


2023

L'économie solidaire de Kabylie : une perspective critique

Mohamed-Amokrane Zoreli
Université de Béjaïa, Algérie

Follow this and additional works at: <https://scholarship.claremont.edu/jas>

 Part of the [Behavioral Economics Commons](#), [Ethnic Studies Commons](#), [Human Geography Commons](#), [Indigenous Studies Commons](#), [Other Economics Commons](#), [Other Sociology Commons](#), [Social Work Commons](#), [Sociology of Culture Commons](#), and the [Work, Economy and Organizations Commons](#)

Recommended Citation

APA Citation: Zoreli, M. (2023). L'économie solidaire de Kabylie : une perspective critique. *Journal of Amazigh Studies*, 1(1). <https://doi.org/10.5642/jas.LPJY9353>

MLA Citation: Zoreli, Mohamed-Amokrane. "L'économie solidaire de Kabylie : une perspective critique." 1, 1 (2023). doi:10.5642/jas.LPJY9353.

This Article is brought to you for free and open access by the Current Journals at Scholarship @ Claremont. It has been accepted for inclusion in Journal of Amazigh Studies by an authorized editor of Scholarship @ Claremont. For more information, please contact scholarship@cuc.claremont.edu.



L'économie solidaire de Kabylie : une perspective critique

Zoreli Mohamed-Amokrane

Enseignant-chercheur en économie sociale
Université de Béjaïa, Algérie

Résumé :

Dans cet article, l'auteur réalise, pour le contexte de la Kabylie, une étude d'ensemble de l'évolution des pratiques d'économie sociale, du modèle originel jusqu'à la période actuelle, en passant par les différentes phases de colonisation puis d'indépendance. L'objectif est triple. Voir d'abord quels sont les ressorts, les mécanismes et les finalités des solidarités locales originelles et comment elles se mobilisent pour répondre à des besoins socio-économiques et politiques. Voir ensuite comment l'Etat-nation et la mondialisation ont impacté dans le temps long ces solidarités locales, en les démobilisant et immobilisant par différents moyens, juridiques, économiques et politiques. Voir enfin ce qui se fait ou pourrait être fait par la population de ce territoire singulier, (re)création de communs et réalisation d'activités émancipatrices, pouvant permettre que l'économie sociale puisse y constituer une alternative de développement.

Mots clés : Kabylie précoloniale, Etat-nation, mondialisation, économie sociale, émancipation, solidarité

Abstract:

In this article the author brings together a comprehensive study of the evolution of Kabyle social economic practices, from the distant pasts to the present, through the various phases of colonization to independence. The objectives here are three-fold. In the first instance are the mechanisms and goals of the original local movements of solidarity, and the means by which they mobilized for socio-economic and political objectives. Next there is the impact of the nation-state and globalization on these local solidarities and movements, which demobilized and immobilized them through various legal, socio-economic, and political means. Finally, there is the present and the future, that is, what is being done and can be done, such as the re-creation of a commons and activities towards the development of a socio-economic alternative.

Keywords: pre-colonial Kabylia, nation-state, globalization, social economy, emancipation, solidarity

Introduction

A l'arrivée des colons français, il y avait en Kabylie, écrivait E. Renan, une « organisation politique si simple [reposant] [...] sur un esprit de solidarité qui dépasse tout ce qu'on a pu constater jusqu'ici dans une société vivante ou ayant vécu », (148), ajoutant : « Les institutions d'assistance mutuelle sont, dans la société kabyle, poussées à un point qui nous étonne » (*ibid.*). Voilà donc une société, au regard de ce qu'elle fut, toute faite et toute prête pour donner naissance à un modèle de développement pouvant montrer au monde un autre possible en matière d'existence entre soi et avec les autres. Voilà aussi, au regard de sa situation d'aujourd'hui, une société d'un grand paradoxe : une société qui a par le passé étonné les Français par le nombre et la qualité de ses institutions de solidarité et d'assistance mutuelle, et qui doit aujourd'hui, comme le suggère plusieurs études,¹ regarder vers ces mêmes occidentaux pour réapprendre la solidarité.

En vérité, ce paradoxe est dû au fait qu'en étudiant l'économie solidaire de la Kabylie, on fait comme si les différentes périodes de son histoire n'ont pas eu des effets dévastateurs, du moins transformateurs, sur ses institutions et son imaginaire.² Or, depuis son état fondamentalement solidaire, la Kabylie a subi la colonisation française durant près d'un siècle et demi. Par la suite, durant la période postcoloniale, elle a subi l'expérience nationale du socialisme spécifique³ de 1962 à la fin des années 1980, puis l'expérience du libéralisme d'Etat⁴ à partir du début des années 1990.

¹ Entre autres, Benamara et Ahmed-Zaid (2014), Perret et Achir (2014), Saboune et Aknine (2017).

² Pour C. Castoriadis, toute société est habitée par un imaginaire social qu'elle s'est construit, imaginaire qui constitue un registre de sens pour tous les membres de la société, leur permettant de représenter, d'expliquer ou d'interpréter tel facteur et tel événement de leur monde réel précisément de telle façon. L'imaginaire social, écrit-il, est « comme un investissement initial du monde et de soi-même par la société avec un sens qui n'est pas dicté par ces facteurs, puisque c'est plutôt lui qui confère à ces facteurs réels telle importance et telle place dans l'univers que se constitue la société » (1975 : 179). Cet imaginaire social est un univers idéal qui est en connexion avec tous les systèmes du monde réel, c'est lui, précise C. Castoriadis, « qui donne à la fonctionnalité de chaque système son orientation spécifique, qui surdétermine le choix et les connexions des réseaux symboliques, création de chaque époque historique, sa façon singulière de vivre, de voir et de faire sa propre existence, son monde et ses rapports à lui » (1975 : 203), il est tout à la fois « ce structurant originaire, le signifié-signifiant central, source de ce qui se donne chaque fois comme sens indiscuté et indiscutable, support des orientations et des distinctions de ce qui importe et de ce qui n'importe pas, origine de surcroît d'être des objets d'investissement pratique, affectif et intellectuel, individuel ou collectif » (1975 : 203). Cet imaginaire social, que C. Castoriadis dit être « de la société ou de l'époque considérée » (1975 : 203), fait de la société, selon R. Dardenne, « une totalité singulière, [en lui] définissant les orientations et les référents ultimes du faire social et du représenter/dire social de toute société, instituant les besoins de l'individu social » (1984 : 134). B. Frère, considérant que l'imaginaire est fonction de l'idéologie dominante, parle de « [l']imaginaire solidaire » (2006 : 22-34) comme ce qui porte une société et ses membres à se revendiquer de l'économie solidaire et à agir ici et maintenant pour l'économie solidaire. Enfin, pour nous, la Kabylie traditionnelle, qui imposait à chacun sa solidarité, avait un imaginaire solidaire qui est maintenant doublé, voire décalé, mais encore vivace.

³ Pour marier le socialisme, qui fait du Chef de l'Etat (ou du Parti-Etat) dieu qui donne la vie et la mort, avec l'islamisme, qui recommande aux fidèles de se soumettre au Chef même s'il est un despote, tout en leur inculquant des idées anti-développementalistes, tel que la modernité et la démocratie sont des instruments utilisés par l'Occident pour détruire la « grande civilisation islamique », le pouvoir algérien a introduit la notion de « socialisme spécifique », socialisme qui donne une large place à l'islamisme.

⁴ Depuis le passage de l'Algérie au libéralisme à la fin des années 1980, n'ayant pas « réussi sa transition de l'étatisme à l'Etat de droit » (Mernache, 2016/2017, p. 351), avec « l'absence d'une réelle volonté de faire des réformes » (*Ibid.*) devant permettre « [l']établissement d'un mode de gouvernement démocratique stable » (*Ibid.*), l'Etat Algérien a installé, en le consolidant à chaque fois, un libéralisme d'Etat. Il ne s'agit pas de ce « libéralisme d'Etat fondé sur la nécessité de moderniser la société par une action volontariste du gouvernement pour dépasser les structures sociales traditionnelles » (Clochec, 2017, p. 181), mais de ce libéralisme où l'Etat s'approprie l'économie et l'économique, en

Et tout cela, comme l'a montré S. Doumane (1993), ne s'est pas produit sans un travail visant à laminer les structures communautaires, du moins réduire sensiblement leur force de présence, c'est-à-dire visant sa négation.⁵

Le milieu des années 2000 marque le début d'une résurgence diffuse d'activités solidaires (fêtes et festivals, concours du village le plus propre, processus de dotation de villages d'un système de tri, de compostage et de commercialisation de déchets). Bien que durant cette dernière décennie, l'économie sociale et solidaire (ESS) soit, pour plusieurs villages de Kabylie, le principal mode de développement et de régulation,⁶ il n'y a jusqu'ici aucune analyse évaluative des études et/ou des pratiques de l'ESS kabyle en tenant compte du territoire et de son histoire. Or, parce que l'innovation⁷ en ESS et son renouvellement nécessite de « faire vivre simultanément le mouvement de penser et le mouvement de pratique et de les confronter l'un à l'autre en permanence » (Drapéri [en ligne]), tout cela nécessite bien une pause pour réaliser un travail d'exploration, non seulement en vue de repérer et catégoriser, mais aussi et surtout pour déterminer la nature des activités et le niveau de correspondance des attitudes et du cadre politique aux besoins de la réalité.

L'objet de cet article est donc de réaliser une analyse de l'état global de l'économie solidaire de Kabylie, par le moyen des perspectives et des outils de la théorie critique, tels qu'explicités par Olivier Voirol, qui permet la dialectisation du rapport entre les pratiques et leurs cadres juridique, financier, administratif et politique, en tenant compte des différentes temporalités et des liens entre elles, l'état non en tant que moment (tranche) figé(e) ou fermé(e), du présent ou du passé, mais en tant que pratiques effectives d'un territoire qui permanemment les fait, défait et refait en même temps qu'elles le font, défont et refont, faisant une histoire singulière toujours en mouvement. La dialectisation se basant essentiellement et prioritairement sur des totalités réelles dans leurs rapports internes et externes, c'est donc, pour parler comme J.-P. Sartre, « du concret total que nous [...] [devons] partir, [et] c'est au concret absolu que nous [...] [devons] arriver » (28) dans cet effort d'articulation du présent de l'économie solidaire de Kabylie avec son passé qui la hante et son futur idéal typique⁸ à faire advenir.

