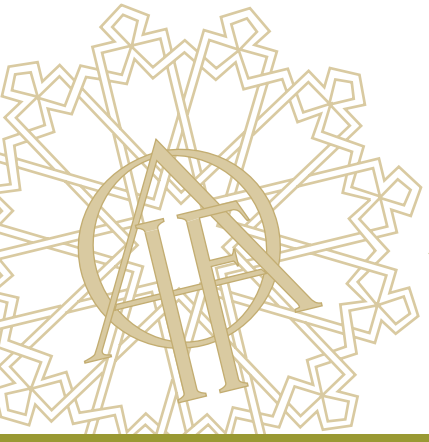
MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

AnIsl 27 (1994), p. 137-156

Alain Mahé

Laïcisme et sacralité dans les Qānūns kabyles.

Conditions d'utilisation

L'utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l'éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l'éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

9782724711264	*La chapelle d'Osiris Ounnefer Neb-djefaou*	Laurent Coulon
9782724711752	*Guide du Caire Islamique*	Hadrien Collet
9782724711660	*Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales 41*	Adrien Candiard (éd.)
9782724711745	*Bulletin archéologique des Écoles françaises à l'étranger (BAEFE)*	
9782724711271	*Du côté de chez Zeus*	Emmanuel Botte (éd.), Hélène Cuvigny (éd.), Michel Reddé (éd.)
9782724711677	*La Description de l'Égypte*	Paul-Marie Grinevald
9782724711714	*La pensée et la pratique pharmacologiques d'Avicenne*	Sylvie Ayari
9782724711899	*BCAI 40*	

© Institut français d'archéologie orientale - Le Caire

Alain MAHÉ

LAÏCISME ET SACRALITÉ
dans les *Qānūn*s kabyles

Pour être promus à la dignité d'objet scientifique, un fait, un phénomène ou un groupe social doit d'une manière ou d'une autre parvenir à émouvoir la conscience publique, ou plus modestement l'intérêt de quelques chercheurs.

Cependant, il est des situations et des cas où le phénomène, malgré son importance, la publicité qu'il reçoit et l'acuité de l'interrogation et du problème au regard desquels il serait significatif, n'est pas pris en charge en tant qu'objet scientifique. Ceci est particulièrement vrai des *qānūn*s* kabyles dont il va être question ici.

Voici rapidement quelques aspects favorables à leur constitution en objet d'étude :

— Leur pérennité d'abord (tous les villages du massif central kabyle que nous avons visités possèdent des *qānūn*s);

— l'extrême richesse des sources les concernant (une abondante littérature s'étalant sur un siècle, de 1840 à 1947, les commente, en présente des extraits ou en a publié certains *in extenso*).

Voyons les enjeux ensuite, que représentent ces *qānūn*s :

— au plan politique d'abord, mentionnons l'existence en Kabylie depuis une décennie d'un mouvement culturel berbère extrêmement dynamique;

— au plan théorique ensuite, ce sont toutes les questions relatives aux droits coutumiers d'inspiration « laïque » en pays musulman; leur coexistence avec la loi religieuse, les phénomènes d'emprunts, les conflits de droit, etc.

* Si le mot kabyle de *qānūn* est bien d'origine grecque, il faut se garder de croire qu'il a conservé en kabyle son sens d'origine, comme ont tendu à le faire croire des générations d'ethnologues soucieux de souligner l'attachement des Kabyles à leurs coutumes, l'étymologie grecque étant brandie opportunément pour faire pendant au droit canonique islamique.

Selon toute vraisemblance, le mot *qānūn* ne s'introduisit en Kabylie ni dans son acception grecque originelle, ni dans celle du langage ecclésiastique de l'Église romaine, mais dans le sens dérivé que le mot eut à l'époque du Bas-Empire romain en passant en latin avec le sens d'impôt, de prestation en argent ou en nature, telle que celles que les romains imposaient aux tribus maghrébines soumises. Ramené à ce sens, l'emprunt linguistique s'explique sans aucune difficulté au regard de ce qu'il désigne en Kabylie : une liste d'amendes tarifées.

AnIsl 27 (1994), p. 137-156 Alain Mahé
Laïcisme et sacralité dans les Qānūns kabyles.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

LES CONDITIONS INHIBANT LA PRISE EN CHARGE DU PROBLÈME DES *QĀNŪN*S

1. Au niveau des problématiques scientifiques.

En dehors du fait qu'au plan politique, tous les paramètres présentés plus haut comme favorables peuvent jouer aussi de façon dirimante, il existe de surcroît des causes inhibitrices particulières à la constitution des *qānūn*s en objet d'étude.

Qui dit *qānūn*s kabyles, dit Hanoteau et Letourneux : l'œuvre magistrale de ces deux auteurs, *La Kabylie et les coutumes kabyles* (1 660 pages réparties en trois volumes parus en 1873), recense une collection de faits, de règles et de normes juridiques quasi exhaustives sur la matière juridique de la Kabylie à l'époque de sa conquête par la France.

L'entreprise est unique dans le genre et aucune de celles tentées dans d'autres régions rurales du Maghreb, et je crois pouvoir dire même à l'échelle du monde arabe, n'a présenté ne serait-ce que le cinquième des sources recueillies par Hanoteau et Letourneux.

Ainsi le sort réservé à cette œuvre conditionne largement celui fait aux *qānūn*s. Nous avons en effet été interpellés par le peu d'intérêt que l'anthropologie porte à nos deux auteurs. Car si le livre figure dans presque toutes les bibliographies, il n'a jamais été mis sérieusement à contribution dans les réflexions sur la nature des systèmes juridiques et politiques maghrébins.

Les seuls travaux que l'œuvre ait suscités sont le fait de juristes de l'école d'Alger (de l'époque coloniale), discutant de points de détails ou contestant et réorganisant les chapitres/catégories juridiques qui avaient été choisis délibérement par Hanoteau et Letourneux pour présenter le système kabyle dans l'ordre du Code Napoléon. Ces critiques et ces réajustements sont légitimes, mais n'affectent absolument pas l'authenticité de la matière présentée.

La seule objection pertinente que l'on rencontre chez ces juristes dénonce le mode de collecte de l'information [1] et surtout le fait que lorsque la coutume était muette sur des matières pour lesquelles le droit musulman statuait, Hanoteau et Letourneux forçaient la main de leurs informateurs afin d'obtenir « vaille que vaille » *de la coutume kabyle* afin de donner le change aux *fuqahā'*. Et les détracteurs des deux auteurs de faire des gorges chaudes sur la correspondance que Hanoteau et Letourneux échangèrent avec Si Moula Aït Ameur à propos de la succession de l'hermaphrodite, dont chacun sait qu'elle était le souci majeur des Kabyles ! On pourrait en rire si l'établissement de la chose ne donnait lieu à des détails vraiment scabreux [2]. Une lecture sérieuse du livre et un minimum de

1. Particulièrement G.H. Bousquet qui dans *Justice française et coutumes kabyles* (cf. bibliographie), s'en prend de façon très polémique à Hanoteau et Letourneux.

2. Si le droit musulman comporte une casuistique assez sordide au sujet de la succession de l'hermaphrodite, ces débats à notre connaissance se passent à huis clos entre le juriste et des textes. Le saugrenu de la situation que nous évoquons ici, est que ces questions sont débattues *in vivo*, qui plus est entre un général français et un marabout.

AnIsl 27 (1994), p. 137-156 Alain Mahé
Laïcisme et sacralité dans les Qānūns kabyles.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

familiarité avec le Maghreb rural permet au demeurant de distinguer très facilement les pratiques et les règles effectives, de celles redevables à l'excès de zèle des auteurs.

Mais les motifs profonds pour lesquels l'œuvre de Hanoteau et Letourneux est considérée jusqu'à aujourd'hui par les anthropologues avec une espèce de défiance condescendante peuvent s'expliquer dans deux perspectives. La première, de sociologie de la connaissance, a été empruntée par Fanny Colonna [3] à propos d'autres auteurs de l'époque coloniale, mais reste tout à fait pertinente pour Hanoteau et Letourneux.

Brièvement, Hanoteau et Letourneux l'un général, l'autre magistrat n'étant pas du « sérail » ont vu leur œuvre affectée par les universitaires de l'époque, d'un très faible coefficient de légitimité scientifique l'excluant ainsi dès sa parution du champ académique.

