-126.

Basagana et Ali Sayad pour les Aït Yenni du Djurdjura central⁵ et par Mohand Khellil pour les Aït Fliq de la Kabylie maritime⁶ relèvent assez clairement de l'approche segmentariste, tout comme l'esquisse de la sociologie politique du vieux village (*thaddarth*) de Mansourah des Biban que nous a donné Aïssa Ouitis⁷ est parfaitement en accord avec cette thèse, tandis que le portrait de la communauté maraboutique des At Sidi Braham des Biban que nous a offert Tassadit Yacine s'en réclame explicitement.⁸ Au delà de la Kabylie (Grande et Petite) berbérophone, d'ailleurs, l'étude de Mahfoud Bennoune du village d'El Akbia des Beni Kaïd de la région d'El Milia - une de ces populations de montagnards arabophones que l'anthropologie de l'Algérie a eu par trop tendance à négliger - se réclame, elle aussi, ouvertement de la thèse segmentariste.⁹

Il y a, bien entendu, des exceptions; citons surtout les travaux de Fanny Colonna, son insistance sur une lecture non-segmentariste de l'œuvre d'Émile Masqueray, et sa remise en cause des thèses de Gellner sur l'Islam rural.¹⁰ D'autres exceptions existent sans doute. Mais ces exceptions ne se sont pas érigées en une autre hypothèse explicite et claire sur l'anthropologie *politique* de l'Algérie qui constituerait une alternative à la thèse segmentariste, qu'elles ont plutôt contournée que réfutée, ce qui paraît expliquer, voire justifier, l'assurance avec lequel Mahfoud Bennoune a soutenu, comme une des prémisses fondamentales du drame politique actuel, le caractère segmentaire des structures sociales traditionnelles de l'Algérie *en générale*, et pas seulement de telle ou telle autre population tribale bien déterminée.¹¹

En troisième lieu, notons aussi l'influence de l'idée non seulement que l'organisation politique traditionnelle des populations campagnardes (ou du moins montagnardes) de l'Algérie, et des Berbères en particulier, est une organisation 'archaïque' - c'est-à-dire, dépassée, si ce n'est pas condamnée, par l'histoire - mais aussi qu'elle soit basée sur les liens de sang ou de parenté, et que son caractère archaïque en soit tributaire. Cette influence a été bien démontré par les commentaires de la presse algérienne sur le phénomène de la 'Coordination des *aarch*, *dairât* et communes' en Kabylie depuis le mois de mai 2001, des commentaires qui n'ont fait que rajouter à la confusion régulièrement entretenue entre le registre de la parenté (liens de sang, donnés, immuables) et celui de la politique (rapports de force, de concurrence ou d'alliance,

⁵ Ramon Basagana et Ali Sayad, *Habitat traditionnel et structures familiales en Kabylie*, Alger, Centre de Recherches Anthropologiques, Préhistoriques et Ethnographiques, Mémoire XXIII, 1974.

⁶ Mohand Khellil, *L'exil kabyle*, Paris, L'Harmattan, 1979; *La Kabylie, ou l'ancêtre sacrifié*, Paris, L'Harmattan, 1984.

⁷ Aïssa Ouitis, *Les contradictions sociales et leur expression symbolique dans le Sétifois*, Alger, Centre de Recherches Anthropologiques, Préhistoriques et Ethnographiques, Document No. III, SNED, 1977.

⁸ Tassadit Yacine, *Poésie berbère et identité: Qasi Udifella, héraut des At Sidi Braham*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1987, 31 et seq.

⁹ Mahfoud Bennoune, *El Akbia: un siècle d'histoire algérienne (1957-1975)*, Alger, OPU-ENAL, 1986, 22-23.

¹⁰ Fanny Colonna, Introduction à la réédition d'Émile Masqueray, *Formation des cités chez les population sédentaires de l'Algérie*, Aix-en-Provence, Centre de Recherches et d'Études sur les Sociétés Méditerranéennes, Edisud, 1983, i-xxv, xv-xvi; *Les versets de l'invincibilité: permanence et changement religieux dans l'Algérie contemporaine*, Paris, Presses de la Fondation des Sciences Politiques, 1995, 35-69.

¹¹ Mahfoud Bennoune, *Esquisse d'une anthropologie de l'Algérie politique*, Alger, Éditions Marinoor, 1998, 10-11, 13-16; la validité du modèle segmentariste semble aussi figurer parmi les prémisses du raisonnement de l'article très intéressant d'Abderrahmane Moussaoui, 'De la violence au djihad', *Annales HSS*, novembre-décembre 1994, 6, 1315-1333, 1331.

construits, contingents, conditionnels) par des analyses de la vie politique algérienne qui parlent des luttes de *clans* au sein du 'Pouvoir', alors qu'il s'est toujours agi de luttes de *factions*, comme partout ailleurs dans les appareils exécutifs des états contemporains.

Il convient de noter, en quatrième lieu, la différence entre le champ algérien et le champ marocain à cet égard. En effet, dans le champ marocain, la thèse de la segmentarité est depuis longtemps

- soit contestée et concurrencée par des approches théoriques différentes et françaises¹² et américaines;¹³
- soit utilisée avec des modifications, des réserves ou des qualifications importantes;¹⁴
- soit soumise à une critique empirique détaillée.¹⁵

Par contre, dans le champ algérien, où il n'existe pas une seule monographie d'anthropologie socio-politique à comparer avec les études classiques de Gellner sur les Ihansalen,¹⁶ de David Hart sur les Aïth Waryaghar et les Aït 'Atta,¹⁷ de Jamous sur les Iqariyyen, etc., la thèse segmentariste n'est pas, et n'a jamais été, sérieusement critiquée, contestée ou concurrencée. C'est dire à quel point l'hégémonie de la thèse segmentariste dans sa variante gellnérienne dans le champ anthropologique algérien est bénéficiaire de l'absence de débat sur l'anthropologie politique dans ce champ. Il est par conséquent bien temps que cette hégémonie-là soit remise en question.

La segmentarité: de la fonction modeste à l'ambition envahissante

Le recours à l'approche segmentariste par des chercheurs travaillant sur l'Algérie s'est souvent, sinon normalement, fait en négligeant les facteurs spécifiques qui ont, au moins partiellement, conditionné son application particulière par Gellner aux populations du Haut Atlas Central marocain. Cette indifférence aux spécificités du terrain étudié par Gellner ne peut s'expliquer exclusivement par le gout des modèles dernier cri si répandu dans les sciences sociales aujourd'hui, car l'argumentation de Gellner lui-même l'encourage.

¹² Voir Jacques Berque, *Structures sociales du Haut Atlas*, Paris, Presses Universitaires de France, édition revue, 1978, 480 et seq.

¹³ Clifford Geertz, 'In search of North Africa', *New York Review of Books*, April 22, 1971; Dale Eickelmann, *Moroccan Islam*, Austin, University of Texas Press, 1977. Clifford Geertz, Hildred Geertz and Lawrence Rosen, *Meaning and order in Moroccan society*, New York, Cambridge University Press, 1979.

¹⁴ Raymond Jamous, *Honneur et baraka: les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1981; J.D. Seddon, *Moroccan peasants: a century of change in the eastern Rif, 1870-1970*, Folkestone, Dawson, 1981; Wolfgang Kraus, 'Contestable identities: tribal structures in the Moroccan High Atlas', *Journal of the Royal Anthropological Institute* (nouvelle série), 4 (1998), 1-22.

¹⁵ Abdallah Hammoudi, 'Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté', *Hesperis Tamuda*, 16, 1974; Henry Munson, 'On the irrelevance of the segmentary lineage model in the Moroccan Rif', *American Anthropologist* 91 (1989), 386-400; 'Re-thinking Gellner's segmentary analysis of Morocco's Aït 'Atta, *Man* (nouvelle série), 28 (1993), 267-280.

¹⁶ Ernest Gellner, *Saints of the Atlas*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1969.

¹⁷ David Hart, *The Aïth Waryaghar of the Moroccan Rif: an ethnography and history*, Tucson, University of Arizona Press, 1976; Dadda 'Atta and his forty grandsons: the socio-political organisation of the Aït 'Atta of southern Morocco, Wisbech, Cambridgeshire, MENAS Press, 1981; *The Aït 'Atta of southern Morocco: daily life and recent history*, Wisbech, Cambridgeshire, MENAS Press, 1984.