Ainsi, trois moments d'analyse se dégagent. Dans un premier temps, nous analysons, par l'étude de documents historiques, anthropologiques et ethnologiques, le substrat idéologique des institutions et pratiques solidaires de la Kabylie traditionnelle, en vue de voir par quels mécanismes elles devaient à l'origine répandre dans la société une « vie bonne » (Voirol 115). C'est l'analyse d'une totalité cohérente, avec un environnement qui la détermine, un type d'agencement qui la particularise et une fin qui la met en mouvement. Dans un deuxième temps, nous étudions, par la

veillant à ce que les positions importantes dans le champ économique soient toutes occupées par les agents de l'Etat et leurs alliés dans la société.

⁵ « La négation se définit comme force opposée à partir d'une force première d'intégration et par rapport à la totalité future comme destin ou comme fin du mouvement totalisateur » (Sartre, 1960 : 170).

⁶ Zoreli 2014.

⁷ Pour nous, les innovations sociales ne font pas qu'apporter « des réponses nouvelles aux besoins sociaux non ou mal résolus par les instances institutionnelles et organisationnelles en vigueur » (Klein, Camus, Jetté, Champagne et Roy, 2016 : 2), mais, plus globalement, installent de nouveaux arrangements institutionnels permettant l'instauration d'une société plus équitable, égalitaire et soucieuse de la durabilité.

⁸ « L'idéal ou l'utopie que [...] le *social scientist* formule et explicite tout en tentant de les faire advenir, n'est susceptible d'éclairer la réalité que si en effet celle-ci les porte en elle comme un de ses possibles objectifs (c'est l'auteur qui souligne) » (Caillé, 2016 [en ligne]).

combinaison de l'analyse de documents historiques et l'interprétation des résultats d'enquête par entretien, le cadre global et englobant d'évolution de ces pratiques en vue d'un « examen systématique des obstacles se dressant sur [...] [le] déploiement » (Voirol 116) de ces pratiques et les formes que celles-ci ont eues de (et contre) ces obstacles. C'est l'étude dialectique de « la détermination [...] [en tant que] négation réelle [...] [qui] isole le déterminé au sein d'une totalisation ou d'une totalité » (Sartre 170) en vue de sa totale assimilation. Nous étudions dans un troisième temps, par la méthode de recherche-action-formation,⁹ les pratiques solidaires effectives de l'Association pour la Promotion de l'Agriculture de Montagne (APAM) et l'association *Adhrar N'ath Khoudhia*, pour voir quelle portée elles ont en tant que moyen d'émancipation et quelles perspectives elles offrent pouvant permettre à l'idéal réalisable d'économie solidaire de Kabylie d'advenir. C'est l'étude dialectique de la totalité partielle en devenir dans son processus de formation ou l'intériorisation de parties totalisantes qui consolide sa particularité dans la totalité contenante.

L'association sociale: du modèle originel à l'état actuel

Toutes les études anthropologiques, ethnologiques, ethnographiques, sociologiques et socio-économiques portant sur le contexte de la Kabylie s'inscrivent dans une de ces trois perspectives de recherche mères dominantes : les deux perspectives identifiées et explicitées par H. Roberts (4-7), la « perspective institutionnelle-historique » fondée par A. Hanotaux et A. Letourneux (1893), E. Masqueray (1886) et R. Montagne (1930) et la « perspective structurale-sociologique » fondée par E. Gellner (1969), auxquelles s'ajoute une troisième,¹⁰ qui se situe entre ces deux, qui est la « perspective structuraliste génétique » développée par P. Bourdieu (2000 [1972] ; 1994). Pour nous, ces trois perspectives sont inappropriées pour deux raisons principales. D'abord parce que, du point de vue pratique ou actionnel, ces perspectives sont toutes comme des substances mortes, sans enjeux d'avenir, ne permettant d'entrevoir aucune alternative de développement à réaliser pour ce contexte de Kabylie. Ensuite parce que dans la société Kabyle traditionnelle a été conçue réellement une « organisation sociale comme si [...] l'homme n'avait pas d'autres recours que de développer l'association avec les autres hommes dans la luxuriance des rapports humains » (Bourdieu, 1974 [1958]), faisant d'elle une société associationniste par excellence. Cet associationnisme égalitariste de Kabylie, c'est notre hypothèse, a été construit patiemment pour permettre à ce que R. Bucaille,

⁹ Nous avons effectué un travail de recherche-action-formation à partir de 2010 qui a abouti à un séminaire intitulé « Le territoire de Tizi-Ouzou, pour une réelle dynamique associative. Don, réciprocité, démocratie et solidarité créative », qui s'est déroulé le 6 avril 2018 au chef-lieu de la commune de Yakourène et le 7 avril 2018 au village d'Iguersafène, organisé conjointement par des acteurs associatifs, l'Association pour une Société Agissant Librement pour et par des Activités Solidaires (ASALAS) de la wilaya de Tizi-Ouzou, l'association culturelle Alma, l'association touristique Iguersafène-Village du monde, l'association environnement Alma-Vert du village d'Iguersafène, ainsi que l'association féminine Tarwa Iekouren et l'Association Solidaire des Jeunes de Yakourène (MANEL) de la commune de Yakouren, en partenariat avec le Centre Européen de Ressources sur les Initiatives Solidaires et les Entreprises Sociales (CERISES) de Toulouse, La revue RECMA et la revue du Mauss.

¹⁰ H. Roberts signale une troisième courant, animé par un certain nombre d'auteurs, dont P. Bourdieu. Pour ce courant, H. Roberts ne donne pas une explication de la vision de ses principaux représentants, se contentant de signaler que « ces auteurs sont fortement influencés par la théorie de la segmentarité mais ne donnent pas une analyse segmentariste systématique de l'organisation politique berbère [...], [...] [faisant plus] une catégorie résiduelle qu'une école au plein sens du terme » (2015 : 7). Ce courant, dit H. Roberts, est ce qu'on « pourrait appeler l'école "quasi-segmentariste" » (2015 : 7). Pour notre part, nous pensons que la thèse de P. Bourdieu constitue une perspective distincte, claire et cohérente.

M. Trevisan-Bucaille et J. Virieux désignent justement de « société à maisons »¹¹ (86) d'exister, aurait ajouté P. Clastre, sans (et contre) l'Etat (1974), c'est-à-dire qu'il a été « le ciment [...] liant toutes [...] [ces maisons, ces clans, ces village, ces tribus et ces fédérations) entre eux (elles)] et en une totalité sociétale solide » (Bucaille, Trevisan-Bucaille et Virieux, *op.cit.* 116). Notre objectif, ici, est donc d'introduire et de tester une nouvelle perspective, « la perspective solidariste constructiviste », en procédant en trois temps. En premier lieu, nous présenterons les différentes structures sociales de la Kabylie ancienne. Ensuite, nous tenterons d'extraire de chacune de ces structures les différentes formes de solidarité qu'elle assurait. Enfin, nous analyserons comment, durant la période coloniale et postcoloniale, les choix de l'Etat en matière d'organisation de la société et de la solidarité ont impacté ses structures avec leur substance solidaire.

Les structures politiques, économiques et sociales dans leur état originel

La société kabyle traditionnelle est constituée de strates imbriquées les unes dans les autres, faisant une « série d'emboîtements successifs [...] [permettant] l'unité de la société totale [...] l'unité politique et le clan, fixé sous forme de village (*djemmaa ou thaddarth*) ; plusieurs Djemmaa forment une tribu (*arch'*), et plusieurs tribus forment la confédération (*thak'vilt*) »¹² (Durkheim 164-165).

Au cœur de ces emboîtements, il y a la famille étendue, « *axxam* », qui est la cellule sociale fondamentale de la société kabyle (Bourdieu, 1974). Pour subvenir à ses besoins, la famille étendue a une propriété terrienne que ses membres travaillent dans l'indivision. Ce régime de propriété collective est comme fait pour dissuader toute velléité de se dissocier du groupe familial pour une aventure individuelle puisque, séparé de sa famille qui a droit sur tout, l'individu n'a plus de valeur. La famille élargie est insérée dans *taxarruvt* (la gens) qui renvoie à l'ensemble des branches familiales partageant un tronc d'ancêtres fait de plusieurs générations (Servier), un espace de rencontre, où les hommes et les femmes s'échangent des informations et où les enfants s'initient à la solidarité du groupe, une proximité géographique, un espace propre de la nécropole de l'*adrum* et quelques propriétés terriennes indivises. *taxarruvt* est dotée d'un conseil qui se réunit sous la présidence du plus âgé (*amuqran*) en vue, entre autres de statuer sur des cas de soutien humain et matériel à accorder à une famille membre qui se trouve dans le besoin (Bourdieu, *op. cit.*, 12).

Taxarruvt, à son tour, est insérée dans l'*adrum* qui est, structurellement, composé d'un ensemble de *tixarruvin* (pluriel de *taxarruvt*) localisées à proximité dans un espace de vivre ensemble

¹¹ Dans la Kabylie traditionnelle, la maison, qui est toujours celle de tel ancêtre fondateur, n'est pas seulement l'habitation et ses alentours, mais c'est aussi, par extension, toutes les propriétés, notamment terriennes, qui sont rattachées à elle. Et, réciproquement, une propriété terrienne est systématiquement rattachée dans l'esprit des gens à la maison propriétaire. Ainsi, pour nous, il n'est pas faux de dire que la société kabyle traditionnelle est une société à maison que C. Lévi-Strauss définit comme une « personne morale détentrice d'un domaine, qui se perpétue par transmission de son nom, de sa fortune et de ses titres en ligne réelle ou fictive, tenue pour légitime à la seule condition que cette continuité puisse s'exprimer dans le langage de la parenté ou de l'alliance, et, le plus souvent, des deux ensemble » (Cité in Bucaille, Trevisan-Bucaille et Virieux, *op. cit.* : 87) . Et R. Bucaille, M. Trevisan-Bucaille et J. Virieux d'ajouter comme précision qu'avec le modèle à maisons, « le patronyme s'avère susceptible de se confondre voire s'effacer derrière le toponyme » (*Ibid.* : 86).

