



L'ethnologie de Mouloud Mammeri : Pratiques ethnographiques et méthodologies

The ethnology of Mouloud Mammeri: Ethnographic practices and methodology

Fatah Hamitouche

Université Paris VII Jussieu France, fatah.hamitouche@free.fr

Article information

History of the article- Historique de l'article

Received: 27/11/2018	Accepted : 25/05/2019	Published : 02/06/2019
----------------------	-----------------------	------------------------

Abstract (Time New Roman 9, Gras, Espacement Avant et Après 12pt, Interligne Simple)

Mouloud Mammeri ethnology blends into the mould of Berber culture. Largely, the ethnologist discovers the usefulness of oral tradition as a highly differentiated cultural manifestation that encourages him to systematize the collection of poems. In view of this ethnographic practice in "La colline oubliée", the writer begins a profound introspection into the collective self. At the crossroads, he devoted his first university years to the Berber language, which would then allow him to lead a team of researchers within CRAPE. With this team, he develops a scientific anthropology with his own rules and methods. Thereafter, the Gourara's experience offers him the possibility of confronting a living social reality (the ahellil) thwarted by the denial of authorities. Finally, the exchanges on poetry with P. Bourdieu are only clarifications of definition of Kabyle culture.

Keywords: ethnology, anthropology, culture, tradition, wisdom

Résumé

L'ethnologie de M. Mammeri se fonde dans le moule de la culture berbère. Pour une large part, l'ethnologue découvre l'utilité de la tradition orale comme manifestation culturelle très différenciée qui l'incite à systématiser le recueil des poèmes. Eu égard à cette pratique ethnographique, dans *La colline oubliée*, l'écrivain entame une profonde introspection sur le soi collectif. À la croisée du chemin, il consacre ses premières années universitaires à la langue berbère qui lui permettra par la suite de diriger une équipe de chercheurs au sein du CRAPE. Avec cette équipe, il développe une anthropologie scientifique avec ses propres règles et méthodes. Par la suite, l'expérience du Gourara lui offre la possibilité de se confronter à une réalité sociale vivante (l'ahellil) contrariée par la dénégation des autorités. Enfin, les échanges sur la poésie avec P. Bourdieu ne sont que des mises au point de la définition de la culture kabyle.

Mots clés : ethnologie, anthropologie, tradition, culture, sagesse

Auteur correspondant : Isabella von Treskow, v.Treskowisabella@gmail.com

ISSN: 2170-113X, E-ISSN: 2602-6449,



Published by: Mouloud Mammeri University of Tizi-Ouzou, Algeria



Introduction

D'emblée, pour exposer le cadre de la production du savoir ethnologique de Mammeri, nous nous contentons de la citation suivante :

« C'est tard que j'ai découvert l'anthropologie. Je ne sais s'il en est que ces exercices d'école, y compris les plus sophistiqués ou les plus apparemment rigoureux, satisfont. Moi qui étais le sujet de l'exercice, non son auteur, ni a fortiori son bénéficiaire, l'impression d'assister au déroulement d'un discours sans rapport avec la matière, s'imposait à moi jusqu'au vertige. »¹ (1980 : 11-13).

¹ Afin de permettre aux lecteurs de mieux saisir l'enjeu des concepts d'anthropologie et d'ethnologie, nous proposons ce qui suit :

- L'anthropologie, définition : dans le vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines, L.-M. Morfaux nous dit que : « Dans ses diverses acceptions, le mot s'applique à des disciplines distinctes (anthropologie physique, anthropologie culturelle et anthropologie philosophique) et son sens est mal fixé. »

Le mot anthropologie paraît dans sa détermination anatomique dans l'ouvrage de l'allemand Magnus Hundt (*Antropologium de hominis dignitate natura et proprietatibus de elementis, partibus et membris humani corporis*) en 1501. La première occurrence française est attestée en 1629 dans le premier livre *Anthropographia* de Jean Riolan, conseiller, médecin et professeur du Roy en anatomie et en pharmacie. P. Broca, le fondateur de la société d'anthropologie de Paris, définit l'anthropologie sous l'angle de la « mesure de l'homme » au sens que lui donne S. Jay Gould dans *La Mal-Mesure de l'homme* : « La science qui a pour objet l'étude du groupe humain considéré dans son ensemble, dans ses détails et dans ses rapports avec le reste de la nature. » article « Anthropologie », *Dictionnaire encyclopédique des Sciences médicales*, tome V, Paris, 1866 et *Mémoires d'anthropologie*, Éditions Reinwald, Paris, 1872. Dans *L'Anthropologie en France : le mot et l'histoire XVIe-XIXe siècles* (BMSAP n° 1-3-4, 1989), C. Blanckaert analyse un nombre conséquent de séquences épistémologiques pour donner la meilleure définition possible du mot anthropologie.

- L'ethnologie, définition : science qui, partant le plus souvent des phénomènes observés par l'ethnologue dans les sociétés archaïques, cherche à fournir une théorie synthétique et explicative. Dictionnaire de M.-L. Morfaux.