Rappelons d'abord ces spécificités. Gellner suggère que le cas dont il traite, celui du pays Ihansalen ("Ahansal-land"), fait exception à une règle, la règle en question étant celle établie par Montagne. La région est intéressante pour plusieurs raisons, car elle exhibe une forte influence religieuse en matière politique et, d'ailleurs, une influence *stable*, alors que l'on n'y trouve pas les "moitiés" régulières censées être les traits caractéristiques de la vie politique berbère.¹⁸

Le premier point est développé par Gellner en deux propositions:

- les *igurramen* (saints) de la lignée Ihansalen jouaient un rôle et jouissaient d'une influence politiques d'une importance telle que l'on était autorisé de parler de *hagiarchie* – de gouvernement par les saints – pour nommer l'ordre politique qui régnait dans cette région;¹⁹
- non seulement cet ordre était à distinguer de ceux trouvés dans les régions du Haut Atlas Occidental, de l'Anti-Atlas et du Rif étudiées par Montagne, soit celui de la petite république gérée par la *jema'a* (assemblée) du *taqbilt* ('canton'), soit celui du grand *qa'id* (El Glawi, El Gondafi, El Mtuggi, etc.), mais l'oscillation constatée entre ces deux formes, républicaine et tyrannique, qui était un élément clé de la thèse de Montagne, était parfaitement absente du pays Ihansalen; l'hagiarchie en question, qui est ni 'républicaine' ni 'tyrannique', est de surcroît très stable.²⁰

Quant au deuxième point, Gellner fait remarquer que, bien que le mot *leff* (plur. *ilfuf*) qui signifierait "moitié" dans l'analyse de Montagne soit connu dans le pays Ihansalen et utilisé pour indiquer une alliance politique, les *ilfuf* y sont localement circonscrits, informels et éphémères, et ressemblent peu ou pas du tout aux *ilfuf* dont parle Montagne, ces grandes alliances formelles et durables qui s'étendent dans un système d'opposition binaire, qui ressemble à un échiquier, sur toute une région, que ça soit le Haut Atlas Occidental, l'Anti-Atlas ou le Rif. Les *ilfuf* en ce sens n'existent point en pays Ihansalen.²¹

A ces aspects de la spécificité de la région il faut ajouter au moins deux autres. En effet, il convient de noter que, parmi les éléments cités par Gellner comme les prémisses de l'existence et de l'importance de Zawiya Ahansal figurait ce qu'il appelle "the politics of transhumancy",²² du fait que le Haut Atlas Central subissait chaque printemps, à la fonte des neiges, une invasion de la part des pasteurs des Aït 'Atta du sud en même temps que les populations permanentes de la région devaient, elles aussi, régir l'accès de leurs propres troupeaux aux pâturages de la haute montagne. L'écologie politique de la région était, donc un élément essentiel de l'analyse de Gellner. Or, en cela – la primauté de l'élevage sur l'agriculture et de l'élément mobile de la population sur l'élément fixe – la région était encore très différente de celles étudiées par Montagne.

En plus, alors que Gellner insiste sur l'importance de la généalogie pour l'identité des individus et des groupes, il est obligé de reconnaître que chez la tribu la plus fortement sédentarisée dans la région parce que possédant de terres très riches (les Aït

¹⁸ Gellner, 1969, op. cit., 35.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Gellner, op. cit., 65.

²¹ Gellner, op. cit., 66.

²² Gellner, op. cit., 169-172; voir aussi 206-210.

Bu Gmez), les noms des groupes les plus importants sont empruntés à la topographie et que la conceptualisation généalogique des groupes n'intervient qu'aux niveaux inférieurs,²³ et que ceci, quoique localement exceptionnel, est la règle ailleurs, notamment dans le Haut Atlas Occidental.

Ces aspects très importants de la société du Haut Atlas Central, qui, tout en la liant à la société – également à dominante pastorale - du Moyen Atlas, la distinguent très nettement de toutes les autres sociétés montagnardes du Maroc, auraient du inciter les lecteurs de *Saints of the Atlas* à supposer que la thèse qu'on y trouve ne se prête guère à être érigé en 'modèle' pour être par la suite 'appliquée' sans restriction à d'autres contrées et populations. Ils auraient pu, aussi, inciter Gellner lui-même à faire preuve de prudence dans les ambitions qu'il nourrissait pour son analyse. Or Gellner ne cite pas ces spécificités de la région pour justifier sa thèse segmentariste, en admettant que d'autres thèses puissent rendre mieux compte de la vie politique d'autres populations. Au contraire, il cite ces spécificités pour justifier une toute autre thèse, à savoir son explication de la hagiarchie.

La thèse segmentariste dans sa forme sophistiquée s'est développée à partir de l'étude des sociétés de pasteurs nomades, notamment les Nuer du Soudan britannique et les Bedouin de la Cyrénaïque. On pouvait raisonnablement s'attendre à ce qu'elle puisse rendre compte des pasteurs transhumants du pays Ihansalen aussi, d'autant plus que les études antérieures d'organisation politique berbère n'avaient pas encore traité sérieusement de la région, et certaines prémisses importantes de l'analyse de Montagne en ce qui concerne les Chleuh et les Rifains y étaient absentes. Mais ce n'est pas du tout comme ça que Gellner a raisonné dans son livre. Si nous prendrons la peine de reconstruire son argument sur ces questions, nous verrons qu'il procède de la manière suivante:

- la thèse segmentariste s'applique non seulement aux Berbères du Haut Atlas Central mais à toutes les tribus marocaines, voire à toutes les populations tribales du Maghreb tout entier,²⁴
- non seulement la thèse de Montagne sur l'importance du jeu des *ilfuf* ne s'applique pas au pays Ihansalen, mais elle ne s'applique nulle part en tant qu'explication du maintien de l'ordre en général,²⁵
- la société tribale berbère, voire maghrébine, étant partout de nature segmentaire, elle a partout besoin des saints pour que le jeu des segments puissent assurer le maintien de l'ordre;
- les spécificités du cas étudié n'expliquent que les dimensions et la durabilité peu habituelles de l'influence des saints locaux – c'est à dire, le fait que les Ihansalen, à l'encontre de la plupart de lignages maraboutiques ailleurs, avaient réussi à s'ériger en hagiarchie sur une assez vaste territoire et se maintenir longtemps.

Il convient de noter qu'à aucun moment Gellner ne prend-t-il la peine d'établir la première proposition, qui est la prémisse indispensable de la deuxième. C'est une affirmation pure et simple, qui ne s'appuie sur aucune démonstration empirique ni

²³ Gellner, op. cit., 40, 60.

²⁴ Gellner, op. cit., 28, 35, 41.

²⁵ Gellner, op. cit., 66-67.

aucun raisonnement théorique en dehors du cas local particulier qui est l'objet de son étude. Sa démarche est donc une affaire de sauts de logique très audacieux assortie au besoin de raisonnements essentiellement circulaires:

- l'analyse de Montagne ne semblant pas rendre compte de la vie politique régionale, la grille d'interprétation d'Evans-Pritchard y convient mieux;²⁶
- le caractère segmentaire des structures sociales régionales étant établies, l'applicabilité de la thèse segmentariste partout ailleurs n'est plus à démontrer;
- toutes les tribus marocaines, voire Maghrébines, étant des sociétés segmentaires - ce qui signifie, entre autres choses, qu'aucun niveau de la structure sociale n'est à privilégier, la thèse de Montagne sur le maintien de l'ordre en pays Chleuh par le jeu des *ilfuf* tombe directement à l'eau car ne s'appliquant (selon Gellner) qu'à un seul niveau.

On est donc bel et bien en présence d'une argumentation qui vise, pas seulement à expliquer le cas particulier du pays Ihansalen, mais à s'approprier tout le champ d'études d'anthropologie sociale et politique des populations tribales du Maghreb au profit d'un seul modèle, et ce, sans la moindre démonstration sérieuse de l'applicabilité du modèle à d'autres cas.

Or, cette ambition de tout conquérir et tout posséder paraît être en contradiction profonde avec une remarque que fait Gellner lui-même, quand il écrit, à propos du jeu des segments et, partant, du maintien de la cohésion de chaque groupe (ou sous-groupe) segmentaire par la menace qui vient de l'extérieur, que *"ce qui définit une société segmentaire n'est pas que ceci se produit, mais que ceci est à peu près tout ce qui se produit"*.²⁷ Il s'ensuit que le fait que l'on puisse, si vraiment on y tient, dire de telle ou de telle autre tribu qu'elle se subdivise en 'segments' ne signifie pas pour autant que l'on soit en présence d'une société segmentaire au sens que lui donne Gellner ici, c'est à dire une société où l'ordre est maintenu par le jeu des segments et à peu près rien d'autre. Ceci étant, qu'est-ce qui a autorisé Gellner à affirmer que toutes les populations tribales maghrébines sont des sociétés segmentaires? A peu près...rien.

