

Lecture et traduction des pratiques sociotechniques traditionnelles dans l'enseignement : intérêt pour la didactique des langues et culture amazighes

Mustapha GAHLOUZ
Docteur en Anthropologie

Résumé :

Les pratiques sociotechniques locales sont de plus en plus sollicitées dans de nombreux pays dans des projets de développement. Dans le cadre du développement durable par exemple, une lecture des pratiques sociotechniques traditionnelles faite communément par les chercheurs, scientifiques et développeurs de divers domaines avec les acteurs (paysans, artisans, etc.) locaux de ces pratiques, a permis d'établir une plateforme de données et d'actions à même de favoriser le développement local. Dans l'enseignement, ces pratiques sociotechniques anciennes, qui ont leur intérêt du point de vue social et qui sont chargées de contenus de tous ordres (technique, économique, juridique, anthropologique, etc.), peuvent faire l'objet d'une « transposition » au même titre que les activités industrielles les plus évoluées, et contribuer ainsi à sortir l'enseignement de la langue tamazight de l'autoréférence dans laquelle elle peut être confinée. Leur lecture peut faire profiter, notamment à travers l'adaptation et la création lexicale dans divers domaines, aussi bien l'enseignement des disciplines en langue tamazight (dans ses variétés) qui en font référence, que l'enseignement de cette langue. Elle peut aussi contribuer à éclairer des choix, quand il s'avère difficile d'axer la didactique d'une discipline sur des savoirs de types notionnels et conceptuels, comme c'est le cas, à un certain niveau, de l'enseignement au développement durable. Dans cette perspective, ce qu'il y a à "transposer" ou plutôt ce dont il y a "à faire référence" dans l'enseignement, sont des

M. GAHLOUZ : *Lecture et traduction des pratiques sociotechniques traditionnelles dans l'enseignement : intérêt pour la didactique des langues et culture amazighes*

pratiques sociotechniques relevant de champs divers et dans lesquelles se greffent des pratiques sociales de communication comportementale et langagière. Il ne s'agit donc pas seulement de savoirs, [et dans ces savoirs pas seulement des savoirs dits savants (comme ceux issus de la linguistique, de la grammaire, voire ceux développés par des experts de l'enseignement d'une langue scolaire)], mais aussi de tâches, de rôles sociaux, imbriqués dans ces pratiques sociotechniques au point d'en être parfois inséparables. Nous proposons de rendre compte de cette contribution à travers une lecture anthropotechnologique des pratiques relatives à la conception et à la réalisation de l'espace bâti et de son environnement dans la société kabyle traditionnelle [Kabylie, Algérie]. Après avoir exposé les difficultés relatives à la caractérisation de ces pratiques, nous procéderons à la discussion de leur exploitation didactique.

Mots clés :

Pratiques sociales de référence ; anthropotechnologie ; habitat kabyle

M. GAHLOUZ : *Lecture et traduction des pratiques sociotechniques traditionnelles dans l'enseignement : intérêt pour la didactique des langues et culture amazighes*

I. Lecture des pratiques de conception et réalisation de l'espace bâti et de son environnement dans la société kabyle ancienne

I.1. Lecture anthropotechnologique des objets et pratiques techniques

En éducation technologique, l'objet technique est soumis à un questionnement selon des points de vue constitutifs de la technologie qui se traduit par différentes lectures de cet objet (et des pratiques sociotechniques qui le réalisent) qui l'examinent en tant que produit d'une organisation sociale, marchandise ou trace d'une civilisation donnée. Cependant cette lecture anthropologique est rarement effectuée en vue d'une exploitation didactique. Cela tient au « coût » des études relatives au contexte sociotechnique relatif à l'objet. Par exemple, dans notre étude qui concerne l'habitat et la construction traditionnels de Kabylie (Algérie), les pratiques sociotechniques relatives à la conception et à la réalisation de l'espace bâti et de son environnement nécessitent une approche spécifique à la situation sociale, politique, économique et culturelle étudiée.

C'est cette lecture anthropotechnologique que propose ce présent travail. L'ancrage de cette lecture est constitué de l'univers des règles de toutes natures (normes implicites, conventions, relations sociales au sein de la communauté sociale et/ou professionnelle) régissant ces pratiques sociotechniques. Il s'agit par cette lecture de savoir dans quelle mesure ces règles peuvent rendre compte des dimensions relatives à ces pratiques dans une société à tradition orale comme la société kabyle traditionnelle, et de montrer que, même pour les civilisations écrites, les dimensions dégagées restent valables et constituent un cadre incontournable pour la lecture des pratiques sociotechniques et leur traduction dans l'enseignement. Car, définir les pratiques sociotechniques, c'est d'abord mettre en évidence leur caractère technique, à savoir la technicité. Et, discuter de technicité dans le cadre de techniques relevant de sociétés traditionnelles où la division du travail est peu prononcée et où les pratiques

M. GAHLOUZ : *Lecture et traduction des pratiques sociotechniques traditionnelles dans l'enseignement : intérêt pour la didactique des langues et culture amazighes*

sociotechniques ne sont pas codifiées, n'est pas chose aisée. Les savoirs, les tâches, les rôles sociaux, même leur mode de transmission, se trouvent imbriqués voire inséparables. Dès lors, espérer contribuer à cette discussion passe nécessairement par une approche permettant d'élucider la nature et les modalités d'expression des savoirs [au sens large] mobilisés, d'aborder les rapports entre les participants à l'acte de construire, les rapports institutionnels compris et enfin, de préciser le rôle de chacun dans la détention et la production des savoirs nécessaires à la construction et à sa justification. Il y a donc nécessairement un effort à faire pour identifier les objets, les savoirs, les savoir-faire et les attitudes qui se transmettent dans ces pratiques et identifier la culture spécifique sur laquelle repose la régulation du domaine de la construction.

I.2. L'habitat kabyle

- Le modèle d'habitat kabyle : *le plan de la maison comme critérium culturel.*

La division interne de la maison kabyle, son inscription dans la configuration spatiale du village, son processus d'édification permettent de parler d'un modèle d'habitat kabyle. Nous pouvons alors parler de modèle d'habitat, au moins du point de vue de la structure de la maison qui est conservée dans ses rapports topologiques, c'est-à-dire son plan. Comme signe symbolique de différenciation, l'élément important est donc, comme l'a vu A. Van Gennep (1995, 57-58), non pas la nature des matériaux de construction, ni la forme ou le matériel de la toiture, mais le plan de construction qu'une lecture structurelle et fonctionnelle du bâti mettra en évidence. En effet, les études que nous avons consultées, les maisons subsistantes que nous avons visitées, soutiennent l'idée que le plan de la maison kabyle possède un caractère suffisant de constance ou de permanence pour lui assurer la valeur d'un *critérium culturel*.

- *L'habitat kabyle ou la projection dans l'espace des rapports familiaux.*

M. GAHLOUZ : *Lecture et traduction des pratiques sociotechniques traditionnelles dans l'enseignement : intérêt pour la didactique des langues et culture amazighes*

Par la forme qu'il prend, mais aussi par les liens territoriaux et de descendance qui unissent ceux qui l'habitent, l'espace de la société kabyle traditionnelle présente l'image d'une série de collectivités emboîtées. En effet, dans le village kabyle, la maison en tant qu'unité d'habitation abritant une famille conjugale n'est pas indépendante de la grande maison abritant la famille complète des parents immédiats. Dès qu'elle s'agrandit une unité mitoyenne lui est accolée donnant ainsi une série d'habitations autour d'une cour. Quand elle s'agrandit encore, d'autres groupements d'unités s'établissent aux environs immédiats mais toujours à partir d'un centre, la maison originelle et l'établissement de nouvelles familles conjugales. Et seule une cour séparera ces demeures, l'ensemble communiquant avec l'extérieur grâce à un système de petites ruelles. Ainsi, une famille élargie englobant des cousins à la troisième génération formera une sorte de sous-quartier appelé *taxerrubt*. Enfin, un groupement de ces sous-quartiers constituera le stade final de l'extension familiale et formera le quartier appelé *adrum*. Rien évidemment n'empêche des familles étrangères de venir s'agréger à ce quartier. Dès lors, l'ensemble des *iderma* constituera le village.

Le dégagement d'un espace plus vaste que l'espace domestique pour vivre apparaît ici comme une donnée importante. Les champs de relations sociales induits par ces collectivités emboîtées, qui se traduisent en termes d'intimité et de fidélité, traduisent la préoccupation de la communauté villageoise de créer le plus grand espace pour vivre.

- *Des champs de relations sociales*

Les structures matérielles de l'habitat kabyle traduisent non seulement la projection dans l'espace des rapports familiaux, mais ont aussi une existence institutionnelle puisque chacune d'elles, comme entité sociale et niveau socio-résidentiel, a son répondant chargé de le représenter dans toutes les relations avec l'extérieur et notamment à l'assemblée des hommes du village ou la *tajmaet*. Ces répondants sont : le chef de famille pour la maisonnée, le *ttamen* représentant

M. GAHLOUZ : *Lecture et traduction des pratiques sociotechniques traditionnelles dans l'enseignement : intérêt pour la didactique des langues et culture amazighes*

taxerrubt ou *adrum* et qui est délégué auprès de la *tajmaet* pour veiller à ses intérêts et lui servir d'intermédiaire, et l'*amin* coopté par les gens du village chargé non seulement de présider cette assemblée mais aussi de représenter le village à l'extérieur.

On peut ainsi, dans le cadre du village, distinguer quatre champs de relations sociales : celui des relations intérieures à la maisonnée ; celui des relations extérieures à la maisonnée mais intérieures à la *taxerrubt* ou à l'*adrum* groupement de maisonnées ; celui extérieur à la *taxerrubt* ou à l'*adrum* mais interne à la communauté villageoise ; celui des relations qui s'étendent au-delà des frontières du village.

I. 3. Expliquer la forme de l'habitat kabyle

L'approche anthropologique : la capacité de régulation de la tradition

La série d'enchâssements suggère, comme nous l'avons vu, une imbrication étroite entre la configuration des espaces et celle des dispositifs sociaux. Elle attribue à la maison et aux groupements de maisons, à travers différents champs de relations sociales, la fonction d'être un médiateur social définissant une territorialité même. Il s'agit là, déjà, d'un premier pas vers l'élucidation d'un « modèle d'habitat » dont le moins qu'on puisse dire est qu'il ne bénéficie pas d'une multitude d'apports théoriques qui l'explicitent.

En effet, l'environnement bâti, dont il s'agit ici, n'est point commandé par l'architecte. Il est plutôt le produit d'une architecture appelée, selon les auteurs, populaire, indigène ou folklorique, à laquelle la théorie de l'architecture s'est peu intéressée. De plus, les discours sur l'architecture occultent souvent la dépendance de la forme prise par le bâti des moyens de tous ordres liés à sa conception et à sa réalisation. Il n'est pas étonnant alors qu'un bâti supposé dénué de signification architecturale et figé dans un statut de produit d'une « simple » activité technique, n'y trouve pas toujours sa place. Or, l'opposition architecture - construction est consacrée dans de

nombreux discours dans lesquels règne sans partage une architecture qui fait fi des savoirs qui la cautionnent réellement, des institutions qui la légitiment et du système technique qui l'intègre. Or, ce n'est pas en insistant sur la coupure architecture - construction, mais en considérant ces deux activités comme deux dimensions d'une activité unique qui, par leur relation réciproque, contribuent à la transformation d'une norme sociale, que l'on expliquera le haut degré de spécialisation et d'institutionnalisation attribué à l'architecture contemporaine (J. P. Epron, 1984). Quand la signification architecturale du cadre bâti traditionnel n'est pas niée, la qualité esthétique qui y est investie est présentée, non pas comme créée spécialement pour chaque édifice, mais transmise de génération en génération et relevant par conséquent de la tradition. La « volonté esthétisante » contenue dans la forme est alors évacuée ou « diluée » pour ne retenir de cet habitat que les aspects liés à sa fonctionnalité ou à sa réalisation (technique). Dès lors, dénué de sa signification architecturale, l'habitat traditionnel se trouve relégué à une « simple » activité technique. Il devient alors objet d'étude de plusieurs disciplines qui l'envisagent selon des points de vue différents qui, pour certains, privilégient un ou des aspects au détriment d'autres tout aussi importants.