Le terme apparaît dans la seconde moitié du XVIIIe siècle en Allemagne. Il semble avoir été introduit par G. Achenwal (1719-1772), professeur de statistiques à Hanovre puis à Göttingen. La notion d'ethnographie est alors utilisée pour l'étude des sociétés humaines considérées dans un processus historique, J.-L. Chappey, *La Société des Observateurs de l'Homme (1799-1804)*, Société des études robespierristes, Paris, 2002. C'est dans *Anthropologie ou science générale de l'homme*, (1788) d'A. C. Chavannes qu'apparaît le mot « anthropologie ». Ce dernier livra en premier son emploi. Dans le bulletin n° 1 de la société d'ethnographie (1869), il est exposé que : « l'ethnologue étudie quelles sont les conditions les plus propres au développement des races en particulier et de l'humanité en général, afin d'énoncer les grands principes qui doivent guider les hommes dans leur organisation politique ou dans leur organisation sociale. » En définitive, au premier emploi, l'anthropologie sert à mesurer l'homme tandis que l'ethnographie consiste à observer l'homme de la société archaïque.

Indépendamment de ces définitions, il est clairement établi que le « coup épistémologique » de C. Levi-Strauss est unanimement reconnu par presque tous les anthropologues du monde entier. P. Bourdieu résume bien l'opération épistémologique de la

Dès lors, pour saisir le sens de cette citation, il suffit de poser les éléments d'articulation de « La société berbère » (1938-39) avec *La colline oubliée* (1952), *L'ahellil du Gourara* (1973), et enfin avec le célèbre entretien avec P. Bourdieu sur la poésie orale de Kabylie (1978).

1. La société berbère

Tout indique que l'auteur de « La société berbère » semble parler, au mieux décrire, pour ne pas dire analyser sa propre société (Mammeri, 1992). Mais l'écrit en question s'insère dans une logique descriptive qui s'apparente aux travaux de l'ethnologie sans que Mammeri n'expose au préalable ni la méthode et a fortiori les sources. Le texte ne fait aucunement état d'une expérience individuelle, sauf la conclusion qui aborde son cas personnel. A contrario, on retrouve un ensemble de caractères socio-historiques de la société berbère. Dès lors se pose la question de savoir comment les écrits coloniaux dont nous sommes toujours tributaires ont influencé sa pensée. Il serait fastidieux de mener une enquête approfondie pour déterminer les auteurs qui l'ont influencé, mais beaucoup d'insertions relèvent de ses lectures diverses et variées. Toujours est-il que les principaux thèmes de son analyse se recoupent au point que les questions telles que la famille, la tribu et les clans (Çofs) sont reprises dans le texte cité ci-dessus. En effet, le commentaire de Gallissot (2000) a une orientation trop téléonomique, c'est-à-dire une sorte d'interprétation prédictive de l'histoire, pour que l'on puisse distinguer l'ethnologie de l'histoire. On s'aperçoit que cette spéculation sur l'histoire ne peut prévoir l'issue des événements à venir, d'autant que l'auteur ne fait aucune projection sur le futur, fut-il algérien. Par ailleurs, il n'est pas certain comme l'affirme Gallissot que : « le cadre ou les canons du savoir sont ceux de l'école d'ethnologie coloniale indigéniste » (Mammeri, 1992 : 238). Par la force des choses, on peut affirmer que les archives coloniales, même dans une situation de « mal de voir », ne peuvent être envisagées que dans « leur bon usage », autrement dit au bénéfice de soi (Colonna, Haim Brahim, 1976). Donc, le fait que Mammeri plonge « corps et âme » dans l'histoire des ancêtres n'est qu'une façon de rendre compte de la douleur de la séparation exprimée lorsqu'il parle de son propre cas qui, rappelons-le, est une pure introspection de soi rendue nécessaire pour saisir la totalité de sa propre société. À force de méditer, on constate une récurrence systématique sur l'absence des Berbères dans l'Histoire. Les exemples suivants illustrent parfaitement son état psychologique sans malheureusement traiter le cas des stigmates :

« L'intégration du concept d' « anthropologie » à la place d'ethnologie, dans le champ des sciences sociales, est un des grands coups de Claude Lévi-Strauss. Il a pris ce concept doré dans le sens de la tradition anglo-saxonne et dans la tradition philosophique germanique où il a une origine très noble et lui a fait subir une transformation en faisant de l'anthropologie « la reine des sciences » qui englobe toutes les disciplines y compris la sociologie ». *Le mariage entre le passé et le présent dans les sociétés de l'Afrique du Nord-Sahara*, Ethnologie française, n 169, 2018/I, p. 177.

— « L'histoire des Berbères est une espèce de bouillonnement en vase clos- » (Mammeri, 1992 : 83).

— « Les Berbères n'ont jamais formé un État, une civilisation propre à eux.- Il semble à première vue que, puisqu'après vingt-cinq siècles de civilisation étrangère les Berbères sont restés eux-mêmes.- » (Mammeri, 1992 : 82).

À vrai dire, nous retrouvons respectivement chez les historiens T. Mommsen et Gsell, chez le préhistorien Balout ainsi que chez l'anthropologue Gellner, les mêmes types de griefs. Ces mêmes griefs illustrent l'influence des lectures des ouvrages traitant de l'histoire de l'Afrique du Nord. Afin d'illustrer l'ampleur des stigmates, nous pouvons ajouter un dernier grief adressé par le jeune Mammeri à sa propre société :

« De toute éternité, la société kabyle n'a jamais connu de pouvoir fortement organisé pour imposer le devoir et le règne de la justice ; les forces destructrices que partout ailleurs une forte organisation sociale parvient à éliminer ou à neutraliser, y trouvent donc un champ libre de leur expansion. » (1992 : 84).

