

Paysans déracinés. Bouleversements morphologiques et changements culturels en Algérie

Pierre Bourdieu, Abdelmalek Sayad

Citer ce document / Cite this document :

Bourdieu Pierre, Sayad Abdelmalek. Paysans déracinés. Bouleversements morphologiques et changements culturels en Algérie. In: Études rurales, n°12, 1964. pp. 56-94;

doi : <https://doi.org/10.3406/rural.1964.1132>

https://www.persee.fr/doc/rural_0014-2182_1964_num_12_1_1132

Fichier pdf généré le 30/03/2018

Paysans déracinés*

Bouleversements morphologiques et changements culturels en Algérie

De tous les bouleversements que la société rurale algérienne a subis entre 1955 et 1962, ceux qui ont été déterminés par les regroupements de population sont, sans aucun doute, les plus chargés de conséquences à long terme. Ces mesures s'inscrivent très clairement dans le prolongement des grandes lois foncières du XIX^e siècle. L'étude statistique des surfaces emblavées avant et après le regroupement et de la structure socio-professionnelle des différents centres, fait apparaître que les effets du déplacement forcé dépassent très largement les causes directes, à savoir les obstacles objectifs à la perpétuation des activités agricoles. Il semble, en effet, que le changement de résidence et le rapprochement de groupes inégalement pénétrés par la logique de l'économie monétaire, ont favorisé la découverte de la signification capitaliste du travail et, du même coup, une désaffection généralisée à l'égard de l'activité agricole en sa forme traditionnelle. Plus généralement, le déracinement crée un terrain favorable à la contagion culturelle, en affaiblissant les défenses collectives que le groupe opposait à l'emprunt et à l'innovation. Arraché à sa terre et à sa maison, dépossédé du monde natal qui le possédait, le paysan meurt en tant que paysan : c'en est fini de l'ancienne thafellah'th, de la « paysannité », art de vivre total et infrangible qui s'écroule d'un coup et en totalité. Les derniers descendants des serviteurs stylés d'une terre révéérée sont désormais des esclaves enchaînés par leur patrimoine à une condition détestée¹.

* Cette étude est extraite d'un ouvrage à paraître aux Éditions de Minuit.

1. A l'origine, les regroupements furent liés à l'instauration des « zones interdites » et à l'évacuation brutale des paysans qui y résidaient et qui furent d'abord entassés dans des centres, souvent démesurés (Tamalous, 11 306 habitants, Oum Toub, 8 000, Kerkera, 7 250). Ce n'est qu'à partir de 1958 que le « regroupement des populations rurales » devient l'objet d'une politique systématique. Afin de saisir avec quelque précision un mouvement d'une telle ampleur, il fallait soumettre à l'étude un certain nombre d'unités sociales méthodiquement choisies, soit Kerkera et Aïn-Aghbel (1 500 habitants) dans la presqu'île de Collo, région relativement épargnée par la colonisation mais fortement acculturée en raison de l'émigration vers la France ;

*Le jour où nous fut révélé « bonsoir »,
Nous avons reçu un coup sur la mâchoire :
Nous avons été rassasiés de prisons à clefs.*

*Le jour où nous fut révélé « bonjour »,
Nous avons reçu un coup sur le nez :
Les bénédictions ont cessé pour nous.*

*Le jour où nous fut révélé « merci »,
Nous avons reçu un coup sur la gorge :
La brebis inspire plus de crainte que nous.*

*Le jour où nous fut révélé « cochon »,
Un chien vaut mieux que nous pour l'honneur :
Le khammès a acheté un mulet.*

*Le jour où nous fut révélé « le frère »,
Nous avons reçu un coup sur le genou :
Nous marchons dans la honte jusqu'au poitrail.*

*Le jour où nous fut révélé « le diable »,
Nous avons reçu un coup qui nous a rendus fous :
Nous sommes devenus des porteurs de fumier.*

HANOTEAU, *Poésies populaires
de la Kabylie du Djurdjura*, 1862.

Si le regroupement favorise, ou mieux, *autorise* des changements accélérés, c'est avant tout parce qu'il met le groupe en état de moindre défense. En effet, en raison de l'interdépendance qui unit l'organisation de l'espace, la structure des groupes sociaux et le type de sociabilité, le bouleversement des bases morphologiques affecte et altère tous les niveaux de la réalité sociale. Or, ici, le changement est brutal et total : à une nébuleuse de petites unités à base généalogique, fortement intégrées et de taille réduite, dispersées dans l'espace et installées au centre de leur terroir — *zribat* de la région de Collo et familles étendues formant des *farqat* dans le Chélif —, se trouvent substituées brutalement des agglomérations parfois énormes, rassemblant des populations d'origines différentes dans un espace restreint¹. Rapprochement de groupes autre-

Djebabra (944 habitants) et Matmata dans le Chélif, région de grande colonisation ; et enfin, Barbacha, Djemaâ-Saharidj et Aghbala en Kabylie. Par l'étude à la fois statistique et ethnographique de ces différents points, on espérait saisir, dans toute leur diversité, les conséquences du déracinement et appréhender la logique d'un changement culturel vertigineusement accéléré.

1. Pour ne pas compliquer à l'excès l'analyse, on ne retiendra ici, de façon générale, que les données pertinentes. Il faut noter cependant que l'unité sociale élémentaire est plus grande dans la région de Collo que dans le Chélif. Dans la région de Collo, la *zriba* (homologue structural de la *farqa*), groupant entre 100 et 500 personnes qui se considèrent comme unies par un lien de parenté (réel ou mythique), est restée une unité sociale très vivante, dotée de ses traditions propres et fortement endogame. La tribu a cessé depuis longtemps d'être le cadre des activités sociales, mais tous les sujets connaissent les traditions qui s'y attachent. Dans le Chélif, les unités fondées sur une généalogie mythique, comme la tribu ou la *farqa*, se sont émiettées en une poussière d'unités familiales autonomes, dotées d'un terroir séparé : si le sentiment de l'appartenance à la même *farqa* est encore vivant (certains *zardat* en réunissaient encore, il y a peu, tous les membres), la tribu n'est pour la plupart des sujets qu'une abstraction vague et certains en ignorent même le nom.

fois séparés dans l'espace, accroissement de la taille de l'unité sociale, organisation nouvelle de l'habitat et du réseau de déplacements, tels sont les traits les plus importants et les plus constants du bouleversement qui affecte le substrat morphologique des groupes. Cependant, les bouleversements conséquents varient dans leur forme, leur étendue et leur intensité, selon la forme et l'étendue des transformations du substrat morphologique.

DU CLAN AU MÉNAGE

En premier lieu, l'intervention des autorités et le simple fait du contact entre des groupes différents par leur histoire récente et par leur degré d'acculturation, déterminent une accélération du procès de changement culturel. L'action des responsables s'inspirait de l'intention, implicite ou explicite, de « faire évoluer » les populations algériennes vers des structures sociales et des attitudes de type occidental : à l'unité clanique ou familiale à base généalogique, on entendait substituer l'unité villageoise, à base spatiale ; à la famille étendue, composée de plusieurs générations vivant en indivision, le ménage au sens occidental. Ainsi, en nombre d'endroits, les regroupés ont été contraints de construire autant de maisons qu'il y avait de ménages ; certains ont dû bâtir la maison de tel ou tel de leurs parents émigrés, parfois il a fallu que l'émigré lui-même vînt s'acquitter de cette obligation¹. L'habitat séparé accentue et accélère l'affaiblissement (déjà amorcé) des liens familiaux ; chaque famille a désormais sa propre marmite et son propre budget, de même qu'elle avait déjà, le plus souvent, sa propre terre². En outre, le rapprochement de groupes différents, l'émiettement des communautés, l'influence dissolvante de la situation de bidonville et la précarité des conditions d'habitat tendent à affaiblir les liens coutumiers et déterminent l'apparition de solidarités d'un nouveau type, fondées avant tout sur l'identité des conditions d'existence.

Dans ce domaine encore, le regroupement ne fait que précipiter un mouvement déjà commencé : ainsi, dans nombre de villages kabyles, l'unité géographique, à savoir le village, avait progressivement accaparé les fonctions politiques, économiques et rituelles qui incombaient autrefois à chacun des clans (*idherman*, plur. de *adhrum*) : par exemple, le sacrifice collectif que chaque clan accomplissait autrefois séparément, est devenu commun (dès 1950) à tout le village. Les mêmes causes travaillaient à l'effritement de l'unité familiale : l'esprit de calcul, intro-

1. Un regroupé de Chéraïa observe : « Avant on revenait de France pour faire la moisson et on repartait après les labours, maintenant on revient pour construire un *gourbi*. » Un de ses interlocuteurs enchaîne : « Avant nous habitions dans de grandes maisons où chaque homme avait sa pièce, maintenant on exige de nous la construction de deux *gourbi* par chef de famille. Ce sont des frais supplémentaires pour les familles qui ont un grand nombre d'hommes mariés ! »

2. Les attributions de nourriture (lors des distributions du blé de la récolte par exemple) et les dons ont toujours pour destinataire le ménage.

duit par la généralisation des échanges monétaires et par l'émigration, mine le sentiment de fraternité qui fondait la communauté familiale et développe dans tous les domaines, l'individualisme. L'indivision sous toutes ses formes pèse de plus en plus aux individus et les ruptures se multiplient. Le patrimoine cultivé en commun ne suffit plus à satisfaire les exigences du groupe qu'il unissait et qu'il tend à diviser aujourd'hui¹. Chacun aimerait pouvoir dissocier sa part propre, moins parce qu'il a le sentiment d'être exploité par les autres que parce qu'il supporte mal d'être enchaîné aux autres par l'intermédiaire de la terre commune. L'autorité du « maître de la maison » que le nouvel esprit a entamée, ne peut plus maintenir l'unité dont elle était la sauvegarde. La rupture d'indivision, sorte de pari du désespoir, apparaît comme le seul moyen de se dégager du groupe pour pouvoir courir sa chance. Rompre avec l'indivision, c'est se donner l'illusion de rompre avec la misère commune, alors que diviser la misère, c'est seulement la redoubler. La rupture avec la communauté paysanne enferme la rupture avec la condition paysanne : on vend sa part et on s'en va pour la ville ou bien on se fait *khammès*, avec l'espoir de devenir ouvrier permanent. Lorsqu'elle survit (ou se survit), l'indivision n'est plus que la fausse monnaie dont la famille paie le groupe et dont elle se paie elle-même. De même qu'on continue à labourer parce que la terre est un héritage qu'il est déshonorant d'abandonner, de même on perpétue l'indivision et la vie en commun de tous les membres de la famille, parce que le point d'honneur interdit de laisser périr le nom de l'ancêtre ; comme l'agriculture, à laquelle on sacrifie par routine, l'indivision forcée que l'on maintient uniquement à l'intention des autres, enferme la négation de « l'unité de la maison » (*zaddi wukham*) qui excluait l'idée même de partage. Un chauffeur de camion de Djemâa-Saharidj qui a depuis longtemps rompu avec le travail de la terre, explique ainsi le fait que sa famille soit l'une des rares à perpétuer l'indivision : « (...) Je voudrais bien dormir sur un lit et non par terre, mais si j'achète un lit pour moi, il faut en acheter à chaque homme de la famille... ; je voudrais bien manger différemment, avoir à la maison un fourneau à butagaz, mais comment utiliser le butagaz quand il s'agit de faire la cuisine pour trente-deux personnes. Non ! Tout cela est exclu, si nous voulons continuer à vivre tous ensemble... Je ne sais plus quel lien de parenté il y a entre *dada Dj...* et moi, mais on ne peut pas partager. Nous sommes une grande maison, la dernière grande maison qui reste dans notre clan ; partout on entend dire, chez les Aït M... il ne reste plus maintenant que la maison de Aa... Si nous nous séparons, c'est fini ; nous ne serons plus rien, aucun de nous ne serait en mesure d'élever à lui seul un bœuf ! Nous étions *akham* (une maison) ; nous deviendrons telles les autres

1. *Khammès*, ouvriers agricoles et autres paysans qui n'ont hérité d'aucune terre, reconnaissent que dans leur cas, il n'y a ni *zaddi* (union), ni *bat't'u* (division) ; parce qu'ils n'ont rien à diviser, rien ne peut les diviser : « Rien ne nous unit, rien ne nous divise, il n'y a entre nous que du meilleur. »

familles, *thikhamin* (des maisonnettes). Et c'est fini de tout notre clan, alors que le clan d'en face compte toujours deux familles *izdhin* (indivises) et, plus malins que nous, ils cherchent à se renforcer encore plus. » Parce qu'elles obéissent à la logique de l'honneur, certaines familles lèvent l'indivision à « l'intérieur » (*bat't'u an dakhhal* : le partage interne), mais par une sorte de fiction, elles entretiennent à l'extérieur l'illusion que l'unité demeure (*zaddi anbarra*). Alors que de nouveaux murs divisent la maison, alors que tous les biens meubles, toutes les réserves ont été partagés, alors que la paire de bœufs a été estimée en même temps que tout le reste du troupeau, alors que la propriété a été répartie secrètement entre les héritiers et qu'il ne reste plus qu'à planter sur les lignes de démarcation les touffes d'herbes vivaces qui manifestent la rupture de l'indivision, rien ne trahit à l'extérieur la séparation du foyer. Le même homme continue à parler au nom de toute la famille dont il a la responsabilité devant *thajmaâth* et au marché ; c'est la même paire de bœufs et le même troupeau qui continuent à franchir le seuil. Mais, vidées de leur sens premier, toutes les manifestations par lesquelles la communauté se recréait et se renforçait s'avèrent incapables de ressusciter le sentiment ou même l'illusion de la vraie communauté.

LA CONFRONTATION DES DIFFÉRENCES

De façon générale, le regroupement tend à accélérer la contagion culturelle dont certains groupes étaient protégés par leur isolement ; immense mouvement de descente forcée vers les plaines, le regroupement a rapproché partout des populations séparées par leur richesse et leur statut, par leurs traditions culturelles et surtout par leur histoire récente et leur degré d'adaptation à l'économie moderne. Ainsi, les habitants des *zribat* montagnardes, purs paysans qui n'avaient avec la ville que des relations rares et brèves, se trouvent mis en contact direct et quotidien avec les natifs de la *zriba* Aïn-Aghbel qui faisaient figure à leurs yeux de citadins. En raison de sa situation (au centre d'une couronne de hameaux isolés et à deux heures de marche de Collo), Aïn-Aghbel était prédisposée à jouer le rôle de trait d'union entre le monde rural et le monde urbain : et, de fait, aux produits d'une agriculture relativement riche (très relativement puisque la surface moyenne de la propriété y atteignait 75 ares), les habitants de la *zriba* de piémont ajoutaient les salaires procurés par des emplois permanents (ceux de garde forestier ou d'ouvrier du liège) ou saisonniers et les revenus monétaires assurés par la vente de bois, de charbon de bois, de souches de bruyère et aussi de légumes ; en raison de sa position centrale, Aïn-Aghbel, servait de relais commercial entre les *zribat* rurales des alentours et la ville : jouant le rôle d'intermédiaires dans les deux sens, les commerçants revendaient les produits achetés à Collo ou laissés en dépôt par des commerçants de cette ville, en même temps qu'ils rassemblaient et

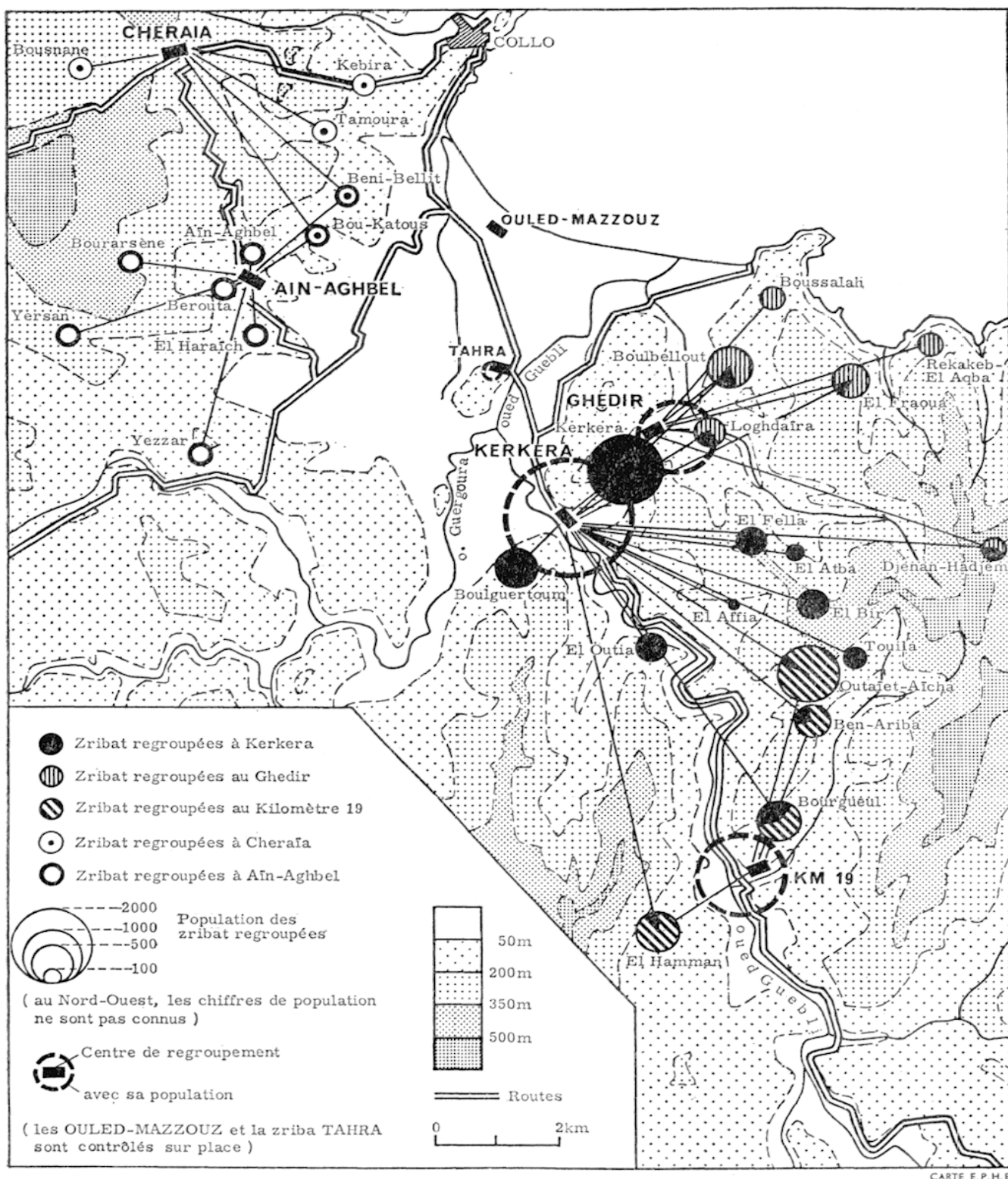


FIG. 1. — Les déplacements des zribat regroupées à Aïn-Aghbel et à Kerkerà.