Une approche considérant le processus suivant lequel le bâtiment est conçu (ou dessiné) et construit, a été abordée sans être totalement exploitée. En effet, dans certaines études, anthropologiques notamment, la notion de « modèle d'habitat » renvoie à une évolution de la production de la forme qui induit des changements entraînant un processus de différenciation remarquable des dimensions et des types de bâtiments, des méthodes de construction, et des corps de métiers qui y participent. Cette notion de modèle est liée, notamment par A. Rapoport, au caractère traditionaliste de la société qui le réalise, c'est à dire à une société où les rares changements qui se produisent trouvent place dans un héritage commun et d'un système de valeurs se reflétant dans les types de construction. Le modèle, fruit de la

collaboration de nombreux individus pendant plusieurs générations, est connu de tout le monde. Sa réalisation (« *la silhouette est présente dans l'esprit dès le début* ») consiste à construire une maison qui doit ressembler à toutes les maisons bien construites dans une aire donnée. La construction est facile à comprendre, et comme chacun en connaît les règles, on ne fait appel à l'artisan que parce qu'il a une connaissance détaillée de ces règles. Ainsi, c'est à la tradition qu'est attribuée la capacité régulatrice qui explique en définitive le maintien d'un modèle d'habitat dans la société indigène préindustrielle. Deux causes essentielles expliquent la disparition de la tradition comme force régulatrice. La première est le développement de la spécialisation et de la différenciation, développement qui trouve son parallèle à l'intérieur des constructions et dans les divers métiers et professions. La deuxième est le développement de nouvelles contraintes réglementaires qui aurait mis fin à une discipline librement consentie. L'absence de coopération aurait conduit à l'introduction de contraintes telles que les codes, les règlements et les règles concernant les alignements et les retraits que l'on trouvait cependant déjà dans certaines villes préindustrielles. Cependant, l'idée de la discipline librement consentie par l'opinion publique peut prêter à confusion et occulter les conditions politiques, socioéconomiques, matérielles et symboliques auxquelles sont nécessairement corrélées ces contraintes réglementaires. Le cadre réglementaire régissant la construction de l'époque préindustrielle n'a pas introduit les mêmes contraintes que celles introduites par l'accélération de l'urbanisation au 19^e siècle. Les conditions générales imposées au propriétaire qui se propose de bâtir dans la cité préindustrielle du M'zab par exemple et celles imposées en 1852 par le préfet parisien Haussmann, à travers l'invention du permis de construire, si elles ne diffèrent pas dans l'objet de leur contenu, diffèrent dans leurs fondements (notamment du pouvoir qui les édicte et des moyens que détient ce pouvoir pour les faire respecter), dans leur visée d'aménagement et de contrôle de l'espace et dans leurs implications sociales. Il s'agit manifestement de deux situations sociopolitiques et culturelles différentes. Entre une société

M. GAHLOUZ : *Lecture et traduction des pratiques sociotechniques traditionnelles dans l'enseignement : intérêt pour la didactique des langues et culture amazighes*

privilégiant la transmission orale comme la société kabyle et une société à tradition écrite, l'importance et l'influence aussi bien des outils symboliques (comme l'écriture et le graphisme) que des politiques d'aménagement de l'espace sur les pratiques sociotechniques de construction, ne peuvent être omises. Dans les pays développés, l'utilisation massive des outils symboliques a joué un rôle considérable dans l'évolution des systèmes technologiques de la construction. Ce développement s'est accompagné aussi, notamment en Algérie par le biais de l'occupation française, d'une politique d'aménagement du territoire, donc de maîtrise et de contrôle de l'espace, menée par un Etat de type moderne à travers un pouvoir coercitif qui se manifeste dans ce que l'on pourrait qualifier de juridico-discursif, mais aussi à travers la normalisation et la technique.

On ne peut donc séparer l'ordre technique de l'ordre politique qui le fonde ; on ne peut le séparer aussi des diverses médiations dont il se sert. L'utilisation d'outils symboliques comme l'écriture et le graphisme, l'instauration de règles (règlements, normes) ou l'organisation du travail à travers notamment sa division dite scientifique, tout en s'avérant des éléments décisifs dans l'évolution des systèmes technologiques de la construction, doivent être comprises comme conditions internes de fonctionnement d'une organisation sociale, politique et économique qui leur confèrent des attributs de pouvoir et de légitimité. Il n'est pas sans rapport que les médiations servent une politique d'aménagement de l'espace comme traduction des fondements et des visées d'un pouvoir qui entend maîtriser et contrôler l'espace dont il a la charge. Dès lors, le problème de la maîtrise et du contrôle de l'espace renvoie nécessairement à la question de l'exercice du pouvoir dans la société politique globale. Or, tout contrôle est conditionné par une emprise sur l'espace sur lequel il s'exerce et le contrôle d'une population suppose le contrôle de son territoire.

- **Un schéma d'analyse**

Prendre en compte le rôle et l'effet des médiations intervenant dans l'accomplissement des activités sociotechniques et ce, dans le cadre de la situation politique et économique dans laquelle elles se déroulent, nous paraît être un élément décisif dans l'explication de la forme prise par l'espace bâti et son environnement. Cette approche relève aussi bien de l'anthropotechnologie que de l'ethnologie culturelle qui, en approchant les différentes situations lors de transferts de technologie, considèrent les relations systémiques entre l'individu et son environnement au cours d'une activité et les médiations (c'est à dire des instruments, des signes, des procédures, des machines, des méthodes, des lois, des formes d'organisation du travail) qu'elles impliquent. De ce fait, les relations entre les éléments d'une activité ne sont pas directes mais soumises à des médiations.

S'appuyant sur les travaux de Vygotsky développés par Léontiev et Luria, ainsi que ceux d'Engstrom, Wisner [1] met en évidence l'importance de ces médiations dans l'accomplissement des activités techniques à travers un schéma qui prend en considération l'ensemble des relations systémiques entre un individu et son environnement au cours d'une activité technique.

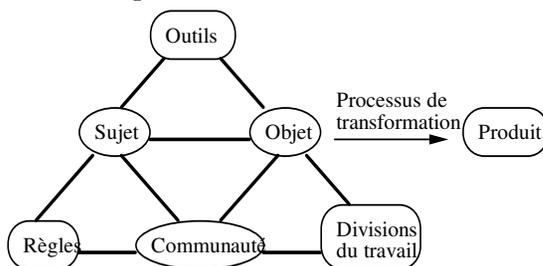


Fig. 1. WISNER A., «Aspects psychologiques de l'anthropotechnologie », in *Le travail humain*, tome 60, n°3 (1997) : 229-254.

Un tel schéma présente un modèle adéquat d'analyse des pratiques et permet d'aborder des situations socioculturelles différentes. S'il ne laisse pas de côté les considérations d'évolution ou de perspective historique, il permet d'aborder les différences entre

M. GAHLOUZ : *Lecture et traduction des pratiques sociotechniques traditionnelles dans l'enseignement : intérêt pour la didactique des langues et culture amazighes*

cultures en termes de disponibilité de ces outils et de leurs attributs. L'idée fondamentale que nous retenons de ce schéma est que dans la réalité des pratiques, l'accomplissement d'une activité technique sollicite les trois médiations en même temps. L'ensemble des outils (qu'ils soient matériels ou symboliques) qui constitue la médiation entre l'individu et l'objet, est lui-même dépendant du rapport à la communauté (ou des communautés) dans laquelle se déroule l'activité. Cette communauté édicte ou est régie par des règles dont la nature et les modalités d'expression dépendent aussi bien de l'organisation de la communauté elle-même que des outils dont elle se sert. Ainsi en est-il des normes ou des règles techniques de la construction qui règlent le rapport entre les formes techniques et les formes sociales du savoir (au sens large). En tant que règles observées dans les pratiques, elles ne sauraient être dissociées des outils symboliques et matériels dans (ou avec) lesquels elles s'expriment ou expriment ce dont elles rendent compte. Ces outils constituent eux-mêmes un mode, un moyen ou une condition d'expression de l'organisation sociale, politique et économique dont ils relèvent. Elles ne sauraient être dissociées aussi des intervenants directs ou indirects dans l'activité de construction.

I. 4. HYPOTHESES ET METHODES

Notre investigation consiste, partant d'une étude de morphologie sociale, à mettre en rapport une description à première vue statique de l'espace bâti et de son environnement, avec les normes ou usages en vigueur dans l'espace social correspondant et à expliquer ce rapport en mettant en évidence les conditions physiques, politiques, économiques et symboliques qui les mettent en relation.

L'hypothèse que nous émettons est que le modèle d'habitat de la société kabyle—traditionnelle, c'est-à-dire l'espace bâti et son environnement, n'a pu se développer sans qu'il soit contrôlé socialement aussi bien dans sa conception que dans sa réalisation. Il peut s'expliquer par rapport à un système dans lequel la conception et

M. GAHLOUZ : *Lecture et traduction des pratiques sociotechniques traditionnelles dans l'enseignement : intérêt pour la didactique des langues et culture amazighes*

la réalisation sont régies par des normes admises par les membres de la communauté en tant qu'acteurs directs ou indirects des pratiques spatiales et constructives et autour desquelles s'articulent leurs rapports. Ces normes constituent un système de références qui unifie les représentations, les opinions et les conduites au sein de la communauté en rapport avec la conception et la réalisation de l'espace bâti et de son environnement. Elles traduisent les conditions institutionnelles, technico-économiques et symboliques pour le concevoir et le réaliser.

La dimension institutionnelle est inhérente à la structure sociopolitique dans laquelle s'inscrivent les individus et les groupes. Cette inscription se traduit en termes d'appartenance et de représentativité des acteurs dans les espaces sociaux qu'elle génère. Elle renvoie à l'aptitude et à la qualification de ces acteurs à participer à la gestion, à la maîtrise et au contrôle de l'espace bâti et de son environnement. La dimension matérielle est liée aux conditions techniques, économiques et sociales dans lesquelles s'inscrit la production de l'espace bâti, et aux connaissances de tous ordres mobilisés pour le concevoir et le réaliser. La dimension symbolique renvoie à la vision mythico-rituelle que la société concernée a du monde.

Cette hypothèse peut être précisée par deux hypothèses complémentaires :

La première est que, les mécanismes de contrôle social étant fondés sur l'existence de normes, nous entendons par pratique spatiale toute conduite ou attitude en rapport avec la conception et la réalisation de l'espace bâti et de son environnement, fréquemment répétée, partagée par les membres de la communauté et donc induit l'existence d'une norme sociale. Nous pouvons avancer alors que, les pratiques spatiales étant révélatrices de stratégies sociales, le décodage des pratiques spatiales peut mettre en évidence les mécanismes de contrôle social. Il y a particulièrement une relation entre le type d'emprise sur l'espace et le type de pouvoir ou d'autorité qui s'exerce

sur cet espace. Cela signifie que le modèle d'espace bâti en tant qu'empreinte matérielle correspond à un type d'emprise sur l'espace et que ce type d'emprise sur l'espace correspond à un type de pouvoir (ou d'autorité) exercé(e) sur cet espace. Il y a là un aspect immédiatement politique auquel renvoie le problème de la maîtrise et du contrôle de l'espace : l'exercice du pouvoir (ou de l'autorité) dans la société globale. Dans cette perspective, nous estimons que l'assemblée des hommes du village, instance dirigeante de la communauté villageoise, en tant qu'entité politique détient une autorité ou un pouvoir de maîtrise et de contrôle sur son propre espace. Nous considérons que cette assemblée s'inscrit non seulement dans l'espace, mais étend son codage et son droit sur son territoire.

La seconde est que la mobilité des individus et des groupes s'exerce sous contrôle social qui contraint les activités. Nous pouvons avancer qu'il y a génération de comportements et d'attitudes en rapport avec l'espace qui induit un certain champ de liberté déterminé par l'ensemble des actions qui ne sont pas interdites par la loi. Dès lors les textes légaux ou les codes déterminant les frontières du comportement humain d'une communauté, qu'elle soit de tradition écrite ou de tradition orale, sont susceptibles de rendre compte en partie du système régissant la conception et la réalisation de l'espace bâti et de son environnement. Nous pouvons considérer cet espace de comportements et d'attitudes enserrées dans un volume limité par les valeurs que chacun des paramètres qui définissent son état peuvent prendre légitimement. Les qanuns ou coutumiers, qui constituent une partie de la coutume spéciale et spécifique à chaque village et qui sont un cadre d'expression de la pensée juridique kabyle, sont susceptibles de rendre compte en partie du système régissant la conception et la réalisation de l'espace bâti et de sa réalisation. Les qanuns ou coutumiers sont des « règlements » émanant de l'assemblée des hommes appelée la *tajmaet*, instance politique, administrative et judiciaire du village kabyle.

M. GAHLOUZ : *Lecture et traduction des pratiques sociotechniques traditionnelles dans l'enseignement : intérêt pour la didactique des langues et culture amazighes*

Quant à la méthode, elle consiste en la construction d'une grille d'analyses autour d'indicateurs du concept de « contrôle social » à savoir un certain nombre de conduites dans et vis-à-vis de l'espace en l'occurrence : la maîtrise de l'espace (territoire et stratégies de territorialisation), les relations entre l'ordre social et l'ordre spatial, l'intériorisation du code spatial et son imposition. Elle est appliquée à un corpus de qanuns ou coutumiers de villages ou tribus recueillis à la fin du XIX^{ème} siècle.

II. Qanouns, Tajmaët, Contrôle et maîtrise de l'espace bâti et de son environnement :

La dimension politique de la tajmaët

Le village kabyle, en tant qu'entité politique, affiche son indépendance à travers l'administration intérieure de ses habitants et de son territoire. L'autorité est directement exercée par l'assemblée du village, la *tajmaët*, composée de tous les habitants mâles et majeurs. Dotée de pouvoirs politique, administratif et judiciaire, la *tajmaët* nomme à sa tête une sorte de « comité » qui gère les affaires du village. Ce « comité » se compose de l'*amin* qui est le président de cette assemblée, de représentants des différentes *tixerrubin* (sing. *taxerrubt*) en l'occurrence les *ttemma* (sing. *ttamen*), de gens sensées que sont les sages (*leaqqal*) qui, sans occuper de fonctions précises et délimitées, sont en quelque sorte imposées par l'opinion, du marabout (*imam*) et du crieur public (*aberraḥ*).

Les prérogatives de cette assemblée sont importantes. Elle organise la vie en collectivité, détermine et planifie les travaux et devoirs collectifs (voirie, servitudes, irrigation, pâturage, hospitalité, fêtes, etc.), ainsi que leurs modalités de répartition ou de contribution. Ses compétences en matière juridique vont des procès entre particuliers (créances, litiges en matière d'immobilier, statut personnel, successions, etc.) à l'enregistrement des conventions, la passation des contrats, etc. Elle fixe les amendes et les lève. Ses pouvoirs vont jusqu'à la séquestration et l'expropriation des biens. Véritable instance

représentative du village, elle gère les rapports avec les villages et tribus voisins, qu'ils soient conflictuels ou de coopération. Et c'est justement des rôles et des compétences de l'autorité qu'incarne cette assemblée comme institution ancrée dans la vie sociale dont rend compte le *qanoun* ou coutumier qu'élabore cette instance politique, judiciaire et administrative qu'est l'assemblée des hommes du village.