Malgré les relents d'un certain positivisme qui prédominent la pensée du jeune Mammeri, l'auteur évoluera quelques décennies plus tard vers le relativisme des cultures lorsqu'il étudie l'ahellil du Gourara. Cela dit, la pensée ethnologique tend aujourd'hui à tempérer le jugement de valeur des sociétés segmentaires ou des sociétés premières. Donc il ne nous revient pas de juger quoi que ce soit mais, au contraire, de faire valoir l'évolution des idées chez Mammeri. Pour ce faire, il est plus important de saisir le contexte historique de la fin des années 30 pour mieux comprendre la formation du jeune Mammeri. Dans ce cas-là, il n'y a pas mieux que de revenir à la trajectoire intellectuelle du jeune Mammeri.

1.1. Sociologie des Berbères

Dans « la société berbère », Mammeri glisse progressivement de l'histoire vers l'ethnologie. L'auteur semble adopter le langage des ethnologues français de l'époque représentés par Montagne qui est un des rares grands noms de l'ethnologie française qu'il cite (Mammeri, 1980 : 21). L'autre indice comporte des similitudes dans le choix des unités sociales suivantes : la famille et la tribu, etc. Bien entendu, d'autres faits sont pris en considération. Entre autres, il intègre les faits sociaux comme la division du travail et la hiérarchie, la tyrannie de la famille et de la tribu, le consentement et le zèle de l'individu, le çof, la juxtaposition de l'individu et de la société close, enfin la justice humaine et universelle. La relecture des ouvrages de R. Montagne, et plus particulièrement les conférences regroupées sous le titre *La Vie sociale et le Vie politique des Berbères*, confirme le recouplement que fait l'étudiant M. Mammeri des catégories de la sociologie d'Émile Durkheim. Cette manifestation se fait même ressentir dans l'usage des concepts durkheimiens. R. Montagne écrit noir sur blanc avoir écarté les prénotions tel que le recommande la méthode sociologique de Durkheim. Afin de garantir l'objectivité d'une attitude scientifique, il choisit de définir les « États berbères, confédérations et tribus » (Montagne, 1931 : 21). Montagne reproduit le schéma classique de la société berbère

telle qu'elle a été décrite par ses prédécesseurs (Hanoteau et Basset, Masqueray). Il entame son analyse par la description des structures suivantes : le village composé de trois ou quatre hameaux (familles), le canton (fédération de hameaux), la tribu ou fédération de quelques cantons, puis la confédération de tribus formée d'un grand nombre de tribus ou d'un grand nombre de cantons. Dans les lignes qui suivent, il appréhende bien les mécanismes de la formation du groupe social par l'effet rétroactif de la recomposition des éléments exogènes, eux-mêmes issus de la décomposition de leur groupement d'appartenance. Toujours est-il qu'il insiste beaucoup sur le rôle du « Arch », terme équivalent au canton, et celui de Çof (clan) qui signifiera plus tard dans les annales de la sociologie maghrébine le segment comme unité politique fondamentale de la théorie de la segmentarité, qui sera à son tour l'objet d'une critique sévère de la part d'Abdellah Hammoudi et plus récemment par Hugh Roberts. Ce dernier développe toute une analyse où il rend hommage à E. Gellner et parle d'une erreur de Durkheim. Il scinde les courants de pensée des systèmes politiques nord-africains en deux perspectives. Bref, la perspective (A) met en exergue le rôle des institutions politiques berbères et minimise la signification politique de la parenté, alors que la perspective (B) non seulement minimise ces institutions mais va jusqu'à présupposer leur absence quasi totale (Gellner 1969 : 41-2 ; 1985 : 143, 146 ; 1996 : 649-51) et met en exergue la structure sociale et le charisme de la sainteté :

« le système de la parenté et la baraka ainsi que les diverses modalités de leur expression et de leur utilisation sont tout ce qui existe ou, en tout cas, tout ce qui compte. » (Hammoudi, 1974).

1.2. La relation entre « La société berbère » et *La colline oubliée*

Même si le texte ethnologique et le roman diffèrent par le style, il est indéniable qu'il y a un lien étroit entre ces deux genres de littérature (Mammeri, 1992 : 17). Nous pouvons situer les lieux de la mémoire dans les aspects multiformes de la société berbère. Les lieux de la mémoire, ce sont tous les traits caractérisés de la tradition qui pèse sur les individus ou les groupes d'individus de la communauté. Par beaucoup d'aspects, il ne s'agit que de communautés villageoises. En effet, les références historiques utilisées par le jeune Mammeri ne concernent pas du tout le problème de l'État dynastique. Elles se limitent à formuler les situations pré-étatiques en histoire ou les prénotions dans le domaine de la noologie. Nous rappelons qu'il dit bien que : « Les Berbères n'ont jamais formé un État... » (Mammeri, 1992 : 82). Il en est de même dans le domaine de la pensée où il réédite le même type de formulation en disant : « La philosophie berbère est une philosophie pratique, ennemie des spéculations sans résultats effectifs et palpables. » (Mammeri, 1992 : 101). Dans d'autres textes, il parle de prénotions et il oppose le raisonnement de l'individu d'une société évoluée à « laadda Imuzwura » qui oblige le villageois à répéter ce qu'ont fait les ancêtres (Mammeri, 1950 : 137). Il faut bien admettre que toutes ces assertions expliquent à elles seules l'influence de la pensée occidentale et marquent la première période de la trajectoire intellectuelle de M. Mammeri. Comme on le verra, il s'affranchira de sa « condition de colonisé » en