¹² Nous reprenons cette citation d'E. Durkheim en sachant qu'il n'a jamais fait d'enquêtes en Kabylie, se contentant d'interpréter des informations trouvées dans l'ouvrage d'A. Hanoteau et A. Letourneux (1889), et qu'il est à l'origine de l'approche segmentariste, à laquelle ici nous nous opposons.

(Servier 99), avec une fontaine, une nécropole, des lieux de culte, des ruelles et des espaces de rencontre communs. A l'intérieur d'*adrum*, la stabilité, importante pour la prospérité de tous, est garantie par l'intériorisation par chaque *taxarruvt* du principe de respect et de préservation de la propriété et de la dignité du voisin. La non-transgression est d'autant plus garantie que chaque groupe et chaque famille d'*adrum* sait que la cohésion de l'ensemble est le moyen le plus efficace pour se prémunir mutuellement contre les menaces extérieures.

Au-dessus d'*adrum*, il y a *taɣɣart* qui est une structure sociale et politique constituée d'un ensemble d'*iderman* (pluriel d'*adrum*) ayant une proximité géographique (Lacoste-Dujardin, 2002 : 11). Cette structure, qui est relativement stable dans le temps, est dotée d'une *tajmaet*¹³ (Djemaâ), assemblée politique disposant de prérogatives, d'un conseil délibérant, de lois de fonctionnement et d'un règlement intérieur (Hanotiaux et Letourneux 7-63).

D'une dimension plus grande que le village, *learc* (tribu) est formé par le regroupement de villages limitrophes. La tribu a comme missions la promulgation des lois communes, de constituer un système de solidarité contre la menace extérieure et, surtout, d'assurer une gestion solidaire de biens communs, comme les souks et zaouïas : institutions d'économie sociale par excellence.

La dernière couche, qui recouvre le tout est la *taqvilt* (confédération) qui regroupe un ensemble de tribus limitrophes, soit pour faire face à une menace extérieure, soit pour statuer sur des questions communes. Mais cette dernière couche, la confédération, en tant que structure politique officiellement constituée ne dure que le temps que nécessite le règlement du problème à l'origine de sa formation, laissant place après à l'atomisation de la société en villages quasi-autonomes faisant autant de petites républiques où « la parole est le seul pouvoir dévolu au chef » (Clastre 116). Ce qui confirme l'idée de P. Clastre que « Cette atomisation de l'univers tribal est certainement un moyen efficace d'empêcher la constitution d'ensembles socio-politiques intégrant les groupes locaux et, au-delà, un moyen d'interdire l'émergence de l'État qui, en son essence, est unificateur » (116).

Les formes de solidarité dans la Kabylie traditionnelle

Les structures sociales, comme précédemment présentées, ne sont que le squelette du corps social. Ce qui fait son essence et lui donne sens, ce sont toutes ces lois et valeurs. Et pour cause : ces lois et valeurs sont surtout ce qu'elles permettent de régler comme relations, actions et conduites, de se réaliser comme façon de vivre et de faire entre soi et avec les autres, précisément d'une certaine manière. L'incursion dans la société traditionnelle kabyle nous fait justement croiser, après chaque pas fait, des pratiques de solidarité :

¹³ En plus de ces fonctions politiques et sociales, *tajmaet* fait office d'espace de rencontres et de réunions quotidiennes ; les villageois y vont généralement l'après-midi, après avoir exécuté les travaux des champs, pour des bavardages qui, parfois, durent jusqu'à tard dans la nuit. Les villageois y vont par obligation, pour ne pas rester à l'intérieur de la maison qui est l'espace des femmes ; pour être à l'extérieur, parmi les hommes, dans l'espace des hommes. A ce titre, elle constitue un espace public de proximité qui « appartient à tout le monde. On y [...] [va] pour tenir un langage d'homme, regarder les autres en face. On y [...] [va] pour écouter les vieux et enseigner les jeunes. On y [...] [va] pour ne pas céder sa place » (Feraoun, 2016 [1954] : 24). On y va surtout pour être là et pouvoir se solidariser avec les siens lorsqu'ils sont appelés à rendre des mots ou des coups.

- La famille élargie est régie par des principes de solidarité multiples, solidarité des enfants, des femmes ou des hommes, cela peut être aussi de tous, contre les voisins(es) et étrangers(ères). Par la structure familiale, tout s'accomplit en association solidaire, des travaux intérieurs et extérieurs qui s'effectuent collectivement jusqu'au repas qui se prend toujours en se mettant en rond autour d'une *tavaqit* (grand plat collectif). Le chef de la famille élargie - et donc ses autres membres aussi -, est rattaché à plusieurs autres niveaux structurels par deux types de solidarité. D'abord, la solidarité politique lorsqu'il constitue parti (ou clan) avec les membres de sa *taxarɣruvt* et des autres familles parentes, de son *adrum*, de sa *tadart* et même de son *learc* et de sa *taqvilt* : « La solidarité qui unit les membres de son soff (parti) est telle que le Kabyle semble avoir abdiqué son indépendance, et qu'il agit moins selon sa conscience que suivant l'avis du sofi » (Maistre 6). Ensuite la solidarité économique avec ce type particulier de mutualisme qui permet à une famille élargie de bénéficier d'un soutien matériel des membres de la *taxarɣruvt* de l'*adrum*, de la *tadart* et des autres familles parentes et alliées lors de la naissance, de la circoncision et du mariage d'un de ses membres.¹⁴

- *Taxarɣruvt* symbolise la grande force de chacun de ses membres à l'extérieur¹⁵ et constitue un recours sûr pour les membres qui s'y trouvent dans le besoin de solidarité. Dans la *taxarɣruvt*, la régulation se réalise par le moyen de dons en nature et par le travail bénévole.

- *Adrum* constitue, pour ses membres, un cadre de coopération et d'entraide significatif. Les actions de coopération les plus importantes qui se manifestent à ce niveau sont la contribution collective

¹⁴ Lors de la naissance, on offre, en plus de la semoule, « des cadeaux en viande, œufs, poules, miel, etc. » (*Ibid.*, p. 6). Lorsque l'enfant se fait voir pour la première fois à l'extérieur de la maison, les voisins et les parents maternels lui offrent « une gandoura ou quelque autre cadeau » (*Ibid.*, p. 37). Lors de la circoncision, en plus des cadeaux en nature, semoule, œufs, miel, viande, etc., on attache à la gandoura du circoncis des pièces d'argent (*akmas*). Lorsqu'on emmène pour la première fois l'enfant au marché, les parents et voisins qui le croisent ce jour sur les lieux se font le devoir de lui acheter sur place un cadeau ou de lui offrir de quoi se l'acheter lui-même. Lors d'un mariage, on offre, la veille des noces, des cadeaux en nature, semoule, œufs, miel, viande, etc., et la *tawsa* (contribution en argent) que les femmes offrent à la nouvelle mariée et les hommes au nouveau marié, et le lendemain des noces, les voisins (hommes et femmes mariés) offrent la *tizri*, sorte d'obole donnée à la nouvelle mariée comme droit de la voir pour la première fois après la levée de l'interdiction. Et tout cela, notamment lors de la naissance, la circoncision et le mariage, se déroule conformément à des exigences rituelles particulières. Comme vérifié par R. Maunier, la *tawsa* permet à la famille organisatrice de la fête de collecter jusqu'à trois fois plus que les dépenses occasionnées (1927 : 40). Ce qui signifie qu'il ne s'agit pas d'une simple contribution à ses dépenses. Il ne s'agit pas non plus d'échange avec intérêt, puisque sinon le pauvre aurait choisi de ne pas y prendre part avec l'obligation qu'il a de toujours rendre autant ou plus qu'il n'en a reçu. R. Maunier l'a également attesté, avec la *tawsa*, tous les principes du don agonistique sont vérifiés : donner, recevoir et rendre ; liberté de ne pas participer au cycle, puisqu'il n'y a aucune contrainte juridique qui oblige à le faire, et obligation de participer, puisque c'est la perte de son honneur qu'on risque en ne donnant (rendant) pas ; défi et compétition en donnant parfois beaucoup à celui qui reçoit, l'obligeant à rendre, au moment venu, au moins autant, sinon plus ; rupture de liens sociaux et même tensions et conflits qui suivent systématiquement la rupture du cycle par un des membres qui ne donne (rend) pas, synonyme de mépris envers celui qui devait recevoir et qui ne reçoit pas (*Ibid.*, pp. 40-43). La *tawsa*, en somme, est une véritable institution qui permet de (re)-faire une société de solidarité par la circulation en son sein de biens, que permet le don, et les obligations sociales que celui-ci y implique.

¹⁵ Le sens de l'honneur veut qu'on prenne la défense des siens dans toutes les circonstances : pendant que les hommes des deux familles, c'est-à-dire de deux clans, se battent, « à une dizaine de mètres plus loin, dans une ruelle sans issue, se déroule la bataille des femmes, bruyante et grotesque réplique » (Feraoun, *op. cit.*, p.37). Mais l'attachement des Kabyles à l'égalitarisme fait qu'on ne s'engage véritablement dans un combat aux côtés des siens que lorsqu'on constate un déséquilibre des rapports de force en leur défaveur : « S'il s'agissait d'un garçon de mon âge, je n'avais aucune raison de le craindre. Mon oncle faisait ressortir avec colère que l'avantage était de mon côté [...] Par contre, il n'admettait pas qu'un garçon plus grand que moi me frappât ou me taquinât », écrivait M. Feraoun (*Ibid* : 33).

aux travaux de récolte et de construction organisés sous forme de « *tiwizi* »¹⁶ par l'une des familles ; la contribution collective à la compensation d'une perte accidentelle de têtes de bétail subie par l'un des membres ; la participation collective à des moments de fête ou de deuil qui s'organisent à l'intérieur de l'*adrum* ; les secours mutuels entre femmes (outils d'agriculture féminine, ingrédients alimentaires, etc.) ; la *tiwizi* féminine pour quelques travaux (la cuisson de poteries et le montage d'un métier à tisser, etc.) : « Pour s'acquitter de [...] [travaux] assez durs, la femme kabyle a recours à une voisine [ou des voisines], quitte à lui [leur] rendre à son tour le même service » (Maistre 6); et la solidarité systématique des enfants de la *taxarruvt* lorsque l'un d'eux entre en conflit avec un élément extérieur.