Un premier examen du lieu potentiel de pouvoir ou d'autorité qu'est la *tajmaet* montre que celle-ci n'érige véritablement pas de chef en son sein. Les prérogatives des membres dirigeants de l'assemblée sont trop limitées au strict cadre de ce qui est dévolu à leurs fonctions pour que l'on puisse parler dans ces conditions de leader ou de chef. D'un autre point de vue, les conditions économiques sont telles qu'il n'y a pas de rapport d'exploitation lié à l'extraction d'un surproduit social au profit d'une classe dominante. La faiblesse des forces productives excluant l'accumulation, elle rend difficile la transmission du pouvoir aussi bien économique que politique.

L'examen des capacités d'extraction et de distribution du système politique, permet d'établir les conditions liées à une appartenance pleine et entière à la communauté du village. Cette appartenance que nous pouvons traduire en termes de citoyenneté, est tributaire d'un certain nombre de devoirs envers la communauté et notamment, l'acquittement des impôts nécessaires à l'entretien de la vie en collectivité et la contribution à un travail collectif obligatoire d'utilité collective ou d'assistance à un particulier (*tacemlilt*) [2]. Ces ressources sont réparties de manière périodique ou occasionnelle, selon des conditions et des modalités données et échoient à ceux de qui elles sont extraites, à savoir les seuls habitants du village [3].

Bien qu'il s'impose à tous et que nul ne soit censé l'ignorer, le *qanoun* [4] ne reconnaît pleinement comme sujet de droit (et ayant pleinement des droits) que l'habitant mâle du village. La ségrégation entre individus et groupes s'établit sur la base d'une différence de statut liée au sexe, à l'origine (la parenté) ou à l'établissement dans le

territoire du village. Dans le village, la notion d'espace public ne vaut que pour les gens qui y habitent. L'étranger n'y a pas accès ou du moins n'y a pas accès sans être sous la responsabilité d'un hôte. Il ne peut s'y établir sans le consentement de tout le groupe dont chacun des membres possède un droit de préemption imprescriptible sur la terre. En effet, la circulation des biens immobiliers est fortement entravée par un droit de préférence ou de préemption (*ccefea*) qui, en empêchant que les biens immobiliers sortent du patrilignage, vise dans les faits à chasser l'étranger. D'autres moyens légaux sont utilisés pour éviter que l'étranger puisse s'emparer de la terre. Dans la majorité des *qanuns*, le legs et la donation faits à un étranger, sont nuls. Et, pour ne pas permettre que le patrimoine se transmette aux étrangers, les femmes sont exclues de l'héritage.

Des étrangers, des protégés peuvent, bien entendu, être intégrés au groupe et des alliances politiques durables ou circonstancielles peuvent être décidées. Mais, les liens lignagers définissent toujours quelque chose de plus que les liens d'alliance, c'est-à-dire des droits d'accès à la propriété et à la citoyenneté. De toute manière, l'incursion de l'étranger dans l'espace du village est habilement prévenue de diverses autres façons comme :

- les dispositions régissant l'hospitalité dévolue obligatoirement à tour de rôle à chaque famille du village et mettant ainsi l'étranger sous responsabilité collective déléguée ;
- l'immunité territoriale (*laenaya* de la maison, du village, du champ, etc.) qui exclut le droit de poursuite d'un individu dans une maison ou d'un étranger dans le village où il se réfugie ;
- l'applicabilité des seules « lois » édictées par l'assemblée du village, celles en vigueur dans d'autres villages ou tribus, sauf accord préalable et plutôt concernant des questions communes, ne le sont pas.

En définitive, l'espace du village apparaît comme l'espace exclusif des droits communautaires dévolus à ses seuls habitants et cette

exclusivité affirmée contre les autres, donne à la communauté villageoise une dimension proprement politique.

- **Appropriation d'un espace au marquage généalogique fort**

En vertu du fort marquage généalogique de l'espace que suggèrent aussi bien les configurations spatiales de l'habitat kabyle que sa toponymie [5], nous pressentons que chaque habitant du village kabyle établit des séparations de plus en plus fortes avec autrui au fur et à mesure qu'il sort de son premier cercle d'inscription parental.

Il reste que la question de la valeur médiatrice de l'espace dans les interactions sociales, par ailleurs incontestable, se pose ici dans sa toute subtile spécificité. Nous pouvons la mettre en lumière en rendant compte des comportements de dominance territoriale qui servent à diriger et à réguler les interactions sociales et qui seront plus ou moins grands selon qu'il s'agit d'espace privé ou d'espace public. Or, il nous est possible de douter de l'existence d'un espace public, entendu comme lieu accessible à tout un chacun qui peut profiter des droits d'occupation, dans le village kabyle. Pour le montrer, il suffit de faire évoluer les niveaux d'articulation de l'habitat kabyle sur l'axe de la contiguïté : on constatera alors que l'on progresse depuis les enceintes privées où les lieux sont intimes entre les membres d'une maisonnée jusqu'au monde étranger qui commence à partir des limites du village et avec lequel le contact est exceptionnel sporadique, soumis à de spéciales dispositions, pour ne pas dire hostile. Entre les deux, il y a la communauté.

Au critère discriminatoire que constitue l'appartenance au cercle parental ou au cercle communautaire qu'est le village, s'ajoute un autre principe discriminatoire basé, lui, sur l'appartenance sexuelle. La société kabyle se dote de répertoires de conformité sociale qui suivent l'évolution de l'intimité et des relations sociales en son sein et maintient un espace d'ordre comptant se ménager de toutes les violences susceptibles de s'y manifester.

M. GAHLOUZ : *Lecture et traduction des pratiques sociotechniques traditionnelles dans l'enseignement : intérêt pour la didactique des langues et culture amazighes*

Dans le village kabyle, ce répertoire se traduit par une nette séparation entre l'espace des femmes et celui des hommes, excluant que la question des distances qu'ils maintiennent entre eux, se pose. La séparation des sexes se concrétise aussi à travers des assignations à des lieux comme la *tajmaet* qui est le lieu d'assemblée du village réservé aux hommes ou même les fontaines, lieux indispensables à tous mais dont l'occupation est réglementairement alternée (les hommes ne peuvent s'y rendre qu'aux moments où la fontaine est interdite aux femmes).

La défense implacable de l'ordre est renforcée par des mesures « coercitives » permettant à tout villageois d'intervenir lorsqu'il le juge menacé. Mais, quand la sanction « humaine » de l'assemblée du village ne peut, à elle seule, empêcher le délit, les « croyances » se chargent alors de transformer le délit [comme c'est le cas dans la violation d'espaces (maison, champ, ...)] en « péché » ou sacrilège qui entraînerait la colère des Invisibles sur quiconque oserait l'accomplir. Ainsi, loin d'être une théorie, une ligne de séparation idéale, la limite (seuil, limite du champ, lieu de culte...) est une étendue qui a valeur juridique et religieuse propre. Dans les qanouns, la sanction de sa violation est intimement liée à la *hurma*, au caractère sacré du lieu. La sacralité du lieu aggrave le délit commis en son sein. Dès lors, il y a tout intérêt, pour le maintien de l'ordre établi, à entretenir cette idéologie du sacré.

- **Intégration spatiale et intégration sociale**

Cependant, l'inscription dans l'espace communautaire du village ne se fait pas spontanément. Elle se manifeste dans sa traduction festive lors des cérémonies et rites de passages couronnant un travail pédagogique diffus et anonyme qui intègre l'individu dans le groupe d'appartenance et lui transmet un patrimoine culturel.

Dans une telle société, les liens lignagers prennent une importance primordiale, car ils ouvrent des droits sur les moyens de production et l'accès à la citoyenneté. Mais l'inscription de l'individu dans l'espace

M. GAHLOUZ : *Lecture et traduction des pratiques sociotechniques traditionnelles dans l'enseignement : intérêt pour la didactique des langues et culture amazighes*

généalogique, par laquelle passe la structuration de la sociabilité de base, ne se fait pas spontanément. Elle se manifeste lors des cérémonies et rites de passage mais aussi à travers un travail pédagogique qui n'est pas clairement institué comme pratique spécifique et autonome. Car, c'est tout un groupe et tout un environnement symboliquement structuré qui exerce, sans agents spécialisés ni moments spécifiés, une action pédagogique anonyme et diffuse [6]. Les rites de passage qui concernent aussi bien les hommes que les femmes et qui marquent le dépassement d'un état social et l'intégration dans un autre, le suggèrent. Et sur tous ces rites, qui ne prennent d'ailleurs de signification sacrée que par des manifestations spatialisées, [et notamment ceux qui marquent l'agrégation progressive d'un individu à son patrilignage (naissance, majorité, etc.)], les qanuns ne restent pas muets.

III. Lectures des pratiques sociotechniques de construction

III.1. Lecture structurelle et fonctionnelle de la maison kabyle

L'habitat kabyle traditionnel occupe les crêtes et versants de massifs montagneux. Le village kabyle se place généralement sur une crête (*tawrirt*) ou un plateau élevé (*agwni*), emplacements dont rendent compte souvent les noms de villages.

Après avoir franchi la porte du vestibule (*tawwurt n wesqif*) toujours fermée, on se retrouve sous un porche couvert flanqué de part et d'autre du passage menant à la cour, de deux banquettes en maçonnerie (*idekkwanen*, sing. *Adekkwan*) qui rappellent le lieu de l'assemblée du village.

Une fois franchi le porche, on rencontre les plus petites unités d'habitation (les maisons abritant une famille conjugale) identiques construites autour du foyer originel paternel et donnant sur une cour protégée dans les espaces laissés libres par un mur de clôture (*ayalad*). Cet ensemble constitue l'habitation d'une famille agnatique. Dans le mur de la partie basse de la cour opposée au mur du porche est aménagée une petite porte menant en même temps aux champs voisins

M. GAHLOUZ : *Lecture et traduction des pratiques sociotechniques traditionnelles dans l'enseignement : intérêt pour la didactique des langues et culture amazighes*

(*tamazirt*, pl : *timizar*) et au tas de fumier. Dans les angles de la cour sont aménagés des réduits délimités par des murettes en pierre sèche et font office de cuisine à la belle saison.

La plus petite unité d'habitation (*axxam*) présente un toit à double pente recouvert de tuiles du pays. Les dimensions varient, selon les moyens de la famille, en surface [(3 à 4 m) x (7 à 12 m)] et en hauteur de 2.50 m à 3 m sous l'arête faîtière.

On y accède par une porte en bois à double battant [(1.20 à 1.50 m) x 2]. Le linteau de la porte (*amnar ufella*), gravé de dessins au couteau, est encastré dans la maçonnerie, tandis qu'un seuil (*amnar n wadda*) constitué d'une dalle de schiste le plus souvent et haute de 10 à 20 cm empêche les eaux de ruissellement de pénétrer à l'intérieur de la maison. Des ouvertures de formes variables, de très petites dimensions et soutenues par des tuiles rondes diversement agencées sont parfois aménagées très haut près du toit. Ces ouvertures éclairent à peine l'intérieur de la maison et ne permettent qu'une faible aération d'ailleurs rompue en hiver puisque bouchées à l'aide de chiffons

Parfois, dans certaines maisons une porte basse et étroite donnant sur le *lber εazzug* (litt. extérieur sourd) est aménagée du côté du mur faisant face au mur de l'entrée. Le *lber εazzug* est un petit réduit à ciel ouvert où l'on entrepose les jarres d'eau (*tasebbalt*, pl. *tisebbalin*) et où l'on prend aussi son bain.

L'ossature de la maison est composée d'une structure poutres - piliers en bois soutenant la toiture et de murs porteurs en maçonnerie de pierre ou de pisé. Les murs extérieurs dans lesquels sont incorporés parfois des chaînages horizontaux (des traverses en bois) reposent sur des fondations constituées de grosses pierres liées au mortier de terre. La charpente en bois est composée de trois à cinq poutres reposant à la fois sur des piliers fourchus dressés à l'intérieur de la maison et sur les murs extérieurs. Dans la maison kabyle, quatre murs verticaux définissent la surface intérieure.

M. GAHLOUZ : *Lecture et traduction des pratiques sociotechniques traditionnelles dans l'enseignement : intérêt pour la didactique des langues et culture amazighes*

L'intérieur de la maison présente une division bipartite en longueur et bipartite en hauteur, c'est à dire une division tripartite. Cette division intérieure est engendrée par un mur trapu appelé *tadekkwant* qui partage la pièce dans le sens de la largeur. Cette paroi intérieure part du mur opposé à l'entrée et s'arrête à environ 1 m de la porte.

La division bipartite en longueur engendre deux parties. La première partie s'appelle *taqaett* ou *ag^wens* ou encore *tiyeryert* selon les contrées. La *taqaett* comporte deux trous, l'un pour le foyer (*Ikanun*), l'autre pour le moulin à bras (*tisirt*). Envisagée comme paroi horizontale délimitant l'espace intérieur par le bas, la *taqaett* permet, par cette fonction de surface, l'accomplissement de tâches domestiques (cuisine, lessive), économiques (c'est là qu'on installe le métier à tisser) et biologiques (c'est là qu'on mange ; on y dort aussi)

La deuxième partie engendrée par la division en longueur est l'étable, appelée en kabyle *addaynin*. Sombre et difficile d'accès, l'étable loge les animaux. Son sol est dallé et légèrement en pente pour permettre l'écoulement du purin par un trou aménagé à la base du mur.