La seconde perspective est politique, et nous semble plus directement déterminante encore que la précédente, car elle nous permet de comprendre pourquoi cet ostracisme fonctionne encore de nos jours, alors que les Doutté, Depont et Coppolani, Mouliéras et Masqueray [4] connaissent les honneurs d'une réédition. Empressons-nous d'ajouter que Masqueray, qui mérite largement plus que les autres, l'hommage posthume d'une nouvelle publication, avait déclaré dans son œuvre maîtresse qu'il se serait senti honoré d'être considéré comme le disciple d'Hanoteau et de Letourneux [5]. Il était utile, je crois, de le rappeler, alors que Masqueray suscite de nos jours un intérêt grandissant et que tous les spécialistes s'accordent pour reconnaître à son œuvre une dimension fondatrice dans l'anthropologie maghrébine. Cette seconde perspective va nous permettre d'évaluer les effets sur les problématiques scientifiques contemporaines qu'induisit la politique judiciaire d'exception dont la Kabylie a fait l'objet durant la colonisation française.

Pour certaines matières civiles (contrats agricoles et commerciaux, *rahnia, hobou*s, etc.), et surtout pour tout ce qui concernait le statut personnel (successions, mariages et divorces), alors que la totalité des Algériens musulmans était justiciable du droit musulman, la justice était rendue en Kabylie et pour ces mêmes matières selon les coutumes kabyles ... précisément celles que consignèrent et collectèrent Hanoteau et Letourneux dans les trois gros in-octavos qui trônaient dans les prétoires, à portée de main des juges de paix français.

Inacceptable et cependant incontournable collusion de la science et de la politique, (dont la Kabylie était une nouvelle fois l'enjeu) aussi difficile à assumer qu'à éviter !

Quelques grossiers travers de l'œuvre permettent encore opportunément de la dédaigner. Ainsi la référence obligée à Hanoteau et Letourneux quasi rituelle dans l'anthropologie spécialisée, s'accompagne toujours de la même critique qui permet de révoquer en doute l'authenticité de la matière juridique collectée. Il s'agit du fait que les deux auteurs avaient présenté de simples codifications d'assemblée de villages comme *qānūn*s de tribus, en se permettant même d'en présenter quelques prototypes en annexe à leur travail.

Cette critique n'a aucune valeur puisque chacun sait qu'il n'a jamais existé en Kabylie de *qānūn*s de tribus. Hanoteau et Letourneux les premiers, qui dans le corps de leur

3. Dans *Le mal de voir.*

4. *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie.*

5. Dans *Formation des cités,* p. XV et p. 353.

AnIsl 27 (1994), p. 137-156 Alain Mahé
Laïcisme et sacralité dans les Qānūns kabyles.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

œuvre ne se réfèrent qu'à des *qānūn*s de villages[6]. En fait, seule la perspective que leur travail serve à l'administration de la justice les a poussés à présenter comme applicables quelques *qānūn*s *de tribus* qu'ils confectionnèrent en colligeant les *qānūn*s des villages formant les dites tribus.

Nous verrons plus loin que le seul auteur à avoir réellement sollicité l'œuvre de Hanoteau et Letourneux, Jeanne Favret, l'a fait de façon si sélective que son travail ne mentionne ni n'effleure le problème des *qānūn*s !

2. Au niveau des acteurs, et particulièrement du mouvement culturel berbère de Kabylie.

Les effets induits de la politique kabyle de la France, dont nous n'avons ici mentionné que le seul versant judiciaire mais qui comporte de nombreux autres volets, ne sont pas seulement repérables au niveau des luttes symboliques dans les problématiques scientifiques, mais ont affecté de manière bien plus préjudiciable pour le cours de l'histoire les représentations que les Kabyles eux-mêmes entretiennent sur leur propre identité.

Ce sont donc les premiers à témoigner de (et éventuellement à défendre) cet aspect de leur culture (*i.e.* les *qānūn*s et la *tajmaṭ*[7] qui les édictent), qui s'autocensurent.

La discussion appronfondie de ce problème dépassant l'objet de nos préoccupations immédiates, contentons-nous d'en suggérer la gravité. La qualification de *ḥizb Fransa* par laquelle en Algérie les détracteurs du mouvement laïc et démocratique kabyle le stigmatise suffira à la souligner. Ainsi, alors qu'à l'échelle de l'Algérie, toute revendication politique laïciste est assimilée par ses détracteurs à une influence française (*i.e.* une séquelle du colonialisme), dans la seule région (la Kabylie) où des institutions traditionnelles pérennes seraient susceptibles d'étayer ce combat, le souvenir d'une politique coloniale d'exception (*i.e.* les multiples dispositions spécifiques de l'administration coloniale dans cette région) inhibe la revendication. Comme si l'usage que fit l'administration coloniale du fait kabyle et des singularités de cette société avait en quelque sorte souillé cette culture aux yeux des Kabyles eux-mêmes, et l'avait rendue impropre à soutenir une lutte politique[8]. D'un autre côté, les détracteurs des mouvements politiques émanant

6. Si dans certaines circonstances, il leur arrive encore d'évoquer des *qānūn*s de tribus, toutes les citations et tous les exemples circonstanciés se réfèrent à des *qānūn*s de villages.

7. La *tajmaṭ* ou assemblée du village ou encore de nos jours comité de village, est composée d'un président ou *amīn*, secondé par un *wakil*, ainsi que par autant de *tamen*s que le village compte de lignages. En assemblée plénière, tous les hommes du village y ont leur place et sont tenus d'assister aux débats sous peine d'amende. Chacun y a théoriquement droit de parole, mais il s'en faut que tous ne l'utilisent. La vocation de cette assemblée est de faire prévaloir l'ordre villageois contre les intérêts particuliers des lignages.

8. La rareté des tentatives de prise en compte de la culture kabyle dans le mouvement nationaliste (ou bien leur caractère vélléitaire ou dissident), et alors que les Kabyles y étaient surreprésentés, n'est intelligible qu'à la lumière de ces luttes symboliques.

AnIsl 27 (1994), p. 137-156 Alain Mahé
Laïcisme et sacralité dans les Qānūns kabyles.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

de Kabylie puisent l'essentiel de leur argumentation polémiste et justifient leur condamnation de ces mouvements par la référence à cette politique kabyle [9].

*QĀNŪN*S et *ḤORMA* [10]

Nous allons examiner maintenant un facteur intrinsèque du *qānūn* kabyle qui d'une part a limité la possibilité pour les théories anthropologiques de l'intégrer dans ses modélisations et d'autre part, qui a empêché sa prise en charge dans le mouvement revendicatif kabyle.

Plus profondément encore que les inhibitions et les refoulements liés à des luttes symboliques maintenant séculaires, et dont l'enjeu était la définition même d'une identité kabyle, nous voudrions souligner une caractéristique intrinsèque au *qānūn* qui ne lui a jamais permis d'être intégré dans les revendications berbéristes, quand bien même les *qānūn*s représentent à mes yeux le trait le plus distinctif de la Kabylie par rapport aux autres sociétés rurales maghrébines. Ce qui nous aura frappé, c'est qu'alors que le mouvement culturel berbère contemporain a toujours défendu et défend encore avec beaucoup de véhémence les moindres singularités et spécificités de la culture kabyle, il n'a jamais fait aucune référence ni aucune mention aux *qānūn*s.

Cette dernière considération préliminaire, en soulignant l'enjeu de la question, nous permettra d'enchaîner directement sur le point que cet article voudrait mettre en exergue.

Plusieurs leaders politiques kabyles (Amar Imache dès, 1937 à l'Ena [11], et Aït Ahmed depuis 1963 dans le cadre du FFS [12] ont tenté de promouvoir l'ancestral

9. Ainsi d'un côté, tous les militants du mouvement culturel berbère s'emploient à nier que la France ait eu une politique kabyle, et de l'autre, les détracteurs du mouvement culturel berbère prétendent au contraire que tout ce qui vient de cette région s'explique par le traitement privilégié dont elle aurait fait l'objet durant la période coloniale. Les premiers soutenant que la France a arabisé les Kabyles, les seconds qu'elle les a christianisés. Affirmations aussi stupides l'une que l'autre.