écoulaient la quasi-totalité des produits commercialisés par les paysans des environs, depuis le bétail en provenance des zribat à vocation pastorale, jusqu'aux corbeilles de légumes ou de fruits, aux cruches de lait

et de petit-lait, aux œufs et aux volailles¹. Si l'on ajoute qu'une vingtaine de natifs de la *zriba* se rendaient chaque jour à Collo pour travailler soit dans l'administration, soit à l'usine (usine de liège ouvragé, fabriques de bouchons, scieries, sardineries), on voit que les habitants d'Aïn-Aghbel entretenaient des contacts constants avec la petite ville de Collo, marché et lieu de travail et aussi foyer de vie religieuse dont on fréquentait la mosquée pour les prières du vendredi et des veillées de Ramadan ou à l'occasion des grandes cérémonies. Cette population devait aussi son caractère semi-citadin au fait que, possédant une des plus anciennes écoles de toute la région, elle avait été partiellement scolarisée². Aussi, « le village de ceux qui ont été à l'école » se voyait-il naturellement investi du rôle d'intermédiaire dans toutes les relations avec l'administration, dans tous les actes exigeant l'usage du français et, surtout, dans toutes les circonstances où le recours à l'écriture et au papier s'impose : pourquoi aller à Collo pour faire rédiger par l'écrivain public la lettre destinée au fils ou au frère, alors qu'on peut le faire à Aïn-Aghbel et à moindres frais³ ? En effet, en dépit de toutes les différences, la solidarité interdit à celui qui sait écrire de monnayer une aptitude qu'il doit à des circonstances exceptionnelles ; en tout cas lorsqu'il s'agit d'affronter un « fils de ville » (*wald blad*), on préfère s'appuyer sur « un fils de la montagne », comme soi, plutôt que de recourir à la médiation d'un autre « fils de la ville ».

Ainsi, avec le regroupement, des paysans attachés au système de valeurs traditionnel se trouvent placés en contact continu avec des paysans qui ont déjà pris certaines libertés avec la tradition ; le loisir forcé favorise la comparaison des conduites, la confrontation des opinions et la découverte de représentations inconnues, dans les domaines économique, social et politique : sous l'olivier où les hommes ont coutume de s'assembler, tout près du tombeau du marabout, parmi les tombes couvertes d'herbe de l'ancien cimetière, ce ne sont pas, comme aux assemblées d'autrefois, les plus anciens et les plus sages qui parlent le plus haut, ce sont plutôt les anciens émigrés, forts de leur expérience du travail en milieu urbain et surtout de leur connaissance du monde moderne et de la « civilisation », c'est le lettré qui va toujours, coiffé d'une toque d'astrakan et un hebdomadaire français sous le bras,

1. A la veille du regroupement la *zriba* d'Aïn-Aghbel comptait quatre épicerie, une boucherie, un café maure : une des épicerie servait en même temps de point de vente pour le pain laissé en dépôt par un boulanger de Collo, et une autre comportait un moulin. Tous les artisans de la région s'y trouvaient aussi concentrés, soit un forgeron, un cordonnier, un chauffeur de taxi, deux transporteurs et cinq tailleurs.

2. Outre l'école française ouverte dès 1902, Aïn-Aghbel avait une école coranique qui est restée ouverte jusqu'en 1957, date à laquelle le *taleb* est parti au maquis, et qui comptait 60 élèves (les parents payaient au *taleb* 300 francs par élève et par mois). Il y avait aussi un lieu de prière.

3. La défiance paysanne à l'égard des « papiers » culmine évidemment dans une population à peu près totalement illettrée ; la pièce écrite est le « piège » que le citadin, expert en ruses bureaucratiques, tend à l'ignorance du paysan pour le décourager et le voler ; mais, parce qu'il occupe une place déterminante dans les relations avec l'administration, le papier se trouve investi d'une valeur sacrée.

et qui pérore au milieu des paysans empaysannés, approbateurs et silencieux.

Cet élargissement de la conscience et de la connaissance du monde atteint au plus intime l'esprit traditionaliste qui suppose sinon l'ignorance entière, du moins le refus des autres manières de vivre et de penser rejetées comme incompatibles avec l'état de paysan. Le contact avec un univers différent a ici une force de contagion exceptionnelle. Tout protégeait le paysan qui se rendait à la ville pour y faire ses achats ou pour y vendre les produits de sa terre contre les séductions de l'existence urbaine ; il n'était rien qui ne le rappelât à sa condition de paysan et qui ne lui fît éprouver, dans le malaise, l'étrangeté de cet univers auquel il était décidément étranger. Avec le regroupement, tout le groupe transplanté se trouve mêlé, continûment, à des paysans sans doute, mais qui ont rompu avec les valeurs et les traditions paysannes et qui incarnent sinon la citadinité, du moins la dépaysannisation. La prise de conscience des différences entraîne, en ce cas, le retour réflexif sur l'existence antérieure.

Ainsi, par exemple, à Kerker, où, en raison de la taille du regroupement, la diversité des groupes rassemblés est encore plus grande, les montagnards qui entretenaient fort peu de relations avec la ville et même avec les *zribat* de piémont, se trouvent mis en contact avec les citadins de la *zriba* Kerker¹. Et un montagnard de la *zriba* El-Bir formule très clairement l'opposition entre « gens de montagne » et « gens de plaine », opposition que la tradition avait depuis longtemps consacrée mais qu'il découvre, sous une forme nouvelle, en se comparant à son voisin, natif de la *zriba* Kerker : « Nous sommes des hommes de la montagne ; nous ne pouvons vivre dans ce site (la vallée de l'oued Guebli). Nous sommes habitués à l'eau, à l'arbre². Nous sommes des *fellah'in* et nous ne savons rien faire d'autre que travailler la terre et vivre de la terre. Nous nous nourrissons de sorgho et nous habitons des gourbis de terre et de branchages. Nous n'avons pas besoin de maisons de pierre (...). Tandis qu'eux (les gens originaires de la *zriba* Kerker et des autres *zribat* de piémont) sont près de Collo, ils y vont le matin,

1. Le « kilomètre 10 », lieu d'implantation du regroupement, était une simple étape sur la route de Collo à Constantine ; de ce carrefour marqué par deux épiceries, un café, un poste d'essence, partait tout un réseau de pistes et de sentiers muletiers qui menaient aux *zribat* de piémont et de montagne. A moins de 500 mètres de là, sur les versants qui dominent l'oued Lahmar (affluent de l'oued Guebli) s'étagent les maisons de la *zriba* Kerker qui, pour les mêmes raisons qu'Aïn-Aghbel (proximité de la route et de Collo, présence d'une école, émigration en France) est fortement citadinisée : par exemple la plupart des maisons sont construites en pierre, certaines ont deux étages, de larges et nombreuses ouvertures, portes et fenêtres avec des croisées, un plafond, un parterre carrelé, une étable ou une écurie indépendante de la partie de l'habitation réservée aux personnes. Quelques-unes ont même leur propre puits dans la cour.

2. L'eau est un des foyers de l'opposition entre l'existence à la montagne et l'existence dans la plaine. L'eau de la montagne, eau vive, « libre », abondante appartient en propre à chaque famille ou à chaque *zriba* dont elle irrigue les terres ; l'eau de la plaine, tirée de puits ou de fontaines, stagnante, a la réputation de donner des maladies telles que fièvres et diarrhées ; et de fait, à Tamalous comme à Kerker, l'eau étant fortement polluée, les cas de dysenterie et les accès fébriles sont très fréquents.

reviennent trois ou quatre heures après. Ils travaillent tous (hors de l'agriculture), ils sont ouvriers dans les usines de Collo, ils sont commerçants, ils sont tous maçons. Ils habitent dans des maisons de pierre, alors que nous habitons dans des gourbis de terre ; ils cultivent le blé et l'orge, ils ont une école. Tu vois dans les regroupements, ils ont les commerces, les cafés, les places dans les bureaux, les maisons en dur, alors que nous, nous sommes parqués hors de la route, sur des ' banquettes ' (tracées par la D.R.S.) qui retiennent l'eau. Ils vont à Collo à bicyclette, ils ont toutes les voitures, tous les camions du centre. Nous, nous avons perdu nos ânes (...). Comment mon fils épouserait-il une de leurs filles ? (...). Ils prenaient leurs femmes chez nous, mais jamais nous ne demandions leurs filles. Un fils de la montagne se marie avec une fille de la montagne ; une fille de la plaine dans une famille de montagnards, c'est la ruine de cette famille. Faudra-t-il la nourrir de sorgho ? Tandis qu'une fille de la montagne ne peut être que docile chez eux, le blé est pour elle le bienvenu, le sorgho, elle en a l'habitude »¹.

Le regroupement ne fait qu'accentuer les différences entre les groupes qu'il rapproche. A Djebabra, la *farqa* Djebabra, première venue, occupait la partie la plus élevée du site qui, outre qu'elle était mieux exposée, offrait des conditions d'habitat plus favorables (la légère déclivité favorisant l'écoulement des eaux) et permettait aux agriculteurs de surveiller aisément leurs terres situées en contrebas. Au moment de l'enquête, en 1960, la partie haute du centre se signalait par ses toits de tuiles rouges : c'est que les Djebabra qui l'occupaient avaient pu récupérer, avant de partir, la couverture de leurs anciennes demeures, situées à proximité. Au contraire, les Merdja, derniers arrivés, durent s'installer plus bas, dans les gourbis tout à fait précaires : obligés de quitter précipitamment leurs habitations situées au cœur de la zone interdite, loin du lieu de regroupement, contraints à des déplacements successifs, de regroupement provisoire en regroupement provisoire, ils n'avaient à peu près rien sauvé de leurs biens les plus précieux². Les Merdja sont, au regard des Djebabra, des montagnards : leurs terres, situées sur les premiers contreforts de la montagne, sont pauvres, impropres à la culture des céréales et vouées à l'arboriculture (oliviers et figuiers) ; ils tirent quelques ressources (bois et charbons de bois) des îlots de forêt qui parsèment leur territoire ; l'existence de sources, en amont des parcelles, autorise parfois le jardinage sur de petits carrés de

1. Ce n'est pas le lieu d'examiner la logique de ce système d'échanges matrimoniaux ; on observera seulement que les échanges ne sont pas indépendants des hiérarchies économiques et sociales : le principe en est qu'un homme peut prendre sa femme plus bas et non l'inverse.

2. Le nouvel habitat fut implanté sur des terres privées appartenant pour la plus grande part aux Djebabra (soit 3,50 hectares à la famille Haloui-Zitouni et 1 hectare à la famille Merzoug). La famille Medjdabi, de Merdja, a cédé aussi 1,30 hectare. Une procédure d'expropriation avait été engagée, des crédits avaient été prévus par la commune pour l'indemnisation des propriétaires, mais la situation juridique n'était pas apurée encore en 1961 parce que, entre autres difficultés, aucun des propriétaires réputés ne put produire un titre de propriété (à l'exception de deux lots identifiés avec précision, le n° 40, appartenant à un Européen, et le n° 42 que son propriétaire actuel, Haloui-Zitouni, avait acheté à un militaire français).



Pl. I. — *Le regroupement de Kerkera (Région de Collo).*

Au premier plan, l'Oued Guebli qui inonde fréquemment ses rives. Au-delà de la double rangée d'arbres qui longe la route nationale de Collo à Constantine, le regroupement et ses longues rangées de maisons ou de gourbis alignés au cordeau avec une rigueur toute militaire. Sur les premières pentes de la montagne qui domine la vallée de l'Oued Guebli, la *zriba* Kerkera, entourée de ses jardins et de ses champs enclôs de haies.



PH. 2. - *Le regroupement d'Aïn-Aghbel.*

Au premier plan, le regroupement ; tout à l'entour, sur les hauteurs, l'ancien habitat.

terre irrigués. Étant donné que l'interdiction qui frappe les terres des Merdja, plus éloignées et plus difficiles d'accès, épargne celles des Djebabra, plus proches et plus fertiles, les Merdja se trouvent placés dans un rapport de dépendance à l'égard des Djebabra, leurs « hôtes ». Ils n'auraient d'autre recours que de devenir leurs métayers ou leurs ouvriers agricoles. Mais ils ne peuvent que refuser la situation présente et, du même coup, toutes les conduites qui tendraient à la sanctionner ; par là s'explique leur refus de cultiver la seule terre accessible, celle des autres. Et le plus ancien de la *farqa*, que toutes les familles reconnaissent comme chef en le nommant « *Sidi* », pouvait dire, en regardant les crêtes qui barraient l'horizon et où il possédait ses champs, son jardin et sa maison : « Nous sommes ici, mais nos cœurs sont là-bas. »

La saisie directe des différences et particulièrement des inégalités économiques et sociales que le regroupement redouble souvent s'achève, surtout chez les plus jeunes, par un refus de l'existence antérieure¹. « La paix revenue, dit un boucher originaire de la *zriba* Touila, je ne retournerai pas à la *zriba*, j'irai plutôt à Tamalous ou dans une autre ville, mais pas à la *zriba*. Là où je trouverai à travailler, ce sera mon pays. Nous avons assez du 'dur', nous voulons du 'tendre', du 'facile'. Celui qui veut la montagne, qu'il y aille, elle est à lui. » La confrontation des expériences n'entre pas pour peu dans la découverte du caractère fictif du travail agricole en sa forme traditionnelle. En dépit de la baisse du niveau de vie entraînée par le regroupement et lors même que la nostalgie de l'existence antérieure perce dans les propos ou dans les conduites, la désaffection pour le travail de la terre s'exprime fortement. L'exigence d'un revenu décent et l'aspiration à une profession véritable autrefois repoussées comme ambitions démesurées, incompatibles avec la dignité du paysan authentique, peuvent se proclamer au grand jour, parce que la société paysanne n'est plus assez assurée de ses valeurs fondamentales et de ses normes pour refréner ou condamner les déviations.