adoptant un style critique envers l'idéologie dominante, celle du progrès. En l'occurrence, dans d'autres situations narratives de *La colline oubliée*, le romancier décrit des scènes qui opposent la tradition à la modernité (Mammeri, 1956 : 17-19). Beaucoup plus tard, aussi bien dans *L'ahellil du Gourara* que dans *Poèmes kabyles anciens*, il critique sévèrement la modernité. À terme, il ne s'agit pas d'affirmer que le jeune Mammeri est pris dans les tourments de la modernité que d'autres qualifieront de déchirure au point où il reproche à ses parents de ne pas « l'avoir préparé à affronter le monde moderne », mais de délimiter le champ de la vision de sa propre société en faisant valoir l'idée d'une influence certaine de l'ethnologie française (Dejeux, 1970 :149). Donc il est plus qu'impératif d'analyser le processus de l'évolution de sa pensée qui est du reste manifeste dans ses derniers écrits. Il est clair que la tonalité des propos tenus sur la société traditionnelle maghrébine formule des convictions très différentes sur les rapports entre les cultures. Dans *L'ahellil du Gourara*, il prend carrément la défense des coutumes anciennes et de la société civile (Mammeri, 1985 :55-56).

2. La colline oubliée

C'est certainement le roman qui a suscité autant de débats au sein de l'élite intellectuelle algérienne d'avant et de l'après-guerre d'Algérie. Pour autant, nous nous éloignons de l'analyse politique que fait Hend Sadi (2014).² Mais il faut bien reconnaître que l'intérêt porté à l'article de T. Hussein (1956) mérite une attention particulière parce qu'il s'inscrit dans l'étroite relation entre la littérature et l'ethnologie. Bien que nous ayons pu consulter la version originale de l'article, nous nous contentons de la traduction parue dans le livre.³ Certes, Sadi commente l'article de Taha Hussein en reconnaissant que l'écrivain égyptien se situe en dehors de la polémique déclenchée par M. Chérif Salhi l'excommuniant et M. Lacheraf au jugement sévère. Forcément, il insiste sur les caractéristiques traditionnelles de la société kabyle ainsi désignées de l'étude sociologique. En reprenant le paragraphe du texte suivant on lit : « Dans leurs maisons, en leurs palais, ces chefs locaux trônent comme les saints dans leurs mausolées et, comme eux, ils jouent un rôle de médiateurs de la société : aux saints revient l'intercession des hommes auprès de Dieu et aux chefs la transmission entre leurs maîtres français et la population. Aux uns et aux autres, saint comme autorités, on fait des offrandes, on adresse des suppliques et on formule des requêtes. Des uns et des autres, on espère le bien et l'on cherche à se garder du mal [...] Certes, ils craignent autant les saints que les chefs, mais s'ils

². Nous ne prenons en compte ni les différentes études littéraires consacrées à *La colline oubliée* ni non plus l'analyse mythanalytique de M. F. Boukhelou (2017) qui développe un point de vue cosmologique et sotériologique.

³ Nous renvoyons à l'article très documenté d'Alain Roussillon (« Sociologie égyptienne, arabe, islamique : l'approfondissement du paradigme réformiste », Sciences sociales, sociétés arabes, Peuples méditerranéens, p. 54-55, 1991). Il montre les enjeux théoriques et politiques de la sociologie partagée entre les différents courants de la Nahda. Les adeptes du premier groupe pensent la renaissance des peuples de l'Orient en elle-même tandis que ceux du deuxième groupe, dont fait partie Taha Hussein le durkheimien, prônent une restriction des catégories religieuses en recourant à la pensée occidentale, p. 142.

adorent les premiers, ils haïssent les seconds. » (Sadi, 2014 : 92). Il faut bien reconnaître que les aspects relevés par T. Hussein ne donnent pas une vision globale de la société kabyle et ils sabordent des pans entiers de la vie sociale, économique et politique des sociétés segmentaires. Au mieux, l'auteur parle de la médiation comme intensité des relations sociales d'une période historique déterminée, celle de la colonisation. À première vue, les caractéristiques de la sociologie du roman doivent nous inciter à reprendre les différentes théories existantes. Il va de soi qu'une analyse sémiologique et structurale est nécessaire pour rapprocher la littérature de l'ethnologie. Par le passé, nous nous sommes longuement étendus sur ces aspects théoriques en insistant surtout sur le rituel engendré par le récit oral (Hamitouche, 1984). Aujourd'hui tel que c'est dit, un rafraîchissement bibliographique s'impose pour actualiser l'analyse théorique. Mais comme cela nécessite beaucoup de temps, nous nous contentons de l'exemple de Daoud Mohamed qui a essayé de faire un rapprochement entre l'anthropologie et le roman. Certes, il s'appuie sur l'analyse structurale du récit⁴ (Daoud, 2002). Il débute son article par la méthodologie comme question principale en invoquant un certain nombre de théoriciens. Indépendamment de toutes ces théories, *La colline oubliée* peut-être pensée autrement, c'est-à-dire par une recension des situations sociales qui mettent aux prises les différents personnages du roman. À ce sujet, J. Dejeux évoque le malaise de l'homme colonisé pris entre la tradition et la modernité. L'homme colonisé est incarné par un jeune révolté qui reproche aux siens de ne pas l'avoir préparé à affronter ce monde nouveau (Dejeux, 1970 : 149). Si, en filigrane, le personnage principal retrace la trajectoire du jeune Mammeri, il n'en demeure pas moins que le déchirement culturel qu'il a subi n'est pas qu'individuel, il est aussi collectif. C'est la transformation de la société traditionnelle qui est l'objet du discours narratif. Elle opère non pas seulement sur le registre de l'événement historique, la révolte de 1871 et la désastreuse défaite qui a suivi, mais aussi sur la déstructuration des liens sociaux. Si l'auteur en fait part à la même période en évoquant le poète Yucef Oukaci, témoin des vicissitudes politiques, ou de Mohand El Hocine, témoin quant à lui de la catastrophe de 1871, il poursuit le cours de l'histoire en rendant un dernier hommage à Si Mhand ou Mhand, le poète de l'exil et de la décomposition sociétale. Il faut préciser que l'exil est un thème prépondérant de la poésie et de la musique kabyles du XXe siècle (Mammeri, 1950, 1969, 1980, 1986). Finalement, il y aurait à réfléchir dans quelle case il faudrait classer le premier roman de M. Mammeri selon les critères relevés par F. Colonna⁵ (1972). Nonobstant la qualité littéraire du roman, même s'il a été dépouillé des deux tiers de son contenu, le premier livre de M. Mammeri ne peut être classé seulement dans la catégorie de l'ethnologie scolaire. La preuve en est qu'il illustre tous les symboles de la culture kabyle et amazighe. Il est une œuvre polysémique qui réinvente par