10. Il en va de la *ḥorma* comme de toutes les valeurs cardinales d'une société. Son universalité dans le monde musulman et le fait qu'elle désigne des phénomènes tout à fait disparates rendent sa traduction extrêmement périlleuse, même par une périphrase. Dans l'ethnologie maghrébine, le mot a servi à désigner de multiples ordres de faits : la *ḥorma* en tant que domaine de l'interdit, de l'intimité sexuelle du couple à la *horma* du village en passant par la *ḥorma* du sanctuaire d'un saint. Si la notion d'interdit est centrale dans l'idée de *ḥorma* en Kabylie, le concept grec d'*ubris* (dans le sens qu'il eut dans les temps préhomériques), nous semble s'en rapprocher davantage. Cf. à ce sujet la magnifique thèse de Louis Gernet : *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce.*

11. Cf. notamment sa brochure. *L'Algérie au carrefour*, dans laquelle il s'en prend au projet Blum/Violette, ainsi p. 12 : « On cachait volontairement que le premier gouvernement à forme républicaine et démocratique fut institué en Kabylie pendant qu'en France et ailleurs on ignorait ces mots (...) ».

12. Formellement le FFS était divisé en *tajmaṭ*s. Cela dit et jusqu'à preuve du contraire, ces *tajmaṭ*s ne se distinguaient pas des habituelles sections des formations partisanes, si ce n'est par leur nom. Il est probable en revanche qu'elles se rapprochaient d'une certaine manière des

AnIsl 27 (1994), p. 137-156 Alain Mahé
Laïcisme et sacralité dans les Qānūns kabyles.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

tajmaṭ comme modèle d'institution démocratique d'une société à venir. Mais ce à quoi ils se référaient était une pure forme, un modèle, autant dire une utopie. Car si la *tajmaṭ* était bien vivante en Kabylie, l'institution dont ces hommes politiques firent un emblème devait dans leur esprit supporter une substitution quasi totale de son contenu d'origine, afin de pouvoir s'insérer dans le cadre national qu'ils lui destinaient (national et socialiste de surcroît pour Aït Ahmed). Dans ces conditions de requalification/substitution de contenu, la *tajmaṭ* a pu prendre place dans un programme politique et même recevoir un début d'application [13]. Dans ces projections, des *qānūn*s pourtant consubstantiels à la *tajmaṭ* et qui rendent en quelque sorte sa « personnalité morale » tangible, il ne fut jamais question.

C'est que, en dehors de la matière « civile » sur laquelle les *qānūn*s statuent, et qui auraient très bien pu supporter les mêmes hypothèses que les leaders projetaient pour la *tajmaṭ*, la vocation essentielle du *qānūn*, sa finalité, est de circonscrire la *ḥorma* du village. Un espace sacré, dont on ne voit pas comment un projet politique moderne aurait pu s'accomoder.

Les *qānūn*s kabyles et la *tajmaṭ* qui les édictent recèlent des aspects ambivalents et contradictoires extrêmement saillants qui rendent leur intégration conceptuelle dans un modèle théorique, délicate et périlleuse. Aussi ces aspects ont-ils été largement ignorés ou éludés par les théories anthropologiques qui ont prétendu rendre compte de la *tajmaṭ* et des *qānūn*s en les intégrant dans un modèle de socialité valable à l'échelle du Maghreb rural.

En premier lieu, la théorie segmentaire déclinée par Jeanne Favret au cas de la Kabylie [14] ne mentionne même pas l'existence des *qānūn*s et rend compte du système pénal propre au village kabyle comme d'« *une anomalie* » [15], d'une aporie qu'elle s'emploie à réduire.

Selon cette hypothèse, il y aurait d'un côté un système purement vindicatoire et laïc, et de l'autre, le droit pénal de l'islam prôné par les clercs. L'insertion de lignages maraboutiques dans le tissu tribal laïc permettant seul la synthèse des deux horizons de valeurs, le *jus religionis* du droit musulman et le *jus sanguinis* de l'honneur gentilice.

Pour Hanoteau et Letourneux, et Masqueray après eux, l'opposition sacralité/laïcité est encore plus tranchée. Et bien que ces auteurs accordent aux *qānūn*s et à la *tajmaṭ* une importance que ne leur reconnaît pas la théorie segmentaire, ils n'envisagent l'articulation des deux niveaux que sous le signe d'une opposition irréductible.

vénérables *tajmaṭ*s de villages, par leur mode de fonctionnement ... encore que l'unanimité nécessaire à l'adoption d'une décision par les représentants du village ait peu de choses à voir avec l'unanimisme de façade requis dans un parti politique! Nous sommes très loin de toutes façons du principe démocratique prêté à tort à l'antique *tajmaṭ* dont le leader politique avait prétendu s'inspirer.

13. *Mémoires d'un combattant* de Hocine Aït Ahmed.

14. Dans « Relations de dépendance et manipulations de la violence en Kabylie ».

15. *Ibidem*, p. 36.

AnIsl 27 (1994), p. 137-156 Alain Mahé
Laïcisme et sacralité dans les Qānūns kabyles.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Alors qu'au regard de la question de la laïcité et de la sacralité dans les *qānūn*s kabyles, les deux perspectives proposent des réponses contradictoires, elles partent pourtant implicitement du même postulat. Dans les deux cas en effet, sacralité et islamité sont confondues. Le sacré dans les *qānūn*s kabyles, c'est leur islamité, un point c'est tout. Subséquemment, les segmentaristes rejettent la laïcité du côté de l'éthique de l'honneur du système lignager, et Hanoteau et Letourneux assimilent quant à eux laïcité et berbérité.

Ensuite, les interprétations divergent complètement quant à l'appréciation de l'importance de cette islamité/sacré dans le système judiciaire kabyle.

Hanoteau, Letourneux et Masqueray, en minimisant complètement cet aspect, quand ils ne l'éludent pas radicalement, nous restituent dans leurs analyses une Kabylie opiniâtrement laïciste, s'arc-boutant sur la préservation de sa kabylité que des marabouts essaieraient constamment de battre en brèche en promouvant les valeurs islamiques. [16]

À l'opposé, la théorie segmentaire nous montre comment des segments/lignages pris dans un véritable tourbillon d'échanges de violences (*i.e.* le système vindicatoire [17], ont

16. Une version contemporaine de cette théorie a été défendue par Mouloud Mammeri dans un entretien qu'il accorda à Pierre Bourdieu : « Dialogue sur la poésie orale en Kabylie ». Mammeri y développe longuement sa thèse sur la *tamusni* (science/connaissance).

Les *imusnawen*, sortes de sages kabyles, dépositaires des valeurs cardinales de la société kabyle, acquéraient ce statut prestigieux par la fréquentation assidue des maîtres de la *tamusni* du moment.

Ils obtenaient la reconnaissance des profanes de façon informelle par leurs prises de parole dans les assemblées, lors de la discussion des litiges dans le règlement desquels ils pouvaient être sollicités comme médiateurs, et enfin, à l'occasion des joutes oratoires qui ne manquaient pas de se produire lorsque deux *imusnawen* se rencontraient.

En fait, quoique Mammeri évoque avec assurance un passé lointain (avant le XVI^e^ siècle) où les fonctions de marabouts et d'*imusnawens* étaient nettement différenciées : les premiers, représentants et prosélytes d'un islam pur et dur (cf. p. 62), et les seconds « spécialistes en kabylité » (*ibidem*), du fait de l'extrême faiblesse des sources, on ne peut que se perdre en conjectures sur cette question. En outre, il nous paraît vraiment peu sérieux de rabattre l'histoire du débat entre islamité et kabylité, sur celle de l'opposition entre deux groupes distincts : *imusnawen*/ marabouts, ou même sur celle de deux fonctions tranchées, puisque celles des uns et des autres se recoupent et se chevauchent largement.

Bien plus, la problématique de Mammeri dans son exposé sur la poésie orale en Kabylie nous semble affectée d'une erreur de perspective. Car même sur la foi des données que présente Mammeri, rien ne permet, pour quelque époque que ce soit, d'inférer de l'opposition entre deux horizons symboliques (*i.e.* kabylité et islamité), l'existence distincte et séparée de deux groupes rivaux luttant pour obtenir l'adhésion des profanes. Au contraire, la *tamusni* fut toujours le lieu même de ce débat et le fait que la fonction d'*amusnaw* fut exercée durant le XIX^e^ siècle alternativement par des laïcs et des clercs l'atteste.