LE GROUPE BRISÉ

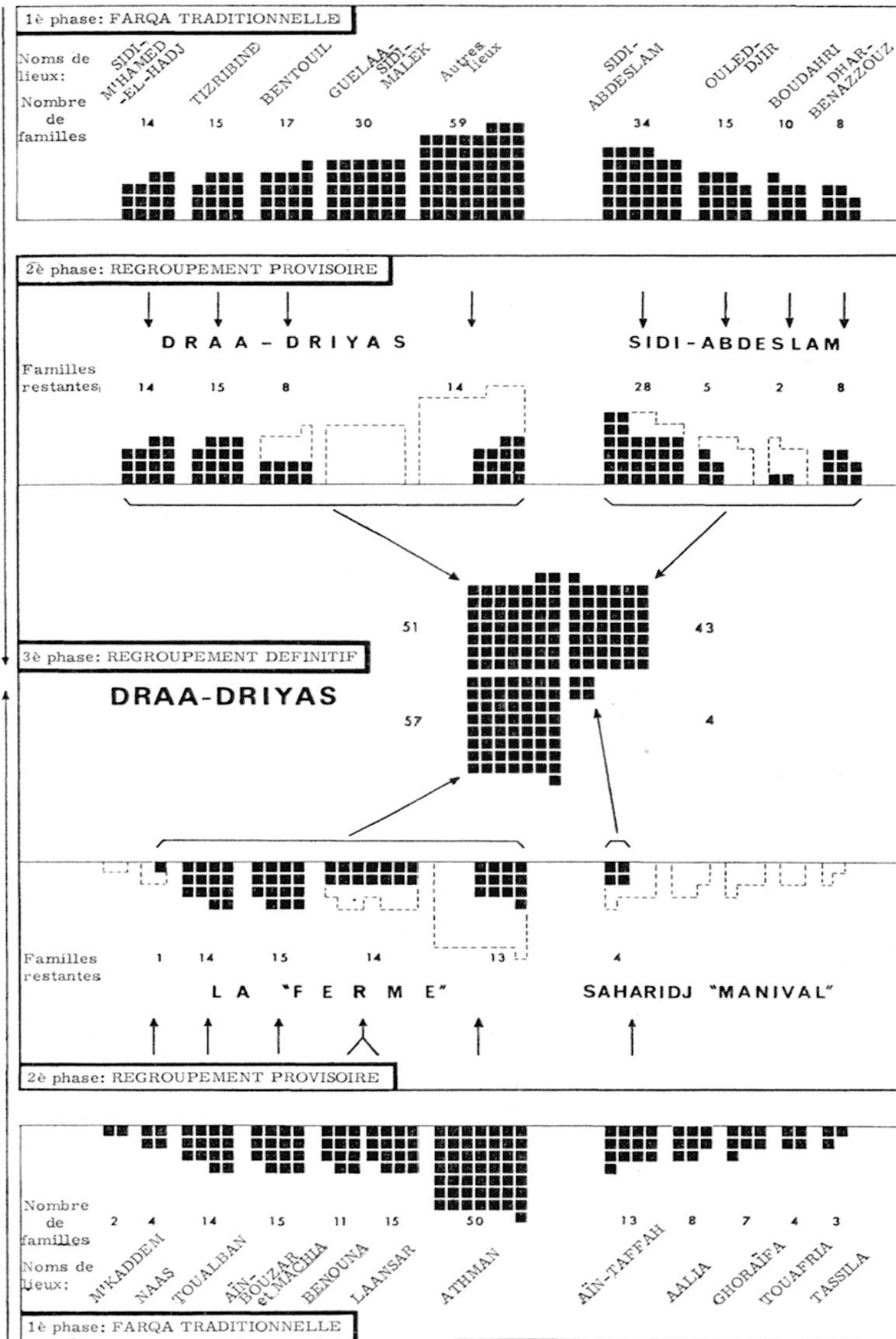
Si le groupe transplanté fournit un terrain favorable à la contagion culturelle et si, plus généralement, il est le lieu de changements culturels accélérés, c'est en effet qu'il est trop profondément désorganisé et trans-

1. De façon générale, les montagnards ont le plus à souffrir du regroupement et dans le regroupement. Par exemple, à Kerkera, les natifs des *zribat* Oued-El-Afia, El-Bir et Djenan-Hadjem, avaient leurs gourbis tout au sommet de la colline dominant le regroupement sur des banquettes édifiées par la D.R.S. ; pour aller chercher de l'eau, les femmes devaient parcourir 4 kilomètres dont 1 kilomètre de côte à 45 %. « Cette eau est illicite (*h'ram*) », disait un homme d'Oued-El-Afia, et cela, non seulement « parce qu'elle est faite de la sueur des femmes », mais aussi parce qu'elle ne peut être obtenue qu'au prix de la violation de nombreux interdits : à la *zriba*, chaque famille a sa source et la fontaine commune est toujours accessible par des itinéraires ménagés spécialement pour les femmes et à des horaires traditionnellement fixés ; au regroupement, la fontaine est souvent placée au cœur de l'espace masculin et les hommes se résolvent difficilement à assumer l'approvisionnement en eau (tâche spécifiquement féminine).

formé pour pouvoir exercer son action régulatrice. Le changement d'habitat favorise l'émiettement des anciennes unités sociales, soit que la nouvelle implantation sépare et disperse les membres de la même famille ou du même clan, soit que le déplacement fournisse l'occasion du départ vers la ville. Avant d'être regroupés à Draâ-Driyas (Djebabra) les Merdja ont été évacués vers différents points, soit à Sidi-Benazzouz, à Saharidj « Manival », à proximité d'un bassin (Sahridj) situé dans la ferme d'un colon, pour les familles Laouad, Touafria, Adderrahman, Megran, Kharoubi ainsi que les familles Aalia de Djebabra, à « La Ferme », autre domaine appartenant à un colon pour les familles Zaouali-Bouzar, Bâa, Bouabdallah Abed, Kebaïli ainsi que la famille Athman de Djebabra. N'ont été regroupées directement à l'emplacement du centre actuel (qui constituait à l'origine un quatrième point de resserrement) que les familles qui se partageaient le territoire de Draâ-Driyas, à savoir les familles Medjdabi et Rouabah pour la *farqa* des Merdja et les familles Merzoug, Djebouri, Haboui-Zitouni pour la *farqa* Djebabra. Au cours de ces déplacements successifs, les groupes se sont émiettés et amenuisés, nombre de familles ont émigré vers les centres de colonisation de la Mitidja (Bou Medfa, Meurad, Hamman-Righa, Bourkika, Marengo, etc.), beaucoup d'hommes valides sont allés se louer comme ouvriers permanents chez les colons de la plaine, d'autres enfin, empêchés de fuir vers la ville, ont échoué dans des regroupements des environs. Ainsi, par exemple, pour les Merdja, sur un ensemble de 193 ménages (soit 20 familles patriarcales) qui vivaient dans la *farqa*, on n'en retrouve plus à Djebabra que 110. Cinq grandes familles (40 ménages) seulement sont demeurées au complet dans le regroupement : cinq familles ont entièrement disparu, deux autres ont perdu les deux tiers de leurs membres, six plus de la moitié, une autre près de la moitié et une dernière près d'un quart. Ainsi, par exemple, sur les 30 familles que comptaient les Rouabah (de Merdja), 14 seulement sont au regroupement. Un grand nombre de chefs de famille ont été tués. Sur les cinq familles des Mekki, 4 ont abandonné Aïn-Sidi-Mekki où elles cultivaient un terroir de 20 hectares, et se sont réfugiées à Hamman-Righa. Une seule est restée au regroupement. La grande famille des Medjdabi divisée en plusieurs branches, les Medjdabi, les Bezzaz, les Belabbès, et les Abbaci a relativement échappé à l'éparpillement : implantée dans un environnement familial, puisque le regroupement occupe une partie de son terroir, elle a conservé 28 des 34 familles restreintes qu'elle comptait autrefois¹, 9 familles (sur 13) des Kharoubi d'Aïn-Taffah, les quatre familles des Touafria ; quatre familles appartenant aux Ghoraïfa, les Megran ont cru échapper au regroupement en émigrant vers la ville ; elles ont été regroupées à Msissa.

Chez les Djebabra, il n'est pas de grande famille qui soit demeurée

1. Les Medjdabi se divisaient en six groupes de propriétaires exploitant en indivision 20 à 25 hectares ; après le regroupement, seul un Medjdabi était resté agriculteur.



CARTE E.P.H.E.

FIG. 2. — Les déplacements successifs et l'émiettement des familles regroupées à Draâ-Driyas (Djebabra).

intégralement au regroupement : trois familles ont entièrement disparu ; une autre a perdu plus des trois quarts de son ancien effectif ; deux autres, plus de la moitié ; deux seulement moins de la moitié, une seule famille a conservé plus des trois quarts de ses membres. La famille maraboutique des Sidmou qui occupait, à Guelaâ-Sidi-Malek, les meilleures terres de la région, est éparpillée entre Meurad, Bourkika, Bou-Medfa¹. La famille Bouchrit a émigré vers Bou-Medfa, à l'exception de deux chefs de famille (sur 11)². Les familles les plus proches du lieu de regroupement n'ont pas échappé à l'éparpillement : la moitié des Djebouri est à Meurad et à Bourkika, la moitié des Merzoug à Marengo et il ne reste pas de Dahmani. Dans le massif de Collo, la *zriba* Djenan-Hadjem (regroupée au Ghedir) a connu un sort semblable. Devant l'imminence du regroupement, plus de 300 personnes (sur les 500 que comptait la *zriba*) ont fui vers Philippeville, en 1957, tandis que 86 (soit 20 familles) rejoignaient Kerkeria et 113 (soit 24 familles) le Ghedir. Mises à part quelques familles de harkis (au nombre de trois) et quelques autres (au nombre de 7), trop suspectes aux yeux des autorités militaires pour être libres de leurs déplacements, on ne retrouve dans les regroupements que des familles qui n'ont pas en ville de parents capables de les héberger (16, dont 10 privées de leur chef, tué ou emprisonné) ou des familles dont le chef est trop âgé, malade, infirme, ou trop pauvre pour pouvoir émigrer. Pour prendre encore quelques exemples, la moitié de la population (3 986 personnes) d'Aïn-Bouyahia (aux environs de Carnot) a été dispersée entre trois centres de regroupement (Aïn-Tida : 975 personnes, Louroud : 1 234 personnes, Bouarous : 1 777 personnes), sans parler des familles qui se sont fixées en ville et de tous les hommes qui ont fui la *farqa*. La *farqa* Chemla, située dans la plaine, en bordure de la route, a été regroupée pour moitié (385 familles) loin de ses terres, et pour le tiers à Carnot (258). Enfin la très grande famille maraboutique des Ouâil qui occupait un immense territoire, dans la commune de Cherchell, a été totalement chassée de son territoire, déclaré zone interdite, et éparpillée entre le regroupement de Dar-el-Caïd (22 familles, 124 personnes), le regroupement de Sidi-Lakehal (27 familles), la C.A.P.E.R. de Lavarande (13 familles), les villes de la région : Duperré, Marengo et Affreville (17 familles). Partout, le regroupement a déterminé l'émiettement des familles et des clans ; partout les hommes valides qui le pouvaient ont fui vers les villes. Selon le mot d'un vieillard de Matmata, « ceux qui avaient encore des ailes assez solides pour s'envoler sont partis et ne restent que les oiseaux aux ailes brisées »³.

1. Leur terroir, soit 80 à 100 hectares de terres cultivables et 50 hectares de forêts, est abandonné.

2. Au regroupement, cette famille ne compte plus qu'un cultivateur qui travaille environ 1 hectare, les autres donnent leur terre en location.

3. « Ne restent ici que les morts, tous les vivants sont partis ailleurs », dit un vieillard de Matmata ; et un regroupé d'Aïn-Aghbel, originaire de Bekoura déclare, en songeant probablement à l'émigration en France : « Il ne reste que les vieux et les femmes, ceux qui ne sont bons pour travailler ni ici, ni au-dehors. »

DE LA FAMILIARITÉ A L'ANONYMAT

En outre, le rassemblement en un même espace de groupes jusque-là séparés et l'accroissement du volume de l'unité sociale élémentaire affectent directement la vie sociale et les formes de sociabilité. Immenses bidonvilles ruraux, les regroupements de Kerkeria ou de Matmata rassemblent des individus qui n'étaient pas absolument étrangers les uns aux autres ; les habitants du même *âarch* entretenaient des relations intermittentes, à l'occasion des marchés, des pèlerinages, des mariages et des voyages et la connaissance classificatoire, médiante et savante qu'ils avaient les uns des autres, se distinguait tout à fait de la familiarité (au sens fort) qui unissait les membres du même clan et, à un moindre degré, du même village (en Kabylie par exemple)¹. L'accroissement du volume du groupe favorise l'apparition d'un type de sociabilité original². Par exemple, lorsqu'on se rencontre dans la rue, on se salue désormais comme en ville, à distance, d'un simple signe de tête ou d'un mot : « *s'ah'a* », « *s'ah'it* », salut à toi ! Le salut d'honneur, adressé à l'ensemble du groupe des hommes (*salam âalaykum*) est tombé en désuétude. Ce salut adressé à *thajmaâth* marquait l'entrée de l'adolescent dans le monde des adultes, au même titre que la participation à certains travaux agricoles (les labours) et l'accomplissement de certaines obligations religieuses (le jeûne). Il était donc logique qu'il s'adressât aux hommes, à l'exclusion des femmes et des enfants³. Aujourd'hui, on entend, au lieu de *salam*, des formules aussi barbares que « *bunjur âalik* », « *bunswar fellak* », « *adyu* » et même « *tchaw* ». Les serremments de mains, inconnus dans la société traditionnelle, où tout le groupe est à chaque moment présent à chacun de ses membres, ouvrent et clôturent presque toutes les rencontres. Les marques de civilité tendent de plus en plus à associer les femmes, les plus âgées au moins : il est extrêmement rare, actuellement, de voir une vieille femme baiser la main ou la tête d'un homme, selon l'ancienne coutume ; elle échange plutôt avec lui une simple poignée de main en prononçant les formules dont les hommes usaient entre eux.

1. Ainsi, les Merdja et les Djebabra se connaissaient bien avant d'être regroupés ensemble : ils pouvaient se rencontrer dans un café maure au carrefour des pistes conduisant aux deux *farqat*, d'abord les jours de marché (le lundi et le vendredi), par la suite, plus souvent encore le dimanche. En hiver quand ils ne pouvaient atteindre leur cimetière (situé à 2 kilomètres de Sidi-Moussa), les Djebabra enterraient leurs morts au cimetière de Sidi-Abdeslam sur le territoire des Merdja. De même le marché de Matmata était traditionnellement un lieu de rencontre pour les paysans des Beni-Fathem et les montagnards du Djebel Louh et de Tighzirt, les uns et les autres ayant été regroupés au même endroit.

2. Il semble que la perception que les individus ont du groupe (et de son volume) concourt à favoriser la prolifération des commerces : au-delà d'un certain seuil, à des clients singuliers se substitue une clientèle. La prolifération des commerces est un des symptômes les plus significatifs du procès de « bidonvillisation ».

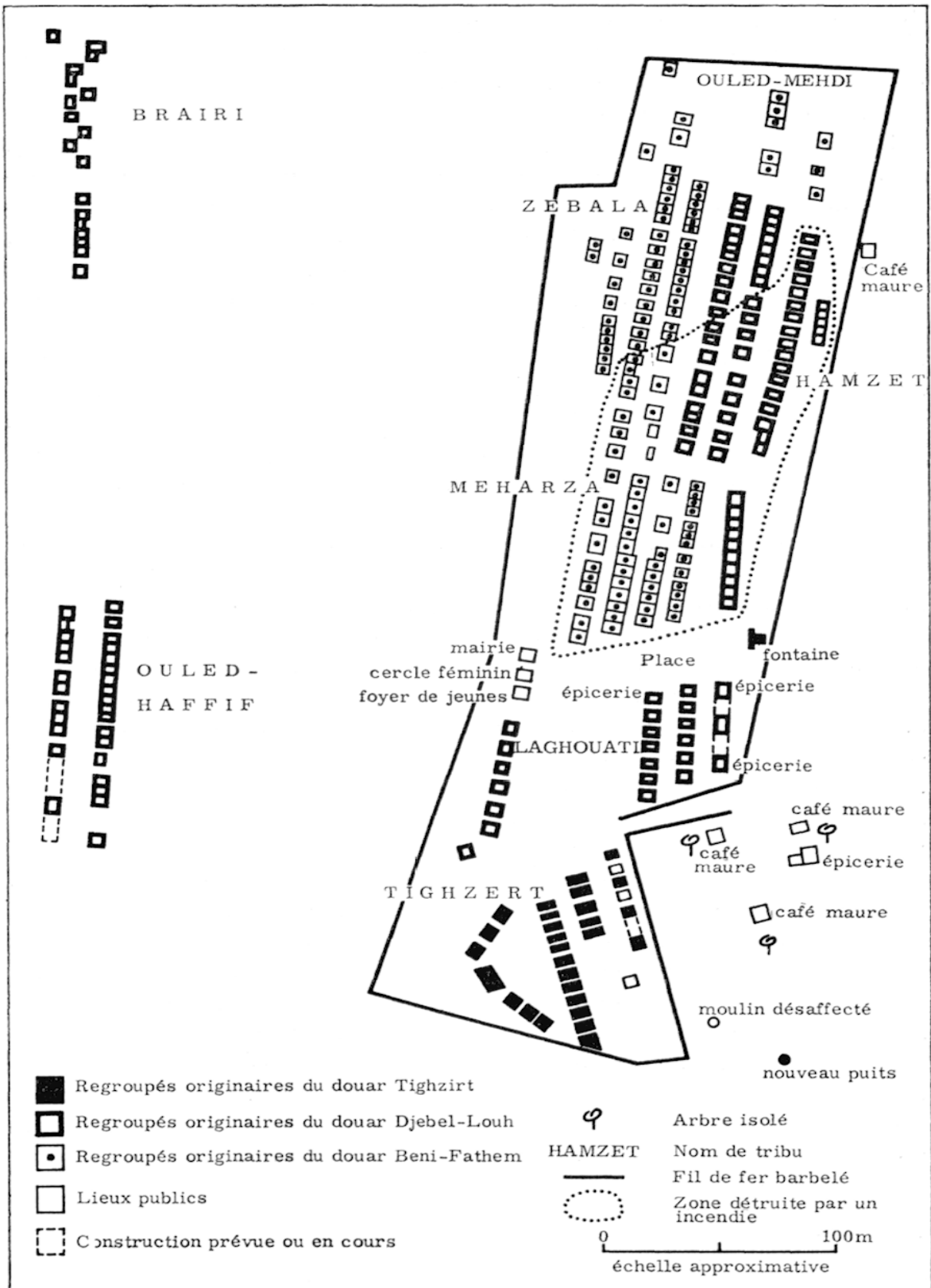
3. Le rôle que la femme a joué dans la guerre, les responsabilités manifestes ou clandestines qu'elle a dû assumer, tant en raison de l'absence des hommes de la famille que par souci tactique, ont contribué à transformer la civilité traditionnelle et à donner naissance à de nouveaux types de sociabilité.