En hauteur, la troisième partie est superposée à l'étable s'appelle *taerict* est une sorte de soupente qui s'apparente à un grenier sans en être véritablement. Son plancher porte sur le mur séparateur (*tadekkwant*) et sur des poutrelles scellées dans le mur pignon.

Outre donc sa fonction de séparation de l'espace intérieur, le mur à claires-voies (*tadekkwant*) accomplit une fonction porteuse : c'est sur lui que reposent les *ikufan* (grandes jarres) dont la construction et la décoration (elles ont une fonction esthétique) incombent aux femmes et généralement aux femmes - potières. Sous le *tadekkwant* se trouvent les mangeoires des animaux appelés *lemdawed* (sing. *lemdwed*) qui communiquent avec la *taqaett* par trois ou quatre claires-voies.

Si la maison abrite en même temps les gens, les bêtes et les provisions, les zones d'occupation sont nettement séparées à l'intérieur. Près du mur faisant face à l'étable et à *tacraft* est creusée

une cavité circulaire d'environ 15 cm de profondeur et de 20 cm de diamètre qui constitue le foyer (*lkanun*). Autour du foyer sont disposées trois grosses pierres (*inyen*) destinées à recevoir les ustensiles. Dans certaines contrées, on trouve un deuxième foyer en retrait par rapport au premier et servant au chauffage. Sur des poutrelles en porte à faux (ou sur une poutre transversale encastrée dans les deux murs opposés et donc traversant la pièce) est disposée la claie (*idni*) aux glands appelée (*aeric ubellud*, litt : la soupenne aux glands) sur laquelle ils vont sécher durant l'hiver. En dessous mais perpendiculairement à *tacraft* c'est à dire contre le mur de façade est érigée une banquette (*srir*) au-dessous de laquelle un espace vide (*tagrurt*) est réservé aux provisions de bois sec et parfois à un chevreuil. Sur toute la longueur du mur dit *tacraft* est dressée une banquette large de 50 cm et pourvue de plusieurs niches (*tîhnacin*, sing. *Taḥnact*) dans lesquelles on place les ustensiles de cuisine. Vers le mur du fond (*tasga*) face à la porte d'entrée, les montants du métier à tisser s'appuient sur une longue pièce en bois (*amazul*) traversant la pièce parallèlement à *tasga*.

Les actions techniques

Le moment propice à la construction se situe pour des raisons techniques (absence de pluie pour le séchage des mortiers et des tuiles) et économiques (rentrée des récoltes et donc disponibilité des moyens exigés par la construction) entre les mois de mai et octobre. Les arbres (frêne, chêne, pin, eucalyptus, micocoulier, olivier sauvage, peuplier) pour les bois de charpente sont abattus à la fin de l'hiver. Le façonnage et le transport se feront plus tard. Pour la couverture, on utilisera des roseaux (*iyunam* sing. *Ayanim*) ou des branches d'oliviers (*tacita n tzemmut*).

Avant que l'on n'ait commencé de tracer et de creuser les fondations, les pierres sont recueillies d'une construction détruite, ramassées dans les champs ou encore extraites d'une petite carrière.

M. GAHLOUZ : *Lecture et traduction des pratiques sociotechniques traditionnelles dans l'enseignement : intérêt pour la didactique des langues et culture amazighes*

La maison construite se divise en Kabylie en deux types : la maison à toit à double pente dont le toit est recouvert de tuiles dites « romaines » (dans l'Akfadou en Kabylie, certaines maisons ont leur toit couvert de plaques de liège) et la maison à terrasse [7].

L'édification

On procède d'abord au tracé et à l'implantation des fondations. Par des mesures en coudées (*iyallen sing. Iyil*) on règle la longueur de la maison à celle de la poutre maîtresse. La place des murs est marquée par des piquets de bois plantés aux quatre coins et qui tendent des cordeaux tressés en *diss*.

Les fondations sont ensuite creusées jusqu'à atteinte du bon sol que signale la non possibilité à la pioche de s'enfoncer. Les tranchées de fondations sont creusées en rigoles tout autour de la maison. Leur profondeur varie selon la nature du terrain, rocheux en général. Elles sont remplies ensuite de grosses pierres liées au mortier de terre. Les semelles filantes ainsi obtenues ont la même largeur que celle des murs qui reposent sur elles.

Les fondations exécutées, les murs sont édifiés sur cette base. Deux types de murs sont construits en Kabylie : le mur dit de pisé *taḍabit* ou le mur de pierres. On distingue dans cette catégorie deux types de murs : les murs dits de « pierres sèches » bâtis en pierres taillées posées les unes sur les autres sans apport de mortier et les murs en pierres non taillées liées au mortier. Ce sont des murs épais dans lesquels sont incorporés des chaînages horizontaux sous forme de traverses en bois. Outre ce rôle de chaînage ces traverses prémunissent contre l'*aftak* c'est à dire contre le perçage des murs par les voleurs.

Dès que les murs sont maçonnés, la pose de la charpente et de la couverture est entamée. Selon les dimensions de la maison, trois ou cinq poutres (*asalas, pl. isulas*) devront être posées. Dans le cas d'une charpente à trois poutres, la poutre faîtière (*asalas alemmas* ou poutre centrale) et les deux autres poutres (*isulas Iḍerfiyen* ou poutres latérales) disposées à mi-distance du faîte et du mur, reposent sur les

M. GAHLOUZ : *Lecture et traduction des pratiques sociotechniques traditionnelles dans l'enseignement : intérêt pour la didactique des langues et culture amazighes*

murs pignons et des piliers en bois fourchus (*tigejdit*, pl. *tigejda*) à raison de deux piliers par poutre. Des chevrons, carrés ou ronds et distants de 0,5 à 1m, sont disposés ensuite sur les poutres : ce sont des branches d'oliviers écorcées fixées aux poutres par simple attache au moyen de cordes de diss (*tizukwar*, sing. *iziker*). La partie fourchue qui donne sur le mur est noyée dans le mortier. Les chevrons garnissent ainsi les deux versants du toit ; ils sont opposés deux à deux, et attachés ensemble à leur sommet.

Les travaux intérieurs : finitions et décoration

Contrairement aux travaux extérieurs, les travaux intérieurs, à l'exception du mur claire-voie intérieur qui sépare *tiyeryert* (la partie réservée aux humains dans la maison) de *addaynin* (l'étable), sont du ressort des femmes. C'est aux femmes qu'incombent en effet, le damage du sol de l'intérieur de la maison, le crépissage des murs, la construction des jarres de terre crue (*akufi*, pl. *ikufan*) destinées à stocker les provisions et enfin la décoration intérieure.

Le plancher bas de *tiyeryert* est composé d'une couche de terre aplanie par foulage aux pieds et damage au battoir. Un hérissonnage, fait d'un mélange de cailloux et de gravier, est disposé sur cette surface damée. Sur cet hérissonnage, une couche de béton de terre est étendue puis damée et enfin une chape de mortier recouvre le tout. Cette chape de mortier fait d'argile schisteuse est arrosée d'eau et damée au battoir. Au séchage, les femmes accroupies polissent la chape, qui prend une grande dureté, à l'aide d'un caillou rond ou de bouquets d'herbe sèche. A l'usage, des fissures apparaissent sur le sol. Dès lors, un entretien saisonnier comprenant la même opération (pose d'une couche d'argile schisteuse, damage et polissage) est effectué. A la même occasion une cavité est ménagée dans le sol. Elle est réservée au foyer (*lkanun*) autour duquel seront disposées plus tard trois pierres (*inyen*) servant de support aux ustensiles de cuisine. Parfois, un autre foyer destiné au chauffage est aussi aménagé [8]. La chape de mortier n'est pas appliquée au sol de l'étable qui n'est pas bétonné. De

M. GAHLOUZ : *Lecture et traduction des pratiques sociotechniques traditionnelles dans l'enseignement : intérêt pour la didactique des langues et culture amazighes*

simples dalles recouvrent la couche de béton de terre damée disposée sur le hérissage. Elles sont disposées en plan incliné afin de permettre l'écoulement des purins vers l'extérieur par un trou aménagé dans le mur extérieur en contrebas.

- **Les travaux intérieurs : crépissage, décoration**

L'opération de crépissage des murs ne concerne, hormis l'encadrement de la porte et de la lucarne à l'extérieur, que les murs intérieurs. Les murs sont crépis à l'aide d'un enduit composé d'argile schisteuse passée au tamis à laquelle on ajoute de la bouse de vache et de la paille fine pour éviter les fissures. Parfois, la paille fine est remplacée par de la cendre. Aplaniée à la main, cette première couche est, par la suite, blanchie à l'aide d'un badigeon préparé avec une terre d'argile schisteuse de couleur grise : *tumlilt*. Le badigeon est appliqué et étendu avec des rameaux de plantes, dont la plus employée est selon, M. Devulder(1951, p. 67), la menthe aquatique (*fleggu*) ou le romarin (*amezzir*). Au séchage, le mur prend une couleur blanc - bleuâtre.

La décoration de la maison peut être aussi bien extérieure qu'intérieure. Celle de l'extérieur concerne surtout les portes, sur les battants desquelles le menuisier incise des motifs au moyen d'une pointe de fer.

Pour ce qui concerne l'intérieur de la maison, ce sont d'abord les murs qui sont décorés. Les murs se terminent par un soubassement peint dont la hauteur varie de 80 cm à 1,20m. Sur la couche de crépissage est ajouté, par bandes verticales, un enduit de quelques millimètres d'épaisseur lissé à l'aide d'un galet. Avant le séchage complet de l'enduit, la décoratrice dessine sur ce fond blanc des figures « géométriques ». Des touffes de crins, de cheveux ou de fils, passés dans une boule de glaise, servent de pinceaux (Devulder, 1951 : 67). R. Maunier (1926 : 62), rapporte qu'en raison de l'ampleur de la surface à décorer et de l'épaisseur des traits à dessiner, les femmes usent pour pinceau d'un chiffon de laine au bout d'une latte de bois.

M. GAHLOUZ : *Lecture et traduction des pratiques sociotechniques traditionnelles dans l'enseignement : intérêt pour la didactique des langues et culture amazighes*

Les rites relatifs au travail de décoration comprennent un rite inaugural effectué avant le blanchissement de la maison et dont le but est de conjurer « le mauvais œil ». Reste la question de la maîtrise de la signification des divers dessins. Pour M. Devulder qui a effectué une enquête précise dans huit villages de la tribu des Ouadhias, si presque toutes les femmes savent ce que représentent ces dessins, le « pourquoi » de ces figures est beaucoup plus difficile à apprendre car il n'est connu que des initiées qui ne livrent que très difficilement leur secret.

III.2. Lecture anthropotechnologique : Le processus de construction de la maison kabyle

Le processus de construction de la maison kabyle constitue un tout fortement réglé. Il fait intervenir des actions techniques, économiques, juridiques, liturgiques et esthétiques. Les travaux de la construction et les obligations rituelles sont riches et complexes. Les actes matériels et spirituels sont liés par des rites de construction qui interviennent à différents moments du processus.

Actions rituelles

Outre les abstentions qui se traduisent par la préférence du moment de bâtir, en général, les rites auxquels donnent lieu la construction de la maison se traduisent par les rites de début, les dépôts d'objets, les sacrifices d'animaux et les onctions qui les terminent et enfin, les chants, les danses, les vœux et les prières. Pour les rites du début, c'est en général l'aïeul de la famille qui donne le premier coup de pioche pour les fondations. Une fois terminé le creusement des tranchées de fondations, il pose la première pierre. Suit le dépôt d'objets [9] censés être chargés de vertu et susceptibles de communiquer leur baraka à la maison : poignée de terre recueillie près du tombeau d'un saint, morceau de tuile provenant de la mosquée, pièce d'argent, pelote de laine.

La construction de la maison nécessite toujours le sacrifice d'un animal à un ou plusieurs moments de la construction et aussi, selon la fortune du constructeur. Les moments les plus propices sont le début et l'achèvement de la construction. Le sacrifice de construction est, en moyenne, effectué deux fois : le premier lors de la pose de la première pierre, le second à la pose du toit, à la fixation de la porte ou à l'achèvement de la maison. Il s'accompagne de l'onction des matériaux avec le sang. Le sang de la bête sacrifiée est répandu dans les tranchées ou sur la première pierre de fondations. A l'achèvement des travaux, ce sont les murs ou la porte qui en sont enduits. Enfin, la chair de l'animal est utilisée pour l'organisation du repas commun auquel sont conviés les villageois, organisation qui diffère selon les contrées par le nombre et la qualité des invités. Le repas commun est conclu par des vœux de prospérité au maître de la maison et aux siens, et la *fatiha* prononcée par le marabout. Enfin, la place est laissée aux chants et aux danses animés par les femmes.

La construction de la maison kabyle : une œuvre collective

Dans le processus de construction de la maison kabyle, artisans et particuliers s'attellent à la construction d'une maison de pierre au toit de tuiles dont la réalisation est une tâche complexe. Il y a manifestement une division sociale du travail dont les effets se répercutent inéluctablement sur la « détention » des connaissances nécessaires à cette production et notamment par une segmentation des opérations techniques. Bien que l'on fasse appel à des artisans, la construction intéresse toute la collectivité. Les deux groupes sociaux participant à l'ouvrage sont la maisonnée, liée par le sang, (la famille), et le village (communauté). Le groupe familial étendu, dont l'unité est manifestée par une vie collective autour d'une cour commune, est le premier groupe de travail. Hommes, femmes, enfants, tout le monde aide, ce qui révèle l'unité de la famille en termes économiques et sociaux. Mais ce groupe ne suffit pas pour réaliser l'ouvrage et on fait appel au groupe communal comme l'exigent la construction et le rituel.