La *tamusni*, loin de promouvoir la *kabylité* contre l'islamité comme le suggèrent Mammeri et Bourdieu, constitua, au contraire, le point de rencontre et de convergence des deux horizons symboliques dans lesquels clercs et laïcs s'efforcaient de concilier les deux systèmes de valeurs dans une synthèse toujours précaire, parce que toujours ouverte à la discussion, ne bénéficiant pas de la force d'imposition de l'écrit et dépendant en dernier ressort de l'accord consensuel de la communauté.

17. Le livre de Raymond Jamous *Honneur et Baraka* sur le Rif marocain est très impressionnant quand il nous relate l'intensité et la fréquence des échanges de violences qu'engendre le système vindicatoire. Ainsi l'auteur évoque la situation de familles dont la comptabilité en matière

AnIsl 27 (1994), p. 137-156 Alain Mahé
Laïcisme et sacralité dans les Qānūns kabyles.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

accueilli les marabouts pacificateurs en les installant parmi eux afin de tempérer leurs conflits par leurs interventions médiatrices. L'insertion des lignages religieux dans l'ordre segmentaire se réalisant par une répartition exclusive et non équivoque des rôles et des valeurs. L'ensemble formant véritablement « le système » social du Maghreb rural [18].

Nous ne prétendons pas ici proposer une théorie alternative aux précédentes, mais plutôt par la critique des couples d'opposition sur lesquelles elles s'édifient (public/privé, système vindicatoire/droit pénal, sacré/profane), montrer que la complexité et l'ambivalence des *qānūn*s et de la *tajmaṭ* ne sauraient être rendues intelligibles par la projection de catégories exclusives les unes des autres.

La vocation essentielle du *qānūn* étant de circonscrire la *ḥorma* du village, nous montrerons, contre l'hypothèse segmentaire :

1° Que la *ḥorma* du village est irréductible à la somme des *ḥorma*s des lignages le composant, comme le voudrait la logique du jeu des solidarisations segmentaires ;

2° Que les valeurs universelles et l'ordre « communal » advenant par les *qānūn*s recèlent une sacralité non rabattable sur celle promue par les marabouts au sein de la *tajmaṭ*.

Contre l'hypothèse de Hanoteau et Letourneux et de Masqueray, nous verrons que concurremment à l'espace public et à la pénalité des *qānūn*s le garantissant, ceux-ci peuvent très bien à un autre niveau, cautionner et défendre l'honneur gentilice au nom duquel les segments s'opposent dans la logique vindicative. D'autre part nous réévaluerons à la hausse l'importance de la référence à l'islam dans la *tajmaṭ*, que nos auteurs avaient passablement négligée.

De nous situer à l'intersection des deux courants nous permettra dans un premier temps de pointer les limites et l'impensé du système vindicatoire (notamment à travers l'évocation du problème du parricide), et de montrer comment l'ordre moral du village (et donc les *qānūn*s) s'insinue au cœur même du système lignager par ce biais.

Pour finir, nous essaierons de suggérer comment l'ordre public/commun du village ne peut s'imposer vis-à-vis des ordres symboliques rivaux (*i.e.* autant l'honneur profane du système vindicatoire que les valeurs islamiques) que nimbé d'une sacralité qui les transcende tous, de laquelle tous participent, mais sans qu'aucun ne puisse en revendiquer le monopole.

d'honneur se gère sur plusieurs générations, car les dettes de sang se léguant, on a toujours un compte ouvert avec quelqu'un. Paradoxalement, malgré l'intensité de la violence, toute la dimension tragique du phénomène disparaît, ou plutôt est comme annulée par l'effet de système que produit la théorie : tout se passant comme si les individus étaient régis par une loi d'airain implacable et sur laquelle ils n'auraient aucune prise.

18. La théorie segmentaire se posait en effet comme une alternative à celles qui l'avaient précédée, et se devait de rendre compte de tous les aspects qu'avaient mis au jour d'autres hypothèses.

AnIsl 27 (1994), p. 137-156 Alain Mahé
Laïcisme et sacralité dans les Qānūns kabyles.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

L'hypothèse segmentaire.

L'apport remarquable de l'hypothèse segmentaire avait consisté à montrer comment la plupart des sociétés rurales du Maghreb, par l'opposition des segments qui les constituaient, avaient réussi en inversant l'adage célèbre que Machiavel prêta à l'Empire romain : « diviser pour régner », en « divisons-nous pour ne pas être gouvernés », à maintenir un ordre politique en leur sein tout en évitant l'État. L'insertion de lignages sacrés (maraboutiques ou chérifiens) dans le tissu tribal, par le rôle médiateur que jouaient ces clercs dans les conflits des laïcs, permettant de concilier leur attachement à leur code de l'honneur profane et leur adhésion à l'islam.

Toutefois la médiation des marabouts dans le règlement des conflits était bridée par les modalités que les laïcs imposaient à leur intervention. Et ce notamment par l'accord préalable des parties en cause sur l'opportunité de les solliciter [19], qui restreignait considérablement l'influence des clercs sur le cours des choses.

Aussi l'hypothèse segmentaire au niveau de l'analyse des échanges de violences entre segments faisait la part belle à la logique du système vindicatoire.

La thèse de Jeanne Favret

Dans la théorie segmentaire formalisée par Ernest Gellner [20], le seul jeu des solidarités lignagères régulait les échanges de violence entre segments (*i.e.* une opposition équilibrée des segments, déséquilibrée ponctuellement puis rétablie par des phénomènes de scission et de fusion). Le mérite de la réflexion de Jeanne Favret [21], en appliquant le modèle de Ernest Gellner à la situation de la Kabylie, aura été d'essayer d'intégrer un aspect

19. Il est important de souligner que c'est toujours requis par les laïcs que les marabouts interviennent. Même si pour l'opinion « publique » ils donnent l'impression de prendre des initiatives.

D'autre part, il convient de souligner que même une fois saisi comme médiateur, un marabout peut très bien être récusé par une des parties, soit pour suspicion légitime (parenté avec la partie adverse, corruption, etc.), soit pour tout autre motif. Dans tous les cas, le marabout sera désaisi de l'affaire sous un prétexte quelconque afin que son intégrité n'ait pas à en souffrir. Hanoteau et Letourneux évoquent sur ce point des situations exemplaires dans lesquelles de véritables enquêtes sont conduites sous les auspices de la *tajmaṭ*.

20. Dans *Saints of the Atlas*.

21. J. Favret, « Relations de dépendance... »

Ce n'est certainement pas un hasard si toutes les sociétés maghrébines qui ont servi à illustrer la théorie de la segmentarité ne comportaient pas « l'anomalie » que constitue le droit interne du patrilignage comme en Kabylie. Ainsi du Rif marocain étudié par Jamous.

Mais si la société kabyle présente ce trait dans toute sa vitalité, d'autres sociétés rurales maghrébines comportaient des systèmes juridiques difficilement compatibles avec l'hypothèse segmentaire. Ainsi du Sous et du Haut-Atlas marocains ou encore du Mzab algérien.

Nous nous sommes cantonnés dans notre discussion de la segmentarité au seul niveau juridique qui nous intéresse ici. Car si cette théorie s'est attiré de nombreuses critiques au niveau politique (notamment par la réévaluation du rôle des marabouts un peu vite réduits à un statut de médiateurs pacifiques, ainsi que par la négation de l'égalitarisme des sociétés segmentaires), aucune critique n'avait encore été faite sur le plan où nous nous situons, alors que l'ambition première de la théorie de la segmentarité avait été de rendre compte de la gestion de la violence par les groupes lignagers !

AnIsl 27 (1994), p. 137-156 Alain Mahé
Laïcisme et sacralité dans les Qānūns kabyles.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

qu'aucune autre analyse de sociétés segmentaires n'avait évoqué avant elle : celui de l'ordre pénal spécifique interne au village kabyle (N.B. : un village kabyle dans la théorie segmentaire cela s'appelle un patrilignage [22]).

« Chaque fois que le domaine d'un segment est violé, le coupable ouvre deux comptes indépendants l'un de l'autre, le premier avec le segment de la victime, et son segment est alors coresponsable; le second avec le patrilignage et le coupable est seul responsable [23]. »

En affirmant que le coupable ouvre deux comptes indépendants, l'auteur confond deux niveaux : celui du système vindicatoire propre aux segments agissant en tant que tels, et celui de la pénalité spécifique aux codifications de l'assemblée du village.