De même, le café (avec le type de sociabilité qui lui est associé) se substitue à la *jamâa* ; les clients et le personnel des cafés de Kerkera (au nombre de onze), situés comme en ville, au bord de la rue principale, s'efforcent de reproduire les comportements et les attitudes des citadins : on y joue aux dominos et aux cartes, on s'assoit sur un banc quand on veut consommer, et par terre, sans s'adosser au mur, quand on n'a pas l'intention de passer commande. Lorsque la *jamâa* traditionnelle survit encore et qu'elle n'a pas été totalement absorbée par le café maure, longtemps considéré comme un lieu plus ou moins scandaleux (à peine toléré quand il se tenait en plein air, hors du village et pour les seules veillées de carême ou de fêtes), ce ne sont jamais les mêmes personnes qui fréquentent les deux endroits. Les conversations de café diffèrent de celles que l'on tient à la *jamâa* : la conversation traditionnelle est une sorte d'échange rituel, réglé dans sa forme et son contenu par des impératifs de bienséance et par la morale paysanne qui interdit d'aborder les sujets frivoles, d'inspiration citadine, bons seulement pour les bavardages de café. Enfin et surtout, le café est une sorte de terrain neutre où, à la différence de la *jamâa*, strictement réservée aux membres du clan ou du village, chacun a sa place, jeune ou vieux, riche ou pauvre, étranger ou « fils du pays »¹.

Autre signe de la transformation du style des relations sociales, l'apparition du voile féminin. Dans la société rurale d'autrefois, les femmes qui n'avaient pas à se dissimuler aux membres de leur clan, étaient tenues de suivre, pour se rendre à la fontaine (et secondairement aux champs), des itinéraires écartés, à des heures traditionnellement fixées : ainsi protégées des regards étrangers, elles ne portaient pas le voile et ignoraient *alh'ujba* (l'existence cloîtrée dans la maison). Dans le regroupement comme en ville, il n'est plus d'espace pour chaque unité sociale, et en outre, l'espace masculin et l'espace féminin interfèrent, enfin, l'abandon partiel ou total des travaux agricoles condamne les hommes à rester tout le jour au village ou à la maison. Aussi est-il exclu que la femme puisse continuer à sortir aussi librement sans attirer mépris et déshonneur sur les hommes de la famille. Ne pouvant, sans se renier comme paysanne, adopter le voile de la citadine, la paysanne transplantée en ville devait se garder d'apparaître seulement sur le seuil de sa porte. En créant un champ social de type urbain, le regroupement détermine l'apparition du voile qui permet les déplacements parmi les étrangers.

En outre, il ne peut que favoriser, à la longue, une réinterprétation du rôle traditionnellement imparti à la femme : en effet, avant même le regroupement, la femme tenait de plus en plus à rester à la maison,

1. Le coefficient budgétaire des dépenses en tabac est (par rapport à l'ensemble des dépenses) de 1,30 % seulement à Djebabra contre 9,9 % à Kerkera ; de même le coefficient des consommations à l'extérieur (c'est-à-dire essentiellement au café) est de 0,8 % à Djebabra et de 3,5 % à Kerkera : le café et la sociabilité associée paraissent liés à la taille du regroupement et au degré de bidonvillisation.



CARTE E.P.H.E.

FIG. 3. — Le regroupement de Matmata.

à se vouer aux tâches ménagères et à s'exclure des travaux agricoles ; ou, plus exactement, nombre de paysans, s'inspirant de l'exemple citadin, répugnaient toujours davantage à associer leur femme au travail de la terre qu'ils accomplissaient eux-mêmes contraints et forcés. A la C.A.P.E.R. d'Aïn-Sultan, les attributaires qui se refusent à faire travailler leur femme et leurs enfants (soit 95 % des anciens ouvriers agricoles qui cultivaient aussi des terres pour leur compte et 70 % des anciens *fellah'in*), sont accablés de travail, l'aire culturelle ayant été déterminée dans l'hypothèse de la participation de la main-d'œuvre familiale (460 journées de travail d'homme dont un tiers apporté par les femmes et les enfants, soit 120 journées féminines et 300 journées d'enfant). La conscience de la condition de salarié et le changement d'attitude à l'égard de la terre autorisent et encouragent le changement d'attitude à l'égard du travail de la femme¹. Dans ce contexte, la participation de la femme aux travaux agricoles apparaît comme un marché de dupe : « Je suis un salarié, dit l'un d'eux, et c'est assez d'un ouvrier pour ce salaire. Je ne vais pas faire travailler ma femme en plus ! » Pareille attitude n'est-elle pas liée, presque inévitablement, à la découverte de la faible rentabilité de l'agriculture ?

Le regroupement empêche les femmes d'accomplir la plus grande partie de leurs tâches traditionnelles. C'est d'abord que l'interventionnisme des autorités s'est en quelque sorte concentré sur elles parce que, aux yeux des militaires, comme de la plupart des observateurs naïfs, la condition de la femme algérienne était le signe le plus manifeste de la « barbarie » qu'il s'agissait de combattre par tous les moyens, directs ou indirects. D'une part, les militaires ont créé presque partout des cercles féminins et des ouvriers ; d'autre part, ils se sont efforcés d'abattre brutalement tout ce qui leur paraissait faire obstacle à « la libération de la femme » : à Kerkeria (comme en beaucoup de centres), les maisons furent privées de cours ; la fontaine et le lavoir furent placés, à peu près partout, en plein centre du quadrivium. Plus généralement, les actions militaires et la répression ont soumis à une épreuve terrible la morale de l'honneur qui régissait la division du travail et les rapports entre les sexes². Partout, cette politique se heurta à une très vive résistance : à Matmata, le cercle féminin installé en janvier 1959, non dans le local qui lui avait été initialement réservé, au centre du village, mais dans les bâtiments du dispensaire, « loin de la vue des hommes », n'est fréquenté assidûment que par trois jeunes filles, désignées pour tenir ce rôle. Partout, les femmes ont eu particulièrement à souffrir du regroupement. Elles restent enfermées, à longueur de journée, dans des gourbis

1. Les trois quarts des attributaires interrogés recouraient autrefois à l'aide de leur femme. Traditionnellement, lorsqu'on recrutait des femmes étrangères à la famille pour certains travaux agricoles, on les payait en nature ; on n'accordait un salaire en argent que lorsqu'il s'agissait de tâches artisanales modernes (couture, réfection de matelas, etc.).

2. A un enquêteur français qui hésitait à entrer dans la cour où se trouvaient assemblées les femmes de la maison, un homme d'Aïn-Aghbel âgé d'une cinquantaine d'années, disait : « Quoi ! les militaires sont entrés et toi tu n'entrerais pas ! »

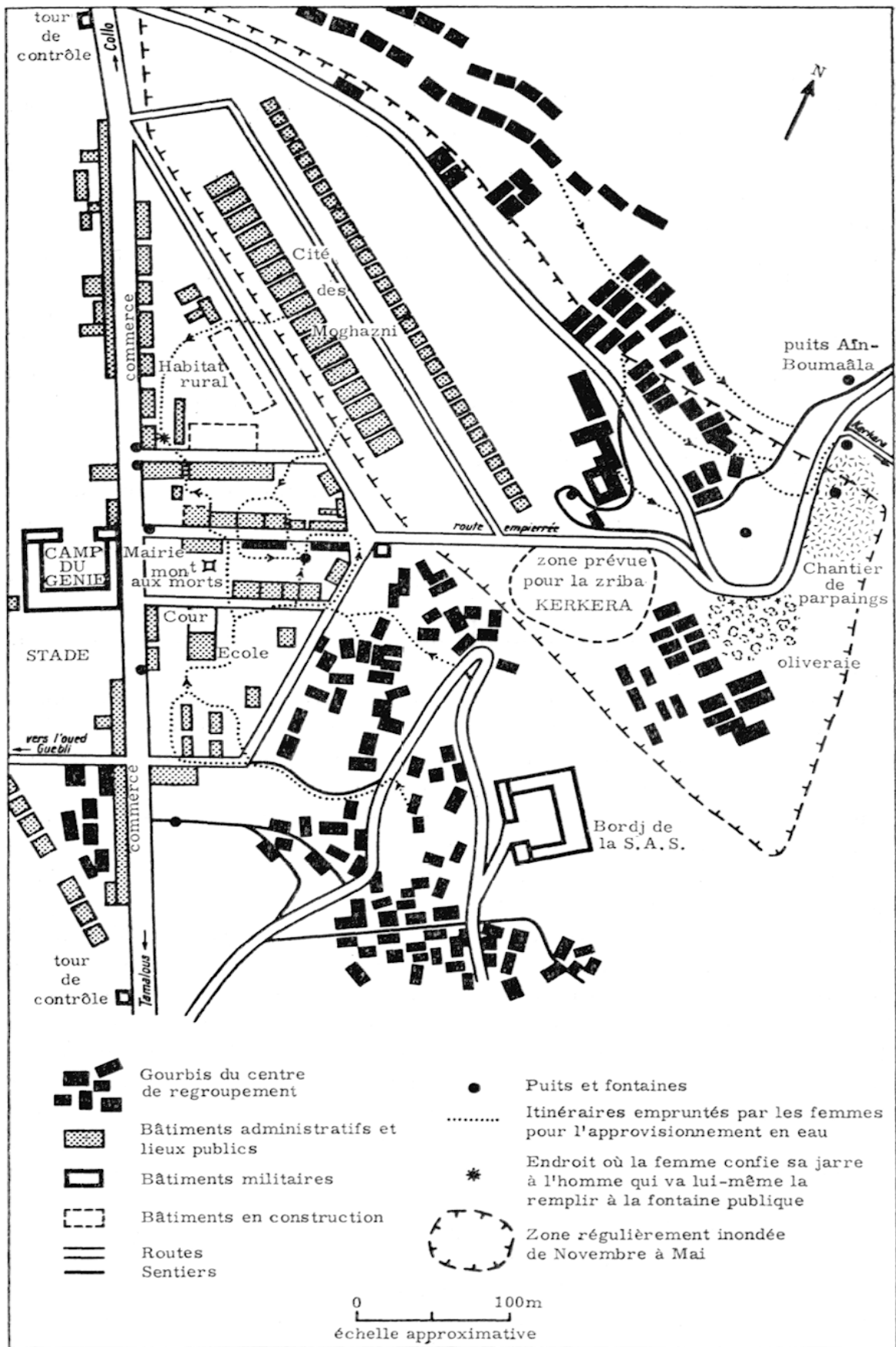


FIG. 4. — Le regroupement de Kerkera, avec les itinéraires des femmes.

humides. Ce sont les hommes ou les enfants qui font les courses et vont chercher l'eau à la fontaine : à Kerkerà, les hommes vont prendre l'eau dans des seaux ou dans des tonneaux chargés sur des ânes, parfois même dans des jarres que les femmes viennent déposer et reprendre au coin de leur maison, sans traverser la rue. Cependant, située en contrebas du regroupement, loin de la rue principale, dérobée au regard des hommes, accessible par des chemins détournés, la fontaine traditionnelle d'Aïn-Boumaala, où s'approvisionnait la *zriba* Kerkerà, rassemble encore les femmes qui viennent y laver vêtements, couvertures, peaux de moutons ; nombre de femmes continuent à y puiser leur eau (malgré la proximité des fontaines nouvelles), uniquement parce qu'elles ont ainsi l'occasion de bavarder un moment. A Djebabra, la nostalgie de l'ancienne demeure et de la vie sociale d'autrefois, s'exprime autrement : les femmes vont en groupe passer l'après-midi dans leurs anciennes maisons situées à un quart d'heure de marche pour les plus proches, une demi-heure pour les plus éloignées. Ces efforts pour perpétuer le mode de vie ancien, témoignent de l'ampleur du désarroi éprouvé par les femmes dans les regroupements. Si l'on songe qu'à ces influences spécifiques et directes s'ajoutent toutes celles qui agissent sur l'ensemble de la vie économique et sociale du groupe, on mesure la transformation du rôle que le groupe confiait traditionnellement à la femme.

Parallèlement, un nouveau type de solidarité tend à se développer qui repose, non plus sur les liens de parenté, mais, comme dans les bidonvilles urbains, sur le sentiment de partager les mêmes conditions d'existence, sur la conscience de la misère commune et sur la révolte commune contre la misère. Aussi voit-on ressurgir des conduites et des attitudes analogues à celles que l'on pouvait observer au sein des groupes primaires, clan ou village, mais investies d'une signification et d'une fonction toutes différentes. A Djebabra où la *farqa* Djebabra, la plus riche, apporte des secours aux membres de la *farqa* des Merdja, à Kerkerà, où chaque famille qui le peut, fait le couscous en abondance et envoie les enfants apporter un plat aux voisins sans ressources. L'entraide ne s'inspire plus des impératifs coutumiers ; cette solidarité de pauvres, inégalement malheureux du même malheur, est détachée du corpus de traditions qui inspiraient l'ancienne solidarité fondée sur le sentiment de la fraternité. La conscience de partager le même sort suffit à fonder les relations semi-personnelles qui s'instaurent au café ou sur la place du village : la communauté d'expérience se substitue à l'expérience de la communauté. L'autre n'est plus perçu nécessairement comme membre d'une lignée, comme un tel fils d'un tel : « Maintenant tout le monde est semblable. Il n'y a plus de gens de ceci et les gens de cela ; il n'y a plus les fils de telle famille, et les fils de telle autre. Nous sommes tous dans la même situation, nous vivons tous la même chose » (regroupé de Kerkerà). L'habitude se répand de désigner ou d'interpeller les autres, y compris les parents et les familiers, par le nom patronymique de l'état civil qui a été forgé tardivement, souvent avec une

intention ironique, et qui reprend rarement le nom du clan. L'opposition tranchée entre les parents et les étrangers étant abolie, le voisin peut être à la fois familier et étranger : mais c'est que la familiarité est vidée de sa signification. « Avant, dit un vieillard de Djebabra (75 ans), chacun était bien chez soi, à cultiver ses terres. Maintenant, nous sommes tous ensemble et si le feu prend à l'un d'entre nous, il brûlera tout le monde. Maintenant, telle est la gerbe, tel est le tas (de gerbes). Nul ne peut secourir l'autre. Si la gerbe brûle, brûlera tout le tas. Avant, le feu touchait une seule maison, maintenant, il s'étend à tout, parce que nous devons vivre tous ensemble. » L'ambiguïté du discours reflète exactement l'ambiguïté de l'expérience : si la participation la plus intense au groupe restreint et isolé de familiers (maisonnée ou *farqa*) est décrite, avec nostalgie, comme isolement, c'est qu'elle s'oppose au sentiment double et contradictoire d'être à la fois écrasé et isolé dans une foule anonyme. Entouré d'étrangers (c'est-à-dire de non-parents), chaque chef de famille regroupé enfreint la règle qui interdit, traditionnellement, au « solitaire » (c'est-à-dire à l'homme isolé, sans aucun parent mâle, au milieu d'un groupe étranger) d'avoir une famille¹. La solidarité pour le meilleur qu'assurait la communauté des parents a cédé la place à la solidarité pour le pire (qui s'exprime par l'image de l'incendie), c'est-à-dire à la solidarité de misère imposée par la promiscuité. L'entassement dans les regroupements ou dans les bidonvilles de la périphérie des petites villes réunit des parents précédemment séparés. A Carnot, où est venue se réfugier près de la moitié de la population éparse de la commune (soit 44 % des différentes *farqat* : Ababsa, Chekaknia, Cheurfa, Harartha, Mehabile et Ouled Aïssa), le cinquième des ruraux repliés vit à la charge de familles dont l'installation à la ville est plus ancienne ; dans presque tous les cas, ce sont des parents relativement éloignés, de simples *alliés* (ce qui va contre la logique traditionnelle) et même des amis qui subviennent aux besoins des réfugiés qu'ils ont accueillis sous leur toit. Si la solidarité imposée par l'urgence de la situation peut s'exercer au-delà des limites traditionnelles de la famille, du clan ou du village, c'est qu'elle a changé de sens. Le caractère artificiel de ces unions temporaires n'échappe à personne, chacun ayant une conscience trop aiguë de sa situation d'assisté ou de bienfaiteur : partager le même toit et la même marmite sans partager la même terre et sans prendre sa part des travaux et des responsabilités collectives, c'est manquer à la morale de l'honneur qui fondait l'ancienne indivision. Aussi, ces groupes qui se sont reconstitués sous la pression de la nécessité ne peuvent-ils procurer aux individus le sentiment de sécurité qu'assurait à ses membres la famille paysanne d'autrefois : vécue comme arbitraire et parfois même comme illégitime, la coexistence continue avec des « étrangers » apparaît plutôt comme promiscuité que comme participation à une communauté regroupée et resserrée. Par là s'explique que, paradoxalement, l'accroissement de la

1. « Au solitaire, le droit ne permet pas d'avoir une maison. »

densité matérielle n'entraîne pas, pour parler comme Durkheim, un accroissement de la « densité morale », mais tout le contraire.