Division du travail

La construction de la maison fait l'objet, en effet, d'une *tiwizi*, c'est à dire une forme d'entraide et d'assistance réciproque entre familles de la communauté villageoise. Ceci permet de supposer que chaque membre du groupe possède les connaissances relatives à la construction [10] et peut construire la maison, bien que pour des raisons techniques et sociales, la construction soit faite en commun par un groupe plus étendu. La présence de l'artisan n'intervient pas dans le changement de la forme, elle est due à son habileté qui est requise pour certains travaux. Les actions techniques sont exécutées par des agents selon leur nombre, selon le sexe (hommes ou femmes), les catégories d'âges (enfants, adultes) selon qu'ils aient une spécialisation technique ou pas (chaufournier, maçon, potière, menuisier), selon qu'il y ait travail collectif ou pas et selon la nature des travaux.

Il y a une division sexuelle du travail. Ainsi, pour ce qui concerne l'apport des matériaux (excepté le bois de charpente) et l'eau, le travail échoit aux femmes et, au besoin, aux enfants. L'eau est transportée par les femmes dans des cruches. L'assemblée du village réquisitionne bêtes de somme au profit de tout habitant qui désire bâtir une maison [Masqueray, 1893 : 279].

Actions juridiques

En général, les femmes qui se chargent du transport de l'eau sont des parentes ou des voisines. Par contre, pour le transport des pierres nécessitant une main d'œuvre plus importante, les femmes du village sont conviées à une *tiwizi* par les autorités du village. Toute femme qui s'abstient d'y prendre part est condamnée à une amende dont le mari ou les parents s'acquitteront [Hanoteau, 1893 : 364].

Le transport des poutres (*isulas*, sing. *asalas*) correspond à un moment important de l'édification de la maison. Au moment de l'édification, ce sont les gens du village qui en sont chargés. L'assemblée du village charge le crieur public d'avertir les gens du village et celui qui n'y

participe pas est condamné à l'amende [Hanoteau, 1893 : 364]. Il est important de signaler ici une atteinte au droit de propriété admise par tous et qui concerne la servitude de passage dans le cas du transport des poutres. Ainsi, tout habitant du village qui veut bâtir une maison ou réparer son habitation a le droit de faire passer sans indemnités sur les héritages de ses voisins, les bois de charpente qui lui sont nécessaires. Son droit s'exerce sur toute l'étendue du territoire du village. Il est même interdit dans certains coutumiers de vendre des poutres de construction aux étrangers de façon à ne pas admettre leur passage sur le territoire du village [11]. De même, nous relevons des coutumiers que si le droit de préemption ne s'exerce pas sur les objets domestiques, il s'exerce par contre sur les tuiles de la maison, fait hautement significatif de l'intégrité de ce lieu aussi précieux que la terre qu'est la maison, aux yeux des Kabyles.

Quelle place attribuer aux rites ?

Si nous nous interrogeons sur la place à conférer aux rites dans le processus de la construction, nous observons que les pratiques rituelles interviennent dans un processus où les individus du groupe ne font qu'édifier une maison destinée à remplir des fonctions que remplirait toute autre maison (abri, conserver des biens de subsistance, etc.). Le processus de la construction de la maison tout en faisant intervenir des actes techniques d'une efficacité avérée, s'accompagne de pratiques rituelles. On ne comprendrait rien à ces rituels, si on ne considère pas, qu'ils n'ont lieu que parce qu'ils trouvent leur raison d'être dans les conditions d'existence et les dispositions d'agents qui ne peuvent, comme le dit P. Bourdieu (1980 : 163), « *se payer le luxe de la spéculation logique, de l'effusion mystique ou de l'inquiétude métaphysique* ».

L'investissement dans la « magie » constitue ainsi, ici, dans le cadre de la construction de la maison, une sorte « non-savoir », une prémonition contre l'incertain. On peut alors adopter la définition que Y. Deforge (1993 : 51) donne de la magie à savoir, une sorte de

modalité d'action d'efficacité nulle ou de modèle explicatif non cohérent à l'acte. Il nous paraît inconséquent de reléguer les pratiques rituelles accompagnant la conception et la réalisation du bâti dans la rubrique des « croyances et superstitions populaires ». Le sacré auquel elles renvoient ne peut être détaché de la vie sociale avec lequel il fait système. La meilleure preuve est que ces pratiques attribuées, à juste titre, à une religiosité antéislamique, n'ont pas cessé de nos jours. A quoi devrait-on leur vitalité si ce n'est à celle du système social, matériel et symbolique dans son ensemble. En tous les cas, il apparaît que l'espace bâti est l'objet de représentations sociales et culturelles dont il faut tenir compte. Car, ces représentations s'insèrent dans une vision mythico-rituelle du monde, essentielle et indissociable du système régissant la conception et la réalisation de l'espace bâti et de son environnement.

D'un autre côté, les rites sont aussi des manières de conserver (religieusement ou « laïquement » d'ailleurs) des pratiques reconnues efficaces. Ainsi, à la ritualisation du processus de construction peut être conférée une manière de le mémoriser et partant de là, un renforcement de la portée des pratiques. Cette ritualisation s'accomplit avec recours à des consécration et des communions qui le sacralisent. Les pratiques sont distribuées entre les différents acteurs disponibles, et notamment selon les sexes, certaines activités échoient exclusivement aux femmes, d'autres exclusivement aux hommes. Collectives, faciles à transmettre, n'engageant pas l'affectivité, les pratiques de construction préservent les structures sociales. Chaque famille y participe et par-là affirme son droit d'ingérence. Chacun a sa part d'activité au prorata de son statut et / ou de ses capacités naturelles. Cette division du travail préserve la spécificité du fait que quelques membres du groupe (ou un seul) disposent d'une vision complète du processus et de savoir-faire déterminants : c'est le cas du maçon pour son habileté particulière ou de la potière spécialisée dans la construction de l'*akufi* (la jarre où l'on conserve les grains).

Le contrôle social de la construction

M. GAHLOUZ : *Lecture et traduction des pratiques sociotechniques traditionnelles dans l'enseignement : intérêt pour la didactique des langues et culture amazighes*

L'intervention de toute la communauté, si elle peut s'expliquer en partie par la nécessité de construire une maison complexe qu'on ne pourrait réaliser autrement ou encore pour des raisons économiques, elle peut être interprétée comme l'écrit Rapoport (1972 : 149) comme « *le besoin d'une collaboration sociale qui précède l'utilisation de formes complexes et qui les rend possibles* ». En fait, derrière ce processus collectif, se cache un contrôle effectif de la construction qui ne peut s'ériger sans le consentement de tout le groupe. Comme l'estime M. Khellil (1979 : 59) : « *ce n'est pas par hasard que tiwizi ne joue, en matière de construction, que pour l'apprêt des fondations et la confection de la toiture, les deux termes extrêmes de l'édification d'une demeure, d'un cycle de travaux et de rites que marque le partage de repas communiels* ». En effet, l'intervention des villageois dans le processus se distingue surtout lors du transport du bois (de faitage) et de la réalisation des fondations et de la charpente.

Le contrôle de toute édification établi, l'assistance pour bâtir une maison est acquise pour tous les villageois. Pour cela, l'habitant reçoit toute l'aide nécessaire et « réquisitionne » exceptionnellement les gens du village pour les tâches ardues dans des *tiwizi* pour le transport des pierres et du bois de construction.

Si nous considérons la construction comme une organisation, chaque acteur se définit par la place qu'il y occupe et par le rôle qu'il y tient. Ce rôle est consacré par un statut dans la communauté et concerne l'ensemble des droits et devoirs qui sont fixés à chacun par la communauté (sociale et de travail) à laquelle il appartient. Le processus de la construction apparaît comme un accord tacite fixé dans des procédures de toutes natures qui s'imposent alors comme des règles. C'est à travers elles que l'on peut comprendre la logique de l'organisation de l'activité de construire et des moyens de la contrôler. C'est en ce sens qu'elles traduisent une politique ou un consensus. Il n'y a pas de spécialisation ou plutôt le degré de spécialisation n'atteint pas un niveau où le découpage du travail sur le chantier correspondrait à un découpage social en métiers ou en corps d'état ou en

M. GAHLOUZ : *Lecture et traduction des pratiques sociotechniques traditionnelles dans l'enseignement : intérêt pour la didactique des langues et culture amazighes*

corporations. Le découpage du travail sur le chantier s'appuie sur une distribution de rôles et une représentativité des groupes dont la présence traduit une approbation de l'activité, un consensus sur l'activité et, en même temps, un moyen de la contrôler.

C'est ainsi que, la construction est régie par des normes qui règlent la conduite et le comportement des acteurs. Ces normes s'établissent en cohérence avec les règles que la communauté villageoise impose à l'activité.

Un acte contractuel

La construction, tout en constituant un tout indivisible et fortement réglé, intéresse toute la collectivité. Elle est l'objet d'une forme d'entraide et d'assistance réciproque entre familles de la communauté villageoise. On y relève des injonctions quant aux formes d'entraide dans le travail. L'intervention de toute la communauté est en rapport avec l'institutionnalisation des relations inter groupales et par voie de conséquence, individuelles. Du point de vue juridique, la coopération est de fait et de droit. La maison ne pouvant être réalisée par le seul bénéficiaire de la construction, l'intervention de la communauté villageoise peut s'interpréter comme un groupement de secours mutuel improvisé et non organisé. Car, la participation des parents proches, même si elle est acquise, peut ne pas être suffisante pour réaliser la construction. On fait appel alors à la contribution de la communauté villageoise. On obtient ainsi dans la réalité un service payé et non plus un service gratuit. En effet, cette contribution n'est gratuite qu'en apparence, le bénéficiaire étant, s'il en était requis de rendre l'équivalent par une contrepartie.

Ceci étant, ce groupement recèle quelques traits fondamentaux qui renvoient à une société fondée sur le contrat. Il ne s'agit pas d'un contrat bilatéral entre deux individus, mais d'un contrat plurilatéral qui lie le groupe tout entier de ceux qui ont participé à l'acte coopératif. R. Maunier perçoit à travers cette convention tacite une transition entre l'état traditionnel et le nouvel état conventionnel. Ce

M. GAHLOUZ : *Lecture et traduction des pratiques sociotechniques traditionnelles dans l'enseignement : intérêt pour la didactique des langues et culture amazighes*

groupement relève du contrat puisqu'il s'agit d'un groupement de volonté. Il relève cependant encore du statut dans la mesure où, même comme fait conventionnel, il demeure traditionnel dans ses effets comme dans ses moyens. En effet, il reste largement régi par la coutume ou le statut puisque les villageois sont astreints par les coutumiers à y prendre part.

III.3. Conclusions :

Le village kabyle est territorialement bien défini : il a une frontière reconnue. De plus, les unités qui le composent présentent des liens de descendance et de parenté. Enfin, il s'érige en entité politique à part entière dans la mesure où il impose son code et son droit sur son territoire reflétant ainsi la dimension spatiale d'une autorité. Cette dimension est incarnée par une instance représentative et agissante en l'occurrence l'assemblée des hommes adultes du village ou la *tajmaet*. L'idée, observée par ailleurs dans de nombreux travaux, établissant une relation étroite entre la configuration des espaces et les dispositifs sociaux se trouve confortée. Elle conduit à admettre l'existence d'une maîtrise et d'un contrôle exercés sur l'espace. Cela signifie que le modèle d'espace bâti en tant qu'empreinte matérielle correspond à un type d'emprise sur l'espace. Et, ce type d'emprise sur l'espace correspond à un type de pouvoir ou d'autorité exercée sur cet espace. Enfin, il se déduit que les énoncés de *qanouns* ne se donnent pas à lire directement et ne trouvent leur sens que si l'on parvient à retrouver les motivations des interventions de l'assemblée et les fondements à partir desquels sont produites les dispositions qu'ils contiennent. Il se révèle finalement que l'on peut relever trois fondements à travers lesquels s'expriment les énoncés de *qanouns* :

- celui de l'honneur, qu'il s'agisse de transgressions d'espaces, d'intégrité morale ou d'intégrité sexuelle des femmes, constitue un fondement incontournable ;
- celui du civisme qui se traduit par la volonté objective de lutter contre le désordre ; l'adhésion aux injonctions, interdictions, et

M. GAHLOUZ : *Lecture et traduction des pratiques sociotechniques traditionnelles dans l'enseignement : intérêt pour la didactique des langues et culture amazighes*

permissions qui régissent l'espace du village, ainsi qu'aux affectations et assignations dont il est l'objet, le met amplement en valeur ;

- enfin, le sacré dans le sens où le magico-religieux constitue non seulement un univers de croyances plus ou moins apaisant, mais aussi un moyen renforcement de la portée des pratiques et de leur légitimation, comme c'est le cas dans la réalisation du bâti.

De là, s'insinue l'interrelation entre les représentations symboliques, les dispositions juridiques et les modes de penser et d'agir. Dès lors, l'analyse des dispositions contenues dans les *qanouns* ne peut se limiter à la seule dimension juridique, mais doit s'étendre aux référents psychosociaux et symboliques qui leur sont sous-jacents.