Les spécificités déjà énumérées de la société du pays Ihansalen pourraient raisonnablement être invoquées à l'appui de l'hypothèse que l'explication du maintien de l'ordre par le jeu des segments, soutenu par l'influence des saints, est en fait la bonne dans ce cas précis, tout en laissant supposer que d'autres analyses soient plus à même de rendre compte de l'organisation et de la vie politiques d'autres populations tribales maghrébines, y compris des populations montagnardes et berbères formées par d'autres histoires et tirant leur vie d'autres cadres écologiques. C'est avec cette attitude décontractée envers mon champ d'étude que j'ai abordé, il y a presque trente ans, l'analyse du cas particulier kabyle. Si la plupart de ceux qui se sont penchés sur l'anthropologie politique des campagnes algériennes ont préféré appliquer, au moins implicitement, le modèle gellnérien, quand ils ne s'en sont pas réclamés

²⁶ Gellner a lui-même affirmé qu'il en soit venu de cette manière à adopter l'approche segmentariste; voir sa 'Reply to critics' dans J.A. Hall et J.A. Jarvie, eds., *The social philosophy of Ernest Gellner*, Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities, **48**, Amsterdam, Rodopi, 1996, 639-656, 645.

²⁷ Gellner, op. cit., 42; voir aussi sa réponse à Munson in Hall & Jarvie, op. cit., 649.

explicitement, ceci ne signifie pas pour autant que leurs analyses aient été vraiment conformes à ce modèle.

Des analyses que l'on peut prendre pour segmentaristes, alors qu'ils ne le sont pas

Je me limiterai ici à trois cas bien connus, ceux de Pierre Bourdieu, Mahfoud Bennoune et Tassadit Yacine.

Dans le portrait qu'il brosse des structures socio-politiques kabyles dans son premier livre, *Sociologie de l'Algérie*, Bourdieu insiste sur la parenté et la généalogie comme les seuls facteurs constitutifs du groupe et garants de sa cohésion, et ce à tous les niveaux,²⁸ et offre une description de l'organisation politique kabyle qui ressemble en presque tous points au modèle segmentariste, bien qu'à aucun moment il ne s'en reclame nommément. Son portrait ne se distingue du modèle gellnérien qu'en deux points importants. D'abord, au lieu d'insister, comme le fait Gellner, selon la logique du système segmentaire, qu'il n'y a pas un niveau de la pyramide sociale que l'on peut privilégier sur les autres, Bourdieu privilégie très clairement un niveau particulier, celui du "clan simple ou complexe (*thakharrubth* ou *adhrum*)", qu'il qualifie comme étant "l'unité la plus vivante".²⁹ Ensuite, tout en revoyant nettement à la baisse l'importance que donnaient Hanoteau et Letourneux à l'assemblée - *jema'a* - du village,³⁰ ce en quoi sa pensée rejoint entièrement celle de Gellner, qui n'a que faire des *jema'ât*,³¹ Bourdieu reconnaît l'importance des *sfuf* et essaie tant bien que mal de penser leur action de telle manière à l'intégrer dans son analyse,³² alors que Gellner s'autorise à négliger totalement l'action des *ilfuf* en pays Ihansalen.

Comme nous l'avons vu, Bennoune, à l'encontre de Bourdieu, se reclame ouvertement de la thèse segmentariste qu'il considère, à l'instar de Gellner, valable pour l'ensemble de la société campagnarde algérienne. Or, son étude fort intéressante, mélange d'anthropologie et d'histoire, du village d'El Akbia de la tribu des Beni Kaïd de l'arrière pays montagneux de Jijel dans le Nord-Constantinois Arabophone, se distingue en fait, elle aussi, du modèle segmentariste de l'organisation politique que propose Gellner. Car des institutions proprement politiques, les *jema'ât* et les factions, ont un rôle très important dans l'analyse que fait Bennoune de la vie politique locale,

²⁸ Pierre Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, Paris, 'Que Sais-Je?', Presses Universitaires de France, 1958, 3^e édition 1963, 21; le fait que beaucoup, si ce n'est pas la majorité, des villages (*thiddar* et *tuwafeq*) et des 'tribus' (*aarsh*) en Kabylie portent des noms non-généalogiques n'est pas pris en considération par Bourdieu.

²⁹ Bourdieu, op. cit., 18. Dans la version plus développée qu'il fournit de ce chapitre dans l'édition anglaise, Bourdieu va plus loin en soutenant, au moins en ce qui concerne le cas précis du village d'Aït Hichem, que "(t)he real political unit is the clan, *adroum*" et que "(t)he clan...constitutes the fundamental political unit." *The Algerians*, Boston, U.S.A., Beacon Press, 1962, 18 et 20.

³⁰ Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, 23; *The Algerians*, 22; Adolphe Hanoteau et Aristide Letourneux, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, 3 tomes, Paris, Challamel, 1893 (1^{re} édition 1872-3), t. 2, 7-10.

³¹ Gellner, *Saints of the Atlas*, 89-90.

³² Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, 20; *The Algerians*, 13-16; voir aussi 'La maison ou le monde renversé' (dans Bourdieu, P., *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé par trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Paris, Librairie Droz, 1972), 68-69, n. 76, et 'La parenté comme représentation et comme volonté' (dans Bourdieu, 1972, op. cit.), 139, n. 23.

alors que la médiation des saints (*mrabtin*) ne paraît pas important du tout.³³ En effet, non seulement Bennoune reconnaît-il le rôle dans chaque village pendant la période précoloniale de “l’assemblée ou conseil des anciens, appelée *Djemaa*”³⁴ mais il affirme que celle-ci “dirigeait les affaires de chaque communauté” et était “responsable de toutes les affaires de l’ensemble de la *dachra*”³⁵ et cela lui semble tellement évident qu’il n’hésite pas de dire un peu plus loin que “le noyau de l’organisation politique rurale en Algérie précoloniale était la *djemaa*”,³⁶ avant de rendre compte de la vie politique locale dans la période postcoloniale en termes du “factionnalisme”, tout en offrant une esquisse intéressante de l’action de la *jema’a* d’El Akbia dans ce contexte et de son rapport à l’administration de l’état indépendant jusqu’au milieu des années 1970.³⁷

Finalement, le cas de la communauté maraboutique des At Sidi Braham des Biban, à la lisière de la Petite Kabylie, que Tassadit Yacine nous a fait connaître dans une présentation passionnante, me paraît d’un grand intérêt à plus d’un titre. D’abord, Yacine se réclame ouvertement de l’approche segmentariste en qualifiant les At Sidi Braham de “groupement segmentaire” et elle ne manque pas de relever les aspects de la situation et du cadre environnant de cette communauté qui rappellent Zawiya Ahansal:

- les At Sidi Braham, à l’instar des Ihansalen, vivent en plusieurs villages et hameaux dont les populations sont exclusivement maraboutiques et “forment un tout à la fois indépendant et homogène”,³⁸
- la région est caractérisée par une aridité et une densité de population très basse qui la rapprochent du Haut Atlas Central tout en l’éloignant de la reste de la Kabylie dans son ensemble;
- le village principal se trouve près d’un défilé dans la chaîne des Biban qui ressemble un peu au défilé de l’Acif Ahansal en ce qu’il est depuis des générations un passage obligé sur la route qui relie l’Algérois à l’est algérien.

Cependant, en décrivant la vie politique interne des At Sidi Braham, Yacine nous montre à quel point elle est complexe. En effet, nous trouvons chez ces marabouts kabyles trois éléments distinctes:

- “l’organisation segmentaire de la société kabyle à laquelle ils appartiennent”,³⁹
- “..une hiérarchisation en strates, qui ont une participation inégale à la *baraka*”,⁴⁰

³³ Signalons aussi qu’il n’est à aucun moment question chez les Beni Kaïd de la pratique du serment collectif, si importante dans l’analyse que fait Gellner du rapport entre la *baraka* des saints et l’*asabiyya* des segments laïcs en pays Ihansalen.

³⁴ Bennoune, op. cit., 27.

³⁵ Bennoune, op. cit., 27 et 51; *dachra* signifie village.

³⁶ Bennoune, op. cit., 123.

³⁷ Bennoune, op. cit., 363-387 et notamment 368-377 et 378-381.

³⁸ Tassadit Yacine, *Poésie berbère et identité*, 32-33.

³⁹ Yacine, op. cit., 32.

⁴⁰ Yacine, op. cit., 48.

- une division en deux *sfuf* qui, partant de la division segmentaire entre les At Abdelhelim et les At M'Hand ou Saïd, s'est développé en une opposition entre partisans de points de vue et de comportements divergentes: les *imserrhen*, ('libéraux') et les *ouzmiken*, ('rigoristes').⁴¹

Or, la combinaison des divisions segmentaires et une hiérchisation en strates ne pose aucun problème en soi, car nous la trouvons aussi à Zawiya Ahansal, qui ressemble pour la plupart, dans sa vie quotidienne, à tout autre village de la région.⁴² C'est parce que c'est un village d'*igurramen* que la segmentarité qui y existe en toile de fond ne peut expliquer le maintien de son ordre interne, qui dépend plutôt du principe hiérarchique, "la participation inégale à la baraka", exactement comme Yacine le dit. Par contre, la division en *ilfuf* y est absente, et c'est donc la présence et l'importance des *sfuf* chez les At Sidi Braham qui doivent nous intriguer.