- La solidarité dans la *taɣɣart* se fait pour assurer la fonction de régulation. La *tajmaet* réalise, par le moyen de ses fonds et des contributions obligatoires qu'elle impose à ses membres, des actions diverses de redistribution sur ses membres. Durant la mise en œuvre des mesures de redistribution, comme *timecɣet*,¹⁷ les actions sont organisées de sorte que le bénéficiaire éprouve un sentiment d'égalité plutôt qu'un sentiment d'infériorité. Des cas ne sont pas rares dans la Kabylie traditionnelle où la *tajmaet* ou la *taxarruvt* construit une habitation pour une famille qui ne saurait s'en occuper elle-même. La solidarité s'y fait également pour l'entretien de biens communs : fontaines, ruelles, etc. C'est dans le cadre de la réunion de la *tajmaet* qu'on décide des travaux d'entretien et des moyens à mobiliser pour la réalisation de ce type de tâches (Servier 97), et la contribution globale nécessaire est toujours répartie d'une façon égalitaire entre les familles membres (Hanotaux et Letourneux 38-44).

- Au niveau de *learc*, le souk, système d'échange local, permet, entre autres, les échanges réciprocaires, le maintien du lien social et la transmission de savoirs et de l'information (INA, 1946: [en ligne]), et la zaouïa, véritable auberge gratuite, permet, notamment mais pas seulement, l'animation territoriale, le don sous toutes ses formes et la médiation (Ageron 74).

- Au niveau de *taqvilt*, « Il existe, entre toutes les tribus d'une même contrée, une certaine solidarité pour obtenir satisfaction à tout acte d'agression contre quelqu'une d'elles » (Par un Colon 9).

¹⁶ Le terme *tiwizi* désigne une forme de coopération consistant, pour un collectif d'une communauté, à mettre en commun les efforts et les outils de travail des membres pour la réalisation de travaux au profit de toute la communauté ou de chacun de ses membres.

¹⁷ « Permettant de réaffirmer la sacralité des principes d'égalité et de fraternité dans les villages de la Kabylie [...] [traditionnelle,] *Thimechret*, qui signifie la saignée, est un rituel organisé depuis la haute Antiquité par les *thijmuyaâ* des villages de Kabylie durant le début de *harthadhem* (période des labours). La cérémonie consiste à égorger des bœufs – le nombre varie d'un village à l'autre selon le nombre d'habitants – et à répartir la viande entre tous les villageois d'une façon égale [...] *Thimechret* [...] [remplit] trois valeurs symboliques essentielles : une valeur spirituelle en faisant une offrande aux divinités au début des labours, pour une saison fertile ; une valeur humaine par une distribution de viande ou d'un repas collectif à parts égales entre les citoyens du village, réaffirmant par là même l'attachement de la communauté aux valeurs d'égalité ; enfin, une valeur sociopolitique en faisant de *thimechret* [...] un moment sacré où tous les délits et écarts à l'origine de conflits ou différends entre les citoyens du village doivent être absous – explicitement pour gagner la clémence des divinités, implicitement pour le rétablissement total de la fraternité et de l'union de la communauté. En outre, *thimechret* [...] [permet] un travail important d'humanisation de la société et de son économie : notamment, faire que les moins bien lotis du village accèdent de la même façon que les autres à la consommation de viande » (Zoreli, 2017 : 311-312).

Les mouvements doubles étatisation/mondialisation et société

Aux connaisseurs de cette question, ce qui précède doit rappeler le magnifique travail de S. Latouche, qui consistait en la synthétisation et la théorisation du processus d'évolution historique des sociétés singulières des pays du Sud durant et après leur colonisation. S. Latouche distingue deux types d'acculturation : l'acculturation positive ou réussie et l'acculturation négative ou la déculturation (86). L'acculturation est positive lorsqu'une culture au contact d'une autre culture assimile et intègre des principes de cette dernière tout en continuant à déterminer principalement les comportements de sa société par ses propres signes. Ici, la culture intégratrice opère une sélection et même une adaptation des éléments étrangers assimilés. En quelque sorte, par ce processus, elle se rend opératoire dans le nouveau contexte (la modernité) en rendant les éléments intégrés opératoires dans son contexte. L'acculturation négative, par contre, renvoie à une situation où une culture dominée, au contact d'une culture dominante, subit passivement un processus de remplacement de ses principes par ceux de cette dernière. Les éléments culturels étrangers sont alors utilisés exclusivement et d'une façon aveugle par les membres de la société, même (ou d'abord) contre la culture endogène. L'acculturation négative, d'après S. Latouche, mène progressivement, le rythme variant d'un contexte à un autre, à une déculturation qui signifie *l'envahissement d'une culture par une autre*. Dans la situation d'acculturation positive, les éléments culturels intériorisés agissent comme des ferments donnant le phénomène de rurbanisation.¹⁸ Pratiquement, la rurbanisation n'est rien d'autre que ce processus par lequel, face à l'effort par l'élite du Sud – occidentalisée par une formation aveugle – qui force aveuglément l'occidentalisation (ou l'orientalisation) de son contexte, les sociétés du Sud opposent un effort « de résistance, de survivances et de permanences [culturelles] » (Latouche 144), donnant, « y compris dans les zones urbanisées » (145), des cultures et des « cultes syncrétiques [...] dans lesquelles [lesquels] [...] des éléments modernes s'intègrent à un vieux fonds de valeurs ancestrales » (144). Dans ces territoires rurbanisés, de nouvelles « solidarités se mettent en place » (145), par une auto-organisation suppléant « à la carence des pouvoirs publics » s'inventent des solutions originales, « parfois géniales » (*ibid.*), pour régler les problèmes quotidiens et, peu à peu, « un modèle alimentaire urbain en Afrique se met en place, différent du modèle traditionnel, mais sur la base de produits locaux » (146).

La conquête de la Kabylie par l'armée française, en 1857, s'est déroulée avec beaucoup de brutalité, « l'armée française bombardait [...] nombre des villages [...], ensuite livrés aux pillards ou brûlés [...], et dévastés nombre des vergers [...] ; beaucoup d'hommes furent tués [...], des femmes et des enfants enlevés » (Lacoste-Dujardin, 102). Naturellement, ces « destructions, pillages et exactions [...] bouleversèrent les Kabyles » (*ibid.*). Ils les bouleversèrent d'abord dans leurs croyances : « les destructions de maints sanctuaires par les troupes coloniales choquèrent [...] des hommes et des femmes qui en vinrent alors à douter de la sacralité qui devait préserver les lieux

¹⁸ Pour G. Bauer et J-M. Roux, la rurbanisation est ce phénomène de déplacement extensif de l'urbanisation vers les espaces ruraux entourant les villes, faisant qu'il n'y ait plus de séparation nette entre le rural et l'urbain (1976). Mais en Kabylie il y a eu également, durant la période postcoloniale notamment, un déplacement massif de la ruralité vers la ville, au point que, fait remarquer N. Aghramiou-Rahmoun, « la région de Kabylie [...] [soit devenue] "un laboratoire" à ciel ouvert [...] [de] villes-villages où l'urbain et le rural sont totalement imbriqués » (2013 : 3) et que, moins imprécis, S. Ameur signale un phénomène, généralisé en Kabylie, d'« urbanisation sans ville » (2022). Pour nous donc, la « rurbanité » renvoie à une réalité existentielle des contextes de vie collective où se côtoient le rural et l'urbain, donnant forme à des incohérences et difformités, mais aussi rendant possible une modernité particulière par une cohabitation harmonieuse du rural et de l'urbain, à réaliser dans le futur.

saints » (*ibid.*). Juste après, sont venues d'autres actions des conquérants qui provoquèrent d'autres bouleversements. Sur le plan économique, « les villageois ont [...] souffert [...], surtout du fait du séquestre [...]. L'économie montagnarde a été aussi compromise par la mévente de certains produits artisanaux, les uns interdits comme les armes, d'autres souffrant [...] du tarissement des débouchés » (104). Sur le plan institutionnel, « l'autorité française s'efforce d'une part d'affaiblir progressivement les élites traditionnelles et, d'autre part, d'en faire surgir d'autres » (Yacono 5). C'est ainsi qu'apparaissent « de nouveaux chefs locaux nommés par l'administration coloniale [...], qui, abusant fréquemment de leurs nouveaux pouvoirs » (Lacoste-Dujardin 104), ont détruit les principes locaux de justice sociale. Au niveau de l'habitat, les Bureaux Arabes, installés au début de la colonisation, « encouragent [...] la construction de maisons à l'européenne [...]. Le résultat fut parfois assez déconcertant : [...] en Kabylie, on vit [...] s'élever des maisons isolées » (Yacono 9). Sur le plan culturel, avec l'encouragement de l'islamisation-arabisation, car « l'islamisation était considérée comme [...] un moyen d'améliorer l'action du gouvernement » (Yacono 5), il y a eu trois mouvements concomitants : la scolarisation à partir de 1860, l'émigration à partir de 1870 et la mobilisation à partir de la Première Guerre mondiale, qui ont provoqué une « rupture avec l'environnement social » (Sayad 11). Evidemment, les villageois ont essayé de contrecarrer toutes ces « tentatives de déstructuration de leur organisation sociale [...] : [...] l'organisation villageoise s'est maintenue autour de sa *jemaâ* (assemblée des hommes) » (Lacoste-Dujardin 105), mais sans trop y parvenir, puisqu'il y a eu passage progressif de la propriété indivise à la propriété individuelle, de la maison de la famille élargie à la maison individuelle, du culte des saints aux pratiques islamiques, du troc et du don aux échanges marchands et des solidarités communautaires aux solidarités étatiques.