La logique des échanges de violences telle que la conceptualise Jeanne Favret en empruntant la terminologie kabyle (prêt/remboursement), est pertinente uniquement entre segments. En revanche, la répression des meurtres par les *qānūn*s de villages, si elle peut être indépendante du cycle de violences ouvert entre segments, en substituant l'amende au talion (et même pour certains crimes, des peines infâmantes telles que la destruction de la maison du coupable ou son bannissement) témoigne de la promotion d'un système de valeur qui pour ne pas être exclusif de l'éthique de l'honneur, s'y superpose en tous cas.

« Le niveau du patrilignage (V) présente cependant une anomalie par rapport au modèle segmentaire; toute atteinte à un segment inférieur le concerne aussi, bien que de manière différente; mais cette situation ne se reproduit pas au niveau de la tribu (IV). Il faut donc admettre que, au plan pénal, le patrilignage constitue une corporation qui veille à ce que son ordre moral ne soit pas transgressé par ses membres (...) ».

Cette aptitude/disposition du patrilignage à être affecté par l'atteinte d'un segment inférieur, n'est une « anomalie » que si l'on considère le patrilignage (*i.e.* le village) comme un simple rouage du système segmentaire, c'est-à-dire comme l'unité de segmentation n° 5 parmi les 7 que comporte le système kabyle [24].

Jeanne Favret, par l'« anomalie » à la logique segmentaire qu'elle repère en Kabylie, se résigne à admettre que le village constitue une corporation de droit interne, mais puisqu'elle ne s'avise pas de la nature particulière de la répression par laquelle la *tajmaṭ* défend son intégrité et sa *ḥorma*, elle s'interdit de pouvoir en tirer les conclusions quant à l'incompatibilité du phénomène avec le modèle théorique qu'elle avait mobilisé pour en rendre compte. Elle élude ainsi complètement l'aspect subversif de la pénalité spécifique du village à l'égard de la théorie en assimilant conceptuellement la répression pénale de la *tajmaṭ* aux catégories du système vindicatoire.

22. Le concept de patrilignage « aplatit » singulièrement la réalité qu'il désigne (*i.e.* le village kabyle). En outre, il élude toute référence à la territorialité pourtant considérable dans la définition de la *ṭaderṭ* kabyle. Cet aspect de l'identité villageoise est discuté plus loin.

23. J. Favret, *op. cit.*, p. 36.

24. *Ibidem*, p. 21.

Jeanne Favret distingue sept niveaux de segmentation inclusifs allant de la *umma* à la famille. Dans aucun de ces niveaux la territorialité n'est considérée comme pertinente dans l'identité des groupes. Serait-ce un avatar du paradigme de la bédouinité cher à Ibn Khaldun ?

AnIsl 27 (1994), p. 137-156 Alain Mahé
Laïcisme et sacralité dans les Qānūns kabyles.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Il y a en fait deux logiques qui cohabitent, et non « deux comptes indépendants ». Car, et c'est une précision que Jeanne Favret ne mentionne pas, la répression assurée par la *tajmaṭ* épargne les individus qui auraient agi selon ce que j'appellerais une « légitime défense de l'honneur », que la *tajmaṭ* a justement comme prérogative de définir et d'expliciter, à l'occasion, au moyen des *qānūn*s. Ce dont Jeanne Favret ne fait aucun cas [25].

D'autre part, le fait qu'elle mette sur le même plan la répression du même délit, d'un côté par le patrilignage (en fait la *tajmaṭ*) et de l'autre par le segment de la victime, se double chez elle d'une confusion qui enlève toute possibilité de comprendre l'intrication des deux logiques pénales/vindicatives dans le système kabyle. Car si l'auteur reconnaît dans un premier temps la singularité de la situation du patrilignage, c'est pour ensuite considérer dans la plus pure logique segmentaire, que la *ḥorma* du village, c'est-à-dire l'aire où s'exerce la pénalité spécifique de la *tajmaṭ* et son ordre moral, est constituée par l'addition des *ḥorma*s des lignages composant le village. Comme si pour parler comme Pierre Bourdieu [26], le capital symbolique d'honneur du village serait formé par l'addition de chacun des capitaux symboliques d'honneur des lignages le formant. Et qu'à ce titre, l'atteinte à l'intégrité du domaine de l'honneur d'un segment l'affecterait directement. Ce qui expliquerait selon Jeanne Favret que chaque fois qu'un segment est atteint, deux comptes s'ouvrent immédiatement. Mais cette perspective ignore complètement le domaine propre de l'honneur du village, irréductible et antérieur à ceux des lignages qui le composent.

La *ḥorma* du village est en effet susceptible d'être affectée de deux façons. Soit directement, lorsque la transgression met en cause le domaine propre du village :

— domaine idéal d'abord, ce sont notamment tous les cas où l'*anafa* [27] que le village accordait à un particulier était bafouée par l'agression de celui qu'elle devait couvrir;

— domaine empirique ensuite, ce sont les atteintes aux biens propres du village (chemins vicinaux, rues du village, fontaines, moulins et tous les *mechmel*s [28] composant les communaux).

Soit le délit affecte indirectement la *ḥorma* du village, comme c'est le cas de tous les crimes portant atteinte à la *ḥorma* des particuliers (ce sont les seuls crimes auxquels pense Jeanne Favret dans son analyse).

25. Quand bien même J. Favret insiste dans l'introduction de son article sur le fait qu'elle a puisé ses sources dans l'œuvre de Hanoteau et Letourneux. Et alors que la préoccupation principale de ces deux auteurs était de présenter et de décrire ces *qānūn*s, on ne peut que s'étonner que J. Favret n'ait même pas mentionné le mot *qānūn* dans sa réflexion.

26. Cf. *Le sens pratique*, ou *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Nous devons rappeler ici que l'essentiel de l'appareil conceptuel élaboré par P. Bourdieu l'a été au sujet d'études d'éthologie kabyle.

27. In Hanoteau et Letourneux, p. 61.
« L'*anafa* dans sa forme habituelle est la protection accordée à une ou plusieurs personnes par un particulier, un *çof*, un village ou une tribu. » Afin de souligner à quel point les Kabyles étaient attachés à cette institution, Hanoteau et Letourneux expliquent que la Kabylie qui n'a jamais été asservie à aucun despote possède néanmoins un sultan : l'« anafa ».

28. Les *mechmel*s sont les communaux du village gérés directement par la *tajmaṭ*.

AnIsl 27 (1994), p. 137-156 Alain Mahé
Laïcisme et sacralité dans les Qānūns kabyles.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Pour le reste des délits et crimes mettant aux prises des particuliers, et qui n'affectaient pas leur *ḥorma*, les *qānūn*s sont quasiment muets, et la *tajmaṭ* n'intervient dans leur règlement qu'en offrant son espace sacré à l'intervention des arbitres choisis par les parties en cause. Autant dire que pour cette dernière catégorie de règlements « judiciaires », la *tajmaṭ* ne faisait que consacrer et sanctifier en quelque sorte l'autojuridiction des parties. En outre, les trois quarts des crimes commis à l'époque de la Kabylie indépendante connaissaient ce type de règlement [29]. Jeanne Favret ne se contente pas seulement d'occulter le premier niveau que nous venons de rappeler, mais en nie radicalement l'effectivité en affirmant que « le patrilignage ne se constitue en corporation que dans les cas où la violence (interne et entre segments) risquerait de retomber avant que les pertes ne soient égalisées [30] ».

Cet aspect de la thèse de Jeanne Favret, central pour notre sujet, nécessite une mise au point. Jeanne Favret avait introduit sa réflexion sur les « relations de dépendance et manipulations de la violence en Kabylie [31] », en précisant bien qu'elle ne prétendait pas rendre compte de situations dans la Kabylie contemporaine. Elle avait ensuite justifié son choix de se livrer à « une reconstruction historique » par la richesse exceptionnelle des sources présentées dans l'œuvre de Hanoteau et Letourneux. Or aucune source, ni aucun exemple chez Hanoteau et Letourneux ou ailleurs, ne serait susceptible d'illustrer pour la Kabylie la dernière affirmation de l'auteur citée ci-dessus. Bien plus, deux chapitres entiers de Hanoteau et Letourneux prouvent exactement le contraire [32].