Comment concilier cet aspect de l'organisation des At Sidi Braham avec la théorie de Gellner? Il y a des motifs pour supposer que c'est impossible. Si l'on assimile cette division binaire en *sfuf* au principe ordinaire de l'opposition segmentaire, comme Yacine semble être tentée à le faire, cela revient à admettre que le jeu des segments détermine le maintien de l'ordre chez ces marabouts kabyles comme chez leurs voisins 'laïcs' - alors que c'est exactement le contraste entre *igurramen* obligatoirement pacifiques et tribus 'laïques' guerrières sur ce point précis qui est au coeur de l'analyse de Gellner - et que les At Sidi Braham, loin de ressembler aux Ihansalen, s'en distinguent profondément dans leur organisation interne; on est d'ores et déjà en dehors du modèle gellnérien. Si, par contre, on considère que l'opposition des *sfuf* - même si elle peut dans une certaine mesure coïncider avec des appartenances segmentaires, ne s'explique pas par la division entre segments, mais exprime un autre principe, on est, là encore, en dehors du modèle.

Yacine nous fournit elle-même des raisons pour supposer que l'opposition entre *sfuf* ici n'est pas du tout un cas spécifique du principe du maintien de l'ordre par le jeu des segments.⁴³

D'abord, les deux segments dont il est question, les At Abdelhelim et les At M'Hand ou Saïd, sont inégaux, les premiers étant seuls à pouvoir revendiquer une généalogie qui remonte à l'ancêtre fondateur et en même temps apparemment beaucoup plus nombreux que les derniers. Dans la mesure où le jeu des *sfuf* ne fait qu'exprimer l'opposition de ces deux segments, il n'est donc pas conforme au fonctionnement du principe segmentaire d' "équilibre et opposition", car on voit très mal comment il peut y avoir équilibre.

Mais ceci ne nous autorise pas à supposer que l'opposition des *sfuf* n'exprime pas autre chose que le principe hiérarchique, car la division entre les *sfuf* paraît s'être échappée, en partie au moins, de son ancrage originale dans l'opposition de ces segments. En effet, Yacine nous explique que certains At Abdelhelim ont fini par rallier le point de vue des *ouzmiken* alors que certains At M'Hand ou Saïd ont rallié celui des *imserrhen*.⁴⁴ Il s'ensuit non seulement que le fonctionnement de la division

⁴¹ Yacine, op. cit., 34-35, 39-43.

⁴² Gellner, op. cit., 209, 212-213.

⁴³ Ce que Gellner appellerait "a kink and variant in the segmentary structure"; op. cit., 67.

⁴⁴ Yacine, op. cit., 42-43.

en *sfuf* a eu tendance à ébranler le principe hiérarchique, mais aussi que, si cette évolution dans les orientations politiques des uns et des autres aurait fini par permettre un certain équilibre,⁴⁵ ce serait précisément dans la mesure où le jeu des *sfuf* aurait rompu avec l'opposition des segments proprement dits et l'appartenance à un *saff* se serait émancipé des liens de parenté.

Je ne prétend pas savoir mieux que Tassadit Yacine ce qui explique le maintien de l'ordre chez les At Sidi Braham. Il me semble déjà clair, cependant, que nous n'avons pas affaire ici à une société où il ne se produit que le jeu des segments, mais à une population dont la vie politique est plutôt compliquée et dans laquelle il se passent beaucoup de choses différentes.

Mais cela est également vrai pour les autres cas que nous avons passé, d'une manière forcément rapide, en revue. Puisque la thèse de Gellner sur la segmentarité se donne l'ambition d'expliquer le maintien de l'ordre chez les population tribales auxquelles elle s'applique, il s'ensuit que les analyses de Bennoune, Bourdieu et Yacine ne sont pas des analyses gellnériennes, et que les sociétés dont ces trois auteurs parlent ne sont pas des sociétés segmentaires au sens fort que Gellner a donné à ce terme. A partir du moment que l'on rompt avec les aspects mécaniques de la thèse segmentariste – c'est à dire, que l'on abandonne l'ambition d'expliquer le maintien de l'ordre politique par le jeu des segments – l'approche segmentariste tend à se réduire à une approche purement descriptive⁴⁶ qui ne peut rendre compte que de la structure sociale et ne saurait fournir qu'un apport secondaire à l'explication de l'organisation politique.

Or, même si nous admettons que la segmentarité soit un aspect saillant des structures sociales des campagnes algériennes, nous avons été obligé de tenir compte du rôle de la *jema'a* dans l'analyse que fait Bennoune du cas d'El Akbia et de l'action des *sfuf* dans les analyses de Bourdieu et de Yacine de l'organisation politique en Kabylie. Dans les trois cas, donc, il est question d'institutions politiques, c'est à dire, de ce que la thèse de Gellner ne veut absolument pas admettre, parce que l'absence radicale d'institutions politiques est un présupposé fondamentale de son modèle.⁴⁷

De la segmentarité à l'opacité

Une société sans institutions politiques peut-elle donner naissance à des traditions politiques? Évidemment pas.

L'opacité de l'état, du système et de la vie politiques de l'Algérie indépendante est en partie due au fait que les observateurs les plus avertis et expérimentés ne possèdent pas une grille de lecture du cadre et de l'action politiques qui permet de saisir d'une

⁴⁵ Je dis bien "Si..." ici, car ce n'est pas clair; la présentation de Yacine n'explique pas comment l'ordre est maintenu chez les At Sidi Braham, cette question n'étant pas parmi ses préoccupations, ce qui se comprend étant donné que son livre, comme son nom l'indique, traite surtout de la poésie et l'identité berbères.

⁴⁶ Ce qui justifierait la critique de l'approche par la segmentarité que font René Gallissot et Gilbert Badia (1976: 238), à condition de noter que celle-ci ne s'applique précisément pas à Gellner lui-même.

⁴⁷ Gellner, 1969 op. cit., 41-42; voir aussi son article sur Masqueray, 'The roots of cohesion', *Man*, 20 (1985), 1, 142-155: 143, 146; et sa réponse à Munson dans Hall et Jarvie, 1996, op. cit., 649-651.

manière adéquate les logiques fondamentales de ce qui se produit et se fait.⁴⁸ Mon hypothèse est que cela tient en premier lieu au fait que, dans toute la littérature sur l'Algérie politique, il n'est, à quelques exceptions près, jamais question des traditions politiques algériennes. Or, comment voulez-vous rendre compte de la vie politique française, britannique, américaine, russe, chinoise etc. – mais aussi égyptienne, yéménite, tunisienne etc. – sans tenir compte des traditions politiques propres à ces pays? L'idée est difficile à défendre. Mais c'est essentiellement cela qu'ont essayé de faire des observateurs, commentateurs et analystes sans nombre pour le cas algérien, et ce n'est guère surprenant qu'ils ont généralement échoué. Au lieu de concevoir ce qui s'est passé dans le champ politique algérien en fonction des traditions politiques du pays, on a eu tendance surtout à raisonner en fonction de théories et de modèles explicatifs importés clé en main (voire produit en main) sur des problématiques qui sont souvent, eux aussi, des importations. Du problème des 'féodaux' et des 'féodalités' emprunté aux traditions de la démocratie révolutionnaire française par certains des rédacteurs du Programme de Tripoli⁴⁹ en passant par celui de la nouvelle classe dirigeante appelé 'bourgeoisie d'état'⁵⁰ emprunté à la Yougoslavie de Djilas et l'URSS de Bettelheim⁵¹ au problème récemment proposés des scénarios russe (perestroïka Gorbachévienne, etc.), iranien, soudanais, afghan, turque, chilien et j'en passe, l'histoire de la pensée et du discours critiques sur l'Algérie politique est dans une large mesure l'histoire d'une succession d'approches qui, fondés normalement sur la méconnaissance ou le mépris – ou le refus, par pudeur, de parler – des traditions algériennes, s'avèrent être autant de voies sans issue. Tout se passe comme si nous sommes en présence d'un interdit tellement puissant et bien établi qu'il soit devenu lui-même une tradition nationale: penser et expliquer l'Algérie politique en termes algériennes – *la yadjouz!*⁵²

L'influence de la thèse segmentariste, dont les années de gloire dans le champ d'études maghrébines coïncident presque exactement avec les quatre premières décennies de l'indépendance algérienne, y est pour beaucoup. Cette influence s'est exercée sur les approches théoriques du champ politique algérien beaucoup plus que du champ politique marocain. Dans un livre très intéressant, le politologue américain John Waterbury a essayé de penser le système politique du Maroc indépendant à partir de l'idée de la segmentarité.⁵³ Si d'autres n'ont pas été nombreux à le suivre dans cette voie, ça tient surtout, me semble-t-il, au fait que les traditions particulières propres au *bled es-siba* marocain n'ont contribué que d'une manière secondaire à la constitution du système politique de l'état indépendant. Les forces politiques à base urbaine et citadine – le nationalisme bourgeois (conjugué au réformisme *salafi*) de l'Istiqlal et la monarchie elle-même – ont su garder l'initiative politique (quitte à se

⁴⁸ Ces logiques sont à distinguer de ce que l'on pourrait, approximativement et provisoirement, appeler des logiques institutionnels et programmatiques, du régime de Boumediène notamment, qui ont été remarquablement saisies par certains analystes, dont Jean Leca et Jean-Claude Vatin (1975, 1979) et Bruno Étienne (1977); signalons aussi l'étude de I. W. Zartman (1984), qui a saisi beaucoup des enjeux des débuts du régime de Chadli.