IV. Exploitation didactique : Lecture et traduction dans l'enseignement des pratiques sociotechniques relatives à la conception et à la réalisation de l'espace bâti et de son environnement :

Indépendamment de la langue d'enseignement, il s'agit, du point de vue didactique, de penser le rapport de l'enseignement de l'architecture, de la construction ou de l'habitat aux pratiques vernaculaires de conception et de réalisation de l'espace bâti et de son environnement [forme, relations à l'espace, matériaux locaux, techniques de construction, main d'œuvre, etc.]. Dans cette optique, on s'attachera à définir, moyennant des outils didactiques à déterminer, dans quelle mesure ces pratiques peuvent être intégrées selon une perspective rationnelle dans l'enseignement ? Quels concepts peut-on faire émerger à des fins didactiques au service de disciplines diverses pouvant s'intéresser à un même objet comme l'architecture, la construction, l'éducation au patrimoine, l'éducation civique ou autre discipline ?

Traiter, du point de vue didactique, les problèmes soulevés par la transposition de telles pratiques sociotechniques passe par l'examen des contenus d'enseignement qui vont être dispensés et ce, du point de vue de leur conception, de leur organisation et de leur

M. GAHLOUZ : *Lecture et traduction des pratiques sociotechniques traditionnelles dans l'enseignement : intérêt pour la didactique des langues et culture amazighes*

mise en œuvre. Cela sous – entend la caractérisation des contenus d'enseignement, ce qui constitue le volet épistémologique. Il implique aussi l'éclairage de la transposition des domaines auxquelles se réfèrent ces contenus en tâches et activités scolaires, ce qui en constitue le volet didactique. Le volet épistémologique est particulièrement épineux parce que les contenus en question pourraient concerner une ou plusieurs disciplines qui ont des points de vue différents sur le même objet (la question de l'espace par exemple). Ils pourraient concerner aussi, comme c'est le cas pour le développement durable, un domaine qui doit être approché dans ses fondements multiples (environnemental, économique et social), ce qui implique de solliciter des cadres d'analyse divers qui ne sont pas nécessairement convergents. Cela se traduit par des difficultés certaines pour les structures disciplinaires à prendre en charge un tel objectif : jonctions entre divers types de savoirs, concepts, etc. Il en résulte qu'axer la didactique d'une telle éducation sur des savoirs de types notionnels et conceptuels, à moins d'en gérer les contradictions ou les complémentarités, ne va pas de soi.

IV.1. Le volet épistémologique : le cas de l'adaptation et/ou la création lexicale

Le champ lexical et ses écueils : le langage juridique dans les qanouns

La culture et la langue amazighes, et notamment la langue (dans ses différentes variétés), comme langue d'enseignement ou comme langue enseignée peuvent largement bénéficier de ces diverses lectures. Pour une langue en phase de fixation, l'exploitation du champ sémantique qui en découle, peut contribuer grandement à l'adaptation ou à la création lexicale. Cependant, cette adaptation et cette création doivent cerner les conditions d'exploration et de valorisation afin d'exploiter l'univers sémantique et des champs conceptuels sur lesquels elles s'appuient.

M. GAHLOUZ : *Lecture et traduction des pratiques sociotechniques traditionnelles dans l'enseignement : intérêt pour la didactique des langues et culture amazighes*

Par exemple, l'adoption ou l'élaboration d'un lexique ou d'une terminologie à partir des diverses lectures des pratiques sociotechniques et sociojuridiques nous invite à une vigilance extrême. L'élaboration d'un langage juridique à travers des énoncés de qanouns dont la particularité est de se présenter dans le langage « ordinaire » de tous les jours et dont le contenu consiste essentiellement (et non totalement) en des fautes particulières suivies des amendes correspondantes, n'est pas aisée. Dans le travail de catégorisation des dispositions contenues dans les qanouns, nous avons recherché un ensemble minimal mais suffisant de dimensions pour décrire les unités d'analyse. La grille d'analyse (Gahlouz, 2011) que nous avons élaborée fait ressortir les préoccupations liées à notre objet d'étude mais pointent aussi du doigt les difficultés liées au travail de recueil lexical.

Même s'il ne s'écarte pas remarquablement du langage juridique, le système de catégorisation des dispositions contenues dans les qanouns que nous avons retenu obéit à une logique qui est non celle du législateur ou du « *dogmaticien* » (sans connotation péjorative aucune) du droit, ce que nous ne sommes pas, mais à une logique étroitement liée aux faits contenus dans les qanouns. Beaucoup de réalités ou de faits que nous avons relevés dans les qanouns ont été traduits ou résumés dans un langage qui a un sens et une portée juridiques. Cette attitude s'avère utile pour permettre la comparaison avec d'autres travaux ayant trait aux mêmes objets. Il reste qu'une catégorisation obéissant à ces principes n'est pas aisée à faire. Adopter les divisions classiques du droit présume en effet, que l'on a affaire à un droit qui est le fruit d'une technique juridique élaborée avec ses exigences et ses contraintes, ce qui n'est pas le cas. Les classifications qu'il s'agisse des personnes (physiques ou morales, capables ou incapables), des choses (corporelles ou incorporelles, meubles ou immeubles), des droits (réels ou personnels), des faits juridiques (unilatéraux et bilatéraux, à titre onéreux et à titre gratuit), etc. dont chacun des termes comporte des conséquences et un régime juridique particuliers,

qui ont été prises comme références dans l'étude de cas particuliers dans notre étude, sont hors de notre portée. Quant aux constructions juridiques qui consistent à dégager de l'étude d'une série de solutions particulières une idée générale qui les relie et les explique, elles dépassent aussi bien nos compétences que la portée de notre étude.

Ceci pour dire qu'ici la coutume est utilitaire et se préoccupe peu de conceptualiser. On ne peut espérer trouver un langage juridique soutenu de bout en bout dans les qanuns. Si l'on y a parfois affaire à des concepts juridiques dont la dénomination est empruntée au droit musulman (*munaqala*, *hobous*, etc.) et des concepts juridiques dont la dénomination est locale (à l'exemple de la notion de *abandu* [12] en matière de propriété), la majorité des termes employés appartiennent au langage ordinaire. Nous ne voulons pas dire par-là que les mots du langage ordinaire (père, mère, enfant, orphelin...) ne correspondent pas à des concepts qui évoquent, à un certain degré d'abstraction, certaines réalités juridiques. Il est cependant assez remarquable qu'il n'y ait pas souvent dans les qanuns une volonté manifeste de circonscrire ces réalités dans des termes qui ont un sens et une portée juridiques relevant d'un code [13].

Le danger du juridisme

Nous sommes aussi amenés à préciser le sens que nous donnons au concept de « règles » que nous avons utilisé. Ce que l'on entend par « règles » concerne ici les normes explicites et implicites, les conventions et les relations sociales au sein de la communauté. Dans les pratiques sociotechniques relatives à la conception et à la réalisation de l'espace bâti et de son environnement, l'univers des règles renvoie aussi bien au dispositif législatif et réglementaire protégé et défini par un statut légal qui lui confère une reconnaissance administrative, qu'à ce qui relève de l'implicite et du non-dit. Autrement dit, cet univers recouvre aussi bien les pratiques codifiées que celles qui ne le sont pas. Ces règles ou ces normes ne reçoivent pas nécessairement de consécration juridique. Cette consécration

M. GAHLOUZ : *Lecture et traduction des pratiques sociotechniques traditionnelles dans l'enseignement : intérêt pour la didactique des langues et culture amazighes*

dépend de l'importance accordée au droit dans la régulation sociale. Et, le droit ne constitue pas le seul principe de production des pratiques. A côté de la norme expresse et explicite ou du calcul rationnel, il y a, comme le conçoit, P. Bourdieu, d'autres principes générateurs de pratiques, cela surtout dans les sociétés où il y a peu de choses codifiées, comme la société kabyle traditionnelle à laquelle nous nous intéressons. Il n'y a donc pas lieu de verser dans le juridisme, c'est à dire dans cette tendance à décrire le monde social dans le langage de la règle et à faire comme si l'on avait rendu compte des pratiques sociales dès qu'on a énoncé la règle explicite selon laquelle elles sont censés être produites. Dans ces pratiques il y a souvent danger et donc possibilité manifeste de conflit. Plus ce danger est grand, plus des règles juridiques nées de concepts et formalisations évolués, issues notamment du droit musulman ou tolérées par lui [comme le *khemmassat*, la *rhina*, etc. (nécessité faisant loi)], ou encore autochtones, sont adoptées. Beaucoup de termes juridiques sont des formes amazighisées (berbérisées) de termes arabes. Cependant, même si elles empruntent une terminologie à des langues étrangères notamment l'arabe, elles n'en expriment pas moins des réalités autochtones authentiques. Ainsi en est-il de divers contrats agricoles. Ceci étant, le kabyle exprime aussi des pratiques locales sans emprunter à d'autres langues : des contrats agricoles : (*amriri*, *asedref*, *amtuddae*), des délits comme (*tacellaft*, *taseglut*, *tasekkakt*), des pratiques relevant de la personne (*lefdi*, *tawsa*, *tanajult*, *asyimi*).

Ceci pour dire que le lexique juridique, ne peut se passer, ni d'un examen approfondi des pratiques sociales, ni de l'expertise du juriste [14]. C'est ce que confirme d'ailleurs, de façon générale, notre étude, à savoir que les formes spatiales ne peuvent se réduire à la fonction stricte d'usage. Il y a toutes les significations culturelles, psychiques et idéologiques qui leur sont associées. Dès lors, toute investigation dans ce sens, s'appuyant sur les dispositions contenues dans les qanuns, ne peut se limiter à ce qui est explicitement formulé dans les

M. GAHLOUZ : *Lecture et traduction des pratiques sociotechniques traditionnelles dans l'enseignement : intérêt pour la didactique des langues et culture amazighes*

énoncés, mais doit toucher la structure sous-jacente des valeurs et symboles dont sont investies les formes spatiales.

IV.2. Le volet didactique : Traduction dans l'enseignement de l'architecture et la construction

- Un concept fédérateur pour l'enseignement de l'architecture et de la construction : la notion de paroi

Du point de vue des concepts spécifiques, émerge de cette lecture un concept clé utile à l'architecture et la construction : c'est celui de paroi qui permet de lire l'édifice et de le comprendre. L'idée que nous soutenons est que le cadre bâti peut être considéré comme une combinaison de parois en vue de finalités diverses.

Du point de vue structurel, nous pouvons en effet dissocier et donc recombinaison dans un jeu libre de la fonction constructive diverses fonctions que peuvent remplir les murs que sont les parois par leur consistance physique et matérielle : fonction de support, fonction d'isolation thermique et phonique, etc.

Au-delà de sa matérialité et de sa consistance physique, tout un éventail de considérations pour concevoir une paroi, renvoient à des aspects plus subtils de la perception psychologique, sociale ou juridique puisque le mur (paroi) s'est avéré dans notre étude comme limite spatiale entre des groupes humains. Les parois régissent les relations d'appartenance au territoire de telle sorte que nous pouvons dire que la proximité géographique détermine le degré de parenté. Ainsi, même si elle n'est pas physique, la paroi est de nature sociale.

D'autre part, les formes spatiales expriment non seulement des conditions spécifiques d'occupation et d'usage de l'espace, mais aussi une fonction de représentation rendant compte d'une structure sous-jacente et souvent inconsciente. De l'étude de l'habitat kabyle, il ressort que les murs et les portes (barrières) contribuent non seulement au balisage de l'espace en y créant des unités de lieux, mais induisent

M. GAHLOUZ : *Lecture et traduction des pratiques sociotechniques traditionnelles dans l'enseignement : intérêt pour la didactique des langues et culture amazighes*

un comportement inséré dans un volume [espace] créé par ces unités de lieux.

De plus, psychologiquement, si l'érection d'une paroi (comme par exemple, construire le mur entourant la cour et le fait de garder, toujours fermé, le porche par lequel s'ouvre l'enceinte de la cour sur la rue), représente la discontinuité d'une propriété sensorielle, en l'occurrence la visibilité, elle constitue aussi une séparation brusque qui diminue nécessairement l'importance des phénomènes, notamment d'intimité et de fidélité. Enfin, symboliquement, en séparant deux espaces sémantiques distincts, la paroi attribue le caractère sacré ou profane, permis ou interdit, sûr ou incertain, etc., des espaces qu'elle induit.

Il y a donc, au-delà de sa matérialité et de sa consistance physique, tout un éventail de considérations pour concevoir une paroi qui renvoient à des aspects plus subtils de la perception psychologique, sociale ou juridique et qui dépassent le cadre du seul contexte scientifico-technique strict dans lequel sont le plus souvent confinés, faute d'une lecture anthropologique des pratiques, les concepts technologiques dans l'enseignement.

- **La paroi dans sa matérialité et sa consistance physique : les techniques de construction**

Les pratiques de construction en terre, notamment celle des murs par le procédé de *taḍabit*, sont bien décrites. Elles peuvent être aisément reproduites et constituer une source d'apprentissage inestimable pour l'étude du béton de terre, moyennant d'ailleurs les procédés de laboratoire les plus modernes (mécanique des sols, matériaux de construction, techniques de construction...). Les murs de pisé (*tadabit*) sont des murs [15] élevés par le procédé technique du moulage dans un coffrage en bois *taḍabit* fermé aux deux bouts et correspondant à un demi-mètre cube environ. Deux planches en bois

M. GAHLOUZ : *Lecture et traduction des pratiques sociotechniques traditionnelles dans l'enseignement : intérêt pour la didactique des langues et culture amazighes*

parallèles qui constituent les parois du coffrage sont étayées par des raidisseurs verticaux (*tazeffunt, tizeffunin*) ou (*tawqaf, tiwqafin*).