Les structures occidentales de l'économie sociale, introduites en Algérie, n'ont pas influencé la société kabyle, parce que les rares expériences, qui y ont été essayées, n'ont pas duré assez pour contaminer les structures locales. C'est le cas de « L'école des Arts et Métiers de Fort-Napoléon ». Le commandant Hanoteau, « dès 1860, avait eu l'idée de fonder une "école d'artisanat" où l'on apprendrait à travailler le fer et le bois et qui fonctionnerait sous la forme mutualiste [...]. L'école, selon les rapports, fut détruite par ses propres élèves pendant la grande insurrection kabyle [de 1971] » (Yacono 10).

Depuis l'indépendance de l'Algérie, l'Etat n'a pas cessé d'inventer des procédés pour niveler les différences en inscrivant le pays dans la mythique nation arabe, par la langue, la culture et la religion. Ainsi, deux forces se sont continuellement opposées : d'une part l'Etat qui mène « la bataille pour l'arabité [...] [et] l'islamité » (Rocherieux 37), en faisant que la société soit encadrée uniquement « par le syndicat et le parti » (33) et, d'autre part, la société singulière qui « lutte pour sa reconnaissance » (Lacoste-Dujardin 113) par l'action associative ou par les émeutes qui « sont sévèrement réprimées » (Rocherieux 39). Ces actions de l'Etat provoquent « une accélération accrue des changements : une forte poussée de l'émigration, y compris celle, transgressive [...], des premières femmes » (Lacoste-Dujardin 112), et une accélération de l'opportunisme. Concernant le potentiel coopératif, constitué par l'Etat durant la période socialiste, les « coopératives de production et de services [...] ont cessé d'exister depuis [...] 1982 » (Benarkat 35). Pour les coopératives agricoles, il en existe bien quelques-unes qui sont encore enregistrées en tant que telles au niveau des services administratifs en Kabylie, mais une enquête de terrain, effectuée en 2016, nous a révélé leur inexistence dans la réalité. En tout cas, « les trois seules coopératives existant encore en 2010 dans la wilaya de Blida [...] ne regroupent en tant que sociétaires qu'un nombre infime du total des agriculteurs » (Brabez et Bedrani 215), et, en plus de

ne pas tenir une assemblée générale, de ne pas recevoir des ristournes, de ne pas renouveler le conseil de gestion et de ne pas recevoir de bilans financiers (Brabez et Bedrani 207-210), leurs « sociétaires ne considèrent pas les coopératives comme leur propriété collective mais encore comme celle de l'Etat ou, encore plus, comme celle des dirigeants » (Brabez et Bedrani 215).

Le cadre politique de l'association bureaucratique

Sachant qu'existe en Kabylie un grand potentiel de solidarité à l'état dormant, compte tenu de son passé fondamentalement solidaire, sachant aussi le nombre exorbitant d'associations créées depuis le début des années 1990,¹⁹ la Kabylie devrait présentement, pour le moins que l'on puisse espérer, connaître l'amorce d'une dynamique de « développement [qui prend appui] sur les associations-clés de l'économie solidaire » (Baron 48-58). Or, dans la réalité, s'il est vrai qu'on ne peut pas parler d'échec total, il est aussi vrai que les résultats sont mitigés, tant ces associations n'arrivent même pas à créer un « espace de contestation politique » (Thieux). Il est donc nécessaire d'analyser cette phase pour faire ressortir les facteurs explicatifs de cette situation de blocage, ce qui permettrait par la suite des ajustements utiles pour un bon décollage. L'étude de terrain a permis de mettre en évidence des contraintes diverses bloquant l'activité associative, qu'il est possible de regrouper en trois catégories : la loi qui phagocyte le droit, les handicaps incapacitants et les incapacités handicapantes.

La loi qui phagocyte le droit

La période post-indépendance de l'Algérie a connu deux phases principales qui ont marqué la vie associative sur le plan juridique : la période du socialisme et la période du capitalisme. La période socialiste, allant de 1962 à 1990, se caractérise par l'inhibition du droit d'association au profit de la logique de l'unicité des centres de décision. Durant cette période, « la *tajmaet*, qui fonctionnait d'une façon informelle, était contrôlée par la cellule politique locale du parti-Etat », témoigne un ancien président d'une *tajmaet*. Concernant les associations au sens moderne du terme, la règle du double agrément de 1971 permettait de les trier sur le volet pour n'avoir que des associations qui cadrent avec les orientations du parti-Etat. En 1987, suite à une série de mouvements de contestation contre la dictature politique, la précarité socio-économique prévalente et les répressions qui ont suivi, la loi n° 87-15 de juillet 1987 est promulguée, permettant la création de quelques associations de défense des droits de l'homme. Durant la deuxième période, qui va de la fin des années 1980 jusqu'à nos jours, le droit d'association a été institué avec la promulgation de la loi 90-31 du 4 décembre 1990, décrétée après l'ouverture démocratique qui a favorisé un engouement pour la quête de reconnaissance identitaire en Kabylie. Autorisant la création d'« association apolitique à but non lucratif », cette loi a permis la création d'une multitude d'associations culturelles.

La loi 12-06 du 12 janvier 2012 est décrétée dans un contexte de prise de conscience vis-à-vis de la situation précaire des personnes avec handicaps et des femmes rurales, des besoins

¹⁹ A titre illustratif, en 2014, dans la wilaya de Tizi-Ouzou (équivalent d'un département français), qui compte près de 500 villages, il y a près de 5.178 associations, d'après le chef de service de la réglementation générale de la wilaya : 1.394 comités de villages et de quartiers, 860 associations culturelles, 678 associations sportives, 759 associations religieuses, 322 associations de prise en charge des handicapés, 136 associations de la jeunesse et de l'enfance, 116 associations scientifiques et 50 associations environnementales.

d'épanouissement scientifique et sportif, ainsi que de la dégradation de l'environnement écologique. Malgré les nouvelles restrictions qu'elle apporte, cette loi a été suivie d'un engouement pour la création d'associations spécialisées dans des domaines divers : associations culturelles, sociales et écologiques, cafés littéraires, associations de la femme rurale, associations de personnes avec handicap, etc. Pour Samir, président d'une association culturelle de la commune d'Ouaguenoun, « c'est la contrainte juridique liée à l'octroi d'agrément qui empêche les acteurs associatifs de réaliser des projets d'envergure ». Pour expliquer ce paradoxe où l'agrément empêche une association déjà agréée de réaliser un projet d'envergure, cet acteur associatif explique que « si les autorités vous voient en train de réaliser des innovations sociales, ils ne vont pas vous renouveler l'agrément à la fin du mandat ». Implicitement, nous comprenons qu'en définitif, le cadre juridique lié à l'action associative en Algérie a été créé pour deux objectifs. D'abord pour pouvoir canaliser toutes les énergies de contestation informelle vers des cadres réglementés d'action associative, en vue de les contrôler et les gérer. Ensuite pour permettre aux pouvoirs publics de se décharger plus facilement de quelques domaines et services, comme l'action sociale dans l'espace rural, qu'on laisse prendre en charge par l'action associative non formelle. En somme, en Kabylie et en matière d'action associative, la loi est faite pour phagocytter ou interdire légalement le droit.

Les handicaps incapacitants

Depuis l'ouverture démocratique en 1990 et agissant en concurrence pour s'assujettir les associations dans le cadre d'une stratégie de contrôle de la « société civile », les partis politiques et les pouvoirs publics en Kabylie utilisent leur pouvoir dans l'attribution des subventions pour valoriser des acteurs associatifs s'inscrivant dans leur logique et défavoriser ceux voulant garder leur autonomie. Le premier levier utilisé pour réaliser cet assujettissement des associations est le volet financier. Le financement par des ONG et fondations étrangères étant soumis à une autorisation du ministre de l'Intérieur et le financement public par le pouvoir local et central étant soumis à un processus de décision bureaucratique, les partis politiques et les pouvoirs publics se livrent une concurrence acharnée pour qui arrachera le plus de subvention à ses « associations satellites ». L'ampleur de ce phénomène a amené les membres de la société civile à faire des dénonciations anonymes récurrentes à propos de « la gestion opaque du chapitre 914 relatif aux subventions aux associations par l'Assemblée Populaire de la Wilaya de Bejaia » (Lachichi 5). Malgré ces dénonciations, les pratiques sont restées inchangées, puisqu'en 2017, on a dénoncé encore le fait, que, « au moment où des associations et des comités de village ne reçoivent que des miettes, une association dont la seule activité est la campagne (électorale) [...] s'est vu attribuer une subvention de 800 millions de centimes » (Leslous). La volonté d'assujettir les associations pour s'en servir va jusqu'à leur noyautage, crée une situation où les partis politiques et le pouvoir administratif habitent le champ associatif. C'est ainsi que, signale Madjid, « beaucoup d'acteurs du mouvement associatif ont pu avoir des postes administratifs ou politiques alléchants ».

L'action associative est conditionnée également par la disponibilité de ressources matérielles et d'infrastructures. Or, dit Makhoulouf, président du comité du village d'Ameddah, les « moyens sont attribués par les pouvoirs publics selon des rapports de force et des accointances politiques ». D'ailleurs, argue-t-il, « notre association a eu, au moment de sa constitution en 2015, une attestation administrative d'attribution d'un siège, mais comme nos premières activités n'ont pas plu à l'administration locale, on refuse depuis de nous donner les clefs de notre siège. » Par ailleurs, l'Algérie étant un pays bureaucratique, la contrainte administrative est la plus paralysante pour le

mouvement associatif. Le premier écueil de cet ordre pour les acteurs associatifs se trouve durant la phase de lancement de leur association qui, dit Amar, « constitue un véritable parcours de combattant ». Ensuite, les acteurs associatifs subissent « les lenteurs et interdictions administratives durant la phase de fonctionnement », se désole encore Amar, puisque, explique-t-il, « toute activité associative est soumise à une autorisation préalable de l'autorité administrative ». Ainsi, les moyens financiers et matériels et les rouages administratifs, facteurs facilitateurs dans une situation ordinaire, constituent dans ce contexte, des handicaps incapacitants pour l'action associative.