⁴⁹ Mohammed Harbi, *Le FLN, mirage et réalité*, Paris, Éditions J.A., 1980, 331-334.

⁵⁰ Marc Raffinot et Pierre Jacquemot, *Le capitalisme d'état algérien*, Paris, François Maspero, 1977.

⁵¹ Milovan Djilas, *The new class*, London, Thames and Hudson, 1957; Charles Bettelheim, *La lutte des classes en URSS*, Paris, Le Seuil-Maspero, 1974.

⁵² En arabe dialectal, "ce n'est pas permis" – slogan affectueux notamment par les Islamistes algériens.

⁵³ John Waterbury, *The commander of the faithful: the Moroccan political élite – a study of segmented politics*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1970; notons que Gellner (in Hall & Jarvie, op. cit., 654-655) se garde d'identifier cet emprunt à son propre modèle.

disputer le leadership par la suite), alors que les forces rurales et surtout montagnardes, organisées essentiellement dans l'Armée de Libération et, plus tard dans le Mouvement Populaire, n'ont joué qu'un rôle d'auxiliaires. Or, c'est le contraire qui s'est passé en Algérie.

Examinons toutefois deux tentatives récentes de sortir l'analyse politique de l'impasse à laquelle conduit ce tabou.

Dans un article très pénétrant, Lahouari Addi a proposé une lecture de la situation politique algérienne en termes du logique du régime, logique qui découlerait essentiellement du rôle de l'armée comme pouvoir légitimant. Puisque c'est l'armée qui mandate des civils pour gérer l'administration et l'économie, et tout civil ambitieux dépend, par conséquent, de son rapport privilégié avec un membre de l'hierarchie militaire,

l'état...existe en deux dimensions: dans l'une, il est visible, officiel, et obéit à des règles; dans l'autre, il est obscur, caché du regard public, et guidé par un rapport de forces changeant que seuls les initiés peuvent discerner.⁵⁴

Nous sommes donc ici en pleine problématique de l'opacité. En plus, l'armée algérienne ayant hérité ce rôle de pouvoir légitimant de son prédécesseur, l'Armée de Libération Nationale, il est aussi question, comme Addi l'affirme, des "traditions héritées de la lutte anticoloniale".⁵⁵ Mais, au lieu d'invoquer la tradition particulière de la guerre révolutionnaire de 1954-1962 pour expliquer en quoi l'aspect autoritaire de l'état dépend de son aspect *arbitraire*, lui-même tributaire de la manque d'institutionnalisation signalée par Addi mais aussi trait caractéristique d'un pouvoir opaque, Addi souligne plutôt comment ces traditions-ci expliquent le refus de l'armée d'instaurer un régime franchement militaire et suggère que c'est l'idéologie populiste (qui, notons-le, date de 1926 et non de 1954) et non pas ses origines militaires qui explique l'autoritarisme de l'état. Or, que l'idéologie populiste possède des traits autoritaires on peut en convenir sans hésitation. Mais il me semble que ce qui fait l'originalité du cas algérien, c'est que non seulement la tradition populiste ait été la source du projet indépendantiste, mais qu'elle ne soit devenue hégémonique dans le champ politique algérien qu'à la faveur de son passage par le maquis révolutionnaire, passage qui l'a marquée profondément en aggravant ses tendances vers l'intolérance manichéenne (toute opposition est trahison voire apostasie) mais aussi en lui greffant ce comportement que Mao appelait le "commandisme", c'est à dire l'élitisme arrogante et arbitraire secrétée par toute révolution militarisée.

On est là, évidemment, au cœur d'un débat important qu'il est impossible d'approfondir ici. Retenons cependant le problème soulevé par Addi des traditions dont l'état algérien indépendant a hérité. Cette question est aussi abordée par Bennoune, qui soutient que

le système aussi bien que le comportement politique des forces sociales soutenant la vie politique de l'Algérie indépendante sont enracinés dans trois traditions: une tradition de l'Algérie d'avant-1830, une tradition française et

⁵⁴ Lahouari Addi, 'Algeria's tragic contradictions', *Journal of Democracy*, 7 (1996), 3, 94-107, 96 (extrait du texte anglais traduit en français par l'auteur).

⁵⁵ Addi, *ibid.*

une tradition révolutionnaire. La coexistence entre les agents porteurs de ces trois traditions a été caractérisée par une compétition aussi bien que par une coopération.

Cependant, la manque de synthèse entre ces trois sources de la culture politique de l'Algérie indépendante a abouti à des conflits latents et manifestes qui ont fini par déstabiliser la société algérienne d'aujourd'hui.⁵⁶

Je suis d'accord avec Bennoune qu'il faut essayer de penser le problème des comportements politiques aussi bien que celui du système politique. Ceci dit, il me semble que certains de ses propos ont besoin d'être nuancés, notamment en ce que :

- la coexistence de ces traditions diverses en Algérie indépendante n'a pas été seulement celle d'agents porteurs distinctes, mais a eu lieu aussi sinon surtout dans la vie subjective de l'individu algérien lui-même, travaillé dans son for intérieur, quoiqu'en proportions variables, par toutes ces traditions et les valeurs qu'elle portent; il s'ensuit que le problème politique n'est pas venu d'une manque de synthèse, mais plutôt du fait que les tentatives simultanées ou successives d'acteurs sociaux et politiques différents de faire la synthèse de ces traditions ont fait naître des formules de synthèse concurrentes, tandis que les critères aussi bien que le cadre institutionnel nécessaires pour que cette concurrence puisse être arbitrée autrement que par les rapports de force ont fait défaut;
- le schéma de trois traditions est à corriger en ce qu'il convient de reconnaître: (i) l'apport de traditions originaires du Machreq; (ii) que des distinctions s'imposent, au sein de toutes ces grandes traditions, entre leurs éléments diverses et souvent contradictoires; (iii) que la tradition révolutionnaire occupe une place particulière et privilégiée, précisément en ce qu'elle est le fruit d'une synthèse des trois autres.

Or, dans sa discussion de la tradition (au sens large) de l'Algérie d'avant-1830, Bennoune semble vouloir privilégier la tradition particulière de la Régence comme seule tradition *politique* digne du nom face aux traditions exclusivement sociales portées par les structures segmentaires de la population arabo-berbère.⁵⁷ En cela, il est fidèle à son choix du cadre théorique, mais ne tient pas compte de l'importance qu'il avait lui-même accordée à la tradition de la jema'a du village dans son livre précédent; qui plus est, au moment où il évoque les aspects organisationnels de la tradition révolutionnaire pendant la guerre de libération, nous trouvons parmi ceux-ci le fait, précisément, que "les populations rurales étaient organisées au niveau local par des assemblées populaires ou djemaâs".⁵⁸ Il se peut que plusieurs choses soient à l'origine de l'inhibition qui empêche Bennoune de tirer toutes les conséquences théoriques de ses propres observations, mais c'est clair que l'influence de la thèse segmentariste en fait partie.

Supposer que les sociétés montagnardes algériennes n'ont pas de traditions politiques rend inintelligibles à la fois les façons de faire et l'histoire intérieure du mouvement

⁵⁶ Bennoune, 1998 op. cit., 11-12.

⁵⁷ Bennoune, 1998 op. cit., 16-17.

⁵⁸ Bennoune, 1998 op. cit., 54.

révolutionnaire nommé FLN et le système politique de l'état algérien que le FLN a constitué.⁵⁹ Supposer que les sociétés montagnardes algériennes n'avaient pas d'institutions politiques rend insaisissables leurs traditions politiques.

C'est quoi, donc, une *jema'a*?

Le déni institutionnel

Gellner reconnaît l'existence des *jema'ât* chez les tribus du pays Ihansalen mais leur nie la qualité d'institutions politiques sous prétexte que

Berber *jema'as* have no sense of corporate identity distinct from that of the group of which they are the *jema'a*; they have no continuity other than that of that group; they have, of course, no kind of secretariat or records.⁶⁰

Mettons que cela peut au moins paraître vrai pour des populations qui ne cessent de se déplacer selon les impératifs de la transhumance.⁶¹ Mais la facilité avec laquelle Gellner s'autorise à généraliser à partir de ces pasteurs nomades est frappante, tout comme c'est frappant qu'il ne se penche jamais sur l'organisation politique de la grande tribu sédentaire de la région, les Aït Bu Gmez. Or, chez les sédentaires de la Kabylie du Djurdjura, la *jema'a* du village possède non seulement son espace fixe et partant sa propre *hurma* (honneur) et *'anaya* (la protection qu'elle offre en vertu de la considération que l'on lui doit) et donc son identité, mais aussi ses officiers, dont son secrétaire (qui est souvent aussi son trésorier) et son crieur public aussi bien que son président, pour ne pas parler de ses prérogatives claires, son calendrier et son règlement interne – procédures, règles de bienséance, etc. Dans beaucoup de cas, elle possède aussi son propre bâtiment. Si ce n'est pas là une institution, qu'est-ce qu' 'institution' veut dire?