En revanche, l'affirmation de l'auteur selon laquelle les patrilignages précipitent la violence quand bien même les lignages voudraient rester en paix prend tout son sens au niveau théorique, en permettant à l'auteur de faire disparaître l'*anomalie* qu'elle avait repérée et qui menaçait l'ensemble de la théorie [33].

29. Bien sûr aucune statistique n'a permis d'établir cette proportion. Mais en dehors du fait que dans le règlement des litiges, la conciliation est toujours préférée à un jugement qui pourrait faire naître des rancœurs et des troubles, il faut considérer également l'énorme masse des litiges dont la *tajmaṭ* ne s'occupait pas, et qui se réglaient par transaction de la façon la plus informelle qui soit.

30. *Op. cit.*

31. Cf. bibl.

32. *Op. cit.*, p. 37.

« Des droits du village constitué en tribunal » (p. 106), et « Droit intérieur du village ou droit spécial aux habitants » (p. 124).

33. Dans ses remerciements, J. Favret témoigne sa reconnaissance à R. Jamous avec lequel elle déclare avoir eu « des échanges de vues qui m'ont permis de préciser les thèses soutenues ici ». Sans faire de procès d'intention, quelle que soit la proximité de la Kabylie avec la société rifaine dont R. Jamous étudia le système vindicatoire, nous inclinons fortement à croire que certaines systématisations que nous critiquons chez J. Favret ont été inspirées par le modèle que R. Jamous construisit à partir du Rif.

La Kabylie présente avec le Rif de nombreux points communs : berbérophonie, prégnance de l'ethos de l'honneur, longue tradition de résistance aux pouvoirs constitués, ainsi qu'une certaine insularité géographique, etc. Cependant le Rif se distingue fortement de la Kabylie sur le point qui nous occupe : aucune trace dans cette région de l'ordre juridique interne propre aux villages kabyles, et absence de codifications d'assemblée statuant sur les crimes et les meurtres. Alors que l'originalité du travail de J. Favret aura été précisément de rendre compte de cet aspect

AnIsl 27 (1994), p. 137-156 Alain Mahé
Laïcisme et sacralité dans les Qānūns kabyles.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

En affirmant que le patrilignage ne se constitue en tant que corporation de droit interne qu'uniquement lorsque des ratés du système vindicatoire mettant aux prises les segments empêchent le rétablissement d'un équilibre (*i.e.* par la parité des victimes et des atteintes à l'honneur des deux camps), Jeanne Favret est motivée par le désir de sauver le système qui lui avait permis de rendre compte de l'organisation kabyle :

1° Elle efface en tant que telle l'*anomalie* que constitue, pour la théorie segmentaire, l'existence d'un segment (le patrilignage) défendant dans une espèce de *pour soi* un ordre moral redondant, parce que faisant double emploi avec les mécanismes de régulations du jeu segmentaire;

2° Elle affine, apparemment, le modèle segmentariste en mettant au jour une instance chargée de suppléer aux défaillances du mécanisme, et de veiller au respect des règles du jeu.

Cependant, notre acharnement polémiste à discuter ce point de l'analyse de Jeanne Favret, est justifié par le fait qu'en se focalisant sur la situation où le patrilignage se pose comme le garant de l'intégrité des lignages, l'auteur nous aura incités à dépasser notre idée initiale d'une simple coexistence/concurrence entre les deux ordres de valeurs antinomiques abstraitement : celui propre au village, à vocation « universelle », et celui propre aux lignages, rabattable sur le sentiment de l'honneur « privé ».

Sacré et « Sacré ».

On l'aura compris, la laïcité [34] et la sacralité dont il est question ici ne se laissent pas identifier, à l'encontre de l'idée qu'accrédita longtemps l'anthropologie coloniale, à la berbérité pour la première et à l'islamité pour la seconde.

qui singularise la Kabylie, nous ne voyons pas en quoi un rapprochement avec le Rif a pu lui être utile.

34. Les raisons du choix dans le titre de cet article du concept « volontariste » de *laïcisme* à la place de la notion de laïcité qui aurait fait pendant à celle de sacralité seront apparues, du moins nous l'espérons, au fil de notre réflexion. Disons de façon abstraite que le chiasme que recèle l'opposition entre ce qui serait de l'ordre d'un *être* et d'un *devoir être* (*i.e.* l'opposition d'une notion se référant à une essence — le sacré de « sacralité » — à celle se référant à une valeur — le *laïcisme*), nous aura permis d'identifier et d'expliciter la tension spécifique de la société kabyle, en illustrant un phénomène propre à toute culture, c'est-à-dire à tout système à la fois symbolique et imaginaire.

À savoir le fait qu'aucune société ne coïncide jamais complètement avec elle-même, et est travaillée par une tension permanente en raison de cet inachèvement essentiel. Étant sans cesse menacée d'un relâchement du lien qui la rassemble, chaque société doit exercer sur soi un travail continu de fondation. Le titre de notre contribution voulait justement pointer ce décalage, « laïcisme et sacralité », et expliciter ce faisant un des aspects possibles de l'articulation des deux registres.

L'analyse des phénomènes évoqués dans ce travail a l'ambition d'illustrer des postulats théoriques très proches de l'anthropologie philosophique de C. Castoriadis, sous la direction duquel je poursuis un cycle d'études doctorales. Il va sans dire que j'ai seul la responsabilité des contresens qui pourraient s'être glissés dans mon argumentation.

AnIsl 27 (1994), p. 137-156 Alain Mahé
Laïcisme et sacralité dans les Qānūns kabyles.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

C'est précisément d'avoir trop longtemps considéré ces deux séries d'oppositions comme jumelles, qu'on s'est interdit de comprendre la synthèse que les institutions maghrébines réalisèrent en leur sein entre les différents ordres de valeurs qui les parcouraient.

L'islamité essentielle de la Kabylie doit être soulignée ici, en l'espèce : le rôle des marabouts au sein de la *tajmaṭ*, la caution islamique qu'ils confèrent aux *qānūn*s en les consignant parfois en arabe et en les paraphant, et plus globalement encore la *sapience éminente* dont s'autorisent leurs interventions quotidiennes dans la société kabyle. Nous voudrions cependant ici privilégier un niveau [35] de sacré que nous désignerons par l'expression déconcertante de sacralité laïque.

Cette formulation paradoxale pour bien faire comprendre que nous ne visons pas non plus cette « couche initiale », ce « sacré en rase-mottes [36] », témoin d'une religiosité anté-islamique qui affleure d'ailleurs encore aujourd'hui dans certaines croyances et pratiques quotidiennes [37].

Si nous dédaignons ici ce niveau, alors que l'anthropologie juridique coloniale des droits berbères s'y était au contraire cantonnée en jettant son exclusive sur les archaïsmes et les pratiques juridiques « aberrantes », c'est pour une raison essentielle.

Les sources qui attestent ce type de sacré dans le système judiciaire kabyle montrent bien qu'il se circonscrivait au niveau procédural, pour tout ce qui concernait la nature, l'objet, et les modalités de prestation des serments, ainsi que leur efficacité et leurs effets supposés, mais n'affectait pas le contenu des règles dont la transgression aboutissait à ces procédures judiciaires. En tout cas, même si la justice des hommes a pu sanctionner d'éventuelles transgressions d'un ordre sacré spécifique, et des délits préjudiciables à la seule population de cet « invisible » (ce qui est probable mais dont nous ne saurons jamais rien), la disparition de ces dispositions n'aura aucunement altéré la dimension sacrée des procédures judiciaires encore attestée il y a moins de trente ans [38], et dont la matière, les enjeux et les protagonistes étaient tout ce qu'il y a de plus humains [39].

Au contraire, le sacré qui nous intéresse sourd des dispositions et de la matière même des *qānūn*s et s'inscrit au revers des règles les plus profanes. Son origine n'est pas à rechercher dans une perspective génétique, soit en amont, du côté d'un droit berbère

35. Dans « Quelques problèmes de l'islam maghrébin », J. Berque esquisse une typologie de ces niveaux de sacré. L'idée de niveau à laquelle nous nous référons ne correspond pas à la sienne, en ce sens que le sacré que nous visons ne se laisse pas repérer à un étage ou un palier, mais les parcourt tous.