Les incapacités handicapantes

Cette instrumentalisation des associations a laissé se développer des comportements opportunistes créant des dérives associatives maintes fois dénoncées. Par exemple, « l'ONG française Elan du Cœur [...] a levé le voile sur la gestion douteuse de quatre conteneurs de matériel paramédical destiné aux personnes à mobilité réduite de Mekla, et remis à l'association Espoir de Mekla censée distribuer le matériel sur les handicapés » (Tighilt 8). Durant ce point de presse, une élue de l'APW de Tizi-Ouzou « a dénoncé le sort réservé au centre de rééducation pour les handicapés de Mekla, réceptionné en 2012, devenu une propriété privée » (Tighilt 8). Tout ceci a impacté négativement la qualité de gestion des associations qui, dans le meilleur des cas, réalisent des projets sans étude *ex ante* des besoins des populations ciblées, sans compétences adaptées aux besoins des projets et sans évaluation *ex post* des réalisations, des projets et sans établissement de bilan financier, faisant que les acteurs associatifs eux-mêmes constituent, pour un idéal associatif, des incapacités handicapantes.

Le développement communautaire, un modèle fiable pour une alternative viable.

Le mal développement montré précédemment est, substantiellement, explicable par la désaffection quasi totale et brutale de « l'historiquement construit au niveau local », causée par des drames historiques non digérés par la conscience collective qui, facteur aggravant, n'ont pas été suivis par une adoption savante et consciente de valeurs occidentales. S'étant retrouvée dans une situation de déconstruction destructurante et destructive, caractérisée pratiquement par l'insécurité, le chômage, le malaise social, l'absence de perspectives, encore une fois « la société voit se réactiver et se mobiliser ses traditions » (Rouissi 92), et par cela, on voit ici et là émerger des solutions et alternatives, certes fragiles mais porteuses de résultats palpables permettant de les inscrire dans le registre des actions du développement durable. Ces solutions et alternatives s'apparentent à ce que l'on désigne par l'économie communautaire²⁰ ou solidaire parce que portées par des acteurs locaux, basées sur des ressources et compétences locales et encadrées par des normes et valeurs communautaires de « la solidarité agissante » de la culture ancestrale. Nous exposons ici deux expériences récentes de l'économie solidaire de Kabylie : le projet « Recyclerie Créative du Djurdjura » de l'Association pour la Promotion de l'Agriculture de Montagne (APAM) et le projet de construction de la maison des orphelins de l'association Adhrar N'ath Khoudhia.

²⁰ Pour éviter les malentendus, signalons que le développement communautaire n'est pas à confondre avec le communautarisme.

Le projet « Recyclerie Créative du Djurdjura » de l'Association APAM

Comme son nom l'indique, l'APAM est statutairement de vocation agricole, avec « l'objectif d'encourager, de promouvoir l'agriculture de montagne et de protéger l'environnement, en ciblant les femmes et les hommes du milieu rural ainsi que les universitaires, désireux de s'investir dans l'agriculture ». Le changement de domaine d'activités de cette association est le produit d'un hasard heureux, la rencontre de deux associations ayant des complémentarités indiquant qu'elles peuvent réussir un partenariat ensemble : d'un côté l'Association Migration Solidarité et Echanges pour le Développement (AMSED) de Strasbourg, qui était déjà sur le projet d'un atelier de confection par recyclage avec une autre association de la wilaya de Tizi-Ouzou qui était loin de donner satisfaction à l'AMSED. D'un autre côté l'association APAM qui avait trois atouts pour ce projet d'atelier de confection : une expérience de plusieurs années dans l'émancipation de la femme rurale par le travail, un désir de réussir ses projets avec une tendance à l'organisation des tâches, un siège de l'association plus ou moins spacieux pour en faire un atelier. « Ce sont les responsables de l'AMSED qui m'ont dit qu'il voulait continuer le projet avec notre association et j'ai accepté pour l'originalité de celui-ci », dit Ouamar, président de l'association APAM.

La présentation du projet

Lancé en 2013, le projet « Recyclerie Créative du Djurdjura » vise à permettre à des femmes rurales de passer de la situation de femmes au foyer à la situation de femmes autonomes en société, par l'insertion par le travail. Il consiste à donner à des femmes au foyer qui n'ont pas de ressources ni de savoir-faire, célibataire ou avec une famille à charge, une formation et des outils de travail dans un atelier de couture, pour transformer des textiles, tissus et habits usagés, en nouveaux produits par le recyclage. Pratiquement, c'est un système constitué de quatre étapes principales : la collecte et la sensibilisation, la formation, la fabrication et la distribution. La sensibilisation consiste à inviter les citoyens à mettre à la disposition de l'association leurs textiles usagés plutôt que de les jeter. Cette sensibilisation offre aux citoyens deux possibilités de dépôt : soit déplacer leurs textiles au siège de l'association, soit les déposer dans des bacs spéciaux que l'association place dans des endroits particuliers pour les récupérer par la suite. La formation cible les femmes au foyer qui n'ont pas de ressources, ni de qualifications, acceptant l'alternative de travailler dans l'atelier de recyclage. Après la première vague formée par l'aide de l'Association Migration Solidarité et Echanges pour le Développement (AMSED) de Strasbourg, l'association APAM réalise des formations régulières par le moyen des femmes tisseuses. La production et le stockage des produits se font dans l'atelier situé au centre-ville d'Ain El Hammam, où une soixantaine de couturières travaillent quelques heures par semaine en transformant par le recyclage les textiles usagés en nouveaux produits : sacs à dos, portes documents, habits pour petits enfants, tabliers, etc. Enfin la distribution se fait par l'association au niveau de la wilaya, par commandes avec des écoles et autres institutions publiques nationales et internationales, par exposition-vente en participant à des foires et autres manifestations culturelles et par catalogue à Strasbourg.

Les partenariats instaurés

La réalisation et le développement du projet a nécessité, pour l'association APAM et pour l'association AMSED, l'instauration de plusieurs partenariats :

- Partenariat dans le cadre d'un Consortium avec l'Association des Femmes Rurales (ASFRU) de Tizi-Ouzou, l'Association Migration Solidarité et Echanges pour le Développement (AMSED) de Strasbourg et la Chambre des Métiers de Tizi-Ouzou. Dans ce partenariat, l'association APAM a apporté un local, l'association AMSED le transfert de savoir-faire par des formations, des machines à coudre et autres outils de production, la chambre des métiers une couverture juridique et un soutien matériel et logistique et l'Association des femmes Rurales une participation à la sensibilisation et à la formation des femmes rurales.

-Partenariat avec l'Assemblée Populaire de la wilaya de Tizi-Ouzou. Ce partenariat, en plus des soutiens financiers, a permis l'organisation du séminaire d'évaluation, de capitalisation et de mise en perspective des acquis du partenariat, regroupant tous les partenaires, organisé en 2014 au niveau des infrastructures de cette APW.

-Partenariat avec des associations nationales : à titre d'exemple, en 2017, l'atelier de recyclage de l'APAM a participé, avec une exposition-vente durant une semaine, aux activités de l'association « Art et créativité » de Metlili Chamba, dans la wilaya de Ghardaïa. Cette participation a permis à l'association de vendre la totalité des articles exposés, porte-documents, portefeuilles, sacs à dos et des robes, confectionnés à partir des matières recyclées.

Evaluation et perspectives d'avenir

Pour les membres de l'association APAM, le projet « Recyclerie Créative du Djurdjura » a été une expérience très riche et très bénéfique pour tout le monde, aussi bien pour les filles y ayant travaillé, qui ont bénéficié d'une formation, d'une expérience, d'un savoir-faire et d'un bain relationnel convivial, que pour les membres de l'association qui ont bénéficié eux aussi d'une expérience, de stages de formation, d'une opportunité de partenariat avec des professionnels et d'échanges enrichissants. Par extension, ce projet est également bénéfique pour tout le pays, avec les possibilités de sa reproduction par d'autres associations. Néanmoins, dit Ouamar, « il y a plusieurs obstacles qui nous handicapent sérieusement et qui doivent être surmontés pour que le projet survive » :

-Le nombre très réduit des commandes, bien que sur le site de l'association Migration Solidarité et Echanges pour le Développement, il est indiqué que la « Recyclerie Créative du Djurdjura » réalise 90 000 DA de chiffre d'affaires par mois, 15 habits vendus par jours et 10 000 vêtements collectés. Ceci a contraint l'association à faire de la diversification, en réalisant parallèlement au recyclage, des habits non recyclés : tenues de sport, tenues pour écolier, etc. Cette diversification permet de sauver financièrement l'atelier, mais en faisant courir le risque de dénaturer la vocation sociale et environnementale du projet.

-Le siège de l'APAM, un ancien hangar qui abrite l'atelier, est loin de répondre aux besoins de l'activité en matière de production et de stockage.

-Les tisseuses, après une période passée à l'atelier et une fois l'expérience acquise, quittent l'atelier pour aller travailler dans des entreprises privées.

Outre ces problèmes qui nécessitent des solutions, Ouamar ajoute deux objectifs qui constituent, pour les membres de son association, des perspectives d'avenir :

- L'ouverture par l'association APAM d'espaces de vente propres à elle.
- La transformation de l'atelier en une véritable « recyclerie créative ».

Le projet de construction de “la maison des orphelins”, par l'association Adhrar N'ath Khoudhia

L'association Adhrar N'ath Khoudhia se situe dans un village, Ath Khoudhia de la commune d'Aghribs, où les traditions, toujours en vigueur, veulent que les associations et les jeunes instruits, « *wid yayran* », disent les villageois, servent utilement leur communauté villageoise en l'aidant à régler ses problèmes sans transgresser les mœurs et sans s'écarter des valeurs ancestrales. C'est donc naturellement que ses projets portent sur la prise en charge de problèmes socioculturels et éducatifs qui se posent dans le village, et c'est en mobilisant les pratiques ancestrales de solidarité²¹ qu'elle a pu concrétiser un des projets socialement des plus utiles en Kabylie et peut-être des plus originaux dans le monde, la construction de la maison des orphelins.