En disant tout ceci sur la *jema'a* kabyle, je ne fais pour la plupart que reprendre les informations que nous ont donné Hanoteau et Letourneux⁶² et Masqueray, ayant pris la peine de les vérifier sur place.⁶³ Masqueray est cité par Gellner dans sa bibliographie, et Bourdieu cite Hanoteau et Letourneux aussi bien que Masqueray dans les bibliographies de *Sociologie de l'Algérie* et de *The Algerians*. Mais à aucun moment Bourdieu et Gellner n'essayent-ils de démontrer par un raisonnement sérieuse, preuves à l'appui, que les analyses de leurs prédécesseurs étaient erronées. Il y a par conséquent lieu de croire que nous sommes ici en présence d'un préjugé, ou plutôt de deux préjugés qu'il convient de distinguer.

⁵⁹ J'ai essayé d'expliquer comment les traditions politiques des montagnards algériens ont influé sur l'organisation et la démarche politiques du FLN dans mon article: 'The FLN: French conceptions, Algerian realities', in George Joffé, ed., *North Africa: nation, state and region*, London and New York, Routledge, 1993, 111-141.

⁶⁰ Gellner, 1969, op cit., 90.

⁶¹ Cependant, on voit mal comment une institution politique peut jamais avoir une continuité en dehors de celle du groupe auquel elle appartient – que l'Assemblée Nationale française ait pu exister avant que ne se soit constitué la nation française et que celle-là puisse survivre à celle-ci, par exemple.

⁶² Hanoteau et Letourneux, op. cit., t. 2, 1-10, 21-23, 25-36.

⁶³ Pendant des enquêtes sur le terrain sur les deux versants du Djurdjura en 1973-1974, 1975, 1976 et 1983.

Le premier est d'ordre théorique: c'est le préjugé intrinsèque de la sociologie structuraliste en faveur des stratégies déterministes et réductionnistes d'explication de tout ce qui se passe dans le champ politique, ce en quoi la sociologie structuraliste n'est que le frère ennemi du matérialisme historique (la pensée sociale de Gellner étant une sorte d'anti-Marxisme assez élaboré). Dans cet ordre d'idées, il est normal de concevoir tout ce qui appartient au champ politique proprement dit comme n'étant que d'une importance superficielle, comme épiphénoménal, la clé de l'explication théorique se trouvant toujours ailleurs, dans la structure sociale ou la 'base' économique. Mais cette perspective théorique, qui, comme tout autre ensemble de présupposés, est à prendre ou à laisser, n'explique pas à elle seule ce qui s'est passé dans les deux cas qui nous concernent. Car les axiomes de la pensée structuraliste ne poussent pas normalement ses adeptes jusqu'à nier l'existence même du champ politique et ses institutions propres; au contraire, ils les reconnaissent, quoique d'un ton condescendant, pour mieux établir leurs droits sur eux. Or, Gellner ne veut pas simplement expliquer l'ordre politique par la structure sociale, il réduit ce qui est politique au social. Il annonce la couleur très tôt, lors de sa discussion de Montagne, quand il évoque la thèse particulière que

Berber society oscillates between two rival and opposed social forms, between on the one hand democratic or oligarchic tribal republics ruled by assemblies or hierarchies of assemblies, and on the other hand ephemeral tribal tyrannies, exemplified in modern times by the 'great caïds' of the South.⁶⁴

Nous voyons ici que Gellner parle de formes *sociales* alors qu'il s'agit très clairement de régimes, donc de formes *politiques*. La société n'étant pas suffisamment évoluée pour que l'on puisse distinguer le social du politique, ce dernier est supprimé au profit du premier. La tentative de Gellner de faire croire que la pensée segmentariste trouve une partie essentielle de ses origines dans la vision de Masqueray⁶⁵ ne tient aucun compte du fait que, dans les analyses de Masqueray, c'est le politique qui prime sur le social et l'englobe, ce qui explique le rapprochement qu'il fait entre les 'cités' berbères et la cité antique.

Pourquoi Gellner préfère-t-il supprimer le politique en le noyant dans le social plutôt que l'inverse? C'est ici que semble intervenir le deuxième préjugé, qui serait d'ordre sociale, celui de l'intellectuel citadin⁶⁶ qui, à l'instar de Marx, ne peut pas s'empêcher d'entretenir une vision condescendante des "ruraux". Tout comme Marx, dans *Le 18 Brumaire*, s'exclame à propos des paysans français, "ils ne peuvent pas se représenter eux-mêmes, ils doivent être représentés",⁶⁷ Gellner – à l'encontre de toute cette autre tradition constituée par Hanoteau et Letourneux, Masqueray et Montagne – dit, en substance, des Berbères, "ils ne savent pas se gouverner, c'est à dire, gérer leurs propres conflits; ils ont besoin de ce que ceux-ci soient traités par le mécanisme de leur structure sociale, graissé au besoin par des spécialistes religieux."

⁶⁴ Gellner, op. cit., 26.

⁶⁵ Gellner, 'The roots of cohesion', *Man*, 20 (1985), 1, 142-155.

⁶⁶ Gellner a lui-même qualifié ses origines familiales comme profondément urbaines ("deeply urban"); voir John Davis, 'An interview with Ernest Gellner', *Current Anthropology*, 32, 1 (February 1991), 63-72, 63.

⁶⁷ Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Éditions Sociales, 1969.

En effet, ce n'est pas seulement quand il se penche sur l'organisation des Berbères que Gellner manifeste cette manière de voir. Il fait essentiellement la même chose en parlant de l'apport du mouvement de la Salafiyya ou l'*islah* à la révolution nationale algérienne et de la place de l'Islam réformiste dans l'état indépendant.⁶⁸ Dans sa représentation de ce qui s'est passé en Algérie depuis les années 1920 jusqu'aux années 1970, il n'y a pas la moindre mention des mouvements ou acteurs politiques. Il n'est fait cas ni de Ferhat Abbas, ni de Messali Hadj et la tradition ENA-PPA-MTLD-OS d'où est sorti le FLN, ni du FLN lui-même (pour ne pas parler de Ben Boulaïd, Boudiaf, Krim, Abane, Ben Bella, Boumediène, etc.). Il n'est question que de l'action d'Ibn Badis et ses compagnons et, dans le cadre de l'état indépendant, de l'élite technocratique, ces "mamluks du monde moderne"⁶⁹ en mauvaise posture sur le plan de la légitimité vis-à-vis de la petite bourgeoisie pieuse et les '*ulama* islahistes censés les représenter. Dans la version de Gellner, l'histoire de l'Algérie contemporaine est ainsi amputée du nationalisme politique, celui des traditions du populisme et du *maquis*, qui n'a droit à aucune considération dans son regard.⁷⁰

Sommes-nous en droit de prêter à Gellner le même *a priori* théorique que nous retrouvons assez souvent chez de nombreux islamologues orientalistes? Ce n'est pas sûr. Son préjugé de fond paraît être en faveur du lettré plutôt qu'en faveur de l'homme de religion en tant que tel.⁷¹ C'est, du moins, ce qui ressort de deux des ses écrits occasionnels sur le Maroc indépendant auxquels on a prêté beaucoup moins d'attention, alors qu'ils sont d'un grand intérêt pour l'analyse du champ politique algérien.

Dans 'Patterns of rural rebellion in Morocco', Gellner offre une analyse qui s'essaie à rendre compte du logique des révoltes curieuses qui ont éclaté dans le *bled es-siba* traditionnel, le Rif et le Haut Atlas, au lendemain de l'indépendance, en insistant qu'il ne s'agit nullement du *siba* traditionnel ni de l'activation de sentiments identitaires ataviques, mais, au contraire, de manoeuvres calculés dans le nouveau jeu politique national.⁷² Du coup, les Berbères montagnards ont droit dans son regard à une vie et

⁶⁸ Ernest Gellner, 'The unknown Apollo of Biskra: the social base of Algerian puritanism', *Government and Opposition*, 9 (1974), 277-310, ré-édité dans Gellner, E., *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, 149-173.

⁶⁹ Gellner, 1981 op. cit., 168.