36. Les deux expressions de « couche initiale » et de « sacré en rase-mottes » sont de J. Berque, cf. *op. cit.*

37. L'anthropologie coloniale s'était focalisée sur ces manifestations de religiosité berbère préislamique, depuis une dizaine d'années et après un silence de trois décennies, un regain d'intérêt des chercheurs pour ces matières a tendance à faire croire à un renouveau de ces pratiques, alors qu'elles n'avaient jamais cessé. Cf. notamment pour la Kabylie : J. Servier, *Les Portes de l'année.*

38. *Ibidem,* La plupart du temps, les situations évoquées par l'auteur mettent aux prises des paysans en conflit pour des histoires de bornes de champs déplacées, etc.

39. Y. Thomas, « Se venger au forum ».

AnIsl 27 (1994), p. 137-156 Alain Mahé
Laïcisme et sacralité dans les Qānūns kabyles.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

primitif, soit en aval, comme résultat de l'influence de l'islam, mais au cœur même de la *tajmaṭ* qui édicte les *qānūn*s, et dont le rôle est justement de faire advenir cet espace sacré et d'en définir les contours : la *ḥorma* du village.

Système vindicatoire et droit pénal.

Dans les sociétés européennes, et ce depuis l'Antiquité grecque et romaine, la vengeance n'a jamais été étudiée que comme présupposée de son dépassement par le droit. À l'inverse, dans les sociétés sauvages, elle n'est appréhendée que dans le cadre de systèmes vindicatoires qui verrouillent par une logique implacable l'émergence d'une règle commune transcendant les intérêts de groupes « primaires » sans cesse occupés à se combattre mutuellement. De ce fait, l'avènement dans l'histoire de l'humanité d'un droit public et de valeurs universelles n'a été étudié que comme l'effet de processus de déliquescence et d'étiolement de solidarités lignagères ou familiales. Nous défendons ici, au contraire, l'idée de la solidarité/congruence/consubstantialité des deux ordres de phénomènes, que les analyses ont l'habitude de dissocier :

— la vigueur/intégration/cohésion des groupes sociaux les plus étroits;
— et l'avènement d'un espace, d'une dimension transcendant l'ordre de valeur institué (implicitement ou explicitement) par ces mêmes groupes.

C'est dire que nous voudrions repérer à l'échelle de l'unité sociale la plus étroite (pour nous le lignage kabyle), l'origine d'un espace public/commun qu'une vieille tradition de philosophie politique nous a plutôt incité à rechercher, au contraire, dans la rencontre ou l'association de ces unités sociales minimales.

Afin d'introduire notre réflexion sur la société kabyle, nous illustrerons notre problématique par l'évocation rapide d'un exemple connu de tous, celui du droit romain.

Dans un article récent, Yann Thomas[40] s'emploie à relativiser les catégories de public/privé, si centrales dans l'institution du droit romain, en niant l'existence de l'opposition découlant de l'identification couramment faite entre système vindicatoire/justice privée, et droit pénal/justice publique. Pour cela, il montre comment la procédure pénale offrit autant à la justice privée des familles romaines les moyens de s'accomplir, qu'elle ne tenta de s'y substituer.

Avant de parvenir à la forme classique dans laquelle il est étudié dans nos universités, le droit romain comprenait de nombreuses dispositions, autant en matière procédurale qu'au niveau des règles positives qui empruntaient leur logique et leur matière aux valeurs d'un honneur gentilice et ce faisant les pérennisaient et les cautionnaient[41].

Cependant, l'état du droit romain au terme de son évolution semble accréditer encore l'idée que la promotion d'un espace public et d'un droit pénal le garantissant s'est uniquement réalisée contre (et en s'y substituant) un ordre privé/familial, soutenu, lui, par

40. Y. Thomas, « Se venger au forum », p. 78.
41. *Ibidem.*

AnIsl 27 (1994), p. 137-156 Alain Mahé
Laïcisme et sacralité dans les Qānūns kabyles.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

une pure logique vindicative. Et surtout, que seul l'étiolement des solidarités familiales au profit d'un civisme et d'une sociabilité secrétés par l'État avait rendu le phénomène possible.

Il s'agit donc de comprendre pourquoi ce dernier phénomène évoqué, loin d'être premier, est dérivé, en montrant comment les unités sociales minimales (comme les plus petits segments du système segmentaire), portent en elles-mêmes les prémices d'une logique qui les transcende toutes et sont grosses d'un espace public, même si celui-ci n'advint historiquement que dans un petit nombre de sociétés.

L'analyse conjointe de la prise en charge et de la répression du parricide dans la Rome antique et dans la Kabylie du XIX^e siècle est exemplaire pour illustrer une des modalités possibles du passage d'un système vindicatoire à un droit pénal.

Dans l'article cité plus haut, Yann Thomas insiste sur le fait que le parricide avait été ressenti comme « le plus grave de tous les crimes majeurs », les sources étant unanimes pour lui conférer cette prééminence dans l'échelle des transgressions. Ce fut peut-être « le premier à avoir donné lieu à des procès populaires »[42]. En revanche, Yann Thomas remarque dans le même temps que le simple homicide continuait de se régler au niveau des familles dans la logique vindicative. Bien plus même, alors que la justice romaine condamnait les parricides, le droit romain ne possédait même pas de mot pour désigner le simple homicide.

À l'inverse, Yann Thomas ne nous dit rien sur la répression qu'exerçaient concurremment à la justice les familles victimes de parricide. Et pour cause ! Qui aurait vengé le meurtre du père, alors que c'était lui le garant de l'ordre familial ?

Face au parricide, les segments des systèmes lignagers sont aussi désarmés et impuissants que les familles romaines :

— ils sont désarmés idéalement d'abord, par leur incapacité d'en avoir une représentation significative. Ces crimes constituant en quelque sorte l'impensable et l'impensé du système des valeurs;

— ils sont désarmés empiriquement ensuite, par l'impossibilité de les réprimer dans les règles de la vengeance, à moins de courir le risque d'une auto-extermination.

L'hypothèse segmentaire définit le segment social minimum comme le cercle de parents à l'intérieur duquel la vengeance ne saurait intervenir dans la résolution des conflits et des crimes. En revanche, elle reste complètement muette sur la façon par laquelle l'ordre est maintenu à l'intérieur même de ce segment minimum. En effet, les phénomènes de scission et de fusion des segments ne peuvent en aucune manière permettre de comprendre le maintien d'un ordre social à l'intérieur des plus petits segments, à moins d'émettre l'hypothèse que les groupes passeraient leur temps à se démembrer et à se reconstituer sitôt qu'un conflit surviendrait en leur sein.

42. Y. Thomas, « Se venger au forum ».

AnIsl 27 (1994), p. 137-156 Alain Mahé
Laïcisme et sacralité dans les Qānūns kabyles.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Le village kabyle :
Un territoire ou un groupe de parents ?

L'aspect contradictoire et inconciliable des deux théories sur la nature du système juridique propre au village kabyle que nous avons évoqué ici, à savoir la thèse du droit pénal défendue par Hanoteau et Letourneux et Masqueray et celle du système vindicatoire de la théorie segmentaire, résulte en fait, en dernière analyse, de la définition que chacune d'elles donne du village kabyle.

Pour Hanoteau et Letourneux le village kabyle, c'est avant tout un espace délimité par des frontières. La théorie segmentaire, de son côté, considère que seul le lien généalogique (mythique ou réel) est pertinent, et n'accorde pas la moindre importance à la territorialité dans la définition du village kabyle. Les deux aspects sont-ils exclusifs ?

Nous pensons que la clef qui nous permettra d'élucider la nature de la sacralité de la *ḥorma* du village et donc des dispositions pénales énoncées par la *tajmaṭ* afin de garantir cet espace, se trouve dans cette ambivalence du village où se conjuguent généalogie et territorialité.

Dans un article postérieur à celui qui a été discuté précédemment [43], Jeanne Favret a essayé d'établir définitivement sa thèse en récusant de façon polémiste les analyses de Hanoteau et Letourneux qui avaient, eux, fait prévaloir la territorialité afin de rendre compte de la très forte intégration des villages kabyles. Elle y montra que les deux auteurs ne prirent pas au sérieux les traditions généalogiques locales et les récits édifiants relatant la fondation des villages par un héros, du fait que les ascendances alléguées étaient purement mythiques et les généalogies excipées par leurs informateurs des faux manifestes.

À l'inverse, Jeanne Favret explique bien comment l'assiette foncière des villages kabyles, matérialisée sur le sol par des bornes frontières et âprement défendue par les villageois contre les menaces extérieures, était apparue à Hanoteau et Letourneux comme le seul point d'ancrage tangible de l'identité du village.