S'ils affaiblissent les anciennes solidarités et les oppositions traditionnelles, le regroupement et l'action économique de l'armée favorisent l'apparition d'antagonismes fondés sur des différences économiques. En premier lieu, dans une situation quasi urbaine, les groupes ou les individus que leur histoire antérieure avait mis en contact avec l'économie et la société modernes se trouvent favorisés. L'instruction la plus élémentaire, une certaine familiarité avec la vie urbaine, acquise par l'émigration ou l'expérience du salariat, fournissent des avantages considérables dans la compétition économique. Selon le principe qui veut que le travail aille au travail, les emplois du secteur moderne sont monopolisés par quelques familles, celles précisément dont le chef a un emploi dans ce secteur. Par exemple, à Kerkeria, on compte (parmi les enquêtés) cinq ouvriers, dont quatre chefs de famille, occupés à plein temps dans des entreprises de Collo (Ponts et Chaussées ou bâtiment) ou au regroupement même, dans les services locaux. On peut ranger dans la même catégorie, les ouvriers semi-permanents, réembauchés en priorité par leurs anciens employeurs. A côté de ces privilégiés, il y a tous ceux qui ont pu obtenir quelque emploi temporaire, soit au centre même, soit à Collo. Ce sont d'abord les employés du secteur traditionnel (garçons d'épicerie, garçons bouchers, garçons de café, manœuvres chez les artisans, etc.) qui, parce qu'ils sont souvent parents de l'employeur, peuvent être considérés comme main-d'œuvre familiale, faiblement rémunérée. Ce sont aussi les maçons et les manœuvres qu'occupent momentanément les travaux entrepris par la S.A.S. ou la mairie : les seuls employeurs possibles étant les services publics (puisque les particuliers édifient eux-mêmes leur maison), ils sont suspendus au bon vouloir de la S.A.S. ou du maire et l'expérience intermittente du travail salarié ne fait qu'aviver en eux la conscience du chômage¹. Entre ces catégories, les différences sont très marquées : les ouvriers de Collo, permanents ou occasionnels, ont des revenus deux fois plus élevés que les travailleurs permanents de Kerkeria, et parmi ceux qui travaillent à Kerkeria, les permanents ont des revenus huit fois supérieurs aux non-permanents.

De même, à Aïn-Aghbel, des différences significatives séparent les *zribat* regroupées : les *zribat* les plus acculturées, en raison de l'importance de l'émigration et de l'intensité de leur contact avec la ville, comptent plus d'ouvriers — et surtout d'ouvriers permanents — travaillant à Collo, que les *zribat* montagnardes, plus attachées à la tradition paysanne

1. Par exemple, un manœuvre de 62 ans qui, le jour de l'enquête, venait d'être licencié par la S.A.S., déclare avoir travaillé 9 jours dans le mois pour un revenu de 45 F, deux de ses enfants sont en France, le troisième âgé de 17 ans a fréquenté l'école primaire et voudrait recevoir une formation professionnelle. Un manœuvre de 34 ans se déclare tel, bien qu'il ait été licencié et qu'au moment de l'enquête, il soit occupé à vendre des melons sur la place de Kerkeria (prouvant par là qu'il sait le caractère illusoire de cette activité). Un ancien *fellah'*, propriétaire au douar Tokla, se déclare manœuvre, bien qu'il n'ait été employé que quelques jours par la S.A.S. et qu'il fasse des travaux saisonniers dans l'agriculture.

et plus désarmées dans la compétition économique. Tous les ouvriers employés à Collo sont originaires (dans l'ordre) d'Aïn-Aghbel, Lahraïch, et Mekoua ; Bekoura et Yezzar n'ont d'ouvriers qu'à Aïn-Aghbel même. Les autres *zribat* (Beni-Bellit, Bourarsen, Yersan, etc.) ne comptent aucun ouvrier (dans l'échantillon). Les emplois de Collo, on l'a vu, sont plus stables, même quand ils sont intermittents (certains ouvriers ayant été réembauchés par la même entreprise, depuis plusieurs années) et deux fois plus rémunérateurs.

L'ouverture au monde moderne, acquise par l'émigration ou par l'expérience antérieure du travail salarié, et aussi l'instruction¹, ne sont pas les seuls avantages dans la compétition économique. Il faut prendre en compte aussi l'intervention des autorités. Le renforcement de l'appareil administratif a déterminé la création d'un nombre relativement important d'emplois. Ce sont très souvent les mêmes familles qui fournissent les cadres administratifs et se partagent les principales fonctions économiques, le commerce par exemple. La S.A.S. et la mairie, seules capables d'offrir sur place des emplois permanents, les attribuent en fonction du passé des postulants, des relations qu'ils entretiennent avec les autorités et des services qu'ils peuvent rendre. Par exemple à Kerkera, un ancien « ouaqaf » (notabilité traditionnelle représentant la population de son village auprès du Caïd) est employé à la mairie pour effectuer de menues tâches. Son fils aîné est harki. Tel autre, maçon de son état, s'est vu confier un poste permanent, en qualité de maître d'œuvre attaché à la commune. La famille K., originaire du Ghedir, compte un secrétaire de mairie (ancien *khodja* du Caïd de Kerkera), un employé aux écritures à la S.A.S., un employé des postes, un épicier (qui approvisionne, au titre de grossiste, les commerçants de la région), un boulanger. Le maire, un ancien agent des Tramways de Constantine, confond volontiers la gestion des affaires de la commune et celle de ses intérêts propres. C'est ainsi qu'il défend avec beaucoup d'acharnement le projet de regroupement au « Kilomètre dix-neuf », c'est-à-dire près de sa *zriba* natale, en un lieu où sa famille et lui-même pourront régner. Il a une part dans la plupart des commerces (dans vingt-six exactement) ; c'est lui qui fait attribuer les locaux commerciaux construits par la S.A.S. et qui fait obtenir l'inscription au registre de commerce. Tout postulant qui n'a pas associé le maire à son entreprise est débouté.

A Barbacha pareillement, les emplois attribués par un service public (Commune, S.A.S., Ponts et Chaussées, D.R.S., etc.) sont la récompense de services rendus. Par exemple, un ancien mineur de Draâ-Larbâa, doté d'une pension mensuelle de 130 F, reçoit en outre un salaire de 160 F au titre de chef de chantier à la subdivision locale des Ponts et Chaussées, parce qu'il a accepté d'être un conseiller municipal docile. Le fils d'un autre conseiller municipal gagne 200 F par mois comme ouvrier de la

1. A Barbacha, la plupart de ceux qui ont reçu une instruction primaire sont employés hors de l'agriculture (soit 16 sur 25), comme ouvriers.

commune. Ainsi, certaines familles, parce qu'elles sont dotées d'une certaine aisance ou collaborent avec les autorités, tendent à monopoliser les emplois salariés et nombre d'autres avantages : en effet, les petites entreprises artisanales (entreprises de transport, taxis, boulangeries, épiceries, etc.) sont souvent aidées par les autorités et dirigées par des détenteurs de charges officielles (comme à Kerker)¹.

Étant donné la rareté de l'argent liquide, et plus précisément, des sources permanentes de revenus monétaires, étant donné aussi que la plupart des avantages économiques, et particulièrement les emplois du secteur moderne, deviennent le monopole de quelques-uns, il tend à se former, au sein du monde rural, deux couches sociales (elles-mêmes stratifiées) qui diffèrent non seulement par leur univers de travail et par leurs revenus mais aussi leurs habitudes de consommation, à travers lesquelles s'exprime toute leur attitude à l'égard du monde.

En dépit de l'uniformisation apparente des conditions, les différences sont en ce domaine aussi tranchées que possible, puisque, par exemple, à Djebabra, la dépense quotidienne la plus faible (en matière d'alimentation) est de 0,40 F et la plus forte de 6 F, le coefficient de dispersion étant de l'ordre de 75 %². Le renoncement à l'ethos ascétique de l'ancienne société et l'adoption des habitudes citadines de consommation sont particulièrement manifestes, évidemment, chez les nouveaux riches, fonctionnaires et cadres administratifs, secrétaires et commis des mairies, gardes champêtres, employés des postes, qui joignent le plus souvent aux revenus de leur charge des profits divers, et qui entendent vivre dans les centres de regroupement comme on vit en ville, porter le même costume, habiter des maisons aussi confortables, manger la même cuisine³. Cette minorité de privilégiés est comme le miroir qui renvoie à la grande majorité l'image de sa misère ; le sentiment d'avoir subi un malheur identique, dont la misère économique n'est qu'un aspect, conduit

1. Outre les pertes déterminées par le déplacement, le regroupement a entraîné de nouveaux frais, parfois considérables, et inégalement supportés par toutes les catégories. Par exemple, les chefs de famille, absents au moment du regroupement, les ouvriers en France principalement, ont dû (lorsqu'ils n'ont pas été contraints de revenir spécialement) payer 300 F la main-d'œuvre nécessaire à l'aménagement d'un seul gourbi, fait de branchages tapissés de boue et recouvert de diss. Cependant, l'accès de la forêt devenant très difficile, les matériaux vinrent à manquer et l'on fut contraint d'acheter le bois (la poutre principale valant jusqu'à 100 F), les briques en terre séchée (0,13 F pièce), les tuiles (0,37 F l'une). Une petite habitation en dur, couverte de tuiles revient à près de 1 000 F. Un gourbi de 5 mètres sur 3,5 mètres, haut de 2 mètres construit en toub et recouvert de diss, a coûté 600 F. Quand on n'a pu récupérer les tuiles de la maison abandonnée à la *zriba*, on a cru plus économique de recouvrir le gourbi de plaques de tôle : mais 22 plaques au moins sont nécessaires à 10 F la plaque. L'aide accordée aux regroupés est, en ce domaine comme ailleurs, *selective* : les logements dans les cités sont réservés en priorité aux harki et mokhazni, puis à quelques privilégiés. Pour obtenir une maisonnette d'une pièce avec cuisine dans la « cité des mokhazni », il faut verser 400 F, ou 200 F et 21 jours de travail sur le chantier de construction. Les locaux commerciaux sont attribués contre versement de 450 F. On imagine sans peine que, étant donné la rareté de l'argent liquide, ces avantages ne sont accessibles qu'à une minorité de familles aisées.

2. D'après l'enquête sur la consommation des familles.

3. Les maisons de ces responsables ont tout le confort moderne (eau, électricité, etc.). Le maire aime montrer à ses visiteurs sa chambre à coucher, sa salle à manger encombrée de buffets, dessertes et commodes et son salon.

à ignorer toutes les inégalités dans l'appauvrissement ou la pauvreté, à l'exception de celles qui séparent les profiteurs de tous les autres¹. « Il n'y a plus de pauvres, dit un regroupé de Kerker, il n'y a plus de riches ; il n'y a que des pauvres et quelques individus qui profitent de la misère de tous. »

SITUATION URBAINE ET VALEURS PAYSANNES

La transformation du substrat morphologique et, plus précisément, l'accroissement du volume du groupe créent une situation quasi urbaine qui affecte la signification de tous les comportements. Cette situation urbaine favorise les paysans « dépayés », seuls capables de s'adapter tant bien que mal, par opposition aux paysans « empaysés » qui, attachés à perpétuer les valeurs paysannes, apparaissent comme égarés et même ridicules. Le regroupement n'est-il pas appelé *blad*, la ville, par opposition à *âarch*, *farqa* et *zriba* ? Sorte d'émigration sur place, le regroupement fait du paysan empaysé un exilé sur sa propre terre, « un émigré chez lui »² : le changement de contexte entraîne la dévaluation des vertus paysannes, inutiles et comme déplacées. Les anciens, gardiens de la tradition, sont les plus gravement affectés par le déplacement. Particulièrement mal préparés à s'adapter à des situations insolites, en raison de leur âge et de leur attachement à l'ordre traditionnel, ils sont particulièrement désarmés ; la situation quasi urbaine créée par le regroupement opère un renversement du pour au contre des hiérarchies traditionnelles : de protégés, les plus jeunes deviennent protecteurs. Le contexte révolutionnaire concourt aussi à dévaluer le prestige traditionnellement attaché à l'âge : au cours d'une discussion sous l'olivier de la *jamâa* d'Aïn-Aghbel, un jeune homme approuvé par l'ensemble de l'assemblée, répondait à un vieillard qui, resté silencieux jusque-là, attribuait les misères présentes à l'abandon des traditions : « Oh, vous, les anciens, on sait ce que vous avez fait ! Rien ! Ce qui nous arrive, vous en êtes responsables. » De même, un vieux de Djebabra raconte : « Un père ordonnait à son fils de travailler, de ne pas rester sans rien faire, et le fils répondait : ' Vous autres, les vieux, en naissant, vous avez apporté avec vous la misère (*miziriya*) ' ». Et le patriarche de la famille des Merzoug (85 ans) de Djebabra, décrit la faillite de l'autorité des anciens : « Autrefois, quand l'enfant faisait une bêtise, on lui donnait en exemple son grand-père, et on lui demandait de lui ressembler, d'être aussi bon qu'il avait été. Ce n'est pas comme maintenant, où chacun

1. Les quelques familles qui, avant le regroupement, avaient pu accéder à une certaine aisance grâce aux gains des émigrés et avaient fondé de petits commerces ou de petites entreprises artisanales (minoteries, moulins à huile, transport, etc.), ont généralement été très appauvries par le regroupement et ont été parfois complètement ruinées lorsqu'elles ont refusé d'accorder leur complicité aux autorités civiles ou militaires.

2. « L'exil est à la maison » ; « la maison nous est devenue étrangère ».

en fait à sa tête. Les jeunes prennent les vieux pour des fous. Il y a encore vingt ans de cela, il y avait l'autorité des anciens, on écoutait la sagesse. Il y avait du respect. J'étais déjà marié, mon frère cadet était déjà grand, mon frère aîné — il est mort en 1926 — est venu et m'a giflé, je n'ai rien dit par respect. Maintenant, cet enfant si je le gronde un peu, j'aurai des histoires avec lui et je serai obligé de céder. » « Les temps ont changé », dit-on. « On ne peut plus vivre comme autrefois. » Bref tout se passe comme si, affronté au démenti de la situation, le groupe ne parvenait plus à imposer ses normes ; autrefois, la société paysanne avait tôt fait de soumettre au respect de la règle les déviants et particulièrement les anciens émigrés : mais la majorité, gardienne des traditions, avait pour elle, si l'on peut dire, toute la situation qui aujourd'hui la met sans cesse à l'épreuve ou au défi.