⁴Pour les raisons évoquées ci-dessus, nous laissons de côté les aspects théoriques pour seulement soulever le problème du roman dans la société algérienne. Les deux genres dont ils parlent sont le roman et le mythe. Plus précisément, il s'agit du mythe d'El Djazia et de l'épopée hilalienne. De surcroît, il insiste sur l'image d'El Djazia. On remarquera que le romancier arabophone intègre la geste hilalienne dans l'imaginaire collectif de la dechra (village) alors que, pour M. Mammeri, elle est un événement historique douloureux dans le processus d'arabisation de la Berbérie.

⁵ Repère trois formes d'ethnologie : militaire, académique et scolaire.

l'action des personnages du roman le présent du passé porté par la voix des ancêtres qui se décline sous plusieurs formes : celle de la coutume des anciens (*Laâda imuzwura*), du temps de l'action (*amezwaru*) et de la propédeutique (*tazwart*).

3. La pratique ethnographique de l'ahellil du Gourara (sud algérien) ?

Cette étude ethnographique se caractérise par une professionnalisation du métier de l'ethnologue. Certes, on ne trouve nulle part dans les écrits de M. Mammeri une quelconque spéculation sur les théories ethnologiques, c'est-à-dire des notes prises lors du séjour ou un journal ethnographique, conditions sine qua non de l'exercice du métier selon les préconisations de (Mauss, 1967 : 14). Nous rappelons que le manuel d'ethnographie de Mauss expose une série de méthodes d'approche des populations étudiées. Par digression, il serait utile de comparer les instructions émises par la société d'anthropologie ou d'ethnographie du siècle précédent par rapport aux méthodologies développées postérieurement⁶ (Copans, Jamin, 1994) Ainsi, nous pourrions envisager, une meilleure prise en charge de la pratique ethnologique afin de répondre aux besoins de la socio-anthropologie algérienne.⁷ En ce sens, la constitution au CRAPE d'une équipe de chercheurs de différents spécialistes en sciences humaines et sociales constitue une première étape de l'organisation de la recherche scientifique (Mammeri et alii, 1973), Bellil, 1977). Du reste, la présentation méthodologique de P.-L. Cambuzat délimite le champ d'étude en circonscrivant les priorités de la démarche. Il inscrit à l'ordre du jour de la démarche : l'histoire du lieu, les enquêtes qui ont précédé afin de donner une orientation précise à l'investigation du groupe animé par l'interdisciplinarité. L'exposé d'anthropologie historique que fait P.-L. Cambuzat ouvre le champ d'étude aux divers domaines concernés, c'est-à-dire la tradition orale de l'ahellil, de l'ethnométhodologie, de la sociologie et enfin du système scolaire. Il ne nous revient pas de déterminer les conditions institutionnelles du groupement scientifique, c'est-à-dire de faire la distinction des grades et de l'échelonnement des carrières des participants à l'enquête. Néanmoins, le texte introductif de M. Mammeri pose les jalons de la recherche anthropologique du Gourara. De plus, nous retrouvons des informations précises sur l'organisation de la recherche ethnologique au sein du CRAPE. Les différents comptes rendus des activités scientifiques du CRAPE entre 1968 et 1978-79 donnent un aperçu des

⁶ Voir « Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages » de J.-M. de Gérando.

Duhouset E., 1872, « Étude sur les Kabyles du Djurdjura », Mémoires de la société d'ethnographie, Paris.

Topinard P., 1873, *Instructions sur l'anthropologie de l'Algérie*. Deuxième partie, Instructions particulières, BSAP.

Nous rappelons qu'à juste titre, G. Boetsch et J.-N. Férié (*Le paradigme berbère : Approche de la logique classificatoire des anthropologues français du XIXe siècle*, BMSAP no 3-4, 1989) ont eu raison de remettre en cause l'affligeante manière de *L'Algérie des anthropologues* de Lucas et Vatin.