De son côté, Jeanne Favret soulignait l'importance du lien généalogique, qu'elle repérait autant au niveau des représentations (les traditions orales évoquées plus haut), qu'empiriquement, dans le fait que les unités d'habitat composant le village kabyle, par leur nature et leur distribution spaciale, reflétaient les liens de parenté réels ou supposés des villageois.

En réalité les deux positions ne sont ni exclusives ni contradictoires. Car si par une espèce d'hyperobjectivisme Hanoteau et Letourneux ne surent pas intégrer dans leurs analyses de la cohésion du village kabyle ce que celle-ci devait à la prégnance des liens lignagers et les évacuèrent du fait de leur caractère mythique et factice, de son côté, Jeanne Favret ne s'avise pas :

43. Il s'agit de « La segmentarité au Maghreb ».

AnIsl 27 (1994), p. 137-156 Alain Mahé
Laïcisme et sacralité dans les Qānūns kabyles.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

1° des conséquences induites par cette « facticité » (*i.e.* le caractère imaginaire des liens de filiation revendiqués), sur la qualité du lien social qui en découle;

2° et surtout elle ignore l'existence d'une « mystique » concurrente à celle de l'ancêtre fondateur, celle de la *ṯaderṯ* (*i.e.* du village) sous le nom de laquelle se rassemblent ses habitants et pour laquelle ils versent leur sang.

La fiction de l'ancêtre éponyme, abstraitement, pourrait très bien suffire à tenir ensemble le village. Cependant, plusieurs ordres de faits concourent en Kabylie à limiter la capacité unificatrice de cette mythologie. Tout d'abord l'importance des mouvements de populations, des phénomènes de cooptation de lignages étrangers ou d'intégrations individuelles [44] qui ont largement contribué à renouveler des groupes dont seul le nom d'origine s'est maintenu à travers l'histoire. Ensuite la taille considérable des groupements villageois et donc l'extranéité d'origine de grands nombres de lignages a dû également fragiliser cette fiction.

Un indice de cette ambivalence territorialité/parenté, réside dans le nom qui identifie les villages. En Kabylie beaucoup moins souvent que dans le reste du Maghreb, ce nom se réfère à un ancêtre fondateur. Une étude statistique des noms de villages kabyles est révélatrice de la singularité de cette région au sein du Maghreb. Alors que généralement les noms de groupes (nomades ou sédentaires) sont ceux de l'ancêtre présumé, en Kabylie, seul un tiers des villages comportent ce genre d'éponymes, les deux tiers restants étant pour la plupart des noms composés conjuguant la référence à la toponymie, la botanique, l'orographie ou même la mention d'un attribut humain et quelquefois le nom d'un animal.

Mise en scène / Mise en sens
Laïcisme / sacralité

Dans une réflexion sur la dette du sens et les racines de l'État [45], Marcel Gauchet nous montrait comment et pourquoi les *sauvages* étaient incapables d'assumer la paternité de leurs lois et traditions et s'empressaient toujours d'attribuer à leurs ancêtres ou à des dieux les règles et les techniques qu'ils adoptaient. Le fonctionnement de la *tajmaṯ* kabyle traditionnelle est exactement l'inverse du tableau dressé par Marcel Gauchet de la majorité des sociétés dont l'étude relève habituellement de l'ethnologie. La *tajmaṯ* kabyle continue jusqu'à nos jours, et ceci avec la plus grande solennité à ériger en convention consensuelle et conjoncturelle un usage presque toujours pluriséculaire.

44. De nombreux témoignages attestent ce phénomène. En pleine conquête de la Kabylie par la France, il y eu même des déserteurs de l'armée française qui s'intégrèrent parfaitement dans des villages kabyles. Compte tenu de l'équation : un homme = un fusil, à toutes les époques, la turbulente Kabylie a recueilli les prisonniers en rupture de ban, les déserteurs, etc.

45. In *Libre* 2.

AnIsl 27 (1994), p. 137-156 Alain Mahé
Laïcisme et sacralité dans les Qānūns kabyles.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Bien sûr, des dispositions circonstanciées sont édictées et des innovations instituées par cette assemblée, mais enfin l'analyse du contenu des *qānūn*s rédigés depuis deux siècles témoigne beaucoup plus de phénomènes d'usure et de disparition que de création. Dans la grande majorité des cas mêmes, le seul changement dans l'énoncé de l'interdiction (puisqu'il s'agit pour les 9/10e de mesures répressives), affecte uniquement le montant de l'amende dont elle est assortie [46].

L'opiniâtreté, manifestée par la *tajmaṭ*, à imposer comme convention consensuelle une pratique séculaire, pointe la précarité de sa souveraineté et la fragilité de l'ordre communal (*i.e.* du village) qu'elle incarne, sans cesse menacé de l'intérieur et de l'extérieur dans sa légitimité.

Les menaces venant de l'intérieur résultent de l'opposition souvent irréductible des intérêts privés des lignages représentés en son sein, mais aussi des clercs qui ouvrent les débats, les arbitrent et sanctifient ses décisions en tentant de les infléchir à leur convenance. Les menaces extérieures ensuite, viennent de deux côtés. Premièrement des mêmes clercs qui siègent en son sein ou d'autres encore (marabouts et chefs de confréries religieuses), tous, représentants vénérés de l'islam, s'emploient à promouvoir l'ordre public de la cité musulmane. Et deuxièmement, du code de l'honneur selon lequel s'affrontent les lignages des laïcs. Dans ce sens l'expression de code de l'honneur est tout à fait requise pour indiquer la prégnance et l'efficacité de ce système juridique qui pour fonctionner sur le mode de l'implicite n'en a pas moins la cohérence et la systématicité d'un droit, les *qānūn*s ayant souvent bien du mal à battre en brèche les velléités irrédentes de ce code.

46. Bien qu'il nous soit donné pour seulement trois ou quatre villages de constater l'évolution de leurs codifications d'assemblée à partir de *qānūn*s écrits à de longs intervalles, la très grande similitude entre tous les *qānūn*s à l'échelle régionale de la Grande-Kabylie, autorise sans réserve cette appréciation.

AnIsl 27 (1994), p. 137-156 Alain Mahé
Laïcisme et sacralité dans les Qānūns kabyles.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

BIBLIOGRAPHIE

AIT AHMED (H.) — *Mémoires d'un combattant*, Paris, 1983.

BERQUE (J.) — *Essai sur la méthode juridique maghrébine*, Rabat, 1994.
« Problèmes initiaux de la sociologie juridique en Afrique du Nord », *Studia Islamica* 1 (1954), p. 137-162.
« Quelques problèmes de l'Islam maghrébin », *Archives de sociologie des religions*, 3 (1957), p. 3-21.

BOUSQUET (G.H.) — *Justice française et coutumes kabyles*, Alger, 1950.

COLONNA (F.) — « Du bon usage de la science coloniale », *Le mal de voir*, Paris, 1976, p. 221-242.

FAVRET (J.) — « Relations de dépendance et manipulation de la violence en Kabylie », *L'Homme*, 8/4, 1968, p. 18-44.
« La segmentarité au Maghreb », *Revue française d'anthropologie*, 1969, p. 105-111.

GAUCHET (M.) — « La dette du sens et les racines de l'État », *Libre* 2 (1977, 5-43).

GELLNER (E.) — *Saints of the Atlas*, London, 1969.

HANOTEAU (A.) et LETOURNEUX (A.) — *La Kabylie et les coutumes kabyles*, 3 vol., Paris, 1873.

JAMOUS (R.) — *Honneur et Baraka. Les structures traditionnelles dans le Rîf*, Paris, 1981.

BOURDIEU (P.) — *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, 1973.
Le sens pratique, Paris, 1980.

BOURDIEU (P.) et MAMMERI (M.) — « Dialogue sur la poésie orale kabyle », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 23 (sept. 1978), p. 51-66.

MASQUERAY (E.) — *La formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie*, Paris, 1886.

SERVIER (J.) — *Les portes de l'année. Tradition et civilisation berbères*, Paris, 1962.

THOMAS (Y.) — « Se venger au forum. Solidarité familiale et procès criminel à Rome (I^er siècle av. - II^e siècle apr. J.-C.) », *La vengeance*, Paris, 1984, vol. 3, p. 65-101.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net