Nombre d'innovations qui sont autant de transgressions des normes traditionnelles témoignent de l'affaiblissement des contrôles collectifs qu'entraîne l'accroissement de la taille du groupe. C'est par exemple dans les regroupements les plus vastes, Tamalous, Kerker, et à un moindre degré, Matmata, que prolifèrent particulièrement les profiteurs qui, en raison de leur complicité avec les autorités militaires exploitent la situation de crise provoquée par le regroupement : l'impératif qui interdisait aux membres du groupe de se singulariser par la richesse ou, plus exactement, d'utiliser la richesse pour se singulariser, est devenu lettre morte ; la réprobation et le mépris pour des individus qui n'hésitent pas à exploiter la misère et l'oppression des autres, en se faisant les complices des oppresseurs, ne peuvent agir parce que la situation leur ôte toute efficacité : le temps est loin où la crainte de l'opinion publique pouvait déterminer l'émigré à revêtir le burnous avant de rentrer dans son village¹.

Toute la situation concourt à persuader que la rupture avec le passé est irrémédiable et l'effondrement des traditions inéluctable : aussi les innovations et les transgressions des impératifs ne suscitent-elles que l'indignation résignée et impuissante des plus anciens. Par exemple, les excentricités vestimentaires des anciens émigrés (l'abandon de la coiffure traditionnelle, le port de la cravate) ne font même plus sourire : et l'on peut voir, au milieu de l'assemblée des hommes, un ancien émigré, en maillot de corps et un chapeau colonial sur la tête². Une innovation aussi importante que le port du voile, qui peut être le signe de la prétention à se singulariser et de l'embourgeoisement, finit par passer presque inaperçue³.

1. Le riche paysan d'autrefois, riche par la terre et pour la terre, mettait sa richesse au service des valeurs paysannes, les dépenses de prestige elles-mêmes, par exemple, les distributions de grains en cas de disette, les festivités somptueuses et les *zardat*, les donations aux *zawiyat*, etc. satisfaisaient aux exigences de la morale paysanne. Les parvenus d'aujourd'hui dont la richesse provient rarement de la terre, s'ingénient à imiter les citadins et à marquer, par tous les moyens, leur distance par rapport aux paysans.

2. On lui reproche seulement de courtiser les femmes des autres.

3. On a déjà vu de nombreux exemples de transgressions de la morale paysanne, surtout

La rupture avec l'environnement ancien et avec les routines qui lui étaient associées, l'élargissement du champ des relations sociales, la structure même de l'espace habité, qu'il s'agisse du regroupement ou de la maison, invitent à des comportements urbains et suscitent des préoccupations, des intérêts et des aspirations de citadins. Toutes les fois que la satisfaction des besoins vitaux laisse disponible quelque argent, on le consacre à l'achat de biens de confort, tels que (pêle-mêle), lits, armoire, parfois tables et chaises, lampes à pétrole qui remplacent les lampes à huile et à mèches de tissu, réchauds à pétrole, fourneaux à gaz, postes de radio, etc., l'alimentation se diversifie et fait place à des denrées nouvelles achetées sur le marché : la semoule remplace l'orge, et le pain, la galette ; la consommation de viande et de fruits devient plus fréquente ; les dépenses d'habillement s'accroissent : on achète des vestes pour les hommes, des chaussures pour les enfants et les femmes, etc. Ces données de l'observation immédiate sont confirmées par l'étude statistique de la consommation des familles.

Djebabra, restée relativement attachée aux valeurs paysannes, est séparée de Kerkeria qui présente tous les signes de la fausse urbanisation, par un ensemble de traits systématiquement orientés. Bien que le montant des dépenses totales varie de 100 à 194 entre Kerkeria et Djebabra¹, la part des dépenses alimentaires est plus faible à Kerkeria qu'à Djebabra (soit 59,6 % contre 66,4 %), du fait de l'accroissement inégal des dépenses non-alimentaires. Qualitativement, les différences ne sont pas moins nettes : alors que l'on n'observe pas de différence en ce qui concerne la consommation de la viande, signe d'aisance réelle, le lait, le beurre et le fromage ont à Kerkeria un coefficient budgétaire deux fois plus élevé qu'à Djebabra, soit 2,8 contre 1,4 ; de même, le coefficient budgétaire des fruits est de 7,4 à Kerkeria contre 2,6 à Djebabra : c'est que les innombrables petits commerçants de Kerkeria proposent des figues de barbarie, des figues fraîches, des dattes exposées et vendues en tas, de petits melons et des pastèques vendus à la pièce, tandis qu'à

dans le domaine économique : les habitudes de consommation, l'approvisionnement sur le marché, l'attitude à l'égard de la maladie et toutes les conduites impliquant le calcul économique, par exemple le versement d'un salaire à un fils ou à un frère, etc.

1. Le niveau de vie est nettement plus élevé à Djebabra : la consommation par an par famille est de 5 492 F (845 F par personne) contre 2 290 F à Kerkeria (350 F) ; à Matmata, elle est de 4 260 F. Pour l'ensemble de l'Algérie, la moyenne générale est de 3 750 F. Les familles des chefs d'exploitation algériens ont une consommation annuelle de 4 150 F et les familles de salariés agricoles de 3 320 F. Autres indices : la consommation de viande et aussi la consommation de céréales ; si dans les deux cas, le recours au marché s'impose (le coefficient budgétaire des céréales étant de 29,9% à Djebabra et de 26,7% à Kerkeria), le montant des achats est beaucoup plus élevé à Djebabra, soit 1 644 F par famille contre 612 F à Kerkeria. A quoi il faut ajouter que la part de l'auto-consommation est très généralement plus élevée à Djebabra (où l'agriculture s'est mieux maintenue), parce que les productions agricoles y sont proportionnellement plus importantes et sans doute aussi parce que l'impératif de l'auto-consommation (et l'interdit corrélatif de l'achat sur le marché) est resté plus vivace qu'à Kerkeria. L'auto-consommation est de 15% de la consommation pour les céréales à Djebabra, de 1,8% à Kerkeria, de 74% pour le lait à Djebabra contre 45% à Kerkeria, de 21% pour les fruits à Djebabra contre 12% à Kerkeria.

Tableau de la consommation des familles.

	DJEBABRA		KERKERA	
	Dépenses en F par an et par famille	Coefficient budgétaire (%)	Dépenses en F par an et par famille	Coefficient budgétaire (%)
Ensemble consommation	5 492	100	2 290	100
Consommation alimentaire ¹	3 645	66,4	1 372	59,6
Produits à base de céréales	1 644	29,9	612	26,7
Légumes secs	189	3,5	5	0,2
Viande	279	5	118	5,1
Lait et corps gras	253	4,5	161	7
Légumes frais	627	11,4	174	7,5
Fruits	140	2,6	169	7,4
Produits d'épicerie	511	9,3	52	2,4
Consommation à l'extérieur	0	0	81	3,5
Consommation non alimentaire	1 847	33,6	918	40,4
Pétrole, bois, charbon .	156	2,82	90	3,95
Frais médicaux, pharmaceutiques et pour produits d'hygiène	625	11,38	272	12,15
Habillement	672	12,21	197	8,55
Meubles et ustensiles ...	150	2,75	39	2,74
Impôts	172	3,14	24	4,11
Tabac	71	1,30	286	9,90

1. A titre indicatif, nous donnons ci-dessous le montant de la consommation globale des familles et le coefficient budgétaire de la consommation alimentaire pour l'ensemble de l'Algérie pour les familles du regroupement de Matmata, les familles des chefs d'exploitation et des salariés agricoles algériens.

	Montant de la consommation annuelle en francs	Coefficient de la consommation alimentaire (%)
Ensemble	3 750	60
Matmata	4 260	69,5
Chefs d'exploitation	4 150	55,8
Salariés agricoles	3 320	67,1

Djebabra, l'unique épicier vend seulement au poids de « vrais » fruits, raisins, melons, pastèques. En outre, certaines consommations qui constituent de bons indices de la citadinisation sont beaucoup plus élevées en chiffres absolus et surtout relatifs à Kerkerera. Il s'agit d'abord des consommations à l'extérieur, et notamment au café, qui constituent 3,5 % des dépenses à Kerkerera alors qu'elles sont nulles à Djebabra. Les frais médicaux et pharmaceutiques représentent 8,44 % (soit 464 F par an et par famille à Djebabra) contre 10,4 % (soit 233 F par an et par famille) à Kerkerera. Enfin, la consommation de tabac représente 9,9 % (soit le coefficient le plus élevé parmi les dépenses non alimentaires) contre 1,3 % à Djebabra.

Bref, le budget des regroupés de Kerkerera se rapproche par sa structure, du budget des sous-prolétaires des bidonvilles. Nombre de dépenses nouvelles contredisent l'ethos paysan qui valorise la frugalité et la simplicité et qui demande que la consommation soit sacrifiée à la production ; on se montre plus soucieux de se procurer des conditions de vie agréables et d'assurer aux siens un bien-être conforme aux exigences de la vie moderne que d'accumuler un capital (fût-il de prestige seulement) en achetant du bétail comme il était d'usage autrefois. Et c'en est bien fini de la vieille morale paysanne lorsque l'on ose déclarer, comme ce regroupé de Kerkerera : « J'avais un bœuf, je l'ai vendu 40 000 francs ; j'ai acheté à la place une mobylette. » Les habitudes de consommation, qui tendent à revêtir une signification symbolique, constituent sans doute le meilleur indice de la rupture avec l'ethos traditionnel qui interdisait impitoyablement toute forme de « consommation ostentatoire ». Autant il était déshonorant, autrefois, d'acheter à l'extérieur des produits destinés à la consommation et, par-dessus tout, les denrées les moins indispensables, luxe de citadins, pain du boulanger, légumes, fruits, autant, dans les centres les plus proches des bidonvilles par leur morphologie, dans des villages de la C.A.P.E.R. ou de S.C.A.P.C.O., on tient presque à honneur de s'approvisionner en ville : bref, comme dit un attributaire de la C.A.P.E.R. d'Aïn-Sultan, « c'est l'époque du panier ».

La gargote est aux plus pauvres ce que le panier à provisions est aux plus aisés : ce sont là, en effet, les symboles les plus manifestes de l'urbanisation, réelle ou fictive, et de la transformation des valeurs engagées dans les conduites alimentaires. A Kerkerera, il existe deux gargotes permanentes, dont une assez importante, et trois autres qui offrent, quelques jours par semaine, des plats cuisinés, sardines frites (à raison de 20 francs les trois), beignets, poivrons frits (à 10 francs pièce), portions de pain et même de la galette préparée à la maison¹. Conscient d'exercer une activité qui contredit l'esprit de la société paysanne, le tenancier de la gargote la plus importante du centre, décrit ainsi sa clientèle : « Je tiens une gargote, mais *il n'y a pas de clients*. Il

1. Parmi les centres étudiés, Kerkerera est le seul à avoir des gargotes.

n'y a pas d'étrangers, il n'y a pas de gens de passage qui s'arrêteraient ici pour manger. Les gens d'ici n'ont pas d'argent pour pouvoir manger. Il y en a qui viennent parfois manger quand ils ont faim, mais c'est à crédit. Ce sont des jeunes. Ils sont là, à côté, toute la journée. Ils ne veulent pas rentrer à la maison pour demander à manger ; ils viennent ici, ils s'attablent, ils me demandent alors un plat de *chorba* ou de 'batata' (ragoût de pommes de terre) et un morceau de pain. Est-ce que je vais le leur refuser ? Non. Ils mangent en se disant ' un jour ou l'autre, j'aurai bien 150 francs à lui donner ', mais il ne faut pas que j'oublie de les leur réclamer. Ils en font d'ailleurs autant au café, quand ils jouent au domino ou aux cartes, avec le marchand de tabac. Donne toujours, après on verra ! (...) En dehors d'eux, j'ai deux ou trois clients permanents qui prennent tous les jours un ou deux repas. Ils travaillent ici ou sur les routes, mais ils n'habitent pas la région. Il y a les harki qui n'ont pas de famille ici (...) Les gens du pays ? Pourquoi viendraient-ils manger chez moi ? Avec les 250 francs qu'ils mettraient dans un plat, ils préfèrent acheter deux pains qu'ils partageront avec leurs enfants (...). Pourtant, il arrive que celui qui ' aime sa personne ' et qui ne peut par exemple acheter des pommes de terre, de la viande ou du pain pour toute la famille, vienne en manger pour lui seul, chez moi. Mais c'est une fois par hasard (...). J'ai comme ça un ou deux clients par jour. Tout le reste (il désigne des morceaux de pains — vendus 20 francs pièce —, des portions de fromage, des œufs durs, des poivrons frits, etc.) est acheté par des enfants. Un enfant a faim à la maison, il pleure, on n'a rien à lui donner, on ne peut pas acheter un pain pour 65 francs parce qu'il faudrait en acheter 4 ou 5 ou 6 pour tout le monde : son père ou son frère lui donne 20 ou 30 francs ; il vient ici, il a de quoi manger un 'kaskrut'. Certains enfants ont pris l'habitude, par exemple, le petit-fils de *âammi* Ahmed (vieillard qui joue aux dominos), dès qu'il voit son grand-père attablé pour sa partie, il n'arrête pas de lui donner des coups de coude jusqu'à ce que *âammi* Ahmed lui jette une pièce de 20 francs ! Mais il y a surtout les jeunes qui se font un peu d'argent par-ci, par-là, en faisant les commissions, en vendant quelque chose... Ils viennent manger ici parce qu'ils ne trouvent rien à manger à la maison et parce qu'ils ne peuvent donner à manger à la maison. »

Recours inconsidéré au crédit destiné à l'alimentation, apparition de l'individualisme économique, transgression des devoirs de solidarité familiale, ce sont autant d'amorces du processus qui conduit à la démolition des sous-prolétaires des bidonvilles. Désormais, on mange seul, chacun pour soi et « pour son ventre ». Avec le sens de la communauté a disparu le sens de la commensalité. *Bu-niya* nouait dans le même mouchoir où il conservait son argent le morceau de viande qu'il devait se garder de manger, lorsqu'il était invité à un repas exceptionnel, et qu'il devait rapporter chez lui, à l'intention des enfants, d'un malade ou d'une personne âgée, témoignant ostensiblement par là de son sens de l'honneur et de son abnégation en même temps que de la solennité

de l'occasion, de « l'extraquotidienneté » de la nourriture offerte, à savoir la viande¹ ; aujourd'hui pareille conduite est tenue pour grossière et ridicule : on se doit en effet de manger la viande en même temps que le couscous, pour manifester que, à la façon des citadins, détenteurs de la bonne manière, on *sait* manger le couscous, et, en outre, que les autres membres de la famille ne sont pas privés de viande au point d'attendre une circonstance exceptionnelle pour en manger.

Les *fellah'in* d'autrefois emportaient avec eux, lorsqu'ils allaient au marché, le plus souvent à pied, le morceau de galette et la poignée de figes qu'ils mangeraient en chemin, au cours d'une pause à l'ombre, près d'une source². Si, par exception, ils ramenaient quelques produits de la ville, du pain ou des fruits par exemple, il se gardaient de les manger en cours de route et les réservaient pour le repas du soir, pris en commun par tous les membres de la famille. Aujourd'hui, les paysans qui vont au marché en camion et qui partent donc fort tard dans la matinée, après avoir pris le café, trouveraient suprêmement ridicule de s'embarrasser de provisions de route alors qu'il est possible de se restaurer en ville³. Il arrive même que l'on aille au marché pour manger une chorba ou un « rôti » de poulet ; on invite et l'on est invité à l'avance au restaurant du marché ; si l'on charge quelqu'un d'une commission ou qu'on envoie un membre de la famille au marché, on se croit tenu de lui offrir le prix d'un repas au restaurant. Et certains se vantent, de retour au village, d'avoir mangé deux ou trois plats à la gargote⁴. C'en est fini de la pudeur (le mot n'est pas trop fort) qui entourait ce qui

1. C'est le même système de valeurs qui inspire aux émigrés le sentiment que leur nourriture, trop riche, est « illicite » (*h'ram*) parce qu'elle n'est pas *partagée* par tous les leurs. « Nous mangeons de la viande ici, alors que nos enfants sont privés peut-être de pain ! Notre travail ne ' gonflera ' pas (à la manière de la pâte qui lève) parce que nous mangeons du ' pain blanc ' (*thaâzults*, le privilège, la faveur) par rapport à nos femmes et à nos enfants. » Dans cette logique, le travail incapable de remplir sa première et, de plus en plus, sa seule fin, à savoir de procurer à tous les membres de la famille le bien-être qu'il assure normalement en France, tend à apparaître comme vain et absurde : par là s'explique, entre autres raisons, la tendance toujours plus marquée depuis 1956, à l'émigration par familles entières.