L'espace entre les planches correspondant à l'épaisseur des murs est maintenu par le bas grâce à des coins en bois (*tazzelt, tuzzal*) ou (*tatmunt, titmunin*) traversant le mur et dans lesquels s'engagent les raidisseurs (*tiwqafin*) par une entaille en U pratiquée en leur partie inférieure. Les planches sont assemblées deux à deux par le sommet, au moyen de poutrelles transversales (*tazaglutt, tizagluyn*), percées à leurs extrémités de trous carrés où s'engagent les tenons des raidisseurs (*tiwqafin*). Le coffrage est fermé à ses deux bouts, avec deux portes (*tawwurt*), le tout étant serré par des cordes. Une première couche (*tissi*) de petits cailloux est étendue à l'intérieur du coffrage puis tassée à l'aide d'une massue en bois munie d'un long manche et appelée *tamaddazt*. Le mortier d'argile préalablement préparé est ensuite coulé sur ce lit de cailloux. L'ensemble est alors comprimé et pilonné avec la *tamaddazt*. Les planches sont ensuite démontées et remontées à côté, la même opération de mise en œuvre des matériaux est alors recommencée jusqu'à construction complète du mur. Le chaînage vertical fait l'objet d'un soin particulier puisque à cet endroit les pierres sont taillées en conséquence. Pour preuve la pierre d'angle est appelée *tiymert* (coin, angle). De là, s'ouvre aussi la possibilité d'une création lexicale s'appuyant sur les objets ou les actions techniques sur lesquels portent ces pratiques techniques.

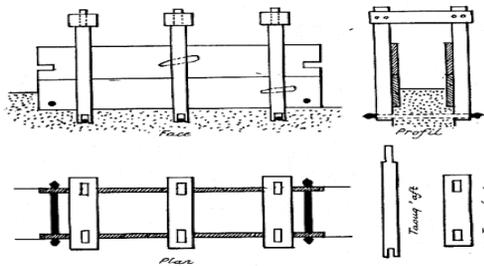


Fig 2. Construction de mur de pisé. Maunier R., 1926, op. cit., p. 41

M. GAHLOUZ : *Lecture et traduction des pratiques sociotechniques traditionnelles dans l'enseignement : intérêt pour la didactique des langues et culture amazighes*

IV.3. La référence aux pratiques sociales : la dimension civique

- La référence aux rôles sociaux et les interrogations induites dans l'enseignement

Du fait de leur caractère social prégnant et évident, la référence aux pratiques sociotechniques traditionnelles ne peut faire l'impasse sur l'interrogation d'une traduction dans l'enseignement des rôles sociaux qui y sont tenus. Le constat des pratiques de participation citoyenne mobilisées dans les villages nous propose de réfléchir aux modalités d'une éducation relative à l'environnement (ERE) préoccupée de participation citoyenne. De même qu'elle nous incite à nous interroger sur les modalités d'une éducation au pouvoir, c'est-à-dire une éducation qui vise à donner des compétences pour participer à la vie de la cité.

La participation citoyenne, définie comme l'implication des individus et des groupes dans un processus de décision, est convoquée d'ailleurs de nos jours dans de nombreux discours relatifs à l'environnement, à la gestion et l'aménagement du territoire.

Les usages et les pratiques diffèrent d'un pays à l'autre. Ils interrogent sur les bénéfices que le citoyen peut en tirer, mais interpellent aussi les différentes dimensions éthiques de la participation. Que peut signifier la participation dans le cadre de la société traditionnelle et dans quelle mesure peut-on « l'évaluer », à travers, notamment, le système sociopolitique incarné par la *tajmaet* ? De là, peut être alors formulée la question de la reconduction de structures sociopolitiques traditionnelles et à travers elle celle de la citoyenneté.

- *La disparition du modèle d'habitat ancien et la reconduction de pratiques sociotechniques traditionnelles de conception et de réalisation de l'espace bâti et de son environnement*

Les diverses politiques d'aménagement du territoire ont fait subir à l'espace bâti et à son environnement des transformations certaines.

M. GAHLOUZ : *Lecture et traduction des pratiques sociotechniques traditionnelles dans l'enseignement : intérêt pour la didactique des langues et culture amazighes*

Dans beaucoup de contrées, comme l'a montré, N. Messaci, le village, unité structurante de l'ordre ancien, tend à perdre cette qualité au profit de l'unité administrative qui se substitue. Ces transformations datent du temps de la colonisation française qui a créé des pôles qui font glisser les anciens centres de vie vers des *no man's lands* qui sont en position géographique stratégique [16]. En même temps, des processus migratoires internes ou externes ont eu un impact sur l'espace bâti et son environnement. Estimant que la maison des *At Waghlis* dans son aspect évolutif offre le niveau le plus intéressant à travers lequel peut être mieux saisi l'impact de cette mobilité, N. Messaci montre comment l'importation de canons étrangers à la région en matière architecturale fait disparaître le modèle de maison traditionnelle et le glissement de l'implantation de la construction vers la voie de communication moderne (non seulement pour les facilitations mais aussi les perspectives d'activité commerciale ou artisanale qu'elle offre), continuent de transformer cet environnement jusqu'à proposer une nouvelle organisation spatiale. Il y a un manifestement des transformations inéluctables aussi bien sur l'économie locale, l'environnement naturel, le social et le patrimoine bâti qu'il serait vain de critiquer. Cette occupation du territoire qui semble « anarchique » au premier abord demeure légale car reposant sur une réglementation bel et bien existante même si cette réglementation s'éloigne des préoccupations spécifiques aux zones des massifs montagneux en la matière.

Nous assistons donc à l'évolution d'un espace « approprié » par les utilisateurs vers un espace « administré » (Plan Directeur d'Architecture et d'Urbanisme, Plan d'Occupation du Sol, etc.) qui a remis en cause le mode traditionnel d'occupation et d'appropriation de l'espace.

Le système traditionnel de construction a, lui, presque complètement disparu. En effet, aussi bien la forme de la construction que les techniques de construction (matériaux, matériels, organisation du travail, etc.) ne sont d'actualité. Le passage de la tradition à la

modernité a introduit le rôle de l'architecte et de l'entrepreneur qui étaient exclus de la tradition de la construction. Les savoir-faire en matière de construction, en terre notamment, liés à la tradition familiale et à la coopération ont presque disparu. Mis à part, la tentative de promotion du béton de terre stabilisée, il y a peu ou il n'y a presque plus de données architecturales actualisées, de données pratiques. C'est que les expériences menées dans le monde en matière de construction ont montré que l'adaptation de la construction en terre aux conditions de chantiers modernes n'est pas une simple transposition de méthodes et de techniques au prix de simples améliorations. Ce sont des changements importants qui doivent revoir les matériels, les modes de mise en œuvre, l'organisation du travail et les cahiers de charge architecturale. Une tentative de retour à la construction en terre implique la conjugaison de nombreux facteurs dont celle de l'utilisation des ressources humaines.

- ***La tajmaet ou l'assemblée des hommes du village kabyle : une structure sociopolitique traditionnelle pérenne ou une structure sociopolitique hybride ?***

Parmi les structures sociopolitiques traditionnelles, une a constitué et constitue toujours un repère organisationnel, social, politique et territorial significatif : c'est la *tajmaet* (assemblée des hommes du village kabyle). Nonobstant l'absence de contradictions majeures avec les prérogatives des pouvoirs centraux des Etats qui se sont succédé, la *tajmaet* s'est, de tout temps, érigée en instance politique, judiciaire et administrative de *taddart* (le village).

Durant l'occupation française, la *tajmaet* agissait dans la clandestinité ou, au mieux, voyait ses activités tolérées (tout en étant limitées) à travers une existence officieuse. Il est clair qu'au vu de sa particularité d'Etat laïc privilégiant l'individu au détriment de la communauté, l'Etat français ne pouvait souffrir, par ses fondements mêmes, l'existence d'un droit kabyle parallèle qui se substituerait au sien. Mais dans les faits, les assemblées traditionnelles kabyles ont

M. GAHLOUZ : *Lecture et traduction des pratiques sociotechniques traditionnelles dans l'enseignement : intérêt pour la didactique des langues et culture amazighes*

fonctionné secrètement et ont administré une justice parallèle dont s'accommodait la justice étatique, ne serait-ce que parce qu'elle déchargeait ses prétoires en traitant divers délits mineurs. Elles ont continué leur activité régulatrice en édictant de nouveaux *qanouns* (règlements) dont elles préféraient tenir l'Administration dans l'ignorance et qui n'étaient souvent découverts que par hasard ou à propos d'une contestation.

A l'indépendance de l'Algérie, la *tajmaet* fut tolérée sans avoir d'existence officielle en tant que telle. Durant l'ère du parti unique, même si elle n'exerçait pas de contrôle direct sur les villageois, elle rendait bien des services à la population. En recueillant dons et cotisations, en activant des réseaux de relations, en organisant des travaux collectifs, la *tajmaet*, permettait la réalisation d'équipements collectifs (AEP, assainissement, chemins, fontaines, etc.) que les pouvoirs publics n'ont pu ou voulu réaliser. Depuis les années 1990, à la faveur du multipartisme instauré avec la constitution de 1989, les *tijmuea* (pl. de *tajmaet*) ont dû s'astreindre comme toutes les autres associations de la société civile à formuler par la voie légale sa reconnaissance. Ce qu'elles firent en prenant souvent l'appellation de comité de village. Cependant, l'ouverture démocratique a mis à mal quelque peu ces structures. Les conflits de générations et les changements dans les modes de délibération ont en effet induit des tensions entre les formes d'organisations villageoises anciennes et modernes [17]. Pourtant, avec la crise des années 1990 qu'a connue l'Algérie, c'est à l'accélération d'un élan de re-traditionalisation auquel l'on assiste. Face à la menace d'une désagrégation risquant de porter atteinte à leur cohésion, les communautés villageoises « ont réactualisé les instruments de contrôle social qui sont repris dans le registre traditionnel » [Salhi, 2002, p. 60]. Et c'est justement le caractère hybride de ces structures qui relèvent tout autant d'un espace traditionnel qui a perdu ses bases de production et de reproduction que d'un espace moderne qui n'a pas encore trouvé ses marques, qui induit des confusions et pose problème aux analystes.

M. GAHLOUZ : *Lecture et traduction des pratiques sociotechniques traditionnelles dans l'enseignement : intérêt pour la didactique des langues et culture amazighes*

- **L'inadéquation du cadre théorique d'étude**

Avec les événements du printemps 2001, la question de la pérennité des structures sociopolitiques ou des institutions traditionnelles et/ou de leur coexistence avec l'Etat algérien contemporain s'est reposée de façon retentissante. La population a dû s'organiser dans différentes structures qui ont pris différentes appellations (comités de village, comités de tribu, *tajmaet*, *εarch*, *aerouch*, etc.) et former un vaste mouvement revendicatif qui a pris la dénomination de mouvement citoyen des *aerouchs*.

Cette référence au terme de *εarch* (tribu) a induit bien des confusions. Selon certains analystes, elles ont été entretenues sciemment aussi bien par la presse que par le pouvoir afin d'enfermer le mouvement « *dans une interprétation ethnicisée de la contestation sociale* » [Dirèche, 2002] ou pour faire assimiler ce mouvement à un mouvement de re-tribalisation ou de néo-tribalisme [M. B. Salhi, 2002]. D'autres sont imputables à la référence elle-même. En effet, il n'y a rien de surprenant à ce que de telles confusions proviennent d'un concept comme celui de tribu qui, déjà, réunit en un même terme les structures sociales qu'il concerne et la structure sociopolitique qui leur correspond, lesquelles structures, en se projetant sur l'espace, en délimitent le territoire. Or, si ce champ conceptuel n'est pas activé dans sa totalité en mobilisant les liens généalogiques, les liens politiques et les liens territoriaux qui définissent la tribu, on peine à cerner ce à quoi renvoie réellement cette dernière. La référence est rendue encore floue et ambiguë si l'on ne considère pas les remodelages successifs de l'espace opérés aussi bien par l'Etat français que par l'Etat algérien (découpages, déstructurations, dénominations).

Il reste qu'avec les événements de 2001, la référence au système moderne de délimitation et d'aménagement de l'espace (dans toutes ses significations) s'est trouvée brouillée par le système de référence traditionnel utilisé par les instances du mouvement. D'ailleurs, même l'activation de ce champ conceptuel, longtemps dominé dans les

M. GAHLOUZ : *Lecture et traduction des pratiques sociotechniques traditionnelles dans l'enseignement : intérêt pour la didactique des langues et culture amazighes*

études nord-africaines par le cadre théorique de la segmentarité, biaise quelque peu l'analyse des pratiques sociales elles-mêmes. Ces pratiques, notamment celles produites par les structures sociopolitiques anciennes comme les assemblées villageoises kabyles (*tajmaet* pl: *tijmuea*) n'ont pas bénéficié de ce fait d'un cadre d'analyse à même de leur apporter une objectivation adéquate. Le cadre théorique de la segmentarité, en traitant dans des études plus larges, de rapports entre institutions étatiques et institutions lignagères a sacrifié l'étude des structures sociopolitiques locales comme les assemblées villageoises. Or, ce cadre théorique est pour le moins inhibant pour aborder le sujet des institutions locales dans la mesure où il dénie implicitement l'autonomie du politique par rapport à la parenté [Dahou, 2005]. Il en résulte que la délibération politique se retrouve prise en étau entre la théorie de la dépendance et la théorie de la segmentarité, laquelle nie l'existence de toute polis. Il n'est pas étonnant par conséquent que les formations politiques anciennes ne soient pas analysées en termes d'« *espace public* » [18] et que dans les études plus larges, traitant les rapports entre institutions étatiques et institutions lignagères, *le cadre théorique* de la segmentarité sacrifie l'étude des structures sociopolitiques locales comme les assemblées villageoises.

Dès lors, ces structures n'ont pas été appréhendées comme organisations dépendant de la société civile et, par conséquent, constitutives d'un espace public ; elles ont été jugées pour des fonctions qu'elles n'avaient pas la potentialité intrinsèque de déployer.