Présentation du projet

En 2015, se posait un problème social au sein du village d'Ath Khoudhia. Un citoyen qui venait de décéder a laissé une jeune femme et des enfants en bas âge. Le père de la veuve, considérant sa fille encore jeune, a décidé qu'elle devait rentrer chez lui, pour une question de principes culturels, le « *nnif* » (l'honneur), toujours en vigueur en Kabylie. Ceci devient un problème parce que la jeune veuve ne voulait pas quitter le village de son mari qui est aussi le village de ses enfants. Ce problème devient une affaire de l'association et du comité du village, parce que depuis la nuit des temps, ce sont les structures villageoises de gestion des affaires locales, les *djemaâ*, qui se chargent en Kabylie du règlement de ce genre de problèmes, lorsque les familles concernées directement n'arrivent pas à trouver une solution satisfaisant toutes les parties impliquées directement dans le conflit. Après réunions et consultations, les membres de l'association ont conclu que, pour permettre à cette veuve et ses enfants de rester au village, il fallait deux conditions : une habitation décente et une ressource permanente.

C'est ainsi que l'association a entrepris deux démarches. La première est la constitution d'une caisse alimentée par les villageois. De cette caisse est attribuée mensuellement une somme de 15 000 DA à la famille. Parallèlement, il a été demandé au commerçant du village d'ouvrir un registre pour cette famille et de répondre à tous ses besoins alimentaires, registre que l'association règle mensuellement. La deuxième démarche est la construction d'une maison pour cette famille. La première étape a consisté à convaincre le beau-père de la veuve pour qu'il cède avec acte de propriété un terrain constructible à ses petits-enfants orphelins de père. Une fois ce terrain acquis, les membres de l'association ont entrepris des démarches administratives pour acquérir à la famille une aide publique dans le cadre de l'aide pour construction de l'habitat rural. Parallèlement, le chantier a été lancé par les moyens de l'association en lançant un appel aux dons et au volontariat. Pour faire sortir la famille de la dépendance financière du comité et de l'association du village, les membres de l'association ont réservé le rez-de-chaussée de la maison pour des locaux

²¹ Dans la Kabylie ancienne, lorsqu'une famille construit une demeure, tous les villageois participent solidairement aux travaux de toiture. Et lorsque la famille réalisatrice de la maison est dans le dénuement, les villageois prennent en charge tous les travaux qu'ils réalisent collectivement, par une sorte de bénévolat obligatoire de toutes les familles membres.

commerciaux. Avec les dons des citoyens, la première partie de la maison a été achevée et les locaux ont été octroyés à la meilleure offre de location. Cette location permet à la famille d'avoir des ressources propres et à l'association de réserver les moyens de la caisse noire à d'autres besoins imprévus. La finalisation du projet a permis à la famille bénéficiaire d'avoir la meilleure villa du village et aux orphelins de père de suivre un processus de formation correct : « l'aîné des enfants a décroché le titre de champion d'Algérie dans un sport individuel », signale un villageois.

Les partenaires impliqués

La réalisation du projet de construction d'une « maison des orphelins » a nécessité pour l'association réalisatrice un travail de partenariat avec :

- Le comité du village, en tant qu'autorité morale du village, qui a donné son accord pour le projet et sensibilisé les villageois pour leur participation.
- Les citoyens du village en émigration, qui ont apporté une contribution financière.
- Les vendeurs de matériaux de construction, qui ont contribué avec des dons de matières premières.
- Les autorités locales qui ont accordé à la famille bénéficiaire un soutien financier dans le cadre des aides destinées à l'auto-construction d'habitation décente en milieu rural.

Evaluation et perspectives d'avenir

Selon Boussad, président de l'association Adhrar Nath Khoudia, « pour tous les villageois, le projet est une réussite totale ». « C'est grâce à ce projet (de 'maison des orphelins') dont ont parlé les médias et les réseaux sociaux que la notoriété de notre village a été établie en Kabylie et dans le monde entier », ajoute-t-il. Concernant les retombés socio-économiques, « en plus d'avoir permis à la veuve de s'établir avec ses enfants dans le village de son mari, la famille est à présent l'une des plus aisées du village en louant les garages de la maison, et l'aîné des enfants a réalisé des résultats excellents dans ses études en réussissant une performance nationale dans un sport de combat », conclut-il.

Encouragés et stimulés par sa forte médiatisation, d'autres villageois de Kabylie ont reproduit l'expérience dans leur village en suivant la même démarche de partenariat, de solidarité et de volontariat. C'est le cas des habitants du village de Leksar (commune de Tirmatine) qui, en 2019, ont construit en trois mois une maison pour une vieille femme qui vivait dans une maison traditionnelle délabrée. « Nna Fadma vivait dans des conditions déplorables et tous les villageois qui passaient par sa demeure ressentaient un pincement au cœur, et c'est ainsi que le comité du village a décidé de lui construire une habitation décente », dit le président du comité du village de Leksar. Avant cela, précise-t-il, « nous avons construit, en l'espace de six mois, deux maisons pour deux familles nécessiteuses du village ». Commentant ce projet, un septuagénaire dit : « nous avons fait un retour aux méthodes de nos ancêtres ». Concernant les perspectives d'avenir, « le comité du village », déclare son président, « a décidé que désormais, sa priorité est de prendre en charge des cas sociaux comme celui-là et d'améliorer le cadre de vie des villageois ».

Conclusion

Dans le contexte de la Kabylie traditionnelle, nous l'avons vu, le solidarisme a façonné la société au point que les structures socio-économiques, les lieux, et même les mots étaient emplis de solidarité. La solidarité y était tout à la fois un mode d'organisation, un régime de propriété, une

forme de régulation des valeurs sociales, et un mécanisme de défense contre les déviances en interne et les agressions externes. Les pratiques de solidarité y sont comme un impératif catégorique qui justifie toutes les autres structures sociales : les solidarités familiales justifient la nécessité de la famille élargie pour l'individu, les solidarités entre familles proches justifient la nécessité de la *taxarruyt* pour chacune d'elles, etc. Les institutions et pratiques de solidarité y permettaient donc de vivre dans l'union et en communion dans (et par) des structures sociales qui permettent leur effectivité. C'est d'ailleurs pour cela que, lorsque les institutions et pratiques de solidarité sont durables, les structures sociales de leur découlement, comme la *tajmaet n taddart* (djemaâ du village), sont alors durables, et lorsque les institutions et pratiques de solidarité sont circonstanciées, les structures sociales qui les contiennent, comme la *tajmaet n learc* (djemaâ du clan), sont alors limitées dans la durée, durant juste le temps que dure le facteur à l'origine de leur formation (solidarité pour défendre une partie du clan contre un ennemi externe, par exemple). Loin d'être un instrument de dépendance de structures supérieures externes, les solidarités permettent une autonomie vis-à-vis de l'extérieur. Ces solidarités, il est vrai, permettent de relier les uns aux autres (proches ou lointains), mais toutes les reliances de la solidarité sont fondées sur les principes de réciprocité et d'égalité.

Les deux mouvements double État-société et mondialisation-société, qui se sont produits durant une longue période allant du début de la colonisation française à aujourd'hui, n'ont pas manqué d'impacter négativement les structures originelles de solidarité de la Kabylie, malgré leur résistance. Par ces mouvements double, les structures socio-économiques et politiques de Kabylie ont subi successivement, parfois parallèlement, l'acculturation spontanée, l'acculturation subie, l'acculturation planifiée et l'acculturation demandée, qui les ont affaiblies, dénaturées et, à certains niveaux, même effacées.

Contre toute attente, le pullulement d'associations durant ces trois dernières décennies, suite au passage au multipartisme, n'ont globalement pas permis aux structures associatives de regagner leurs vertus en Kabylie. En effet, durant cette période et dans ce contexte, les associations au sens moderne ont été handicapées par le facteur bureaucratique leur posant beaucoup de contraintes et le facteur politique qui, faisant un travail d'infiltration et de récupération, les empêche de concrétiser leur autonomie décisionnelle. Ainsi, nous pouvons maintenant dire avec E. Favreau que « l'instrumentalisation et la substitution » (3) ne sont plus à voir comme des risques que courent les activités associatives dans le contexte de la Kabylie, c'est une réalité qu'elles vivent quotidiennement sous de multiples formes. Dans cette situation, ce sont encore les villages qui constituent le terreau de l'économie solidaire en Kabylie. Dans ces villages, avec l'autogestion démocratique qui sert de rempart contre les tentatives de récupération des pouvoirs publics et des acteurs politiques, en assurant un fonctionnement conforme aux règles de bonnes pratiques, les structures associatives, tenant par leurs racines aux patrimoines locaux qui les nourrissent en éléments vitaux, parviennent à réaliser des transformations sociales originales.

Durant ces dernières années, on voit en Kabylie s'éclorer des projets portés par des acteurs associatifs, qui frappent par leur diversité, leur originalité et leurs impacts au niveau de la société. Pour concrétiser ces projets socio-économiques, l'organisation de partenariats avec diverses instances organisationnelles s'est avérée nécessaire dans tous les cas, partenariat avec des écoles, avec d'autres associations, avec des élus locaux (assemblées populaires communales et assemblées populaires de wilaya), et avec les associations étrangères. Chacune des instances impliquées dans ce travail partenarial a permis un apport particulier (apport financier, apport en savoir-faire, apport

de caution, apport technique, apport de relais médiatique, apport matériel, apport en travail), faisant que par la synergie d'acteurs divers, divers par leurs ressources et par leurs expériences, il y a eu des résultats supérieurs à ce que font les initiatives publiques et privées ; supérieures en matière de niveau de satisfaction, en matière de coûts et en matière de délais de réalisation. Tout cela signifie que pour réussir des projets collectifs de développement global et durable dans des territoires ruraux de Kabylie, la mutuelle connaissance et reconnaissance des acteurs multi-casquettes (économiques, sociaux, politiques) est indispensable pour le réfléchir et l'agir ensemble appropriés. Enfin, loin d'être archaïque, la tradition offre les éléments les plus à même de permettre à cette contextualité territoriale étudiée de redevenir fidèle à elle-même, c'est-à-dire une société de solidarités, soucieuse de l'équilibre, de la justice, de l'égalité, partant, de réaliser un développement harmonieux et durable, respectueux de l'humain, des patrimoines et de l'environnement.