2. Les *bu-niya*, paysans naïfs, « empaysannés » qui se refusent encore à aller à la gargote et qui n'osent plus affronter le ridicule en emportant leurs provisions, s'abstiennent de toute nourriture lors même qu'ils se rendent à pied au marché.

3. En fait, c'est toute l'attitude du paysan à l'égard de la ville et du citadin qui est changée. A Collo, le marché se tenait autrefois chaque vendredi : les paysans de la région y venaient nombreux vendre, acheter, rencontrer quelqu'un, régler une affaire personnelle ou publique, trancher un litige devant une *jamâa* plus large, etc. Les autres jours de la semaine, la ville était rendue aux citadins et pour eux se tenait le « marché couvert », que le paysan ne fréquente pas. Avec la descente des montagnards vers le piémont, avec l'ouverture de pistes et de routes nouvelles, avec l'apparition de nouveaux besoins, la fréquentation de la ville devient plus facile et plus régulière. Le regroupement fait disparaître l'habitude (associée à l'activité paysanne et la nécessité de vendre les produits de la terre) de se rendre au marché hebdomadaire. Faute de produits à vendre, on va désormais en ville et non plus au marché ; aussi peut-on y aller tous les jours de la semaine. Le marché hebdomadaire a cessé de rythmer la vie des *fellah'in* ; il est moins fréquenté ; on n'y trouve plus certaines denrées, telles que céréales et légumineuses, vendues en magasins ; les bestiaux y sont rares.

4. Un homme d'honneur peut (par souci de prestige) engager de grandes dépenses pour se vêtir, mais non pour se nourrir. « S'il est bien habillé, dit-on, il s'est embelli et tout le monde l'a vu, il a embelli les siens ; si au contraire il a bien mangé, personne ne le sait », ou encore « l'estomac trop large n'a jamais accompli un acte d'honneur ».

touchait à l'alimentation. Il est naturel que la conduite de ceux qui rapportent ostensiblement un panier à provisions bien rempli (chose que la morale paysanne interdisait explicitement, demandant à celui qui avait acheté de la viande de la cacher) reste plus scandaleuse que celle des malheureux qui, poussés par le besoin, transgressent le devoir de solidarité familiale en mangeant furtivement un plat à la gargote : l'ostentation de l'abondance est perçue comme un défi lancé non seulement à la tradition mais à tous ceux que la misère contraint à transgresser la tradition.

« Maintenant, on peut manger des côtelettes tous les jours et laisser mendier son père. En ce temps, tout est possible (mot à mot : ' peut passer '). On n'en a pas honte et personne ne songe à trouver là quelque chose à blâmer. Il est permis de faire tous les métiers, de voler, de mendier, pourvu qu'on gagne de l'argent » (commerçant d'Outaït Aïcha regroupé à Kerker). »

« Il n'y a plus de déshonneur (*âib*) » : on ne craint plus d'abandonner sa terre ou de la vendre à des étrangers ; on n'a plus honte d'abandonner son père ou sa mère à la misère ; on n'hésite devant aucun expédient, aucune ruse, pour gagner sa vie. Dire qu'il n'y a plus de déshonneur pour signifier qu'il n'y a plus d'honneur et de point d'honneur, c'est rappeler que l'honneur comme le déshonneur ne s'éprouvent que devant le tribunal de l'opinion, devant le groupe sûr de ses normes et de ses valeurs. Bref, la crise du système de valeurs est la conséquence directe de la crise qui affecte le groupe, gardien des valeurs : en raison de l'éparpillement des unités sociales, du relâchement des liens sociaux traditionnels et de l'affaiblissement du contrôle de l'opinion, la transgression de la règle tend à devenir la règle : rien ne fait plus obstacle à l'individualisme qui s'est introduit avec l'économie moderne ; au sein des regroupements, agrégats énormes et disparates d'individus isolés, chacun se sent protégé par son anonymat ; chacun se sent responsable de lui-même, mais de lui seul et devant lui seul. « En ce temps, c'est chacun par ses propres mains. Chacun ne peut compter que sur son habileté. A chacun de ' nager sa mer ' et de compter sur ses ' propres genoux ' pour gagner sa vie. Il n'y a plus ' mon oncle ' et ' mon frère '. Maintenant les hommes disent ' chacun pour son ventre ', ' chacun pour soi ', alors qu'avant c'était ' chacun sa tombe ', parce que c'est seulement là-bas (dans l'au-delà) que chacun est confronté avec ses actes : ce jour-là, je ne peux rien pour toi, tu ne peux rien pour moi, tandis qu'ici la vie n'est possible que par l'entraide. Qui peut se vanter, surtout aujourd'hui, de n'avoir besoin de personne ? Comme on dit, ' un homme (est homme) par les hommes ' (*rajal berjal*). » Qu'il s'agisse de sa subsistance ou de son honneur, l'individu sait qu'il ne peut compter que sur lui-même et qu'il ne doit rendre compte qu'à lui-même. « Honneur à toi et honte sur toi » (*rejala lik u el âib lik*), dit-on : chaque sujet est libre de ses actes, mais il doit assumer seul le déshonneur qu'il peut s'attirer : comme la terre, comme la marmite, l'honneur a cessé d'être indivis.

L'ESPACE, LE TEMPS ET LES VALEURS

La mélancolie collective trahit le désarroi et l'anxiété, l'affaiblissement des anciennes solidarités. Si la misère matérielle atteint chaque individu au plus intime de lui-même, c'est qu'elle précipite l'effondrement du système des valeurs qui imposait l'identification de chacun à tout le groupe et par là, le protégeait contre la découverte de sa solitude. Si le groupe ne parvient plus à exercer son action régulatrice, ce n'est pas seulement qu'il est incertain de ses normes et de ses valeurs, démenties par la situation, c'est aussi que les structures les plus profondes ont été comme brisées : le déplacement forcé et toutes les manipulations arbitraires ont transformé le substrat de la vie sociale non seulement dans son étendue et son volume, mais aussi dans sa forme. Émigration à faible amplitude imposée à tout le groupe pour des raisons étrangères à la logique économique¹, le regroupement affecte toute la vie sociale en transformant l'organisation de l'espace habité, schéma projeté sur le sol des structures sociales, et en brisant le lien de familiarité qui unit les individus à leur environnement. Parce que le monde familier est pour lui le monde natal, parce que tout son habitus corporel est « fait » à l'espace de ses déplacements coutumiers, le paysan déraciné est atteint au plus profond de son être, si profondément qu'il ne peut formuler son désarroi et moins encore en définir la raison².

C'est ainsi que les différences qui séparent par exemple Aïn-Aghbel et Kerkeria ne sont pas toutes imputables à la densité et au volume. A Aïn-Aghbel les *zribat* des environs ont été resserrées dans un espace organisé selon la logique traditionnelle : le domaine masculin, avec le lieu d'assemblée, situé dans l'ancien cimetière, près du marabout, est nettement distinct et séparé de l'espace féminin, avec la fontaine où mènent des chemins écartés ; le géométrisme militaire a dû faire des concessions au relief et à l'ancien habitat, si bien que l'alignement monotone des habitations nouvellement implantées est rompu de loin en loin, par une maison, un arbre ou un accident de terrain. A Aïn-Aghbel qu'ils fréquentaient de tous temps, les montagnards de Yersan ou Beni-Bellit retrouvent quelque chose de leur espace familier ; aussi leur désarroi est-il moins grand que celui des montagnards d'Oued-el-Afia, d'El-Bir,

1. Le regroupement n'apporte rien, ni plus de terres, ni plus de travail, ni même une organisation différente de l'existence. C'est là une des sources de la révolte qu'il inspire : « Avant, quand nous étions à la *zriba*, à plusieurs kilomètres de l'école nous ne pensions pas à y envoyer nos enfants. Maintenant que nous sommes tout près, nous voudrions les envoyer, mais il n'y a pas de place » (un montagnard regroupé à Aïn-Aghbel).

2. « Je suis l'espace où je suis », dit Noël Arnaud, cité par Gaston Bachelard qui écrit : « Au-delà des souvenirs, la maison natale est physiquement inscrite en nous ; elle est un groupe d'habitudes organiques. A vingt ans d'intervalle, malgré tous les escaliers anonymes, nous retrouverions les réflexes du ' premier escalier, ' nous ne buterions pas sur telle marche un peu haute. Tout l'être de la maison se déploierait, fidèle à notre être (...). Le mot habitude est un mot trop usé pour dire cette liaison passionnée de notre corps qui n'oublie pas à la maison inoubliable » (*La poésie de l'espace*, p. 32).

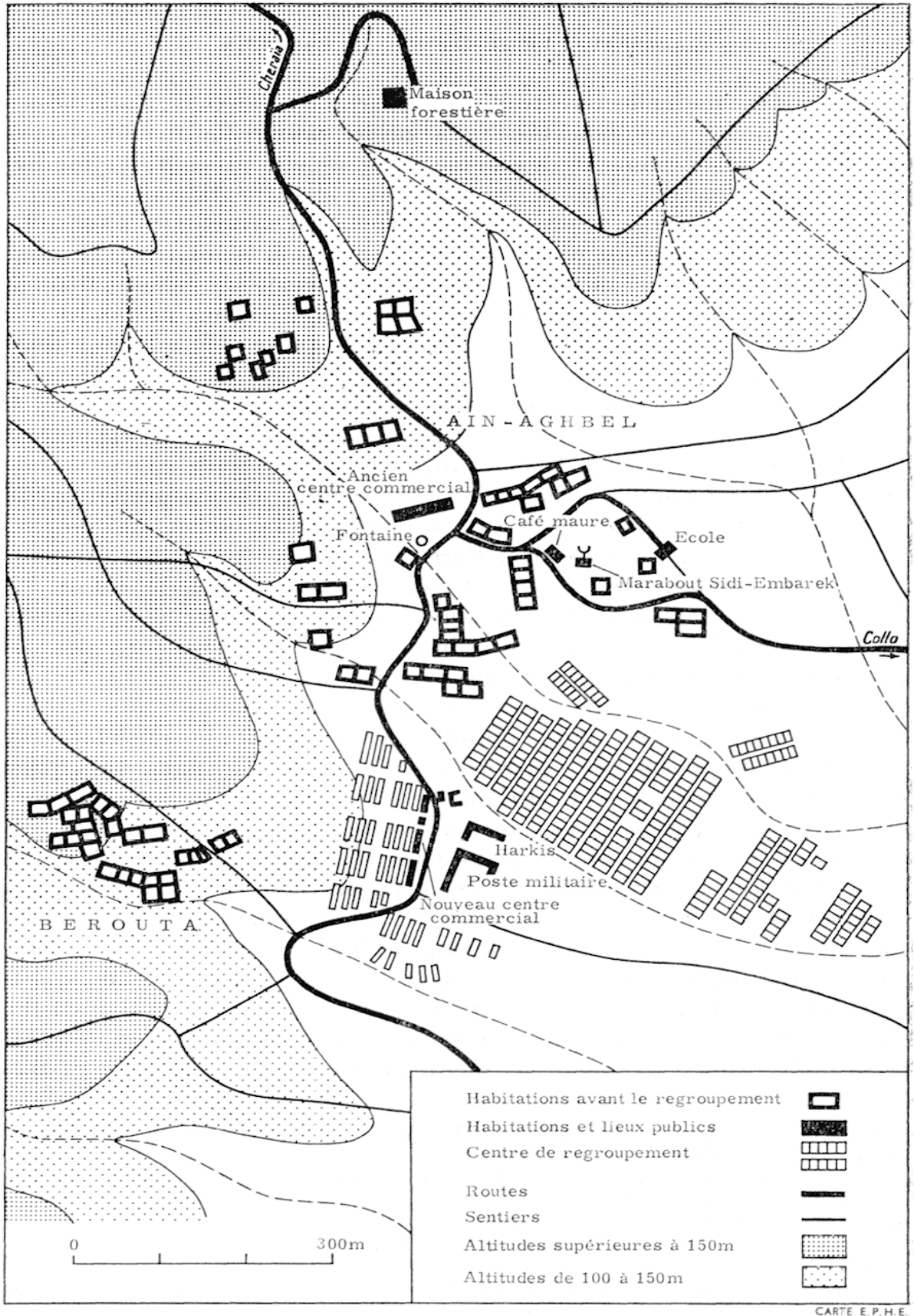


FIG. 5. — Le regroupement d'Ain-Aghbel, avec l'indication d'une partie de l'ancien habitat de la zriba.

regroupés à Kerkerera. Là, l'espace a été organisé selon une logique absolument étrangère et même antinomique à celle de la tradition : l'implantation des commerces ou la largeur des rues, le plan des maisons (dépourvues de cour) et l'emplacement des fontaines, tout est fait pour décevoir et contredire les attentes.

A l'uniformité structurale du gourbi et plus encore du *h'awch* ou *alh'ara*, projection sur le sol de la représentation du monde, se trouve substituée l'uniformité fonctionnelle du logement standardisé, fait de « cellules de deux pièces-cuisine ». Dans la *zriba*, toutes les maisons disposaient non seulement d'une cour mais d'un large espace délimité et protégé par une barrière d'acacias ; au regroupement, les gourbis donnent directement sur la rue que l'on ne sait ni nommer, ni utiliser, qui est traitée tantôt comme passage entre les maisons, tantôt comme une « cour » commune aux familles qui se font face : le kanoun fait une apparition timide sur le seuil ; on attache la chèvre et les chevreaux, parfois même l'âne, dans un coin ombragé. Les transformations de l'habitat, normalement liées à des transformations progressives du mode de vie et des normes culturelles, sont ici imposées du dehors, par des autorités obstinées à refuser de reconnaître les modèles et les valeurs qui dominent la vie paysanne et qui s'expriment à travers l'habitat traditionnel (clôture, cour, absence d'ouvertures, etc.). C'est donc la transformation de l'habitat qui précède et détermine les transformations sociologiques et non l'inverse, comme il arrive habituellement. La rigueur pointilleuse avec laquelle on entend interdire la moindre transformation et le moindre aménagement témoigne que l'on entend imposer, par le moyen de l'organisation de l'habitat, les normes, les valeurs, et le style de vie d'une autre civilisation.

Et de fait, le regroupement favorise en ce domaine comme ailleurs, nombre d'innovations : comme dans les bidonvilles urbains, les lits deviennent très fréquents, soit des lits métalliques, soit des lits constitués de planches posées sur des tréteaux (cela afin d'éviter de dormir à même le sol, trop humide et afin de dégager un endroit de rangement) ; quelques éléments de mobilier moderne apparaissent, buffet de cuisine, armoire. Aux ustensiles traditionnels (mis à part le plat en bois où l'on pétrit la galette et roule le couscous et le plat en terre où l'on cuit la galette) se substitue un bric-à-brac d'objets de récupération, aussi ingénieux qu'hétéroclites, boîtes de conserve, caisses de carton, de bois ou de métal, bidons, récipients émaillés, etc. L'agencement rituellement stéréotypé de la maison d'autrefois étant abandonné, on s'efforce d'imiter et de reproduire tant bien que mal, les procédés de rangement des maisons modernes : les planches fixées au mur pour servir d'étagères ou posées au ras du sol, sur des moellons, les caisses aménagées en forme d'armoire, prennent la place des trous de rangement du *dukan*¹, sorte de columbarium, appuyé

1. Le *dukan* des *zribat* de la région de Collo (appelé *lakdhar* en Petite-Kabylie) est la partie essentielle de l'équipement des maisons : fait de la même matière que le mur, c'est-à-dire de terre crue, et comme sculpté dans son épaisseur, il a dû être abandonné (et parfois détruit) en

au mur de pignon ; sacs, caisses et fûts se substituent aux jarres à huile et à grain, aux outres et aux silos ; les assiettes en tôle émaillée ont remplacé les plats de terre que la ménagère exposait autrefois sur le mur faisant face à la porte. De même l'absence de cour et, plus précisément d'un mur d'enceinte protégeant la cour, a imposé l'usage de rideaux aux portes et même aux fenêtres : en beaucoup de cas, ce n'est encore qu'un sac ou une vieille couverture, mais certains usent déjà d'un tissu spécial.

Bref, à travers nombre de comportements s'exprime l'effort pour s'adapter tant bien que mal à un espace insolite, qui exige objectivement, par sa structure même, l'invention de conduites nouvelles. Mais le malaise subsiste : « Entre parents, c'est bon d'avoir les portes face à face, mais quand il y a des étrangers, mieux vaut pas. Si on nous avait donné le village à faire, nous aurions fait des mechta par famille ; actuellement, les familles sont dispersées dans le village. Deux frères ne peuvent pas se rapprocher. Lorsqu'on répartira les maisons neuves (en cours de construction au moment de l'enquête), il faudra veiller à ce que tous les parents soient voisins. Ceux qui le voudront perceront une ouverture entre leurs maisons » (regroupé à Djebabra). Faut-il s'étonner que, pour énoncer leur expérience, les paysans de Kerkera aient recours à trois images privilégiées : image de la prison pour exprimer l'impression d'étouffement et d'oppression suscitée par le resserrement de l'habitat, image de la nudité pour dire le sentiment d'être exposés à la vue de tous, au carrefour, sans aucune de ces barrières (*zruba*) qui protègent l'intimité de la vie domestique, image de l'obscurité nocturne en laquelle il est très facile de s'égarer, faute de repères habituels et familiers¹ ?