⁷ « Quel avenir pour la Socio-anthropologie en Algérie ? », CRASC, 2005.

travaux d'ethnographie menés par les chercheurs du centre dirigé par Mammeri. Précisément, c'est avec la réforme de l'enseignement supérieur que la rubrique « ethnographie » qui a tant passionné les « Politiques » prendra le titre d' « anthropologie culturelle et sociale » sous les injonctions du ministre de tutelle. À propos de l'interdiction de l'ethnologie, Mammeri apporte quelque part dans ses articles des précisions en indiquant qu'il n'a jamais subi de pression de la part des autorités. Concernant la pratique ethnographique du centre, Mammeri, distille quelques informations sur les débats animés au sujet de la méthode en anthropologie. Il était question du problème de l'objectivité du chercheur algérien lorsqu'il étudie sa propre société. Il dira plus exactement que : « Le séminaire hebdomadaire consacré au sujet déborda vite la stricte question de méthode, pour s'étendre au problème de la conception même de l'anthropologie. » (Mammeri, 1989 : 17). Dans le cadre du séminaire, Mammeri prend en compte la forme organisationnelle d'une équipe de chercheurs afin de pouvoir collecter et étudier quatre domaines qui sont : la musique, la poésie, les contes et légendes, les proverbes. Cela dit, il discute amplement la relation entre la méthode fonctionnaliste et la méthode historique. Tout compte fait, même si la première méthode le contrarie énormément, il finit par admettre que : « L'analyse doit donc, aussi chaque fois que cela semble possible, s'attacher à déceler les conditions qui dans le passé ont déterminé certains aspects de la musique ou de la poésie. » (Mammeri, 1975 : 58). Il considère finalement qu'une approche fonctionnaliste ne suffit pas à épuiser le sens et le contenu de la littérature et de la musique populaire algérienne. Il justifie tout cela dans l'introduction aux *Poèmes kabyles anciens*. S'il s'emploie à exposer la fonctionnalité des poèmes qui ne demandent, dit-il, « à la fixité du vers que le rôle de conservation », il n'en demeure pas moins qu'il soulève l'ambiguïté de la fonction lorsqu'elle incarne seulement « l'utilité du vers c'est-à-dire de garder le souvenir d'un événement mémorable (Mammeri, 1989). Il remarque que : « la sensibilité de l'auteur, et sans doute plus au moins le reflet de la sensibilité collective, intervient d'une façon ou d'une autre dans cette interprétation versifiée » (Mammeri, 1980 : 35). À partir de plusieurs exemples à charge, M. Mammeri remet en cause la méthode fonctionnaliste, ce qui explique ses réticences énoncées ci-dessus. En définitive, Mammeri rejette la formalisation du rituel comme interface de l'individu et du groupe. Le choix de recueillir des poèmes ou des chants permet à Mammeri de déterminer la valeur esthétique de l'œuvre. Autant ce qu'il a dit du poème, il le dira de l'ahellil de la façon suivante : « L'ahellil est un art complet : à la fois musique et chant, poésie, ballet, rite et spectacle » (Mammeri, 1985 : 41). Cette citation explicite un peu mieux la manière de faire l'anthropologie par M. Mammeri. Le rite a la même valeur que tout le reste. Il n'explique pas tout comme chez les folkloristes. L'anthropologue algérien analyse le déroulement de l'ahellil sans participer directement aux cérémonies. Il se contente d'analyser le phénomène en s'appuyant sur ses informateurs, ce sera autour d'un chercheur du CRAPE qui participera à l'intégralité de la cérémonie de l'ahellil. (Ougouag-Kezzal, 1978-1979). Il fera de l'ethnologie participative sans une profonde immersion dans le groupe qui est un des thèmes majeurs de la pratique ethnographique depuis l'expérience de B. Malinowski. Quant à Mammeri, il adopte un positionnement extérieur au groupe afin de pouvoir mieux observer les acteurs sociaux. Pour cause d'objectivité, il a la même attitude lorsqu'il

recueille et analyse les poèmes kabyles, sauf qu'il s'implique énormément dans la conservation de la tamousni lorsqu'il constate que la transmission est rompue.

4. La tamousni

Bien avant la publication des *Poèmes kabyles anciens*, Mammeri avait introduit dans le champ des études berbères le terme d'*Amusnaw*. On retrouve dans « L'évolution de la poésie kabyle », les grands traits qui caractérisent le personnage public et la fonction du sage dans la société kabyle. Il a introduit le terme « imousnawen » lorsqu'il parle de l'emploi quotidien de la poésie dans la vieille société kabyle. Avec regret, nous remarquons qu'il utilise quelques idées préconçues du même type que celles qui ont été exposées dans « La société berbère » et dans une moindre mesure dans *La colline oubliée*. Comme nous n'arrivons pas avec précision à déterminer le moment de la rupture épistémologique qui est manifeste dans *L'ahellil du Gourara* et les *Poèmes kabyles anciens*, le texte de 1950 reproduit ce qui suit : « On a besoin souvent d'étayer un raisonnement par des notions abstraites, mais la pensée barbare se meut très maladroitement dans le domaine de l'abstrait. Or des Imousnawen de talent ont souvent figé, condensé ces notions dans des petites pièces de vers, qu'il est aisé de retenir. » (Mammeri, 1950 :135). Berrichi affirme que l'intégralité de l'enregistrement reste inédite (Berrichi, 2010 : 13). Dans le « Dialogue avec P. Bourdieu sur la poésie kabyle », Mammeri donne une définition précise de la *Tamousni* (Bourdieu, 1978 : 56). Il dit en substance que : « la tamusni, au sens le plus étroit, c'est la connaissance d'un corpus de recettes et de valeurs. » (Mammeri, 1980 : 45). Autrement dit, elle incarne l'excellence kabyle, eu égard à l'échelle de codes de la société traditionnelle, comportant selon lui trois paliers qui sont :

— Au plus bas, lewqam, la voie droite, qui est en principe à la portée de tout le monde et donc exigible à chacun.