⁷⁰ On peut voir dans cet article brillant, où se déploient avec panache toute l'érudition de Gellner aussi bien que son réductionnisme tranchant voire Procrustéen, une anticipation étonnante justement de ce que l'état algérien est maintenant devenu, à condition de reconnaître que, pour réduire la communauté politique à cette condition, il a fallu non seulement qu'un radicalisme islamique nouveau se substitue au courant badisien épuisé, mais aussi que le pays soit mis à feu et à sang pendant plus de dix ans, que plus d'une centaine de milliers d'Algériens soient tués, et, *last but not least*, que la tradition du nationalisme politique soit détruite en même temps que les principales personnalités qui l'ont incarnée.

⁷¹ Ce préjugé est lui-même tributaire d'une opposition qui joue un grand rôle dans sa théorie sociale en générale, celle entre Grande et Petite Traditions ('Great and Little Traditions') ou encore 'Haute Culture' et 'Basse Culture' ('High Culture and Low Culture'), entre ce qui correspond plus ou moins aux traditions culturelles urbaines fondées sur l'érudition et l'instruction scripturalistes d'une part et les traditions culturelles populaires voire paysannes, enracinée dans l'oralité, d'autre part; voir Gellner, *Muslim Society*, 80-81, mais aussi Gellner, E., 'Culture, constraint and community: semantic and coercive compensations of the genetic under-determination of *Homo sapiens sapiens*', dans Paul Mellars et Chris Stringer, *The Human Revolution*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1989, 514-525, ré-édité dans Gellner, E., *Anthropology and politics: revolutions in the sacred grove* (Oxford, Blackwell, 1995, 45-61), 60-61.

⁷² E. Gellner, 'Patterns of rural rebellion in Morocco during the early years of Independence', *European Journal of Sociology*, 3, 1962, 297-311; ré-édité dans Gellner, E., *Muslim Society*, 194-206.

une action politiques dignes du nom, et, à l'encontre de l'approche de Waterbury, l'analyse que fait Gellner de leur comportement politique ne doit pas grand-chose à sa propre thèse segmentariste. Dans ce changement d'optique il y a ironie, mais pas revirement. Car ce qui explique la volonté de Gellner de prendre au sérieux le jeu politique auquel se livrent ses Berbères c'est le fait qu'ils y sont intégrés par le biais des réseaux clientélistes, y compris les partis politiques, qui essaient à partir de la capitale et qui sont le fait essentiellement des élites citadines instruites. L'ironie réside dans le fait que c'est quand Gellner abandonne son regard d'anthropologue et rentre dans sa peau de sociologue pour regarder le Maroc contemporain qu'il se libère du réductionnisme auquel tend le structuralisme sociologique et qu'il se permet d'expliquer ce qui se passe dans le champ politique selon les logiques propres de celui-ci.

Dans 'The struggle for Morocco's past', Gellner rend compte de deux livres d'auteurs marocains qui offrent une contraste saisissante de par leurs stratégies polémiques et attitudes nationalistes respectives.⁷³ Le premier, *Les grands courants de la civilisation du Maghrib* de Ben Abdallah,⁷⁴ semble refléter le point de vue de la bourgeoisie traditionnelle et ses 'ulama, car il bénéficie d'une préface d'Allal al-Fassi; le deuxième, *Le gouvernement marocain à l'aube du XXème siècle* de Lahbabi,⁷⁵ est cautionné dans une préface par Mehdi Ben Barka, et semble donc représenter un point de vue nationaliste plus radical voire de gauche. Or, loin de préférer le premier, Gellner en fait une critique qui, bien qu'exprimée en termes courtoises, n'en est pas moins cinglante, alors qu'il loue les mérites du deuxième. Ce qui est intéressante ici c'est le critère qui sous-tend le jugement de Gellner. Le livre de Ben Abdallah n'a pas vraiment une argumentation cohérente, c'est plutôt un collage de répliques aux thèses colonialistes injurieuses, des répliques qui, à chaque critique française des tares de la civilisation musulmane en Afrique du Nord, prennent la forme d'arguments *tu quoque* – c'est à dire, "mais toi aussi..."! Puisque cette tentative de rendre aux tenants des thèses colonialistes la monnaie de leur pièce ne peut espérer sérieusement les convaincre, il s'agit d'une polémique qui est davantage une monologue intérieure qu'un débat avec l'Autre, et donc un effort, foncièrement conservateur dans son esprit, de soigner un amour-propre blessé pour retrouver une assurance perdue. Par contre, le livre de Lahbabi exhibe une argumentation cohérente et ambitieuse, qui, tout en contestant certaines thèses françaises sur le Maroc et notamment celle qui a soutenue le caractère absolue de la monarchie (thèse qui a beaucoup arrangé le Protectorat), le fait non pas par amour-propre pour régler un compte aux colonialistes, mais pour une raison autrement plus sérieuse et plus intéressante. Car il s'agit de développer toute une vision historique du Maroc et de ses traditions politiques justement afin d'établir les prémisses d'une position politique particulière dans le contexte de l'état indépendant, des prémisses qui sont, notons-le, à la fois fondées sur une argumentation théorique sophistiquée et ancrées dans l'histoire nationale qui est soumise à une lecture imaginative mais pas romantique.

En soulignant le sérieux intellectuel du livre de Lahbabi et sa supériorité à celui de Ben Abdallah, Gellner me semble témoigner à la fois de l'intérêt qu'il porte au rôle

⁷³ E. Gellner, 'The struggle for Morocco's past', *The Middle East Journal*, XV (Winter 1961), 79-90.

⁷⁴ Ben Abdallah, *Les grands courants de la civilisation du Maghrib*, Casablanca, Imprimerie du Midi, 1958.

⁷⁵ Mohamed Lahbabi, *Le gouvernement marocain à l'aube du XXe siècle*, Rabat, Éditions Techniques Nord-Africaines, 1958, Préface de Mehdi Ben Barka, Président de l'Assemblée Consultative.

des idées et des arguments dans la vie politique, *et* d'une certaine impartialité entre tendances parmi les lettrés. C'est parce qu'il ne voit que les '*ulama* islahistes comme acteurs dans la domaine des idées en Algérie qu'il privilégie leur rôle. Son point aveugle est donc bien les traditions de pensée et d'expression des illettrés mais aussi des non-lettrés, et de ceux de la société campagnarde surtout. Si, dans son article sur l'*islah* et la révolution algérienne, il fait servir Fanon de repoussoir à Ibn Badis, c'est parce qu'il ignore la pensée des révolutionnaires algériens - pensée jamais confiée à un lectorat public car jamais distillée dans des textes de caractère théorique, pensée cachée car maquisarde - et il ne lui vient pas à l'esprit de s'imaginer que ceux qui ne vivent pas par des livres mais dans l'action politique peuvent avoir une pensée originale et novatrice susceptible d'influer sur les événements. Ainsi se fait-il que ce qu'ont fait les révolutionnaires algériens enracinés dans les traditions politiques du *bled el-baroud* - la synthèse remarquable de celles-ci avec toutes ces autres traditions exigeantes algéro-ottomanes, françaises, arabes et islamiques - est devenu inconcevable aux yeux des savants des sciences sociales. Il s'est passé la même chose en ce qui concerne la vision savante contemporaine de ces autres campagnards non-lettrés fondateurs d'un état moderne, les révolutionnaires irlandais.

Évidemment, les origines tout à fait différentes de Pierre Bourdieu ne se prêtent point de cette manière à l'explication de son regard sur l'organisation politique kabyle. On supposerait plutôt que son rapport à la société paysanne béarnaise l'aurait permis et incliné à se rapprocher beaucoup plus que cela n'était possible pour Gellner aux montagnards berbères objets de son étude. C'est, du moins, l'impression que donnent certains de ses autres écrits sur la société kabyle et, en premier lieu, son article superbe sur 'Le sens de l'honneur', qui me semble être une grande contribution à la connaissance de la société algérienne (et pas seulement kabyle) et devrait être une référence de base pour tout travail sérieux sur, entre autres choses, un aspect central du problème du rapport état-société en Algérie aujourd'hui, la *hogra*.

Pourquoi, donc, Bourdieu est-il arrivé à des conclusions semblables à celles de Gellner en ce qui concerne ce "noyau de l'organisation politique rurale" (pour reprendre Bennoune) – la *jema'a*? Sans doute le même préjugé théorique en faveur du structuralisme sociologique était pour beaucoup. Mais il ne faut pas oublier que Bourdieu a fait ses enquêtes sur le terrain pendant la guerre. En ce moment-là, la *jema'a* de tout village kabyle était soit suspendue soit soumise au diktat de l'armée française, ou bien elle travaillait sous l'hégémonie de l'ALN dans la clandestinité totale. C'était donc le pire des moments pour observer la vie politique kabyle et en saisir la logique. Ceci est, du moins, mon hypothèse, et explique, je crois, pourquoi le jeu des *sfuf*, qui continuait à marquer la vie politique locale du Djurdjura des années 1960 et 1970,⁷⁶ n'est jamais pensé par Bourdieu en rapport avec la logique de la *jema'a* et lui paraît par conséquent une affaire d'"une étrange et obscure pondération",⁷⁷ c'est à dire, quelque chose de franchement mystérieux, opaque.