Mais c'est sans doute le langage du corps, la façon de se tenir, de porter la tête ou de marcher, qui exprime mieux que les mots, l'égarement et le dépaysement. Les larges avenues des nouveaux villages ne sont parcourues que par des enfants, porteurs d'un pain ou d'un bidon plein d'eau ; une femme traverse parfois, précipitamment. Alors que, dans l'ancien habitat, toute la vie sociale était tournée vers l'intérieur, vers la cour, la rue elle-même dont les étrangers étaient exclus, établissant encore un lien avec les voisins familiers, la nouvelle organisation de l'espace dépouille la maison de toute protection : la rue repousse les femmes à l'intérieur et ce sont les regards furtifs de citadines derrière les portes entrebâillées ou les rideaux levés.

A l'entrée du regroupement de Djebabra, bâti au flanc d'une colline,

même temps que les maisons. Il en va de même de la plupart des jarres à grain. Le *dukan* servait de garde-manger où l'on déposait la galette, le couscous et les autres plats et surtout tous les ustensiles, marmite, plat à galette, etc.

1. « Nous sommes dans des cages de roseaux » (vieille femme regroupée à Beni-Mansour). « Nous sommes entassés tels des sardines dans une boîte » (regroupé Kerkera). « On nous oblige à construire de nos mains notre propre maison. Si encore on nous nourrissait, comme on fait pour les prisonniers » (regroupé Kerkera). « Nous ne savons pas où nous sommes, nous ne savons pas où nous allons, nous sommes tels ceux qui vont dans la nuit » (un ancien commerçant regroupé à Kerkera).

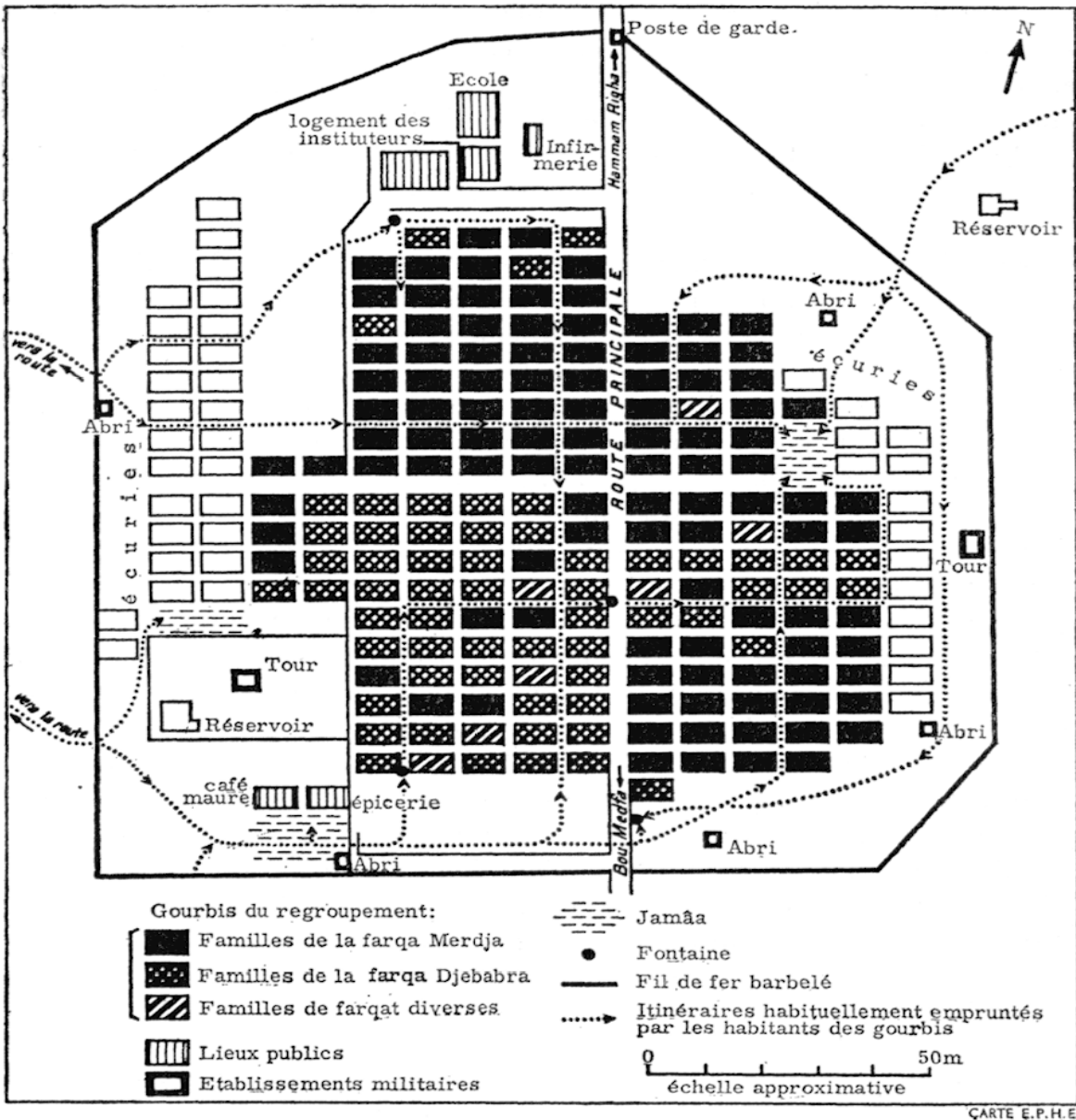


FIG. 6. — Le regroupement de Djebabra avec les itinéraires des paysans regroupés.

on pouvait voir, déjà marqué sur le sol, un sentier qui, depuis la route principale, se dirigeait vers la partie haute du village, lieu de rassemblement des hommes ; ainsi, deux types d'organisation de l'espace et deux types d'attitude à l'égard du monde se trouvaient superposés : d'une part le *castrum*, traversé de part en part par deux larges voies qui en livrent l'intimité, en introduisant directement l'étranger jusqu'au cœur de l'univers habité, d'autre part, le monde clos, asile de la *h'urma* (honneur) que les voies unissant avec le dehors contournent, comme en Kabylie, afin que l'étranger puisse passer son chemin sans entrer. Comme s'ils portaient dans leur corps le schéma de leurs déplacements familiaux, les hommes n'empruntaient jamais le plus court chemin, c'est-à-dire

l'une ou l'autre des grandes voies, pour regagner leur maison : prenant d'abord le sentier périphérique, ils inventaient des détours par les petites ruelles que laissent entre elles les rangées de maisons et cheminaient comme furtivement, en se tenant au ras des murs¹.

Le malaise du dépaysement reflète le dérèglement du groupe, atteint au plus profond, c'est-à-dire en ses rythmes temporels et spatiaux. En bouleversant l'organisation de l'espace de vie, aire de l'action technique et rituelle, le regroupement altère les rythmes temporels qui en sont solidaires ; de plus, en imposant des contraintes arbitraires et en perturbant le rythme des activités quotidiennes, il affecte toute l'expérience de la temporalité. Dans la société traditionnelle, le rythme de la vie sociale que scande le retour périodique des activités techniques et rituelles accomplies au même moment et souvent en commun par tous les membres du groupe, est à la fois principe d'organisation et force d'intégration².

Les *fellah'in* ont toujours connu des périodes plus ou moins longues d'activité ralentie ; mais elles s'inscrivaient dans le cycle coutumier, fixé par la tradition, et solidaire des rythmes naturels. Or avec le regroupement, ces cycles et ces rythmes sont altérés ; par suite, ce qui est mis en question, ce n'est pas seulement la quantité objective du travail fourni, mais la distribution du travail et du non-travail dans le temps. Le paysan découvre le temps comme pouvant être perdu, c'est-à-dire l'opposition entre le temps vide ou perdu et le temps plein ou bien rempli, notions étrangères, de fait et d'essence, à la logique de l'économie pré-capitaliste. Le temps vide, éprouvé dans l'ennui, ne se laisse plus définir désormais qu'en termes négatifs par opposition au temps de loisir ou au temps de travail. Il n'est plus temps qui passe mais temps perdu ou dépensé et maintenant, il est vécu comme tel, parce que l'expérience que le chômeur forme de la durée enferme la référence explicite ou implicite à la vision capitaliste du travail et de la temporalité, condition de la conscience du chômage. Le temps chômé est temps vide aussi bien par opposition au temps que l'économie tournée vers la productivité tient pour pleinement occupé que par opposition au temps propre à l'économie traditionaliste : en effet, n'ayant d'autre fin que de permettre au groupe de durer, celle-ci ne pouvait faire apparaître comme vide une expérience de la durée qui était à elle-même sa propre mesure³.

Les rythmes nouveaux auxquels doivent se soumettre les paysans, avec le couvre-feu et la longueur accrue des trajets, tendent à supplanter les rythmes traditionnels. Des repères temporels tels que les heures d'ouverture et de fermeture des bureaux, l'entrée et la sortie de l'école,

1. Les métaphores employées pour exprimer le vertige éprouvé devant les vastes espaces vides sont significatives : « J'étais tel un grain » (*gad h'abba*), c'est-à-dire égaré dans un espace immense ; ou encore « tel (un homme) englouti dans une nappe d'eau » (*ghamaq*).

2. L'unicité des rythmes est un des fondements de la cohésion du groupe et une vive réprobation pèse sur ceux qui vont à contre temps ; elle assure aussi une forme de prévisibilité des conduites techniques et sociales, fondement du sentiment de *familiarité*.

3. L'ignorance du calcul économique et de la recherche du rendement ou de la rentabilité dans le travail est impliquée dans la soumission indiscutée au temps de la routine traditionnelle.

— qui divisent la journée en deux moments —, la sonnerie à heures régulières du téléphone de la tour de contrôle, les tours de garde et les rondes de la harka, le passage du facteur, l'ouverture de l'infirmierie et, à Matmata par exemple, la mise en service de la fontaine, se substituent aux repères traditionnels, tels que les cinq prières, et favorisent une nouvelle expérience de la durée : le temps scandé cède la place au temps mesuré et la montre commence à régler la vie de certaines catégories de gens¹.

La liberté d'organiser son travail et d'en définir le rythme ne fait qu'un avec le sentiment de familiarité qui unit le paysan à sa terre. Ainsi, par exemple, lorsque pour favoriser la remise en culture des terres de la *farqa* Merdja, situées en zone interdite, les autorités militaires ont décidé de transporter les *fellah'in* par camions chaque matin, à l'heure de la levée du couvre-feu, elles se sont heurtées à une vive résistance. C'est que l'activité agricole qui se laisse assujettir à des rythmes ordonnés de l'extérieur est la négation même de l'agriculture d'autrefois : « Sur mon propre bien, le bien de mon père et de mon grand-père, je suis étranger ; dans ma propre maison, je ne peux commander, j'ai cessé d'être le maître ! » Être paysan, c'est aussi être maître de sa terre, donc maître de ses rapports avec la terre : c'est être libre de régler les conditions de son activité, d'en définir le moment et l'allure et, entre autres choses, de décider de tous les déplacements et de leur durée ou de leur itinéraire². La passion du *fellah'* pour sa terre ne souffre pas d'obstacle : que sert d'être « maître de sa terre », si l'on ne peut plus la « visiter » quand on veut, mais seulement à heures imposées, par des voies imposées³? Les paysans de Djebabra savaient qu'en laissant enfermer leur activité dans des horaires réguliers et des dates fixes, ils ne sauvaient en apparence leur condition de paysan que pour mieux la perdre : en effet, cessant d'être un état, la condition d'agriculteur devient une somme de tâches circonscrites dans le temps et dans l'espace, à la façon du travail de l'ouvrier.

Enfin, la diversification des activités substitue une pluralité de rythmes, solidaires de vies professionnelles séparées, au temps unique et invariable de l'ancienne société : alors qu'autrefois le travail de l'artisan ou du commerçant obéissait au même rythme que celui du paysan, puisqu'il ne prenait que les moments creux de la journée paysanne (par exemple, pendant la belle saison, le matin, avant le départ aux champs, pendant la pause de la mi-journée, et le soir au retour des champs), il tend aujourd'hui à s'en différencier puisqu'il occupe pleinement ceux qui

1. La multiplication des rapports bureaucratiques a familiarisé tous les individus avec les dates, les années et les mois qui se sont substitués aux saisons et aux divisions du calendrier traditionnel. Il n'est plus de chef de famille qui ne sache son âge et celui des siens.

2. Devant l'échec des transports collectifs, les autorités militaires décidèrent de délivrer chaque jour des laissez-passer individuels. Mais cette mesure suscita la même méfiance et il fallut renoncer. Les paysans de la C.A.P.E.R. ou des S.C.A.P.C.O. se révoltaient contre le fait que *pareils à des femmes*, ils ne pouvaient décider de rien.

3. Pour comprendre l'impatience ou la révolte des *fellah'in* dans la C.A.P.E.R. ou les S.C.A.P.C.O., ainsi que dans certains comités de gestion, il faut comprendre que ce qui compte, pour le paysan, c'est beaucoup plus que la propriété du sol, *la liberté d'organiser à sa guise son travail*.

s'y adonnent¹. De même, dans le Chélif, le rythme des travaux saisonniers chez le colon était venu interférer avec le rythme de l'agriculture traditionnelle : ainsi, les plus pauvres allaient faire la vendange pendant que les autres se reposaient et festoyaient, la moisson terminée. C'en est fini dès lors de l'identification de l'individu à la temporalité collective et du même coup au monde et au groupe. Le paysan se trouve brutalement chassé hors du cycle coutumier dans lequel il était installé².

Les groupes d'ouvriers des fermes de colonisation présentent l'aboutissement du mouvement de désagrégation que le regroupement a accéléré sans le mener à son terme, d'abord parce que la durée du déracinement a été trop courte pour que les transformations les plus profondes³ puissent se manifester ; ensuite, parce que le sentiment très vif qu'il s'agissait seulement d'une épreuve provisoire venait affaiblir l'efficacité de l'action perturbatrice. Aussi peut-on voir un symbole de l'histoire de la paysannerie algérienne pendant ces dix dernières années dans l'aventure de ces ouvriers de la C.A.P.E.R. d'Aïn-Sultan qui, depuis longtemps installés sur le domaine, ont retrouvé auprès de leurs congénères montagnards le souvenir de leur passé, au moment où la mémoire collective menaçait de s'anéantir avec le déracinement, l'émiettement et le dérèglement du groupe⁴.

1. Les commerçants tendent de plus en plus à renoncer aux activités agricoles : ils laissent leurs terres à un frère, un fils ou un khammès. Aussi se tiennent-ils « assis sur leur chaise toute la journée », « à l'ombre », suscitant par là l'ironie des paysans qui voient en eux des oisifs (« ils ne peinent pas », « ils n'ont pas de cals aux mains ») ; le local commercial se sépare de l'habitation en sorte que le commerçant ne peut compter sur l'aide de sa famille et doit adopter un horaire régulier. C'est le rythme de petits commerces des faubourgs ou des grandes villes. Certains mangent sur place, laissant la porte entrebaillée et s'assoupissent au plus fort de la chaleur. D'autres rentrent chez eux, laissant la boutique fermée.

2. N'est-il pas significatif qu'il se mette à user d'expressions comme « tuer le temps », « gâcher son temps », « passer le temps », et que les seuls à ne pas s'ennuyer soient les *bu-niya* qui sont occupés à « regarder la terre » ?

3. Comme par exemple, l'élargissement du champ des échanges matrimoniaux, que le rapprochement des groupes jusque-là éloignés aurait pu (à en croire les apparences) favoriser et que l'étude statistique (à propos des *farqas* regroupés à Matmata et à Djebabra) dément.

4. Tout séparait les ouvriers agricoles des « gens de la *farqa* » comme ils disaient, le langage envahi par les termes d'emprunt, les préoccupations et les thèmes de conversation, les traditions religieuses empreintes de formalisme magique. Preuve que l'unité du groupe ne se définissait plus que par la cohabitation dans le même espace, et l'identité de conditions de travail et d'existence, les courants d'échanges matrimoniaux étaient plus intenses entre les colonies d'ouvriers agricoles, même éloignées, qu'entre les ouvriers et leur communauté d'origine.