— À l'étape secondaire, *taqbaylit*, qui est le code kabyle de déontologie.

— Tout en haut, il y a la tamusni, qui est une sagesse à base de science. Elle contribue à distinguer les différents statuts de l'homme kabyle : *l'Argaz*, *l'Argaz l-laali* et *l'amusnaw*.

Il va sans dire que cette hiérarchisation des statuts en fonction des valeurs se superpose aux structures de la société traditionnelle. Elle forme un cadre de l'exercice des valeurs où s'opèrent des médiations sociales. Ainsi, l'ethos kabyle, bien que déterminé par des codes, varie selon les situations historiques. À plus d'un titre, plus que la rivalité entre les poètes, le rapport entre Mohand el Hocine et Si Mhand ou Mhand est un cas limite des attributions reconstituées par K. Chachoua de sa lecture de P. Bourdieu et de M. Mammeri (Chachoua, 2001 : 27). En l'occurrence, si l'on s'en tient à l'idée générale que la *tamousni* en tant que philosophie pratique « est un art, un art de vivre, c'est-à-dire une pratique qui s'apprend par la pratique et qui a des fonctions pratiques », il y aurait tout un travail d'introspection à faire sur soi pour sonder à partir de la racine Issen (connaître) toutes les possibilités d'une pensée amazighe abstraite que nous nommons provisoirement *Tidmi*.

Conclusion

Il est utile de poser les jalons d'une remontée historique de la pensée amazighe en nous appuyant sur la réévaluation du temps présent. À partir du langage ou de la prise de parole du poète, la mise en pratique de la tamousni, qui n'est pas seulement circonscrite aux témoignages des anciens, doit constituer une forme de savoir qui remonte aux premiers temps de la Tamazgha. En ce sens, l'apport de Mammeri est important pour remonter toute la durée noologique.

Remarque : la biographie existante indique qu'après un séjour au Maroc, Mammeri a fréquenté successivement les lycées Bugeaud d'Alger, l'actuel Emir Abdelkader, et Louis Le Grand de Paris. Quoique les bibliographies sont divergentes les unes des autres, nous avons essentiellement puisé des informations dans les différents articles consacrés par T. Yacine à Mammeri, et surtout la bio-bibliographie de B. Berrichi. Toutefois, il manque une étude détaillée sur l'intuition ethnologique du jeune Mammeri même si les conditions académiques de la rédaction de « La société berbère » sont connues. Il manque aussi des informations sur la relation académique avec Louis Gernet, anthropologue de la Grèce antique et rédacteur des articles sur « l'origine des Maures selon Procope » publiés dans *Mélanges de géographie et d'orientalisme offerts à E. F. Gautier*, Tours, 1939 et *You-you : en marge d'Hérodote*, le cinquantenaire de la faculté des lettres d'Alger, Alger, Société historique algérienne, 1932, repris dans la revue *Awal* n° 31, 2005 et sur les conditions des recherches anthropologiques et linguistiques sur la société amazigh (berbère) du Moyen-Atlas (Maroc) entre 1957 et 1962, qui sont restées inédites. Par ailleurs, nous n'avons pour le moment trouvé aucun indice sur le mémoire de DES de M. Mammeri dirigé par L. Gernet professeur à l'université d'Alger, ni sur les travaux de l'institut d'ethnographie et de linguistique de l'Afrique du Nord, ni aucune archive ethnographique de l'institut de sociologie de l'université d'Alger. Par contre, mis à part ses cours de linguistique berbère à l'université d'Alger, la seule trace que nous avons pour le moment est qu'il a été le rapporteur du mémoire de DES de sociologie (M. Feraoun, ethnologue, chroniqueur et romancier) de F. Colonna soutenu en 1967 à l'université d'Alger. Le document porte la référence suivante : Registre de la bibliothèque universitaire de l'université d'Alger, cote 70013-206. Néanmoins, nous connaissons mieux ses travaux d'ethnologie au sein du CRAPE.

Bibliographie

- Bellil, Rachid, 1977, « Anthropologie et fait colonial », Bulletin du CRAPE n° 7/8, Alger.
- Berrichi, Boussad., 2010, *Mouloud Mammeri, Amusnaw*, Bio-bibliographie, Éditions Séguier
- Blanckaert, Claude, 1989, *L'Anthropologie en France : le mot et l'histoire XVIe-XIXe siècles* (BMSAP n° 1-3-4)
- Bourdieu, Pierre, 1978, « Dialogue sur la poésie orale en Kabylie », entretien avec M. Mammeri, Actes de la recherche en sciences sociales, n° 27
- Broca, Paul, *Dictionnaire encyclopédique des Sciences médicales*, tome V,