⁷⁶ Hugh Roberts, *Political development in Algeria: the region of Greater Kabylia*, thèse de doctorat (inédiée), Université d'Oxford, 1980, 241-244, 281-284, 307-332; voir aussi mon article, 'The conversion of the mraibin in Kabylia', in Ernest Gellner, Jean-Claude Vatin et al., *Islam et Politique au Maghreb*, CRESM, Paris, Éditions du CNRS, 1981, 101-125.

⁷⁷ Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, 20.

BIBLIOGRAPHIE

- Addi, L. 1996 'Algeria's tragic contradictions', *Journal of Democracy*, 7, 3, 94-107.
- Basagana, R., and Sayad, A. 1974 *Habitat traditionnel et structures familiales en Kabylie*. Algiers, Centre de Recherche Anthropologiques, Préhistoriques et Ethnographiques, Mémoire No. XXIII.
- Bennoune, M. 1986 *El Akbia: un siècle d'histoire algérienne (1857-1975)*. Alger, OPU-ENAL.
1998 *Esquisse d'une anthropologie de l'Algérie politique*. Alger, Éditions Marinoor.
- Berque, J. 1955 *Structures sociales du Haut-Atlas*. Paris, Presses Universitaires de France (2e édition, 1978)
- Bettelheim, C. 1974 *La lutte des classes en URSS*. Paris, Le Seuil-Maspero.
- Bourdieu, P. 1958 *Sociologie de l'Algérie*. Paris, 'Que Sais-Je?', Presses Universitaires de France; 3e édition, 1963.
1962 *The Algerians*. Boston, The Beacon Press.
1972 'Le sens de l'honneur' in Bourdieu, P., *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Geneva and Paris, Librairie Droz, 14-44.
1979 'The sense of honour' in Bourdieu, P. *Algeria 1960*. Cambridge, Cambridge University Press, 95-132.
- Carlier, O. 1995 *Entre nation et jihad: histoire sociale des radicalismes algériens*. Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- Colonna, F. 1983 Introduction à Masqueray, E., *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie*. (CRESM, Archives Maghrébines). Aix-en-Provence, Édisud.
1995 *Les versets de l'invincibilité: permanence et changement religieux dans l'Algérie contemporaine*. Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- Davis, J. 'An interview with Ernest Gellner', *Current Anthropology*, 32, 1 (February 1991), 63-72, 63.
- Djilas, M. 1957 *The new class*. London, Thames and Hudson.
- Eickelmann, D. 1976 *Moroccan Islam*. Austin, University of Texas Press.
- Etienne, B. 1977 *L'Algérie, cultures et révolution*. Paris, Éditions du Seuil
- Gallissot, R. & Badia, G. 1976: *Marxisme et Algérie*. Paris, Union Générale d'Édition.
- Geertz, C. 1971 'In search of North Africa', *New York Review of Books*, April 22.
- Geertz, C, Geertz H, & Rosen, L. 1979 *Meaning and order in Moroccan society*. New York, Cambridge University Press.
- Gellner, E.A. 1962 'Patterns of rural rebellion in Morocco during the early years of independence', *European Journal of Sociology*, vol. 3, 297-311; ré-édité dans Gellner, E.A., 1981 *op.cit.*, 194-206.
1969 *Saints of the Atlas*. London, Weidenfeld & Nicolson.
1973 'The struggle for Morocco's past'. In I.W. Zartman, ed., *Man, State and Society in the Contemporary Maghrib*, London, 1973, 37-49.
1974 'The unknown Apollo of Biskra: the social base of Algerian puritanism', *Government and Opposition*, 9 (1974), 277-310.
1981 *Muslim society*. Cambridge, Cambridge University Press.
1989 'Culture, constraint and community: semantic and coercive compensations of the genetic under-determination of *Homo sapiens sapiens*', in Paul Mellars et Chris Stringer (eds.), *The human revolution*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 514-525; ré-édité in Gellner, E., *Anthropology and politics: revolutions in the sacred grove*, Oxford, Blackwell, 1995, 45-61.
1996 'Reply to critics' in Hall, J.A. and Jarvie, I. (eds.), *The social philosophy of Ernest Gellner* (Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities, 48), Amsterdam, Rodopi, 639-656.
- Hammoudi, A. 1974 'Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté', *Hesperis Tamuda*, 16.

- Hanoteau, A & Letourneux, A 1893 *La Kabylie et les coutumes kabyles*. 3 tomes, Paris, Challamel (1er édition en 2 tomes, 1872-1873).
- Harbi, M 1980 *Le FLN, mirage et réalité*. Paris, Éditions J.A.
- Hart, D.M. 1976 *The Aïth Waryaghar of the Moroccan Rif: an ethnography and history*. Tucson, University of Arizona Press.
1981 *Dadda 'Atta and his forty grandsons: the social and political organisation of the Aït 'Atta of southern Morocco*. Wisbech, Cambridgeshire, MENAS.
1984 *The Aït 'Atta of southern Morocco: daily life and recent history*. Wisbech, Cambridgeshire, MENAS.
- Jamous, R 1981 *Honneur et baraka: les structures sociales traditionnelles dans le Rif*. Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme; Cambridge, Cambridge University Press.
- Khellil, M. 1979 *L'exil kabyle*. Paris, L'Harmattan.
1984 *La Kabylie, ou l'ancêtre sacrifié*. Paris, L'Harmattan.
- Kraus, H 1998 'Contestable identities: tribal structures in the Moroccan High Atlas.' *J. Royal Anthropological Institute*. (nouvelle série), 4, 1-22.
- Leca, J & Vatin, J-C 1975 *L'Algérie politique: institutions et régime*. Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
1979 'Le système politique algérien' in Jean Leca, Jean-Claude Vatin et al., *Développement politiques au Maghreb: aménagements institutionnels et processus électoraux*, Paris, Éditions du CNRS.
- Marx, K 1969 [1852] *Le 18e Brumaire de Louis Bonaparte*. Paris, Éditions Sociales.
- Masqueray, E 1983 [1886] *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie* (CRESM, Archives Maghrébines, avec Introduction de Fanny Colonna). Aix-en-Provence, Édisud.
- Moussaoui, A 1994 'De la violence au djihad'. *Annales, HSS*, Novembre-Décembre, No. 6, 1315-1333.
1998 'La violence en Algérie: des crimes et des châtements.' *Cahiers d'Études africaines*, 150-152, XXXVIII, 2-4, 245-269.
2001 'Du danger et du terrain en Algérie'. *Ethnologie française*, XXXI, 1, 51-59.
- Munson, H 1989 'On the irrelevance of the segmentary lineage model in the Moroccan Rif.' *American Anthropologist*, 91, 386-400;
1993 'Rethinking Gellner's segmentary analysis of Morocco's Aït 'Atta'. *Man* (nouvelle série), 28, 267-280.
- Ouitis, A. 1977 *Les contradictions sociales et leur expression symbolique dans le Sétifois*. Alger, Centre de Recherche Anthropologiques, Préhistoriques et Ethnographiques, Document No. III, SNED.
- Raffinot, M & Jacquemot, P 1977 *Le capitalisme d'état algérien*. Paris, François Maspero.
- Roberts, H. 1980 *Political development in Algeria: the region of Greater Kabylia*. Thèse de doctorat, Université d'Oxford (inédite).
1981 'The conversion of the mrabt in Kabylia', in Ernest Gellner, Jean-Claude Vatin et al., *Islam et Politique au Maghreb*, CRESM, Paris, Éditions du CNRS, 101-125.
1993a 'The FLN: French conceptions, Algerian realities', in Joffé, G., ed., *North Africa: nation, state and region*, London, New York, Routledge, 1993, 111-141.
1993b 'Perspectives on Berber Politics'. *Morocco*, 3, 1-19.
1998 Under Western eyes: violence and the struggle for political accountability in Algeria. *Middle East Report* 206 (Spring), 39-42.
2002 'Perspectives on Berber politics: on Gellner on Masqueray, or Durkheim's mistake'. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, March 2002.
- Salhi, M.B. 1979 *Étude d'une confrérie religieuse algérienne: la Rahmania à la fin du XIXe siècle et pendant la première moitié du XXe siècle*. Thèse de doctorat 3e cycle, Paris, EHESS (inédite).
- Seddon, J.D. 1981 *Moroccan peasants: a century of change in the eastern Rif, 1870-1970*. Folkestone, Kent, Dawson.
- Waterbury, J 1970 *The commander of the faithful: the Moroccan political élite – a study of*

- Yacine, T. *segmented politics*. London, Weidenfeld & Nicolson.
1987 *Poésie berbère et identité: Qasi Udifella, héraut des At Sidi Braham*. Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Zartmann, I.W. 1984 'L'élite algérienne sous la présidence de Chadli Bendjedid', *Maghreb-Machrek*, 106, (October-December), 37-53.