Bibliographie

- Ageron, Charles-Robert. *La France en Kabylie*. Belles-Lettres, 2011.
- Agharmiou-Rahmoun, Naïma. « La planification urbaine à travers les PDAU-POS et la problématique de la croissance et de l'interaction villes/villages en Algérie ». Thèse de doctorat, Université Mouloud Mammeri de Tizi-Ouzou, Faculté SECSG, 2013, www.fichier-pdf.fr/2016/07/27/these-ville-wilaya-touzou-kabylie-algerie.
- Ammeur, Smail. « La Kabylie, une urbanisation sans villes », communication à la *journée d'étude nationale intitulée : Approches sociologiques du développement et le rapport spatial rural-urbain en Kabylie*, Université de Béjaïa, du 26 octobre 2022.
- Baron, Catherine. « Transfert du concept d'économie solidaire en Afrique francophone », in Laurent Fraïse, et al., (dir.), « Démocratie et économie : éléments pour une approche sociologique », *Hermès, La Revue*, vol. 36, n° 2, 2003, pp. 325-342.
- Bauer, Gérard et Roux Jean-Michel. *La rurbanisation ou la ville éparpillée*. Editions du Seuil, 1976.
- Benamara, Karima et Ahmed-Zaid Malika. « Économie sociale et action sociale territoriale : les innovations des associations à caractère social en Kabylie (Algérie) ». Communication présentée aux XXIIe rencontres du Réseau Inter Universitaire de l'Economie Sociale et Solidaire, 6-8 juin, Université de Lorraine, Nancy, 2014.
- Benarkat, Houria. « Coopération et association dans la politique agricole en Algérie : l'enjeu sociétal ». *Revue Sciences Humaines*, n° 35, 2011, pp. 29-52.
- Bourdieu, Pierre. *Sociologie de l'Algérie*. PUF, 1974.
- . *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de trois études d'ethnologie kabyles*. Editions du Seuil, 2000.
- . *Raison pratique. Sur la théorie de l'action*. Editions du Seuil, 1994.
- Brabez, Fatima et Bedrani Slimane. « Les coopératives agricoles de services : étude de cas ». *Les Cahiers du CREAD*, no 113/114, 2015, pp. 193-217.
- Bucaille Richard, et al. *Le koula un siècle après. Retour sur les formes de l'échange en Mélanésie*. INGED/M.A.U.S.S., 2022.
- Caillé, Alain. « Engagement sociologique et démarche idéaliste-typique ». *Revue du MAUSS permanente*, 18 décembre 2016, www.journaldumauss.net/?Engagement-sociologique-et.
- Castoriadis, Cornélius. *L'institution imaginaire de la société (Esprit)*. Le Seuil, 1975.

- Clastres, Pierre. *La société contre l'état. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Les Editions de minuit, 1974, anthropopedagogie.com/wp-content/uploads/2019/01/La-societe-contre-letat-Pierre-Clastres1.pdf.
- Clochec, Pauline. « Libéralisme d'État ou libéralisme civil : la controverse entre Wilhelm von Humboldt et Hardenberg ». *Cahiers d'économie politique*, vol. 73, n° 2, 2017, pp. 181-196.
- Dardenne, Luc. « Cornélius Castoriadis, L'institution imaginaire de la société ». *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 79, n°41, 1981, pp. 133-141.
- Doumane, Said, « Modernisation économique et pesanteur socio-culturelle en Algérie : l'exemple de la Kabylie ». Thèse de Doctorat en sciences économiques, Université de Lille 1, 1993.
- Drapéri, Jean-François. « L'économie sociale comme réponse à la crise », dans le cadre d'un séminaire du Centre de recherche sur les innovations sociales (CRISES), le 24 février 2015, vidéo youtube, www.youtube.com/watch?v=k2TuZ6ZU-Sk. Page consultée le 23 novembre 2018.
- Durkheim, Emile. *De la division du travail social, livre 1*, Une édition électronique réalisée à partir du livre d'Émile Durkheim (1893), PUF, 1967.
- Favreau, Louis. « L'économie sociale et solidaire : Pôle éthique de la mondialisation ? ». *Economie Ethique*, N° 4, SHS-2003/WS/33, UNESCO, 2003.
- Feraoun, Mouloud. *Jours de Kabylie*. Editions Talantikit, 2016.
- Frère, Bruno. « L'économie solidaire à l'épreuve de la pratique. Contribution à une grammaire sociologique des dispositifs argumentaires ». Thèse de doctorat, Université de Liège, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 2006.
- Gellner, Ernest. *Saints of the Atlas*. Weidenfeld & Nicolson, 1969.
- Hanoteau, Adolphe et Letourneux Aristide-Horace. *La Kabylie et les coutumes kabyles*. Seconde Edition, Librairie Algérienne et Coloniale, 1893, réédité par l'Association Atout Kabylie-Europe, 1998, deuxième Tome.
- Institut National de l'Audiovisuel (INA). *Voyage au cœur de la Kabylie*. INA, 1946. Ajouté le 30 juillet 2016, www.youtube.com/watch?v=19iWnNA21xE.
- Klein Juan-Luis, et al., (dir.). « Introduction ». *La transformation sociale par l'innovation sociale*. Presses Universitaires du Québec, 2016, pp. 1-10.
- Lachichi, Mohamed-Chérif. « Subventions accordées par l'APW aux associations. La gendarmerie enquête à Béjaïa ». *Liberté, Quotidien national d'information*, n° 6823, du 20 janvier 2015.
- Lacoste-Dujardin, Camille. « Grande Kabylie : du danger des traditions montagnardes ». *Hérodote, Revue de géographie et de géopolitique*, n° 107, 2002, pp. 119-146.
- . « Un effet du 'postcolonial' : le renouveau de la culture kabyle : De la mise à profit de contradictions coloniales ». *Hérodote, Revue de géographie et de géopolitique*, No. 120 (1), 2006, pp. 96-117, doi:10.3917/her.120.0096.
- Latouche, Serge. *L'occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*. La Découverte, 2005.
- Leslous, Samir. « Non-teneur de la session ordinaire, octroi des subventions et contre-développement ». *Liberté, Quotidien national d'information*, du 03 mai 2017.
- Maistre, Jules. *Mœurs et Coutumes. Kabyles*. Imprimerie de la Manufacture de la Charité, 1905, www.ayamun.com/Jules_Maistre_Moeurs_et_Coutumes_Kabyles_1905.pdf.
- Masqueray, Emile. *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie*. Ernest-Leroux, 1886.
- Maunier, René., « Recherches sur les échanges rituels en Afrique du nord ». *L'année sociologique Nouv Ser*, Volume II, Série II, 1924-1925, Librairie FÉLIX ALCAN, 1927, pp. 11-97, www.aa.tufs.ac.jp/~tjun/data/socio/as_ns_2.pdf.

- Mernache, Amina. *Le statut et le rôle de l'État algérien dans l'économie : rupture et continuité*. Droit. Université Paris-Est, 2017.
- Montagne, Robert. *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc*. Félix-Alcan, 1930.
- Par un Colon. *La Kabylie. Recherches et observations sur cette riche contrée de l'Algérie*. Impr. De Maistrasse et Wiart, 1948, www.books.google.com/books/about/La_Kabylie.html?id=zm5bBLT_B5IC.
- Perret, Cécile et Mohamed Achir. « l'économie sociale et solidaire ou la modernité de la tradition en Kabylie ». *Notes de recherches*, n° 14-06, IREGE, Université de Savoie, 2014, pp. 2-15, hal.univ-grenoble-alpes.fr/hal-00995426.
- Renan, Ernest. « Exploration scientifique de l'Algérie: la société berbère ». *Revue des Deux Mondes* (1829-1971), seconde période, Vol. 107, n° 1, p. 138-157, 1873, www.jstor.org/stable/44741577.
- Roberts, Hugh. « Perspectives sur les systèmes politiques berbères : à propos de Gellner et de Masqueray, ou l'erreur de Durkheim ». *Insaniyat*, 27, 2005, pp. 29-54.
- , *Berber government: The Kabyle polity in pre-colonial Algeria*, I.B. Tauris, 2017.
- Rocherieux, Julien. « L'évolution de l'Algérie depuis l'indépendance ». *Sud/Nord*, n° 14 (1), 2001, pp. 27-50, doi:10.3917/sn.014.0027.
- Rouissi, Moncer. *Population et société au Maghreb*. Editions OPU, 1983.
- Saboune, Lamia et Rosa Aknine. « L'entrepreneuriat social et son implication dans la réalisation des projets locaux de développement. Illustration par le cas de l'association Espace de promotion d'investissement ». *Revue des Sciences Humaines et Sociales*, n° 30, septembre 2017, pp. 11-21.
- Sartre, Jean-Paul. *Critique de la raison dialectique (Précédé de Questions de méthode), Tome 1, Théorie des ensembles pratiques*. Gallimard, 1960.
- Sayad, Abdelmalek. « Aux origines de l'émigration kabyle ou montagnarde ». *Hommes et Migrations*, n° 1179, 1994, pp. 6-11.
- Servier, Jean. *Les Berbères*. Dahleb, 1994.
- Thieux, Laurence. « Le secteur associatif en Algérie : la difficile émergence d'un espace de contestation politique ». *L'Année du Maghreb*, V, 2009, pp. 129-144, doi.org/10.4000/anneemaghreb.545.
- Tighilt, Kouceila. « Elan du cœur dénonce le détournement de ses dons ». *Liberté*, Quotidien national d'information, du 18 janvier 2015.
- Voirol, Olivier. « Quel est l'avenir de la théorie critique ? ». *Questions de communication*, n° 21, 2012, pp. 107-122.
- Yacono, Xavier. 1882, « Bureaux arabes ». *Encyclopédie berbère*, 11 | Bracelets – Caprarienses, 1992, pp. 1657-1668, journals.openedition.org/encyclopedieberbere/1882.
- Zoreli, Mohamed-Amokrane. « L'économie solidaire en Kabylie : don, réciprocité et résilience systémique ». *Revue du MAUSS*, vol. 50, no. 2, 2017, pp. 307-339.