- L'ethnologie de Mouloud Mammeri : Pratiques ethnographiques et méthodologies
- Paris, 1866 et *Mémoires d'anthropologie*, Éditions Reinwald, Paris, 1872
- Chachoua, Kamel, 2001, *L'islam kabyle. Religion, État et société en Algérie, suivi de l'Épître (Risâla) d'Ibnou Zakrî (Alger, 1903), mufti de la grande mosquée d'Alger*, Maisonneuve et Larose, Paris
- Chappey, Jean-Luc., 2002, *La Société des Observateurs de l'Homme (1799-1804)*, Paris, Société des études robespierristes.
- Chavannes, Alexandre César, 1788, *Anthropologie ou science générale de l'homme*, bulletin n° 1 de la société d'ethnographie, 1869.
- Colonna, Fanny, 1972, *Une fonction coloniale de l'ethnologie dans l'Algérie de l'entre-deux guerres. La programmation des élites moyennes*, Libyca, Tome XX
- Colonna, Fanny et Haim Brahimi, Claude, 1976, « Du bon usage de l'ethnologie dans le mal de voir », in *Cahiers de Jussieu*, Paris, UGÉ.
- Copans, Jean, et Jamin, Jean, 1994, *Aux origines de l'anthropologie française*, Paris, Éditions Jean-Michel Place.
- Daoud, Mohamed, 2002, « La dimension anthropologique du texte littéraire », Actes du colloque, *Quel avenir pour l'anthropologie en Algérie ?*, CRASC
- Dejeux, Jean, 1970, *La littérature maghrébine d'expression française*, CCF, Alger
- Dictionnaire encyclopédique des Sciences médicales*, tome V, Paris, 1866
- Duhoussset, Emile, 1872, « Étude sur les Kabyles du Djurdjura », *Mémoires de la société d'ethnographie*, Paris.
- Gallissot, René, 2000, « Situation de Mouloud Mammeri : une remontée au travers des générations intellectuelles et politiques vers la distanciation originelle », *Le Maghreb de traverse*, Éditions Bouchène
- Hamitouche, Fatah, 1984, *Le récit et son oralité, le pouvoir chez les Ouled Yahia Moussa*, Paris 7 Jussieu
- Hammoudi, Abdallah, 1974, « Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté : Réflexion sur les thèses de Gellner », *Hespéris-Tamuda*, vol XV
- Hundt, Magnus, 1501, *Antropologium de hominis dignitate natura et proprietatibus de elementis, partibus et membris humani corporis*
- Hussein, Taha, 1956, « La colline oubliée de l'écrivain algérien » dans *Naqd oua Islah*, n° 4
- Mammeri, Mouloud, 1950, « L'évolution de la poésie kabyle », revue africaine, Alger
- Mammeri, Mouloud, 1969, *Les Isefra, poèmes de mohand-ou-mhand*, F. Maspero, Paris
- Mammeri, Mouloud, Augier, Pierre, Cambuzat, Paul-Louis, Colonna, Fanny, Henni T., 1973, « Le Gourara : éléments d'étude anthropologique », *Libyca* n° 21, Alger.
- Mammeri, Mouloud, juin 1975, « Littérature orale et ethnomusicologie », Équipe 5, Bulletin intérieur du CRAPE n°3, Alger
- Mammeri, Mouloud, 1980, *Poèmes kabyles anciens*, F. Maspero, Paris

- Mammeri, Mouloud, 1986, « Les mots, les sens et les rêves ou les avatars de 'Tamurt' », *Awal*, n° 2
- Mammeri, Mouloud, 1989, « Une expérience de recherche anthropologique en Algérie », *Revue Awal*
- Mammeri, Mouloud, 1985, « Culture du peuple ou culture pour le peuple, » *Awal* n° 1
- Mammeri, Mouloud, « La société berbère »
- Mammeri, Mammeri, 1992, *La colline oubliée*, Paris, Éditions Gallimard, collection Folio.
- Mammeri, Mouloud, 1992, « La société berbère », Groupement du droit des minorités, initialement publié in *Aguedal* n° 5, octobre 1938, n° 6, décembre 1938 et n° 1, février 1939
- Mauss, Marcel, 1967, *Manuel d'ethnographie*, Paris, Éditions Fayard.
- Montagne, Robert, 1931, *La Vie sociale et la Vie politique des Berbères*, Paris, F. Alcan.
- Morfaux, Louis-Marie, 2007, *Vocabulaire de la philosophie et des sciences humaines*, Aramnd Colin
- Ougouag-Kezzal, Claude, 1978-1979, « Manifestations religieuses et populaires du mawlid au Gourara, leur sens et leur portée », *Libyca* n° 24-25
- Remaoun, Hassan, 2002, « Quel avenir pour la Socio-anthropologie en Algérie ? », CRASC
- Riolan, Jean, 1618, *Anthropographia*.
- Roberts, Hugh, 2005, « Perspectives sur les systèmes politiques berbères : à propos de Gellner et de Masqueray, ou l'erreur de Durkheim », *Insaniyat*
- Roussillon, Alain, 1991, « Sociologie égyptienne, arabe, islamique : l'approfondissement du paradigme réformiste », *Sciences sociales, sociétés arabes, Peuples méditerranéens*
- Sadi, Hend, 2014, *Mouloud Mammeri ou la colline emblématique*, compte d'auteur
- Tassadit, Yacine, 2018, *Le mariage entre le passé et le présent dans les sociétés de l'Afrique du Nord-Sahara, Conférence de Pierre Bourdieu*, *Ethnologie française*, n 169, 2018/I