Ainsi, la question dans le fond n'est pas tant la reconduction d'organisations traditionnelles dont les justifications d'existence sont objectivement érodées, mais celle de la possibilité d'en exploiter les ressorts restants afin d'asseoir les bases de développement d'un espace public, au sens *habermasien* du terme, qui importe.

Et, au-delà de cette référence supposée ou réelle qui semble lui porter préjudice et en dépit de « défauts » parfois exacerbés dont il a été

M. GAHLOUZ : *Lecture et traduction des pratiques sociotechniques traditionnelles dans l'enseignement : intérêt pour la didactique des langues et culture amazighes*

affublé [populisme, misogynie, unanimisme forcé, égalitarisme, antiélitisme, etc.], le mouvement citoyen de 2001 a posé des questions fondamentales. Parmi ces questions, celle de l'appartenance occupe une position centrale. En effet, si l'on essayait au premier abord de repérer comment sont articulées par les agents sociaux eux-mêmes les appartenances à des collectivités locales (comme le village, la tribu ou la région) et l'inscription dans le contexte global de l'Etat, il s'avérerait que ces articulations sont loin d'être clairement établies [19]. Ce sont les appartenances elles-mêmes qui posent problème. Aux anciennes que l'on essaie de raviver avec plus ou moins de succès, s'ajoutent celles nouvellement revendiquées [la région (avec toutes ses variétés), l'Etat] appartenances ayant toutes des attributs dont ne sauraient être exclus les paramètres identitaires proclamés ou vécus sans nécessairement être exprimés.

Certes, la crise multidimensionnelle des années 1990 a généré un vide politique que cette organisation traditionnelle a pu, plus ou moins, combler. Le local comme premier niveau d'appartenance et espace suffisamment limité pour que la personne puisse y être plus facilement active et participante, a trouvé un sens chez le villageois mâle.

Cependant, cette re-traditionalisation, en revivifiant les structures sociopolitiques traditionnelles, revivifie en même temps le modèle de délibération (l'unanimisme entre autres) et de participation (exclusion des femmes notamment) traditionnels qui constituent pour ne pas dire un frein à l'expression et à l'efficacité démocratiques, en limitent la portée. Ce sens est à rechercher dans le fait que l'appartenance dans le système traditionnel se traduit, comme nous l'avons vu, par l'inscription réelle de l'individu dans l'espace villageois. Et, cette inscription qui diffère de l'adhésion libre et volontaire à une organisation de la société civile, et par laquelle passe la structuration de la sociabilité de base, ne se fait pas spontanément. En rendre compte c'est certes éclairer la question de la participation, mais c'est surtout baliser le chemin de l'individu vers le droit de « cité » et en

M. GAHLOUZ : *Lecture et traduction des pratiques sociotechniques traditionnelles dans l'enseignement : intérêt pour la didactique des langues et culture amazighes*

grande partie vers celle qui lui est corrélée : la question de la citoyenneté.

- **Traduction dans l'enseignement : citoyenneté et participation**

Comme ailleurs dans les villes, bien plus que la persistance de modes de penser et d'agir traditionnels en porte à faux ou en contradiction avec les exigences d'une « modernité » non complètement assumée, ce sont des conditions de vie exécrables, conséquence de choix désastreux en matière architecturale et urbanistique faits par une élite, qui interpellent. Elles interrogent sur les droits de ceux qui subissent ces choix, à défendre et à décider de l'érection de leur espace bâti et de son environnement. Le problème est avant tout politique et la question centrale qu'elle engendre est celle de la citoyenneté. Cette dernière concerne les droits fondamentaux à l'échelle individuelle (droits de l'homme) ou collective (notamment culturels), mais aussi les institutions et les instances qui la garantissent y compris leur mode de représentativité et de légitimité. Et, une des questions qui jaillit au premier abord dans la référence dans l'enseignement aux rôles sociaux tenus dans ces pratiques sociotechniques est celle des modalités d'une éducation au pouvoir, c'est-à-dire d'une éducation qui vise à donner des compétences pour participer à la vie de la cité.

À partir du constat des pratiques de participation citoyenne mobilisées dans le village kabyle traditionnel, nous pourrons, par exemple, réfléchir aux modalités d'une éducation relative à l'environnement (ERE) préoccupée de participation citoyenne et élaborer des propositions. Dès lors, la question qui se pose est de savoir ce que peut signifier la participation citoyenne, définie comme l'implication des individus et des groupes dans un processus de décision, dans le champ des questions environnementales et quelles sont les conséquences en terme d'ERE, d'un point de vue théorique et pratique, dans le cadre de l'enseignement scolaire ?

Pour la *tajmaet*, organisation sociopolitique traditionnelle, la question de la participation est centrale :

M. GAHLOUZ : *Lecture et traduction des pratiques sociotechniques traditionnelles dans l'enseignement : intérêt pour la didactique des langues et culture amazighes*

- elle ne saurait être éludée (donc poser la question de l'éventualité d'une non-participation) puisqu'elle se pose en termes d'obligation et/ou de droit ;
- elle ne saurait être symbolique puisque la décision de participation engage le groupe (même si à l'amont elle suppose une participation consultative) et partant l'individu ;
- elle est effective, dans la mesure où les villageois en tant que membres de l'assemblée ont le pouvoir de discuter des enjeux collectifs et de participer à l'élaboration des décisions (l'espace de participation et de discussion se confondent) concernant le village. Ce qui revient à un pouvoir de discussion des politiques publiques quand l'Etat est absent.

Comme nous le remarquons les niveaux de participation sont à l'exact inverse des pratiques courantes en la matière dans les pays les plus démocratiques. Mais, si le modèle peut paraître séduisant à première vue, ses carences comme modèle de délibération (l'unanimité entre autres) et de participation (exclusion des femmes notamment) traditionnels ne peuvent être tus.

V. Conclusions

Cette étude montre qu'il n'y a pas lieu de classer les pratiques en termes de noblesse et que les pratiques anciennes ont leur intérêt du point de vue didactique . Elles peuvent, chargées de leur contenu de tous ordres (technique, économique, juridique, anthropologique, etc.), faire l'objet d'une transposition dans l'enseignement au même titre que les activités industrielles les plus évoluées. La perspective, si elle est nécessairement comparatiste, ne peut être efficace que si, en abordant des situations socioculturelles différentes, elle situe les différences entre cultures dans les l'utilisation des médiations investies dans une pratique.

M. GAHLOUZ : *Lecture et traduction des pratiques sociotechniques traditionnelles dans l'enseignement : intérêt pour la didactique des langues et culture amazighes*

Nous pouvons recueillir à partir des diverses lectures des pratiques sociotechniques, telles que nous les avons effectuées ici, un nombre conséquent de savoirs locaux ou de savoirs traditionnels utiles. Recueillis sur terrain, pour ceux d'entre eux qui subsistent encore, ils peuvent constituer un stock important de connaissances pragmatiques, opérationnelles pour les producteurs ruraux, qui peuvent être prises en compte en compte dans les projets de développement. Cependant ces savoirs locaux nécessitent des recherches préalables réunissant scientifiques et paysans et/ou artisans pour évaluer leur pertinence et leur utilité dans ce cadre.

Les diverses lectures des pratiques sociotechniques, en vue d'une transposition didactique dans l'enseignement, attirent l'attention sur l'érection des concepts à développer en fonction du champ disciplinaire concerné. Si l'on peut en proposer certains, comme nous l'avons fait pour la notion de paroi dans le domaine de l'architecture et de la construction, d'autres attirent l'attention sur des précautions à prendre du point de vue épistémologique et didactique.

Pour l'enseignement de l'architecture et de la construction, du développement durable ou de l'éducation civique, le didacticien est amené à solliciter des cadres d'analyse divers et qui ne sont pas nécessairement convergents. La tâche qui lui incombe alors est de faire les jonctions entre divers types de savoirs, de concepts, etc., et d'en gérer les contradictions ou les complémentarités.

Nous avons mis en évidence, à partir de documents sociojuridiques, les structures et modes de fonctionnement ainsi que les services qui sont reliés à l'organisation du pouvoir ou de l'autorité dans la société villageoise kabyle traditionnelle, notamment les constitutions et les modes de représentation de l'autorité politique.

Notre étude a montré que l'étude des dispositions contenues dans ces documents sociojuridiques que sont les qanouns ne peut être limitée à la seule dimension juridique mais doit s'étendre aux référents psychosociaux et symboliques qui lui sont sous-jacents. Conçue dans

M. GAHLOUZ : *Lecture et traduction des pratiques sociotechniques traditionnelles dans l'enseignement : intérêt pour la didactique des langues et culture amazighes*

ce sens, elle confirme l'interrelation active entre les représentations symboliques, les dispositions juridiques et les modes de penser (et d'agir). Elle vérifie bien, que ce que reflète effectivement l'espace bâti et son environnement est un édifice matériel par lequel est représenté, même si de manière indirecte, l'édifice social et le pouvoir qui le soutiennent.

Nous avons examiné la question de la reconduction éventuelle de la structure sociopolitique traditionnelle qu'est la *tajmaet*. Mais cette question, abstraction faite de l'étude de l'intérêt de cette reconduction, est d'abord conditionnée par l'absence de contradictions majeures avec les structures sociopolitiques relevant du pouvoir central. Dans ce sillage, il s'est avéré que, loin de constituer une évidence, la référence aux rôles sociaux, tels qu'ils sont employés dans les pratiques sociotechniques de conception et de réalisation de l'espace bâti et de son environnement, nécessite que ces rôles soient reliés au contexte social, politique et économique dans lequel ils se déploient.

Manifestement, les conditions liées aux contextes traditionnel et actuel sont si différentes que la question de la référence aux pratiques sociotechniques se pose en termes de comparaison et non d'identité.

C'est d'ailleurs ce à quoi renvoie la notion didactique de pratiques sociales de référence, le rôle du didacticien étant d'éclairer des choix.

M. GAHLOUZ : *Lecture et traduction des pratiques sociotechniques traditionnelles dans l'enseignement : intérêt pour la didactique des langues et culture amazighes*

NOTES

1. Ce schéma contient trois relations mutuelles entre le sujet, l'objet et la communauté au cours de l'accomplissement d'une activité technique.

2. Fourni pas les villageois au profit du village ou l'un de ses habitants, seuls *l'amin*, les *ttemman*, les marabouts, les personnes malades ou parfois le crieur public, peuvent en être dispensés.

3. L'étranger est, par exemple, exclu des cérémonies de partage. Sa part, s'il est présent dans le village lors des *timecret* (cérémonies de partage de viande), est relevée avant le cérémoniel.

4. Ces qanuns, ce sont les militaires français qui en entreprirent, avant même la conquête définitive de la Kabylie, la collecte révélant ainsi leur importance dans la constitution d'un fonds documentaire à l'aide duquel pouvaient être fixées les règles de contrôle politique et administratif à établir chez les populations conquises. L'étude documentaire que nous entreprenons concerne des qanuns recueillis dans la moitié du 19^{ème} siècle et dont l'exploitation a historiquement contribué à une rédaction des coutumes kabyles dont les effets se sont traduits par l'application d'une coutume berbère.

5. Une étude toponymique de quelque 1400 noms de lieux habités (hameaux et villages) que nous avons effectuée [Gahlouz, 2002, 94 : 112] révèle un fort marquage généalogique de l'espace. Plus de la moitié des toponymes (58,5 %) renvoient à des noms caractérisant des groupes sociaux et parmi ceux-ci plus de la moitié renvoyant à celui d'un ascendant (ancêtre éponyme ou réel). Ces résultats suggèrent que la référence généalogique est particulièrement significative et joue un rôle important dans les représentations que se fait l'individu ou le groupe de son appartenance, de son identité même.

6. Pour P. Bourdieu, l'essentiel du *modus operandi* qui définit la maîtrise pratique se transmet dans la pratique, sans accéder au niveau du discours [BOURDIEU P., 1980 : 124].

M. GAHLOUZ : *Lecture et traduction des pratiques sociotechniques traditionnelles dans l'enseignement : intérêt pour la didactique des langues et culture amazighes*

7. Il arrive qu'au sein d'un même village et, pour des raisons socioreligieuses, les deux types de toit coexistent. Ainsi, à Agwni Ufurru, au cœur même du Djurdjura, la couverture est une terrasse exceptée celle des maisons des marabouts qui couvrent leurs bâtiments avec des tuiles, afin que leurs femmes n'aient point à se montrer au dehors. « *Car les femmes des marabouts, ajoute-t-il sont strictement voilées ; et si on les rencontre l'on détourne les regards* » (Maunier, 1926, p. 35). Cela s'explique par le fait que la terrasse est un travail de femme, tandis que la pose de tuiles est toujours un travail des hommes. En effet, pour ce qui concerne les terrasses, un entretien annuel de ragréage est effectué, et cette tâche au même titre que celle du plancher bas de la maison est dévolue aux femmes. Les tuiles de Kabylie *aqermud* (pl. *Iqermyad*) sont des tuiles rondes ou creuses que l'on dénommerait aujourd'hui tuiles canal.

8. R. Maunier signale, qu'autrefois, avant la prolifération des moulins à huile, on creusait dans le sol une ample cavité où l'on maçonnait une jarre. Les femmes y foulait les olives avec leurs pieds. MAUNIER R., 1926, *op. cit.*, p.56.

9. Selon R. Maunier, chaque objet a son utilité : le poil de bête et la corne de bœuf gardent contre le mauvais œil la fortune des habitants ; les cheveux d'enfant procurent la naissance d'un garçon. (Maunier, 1930, p. 161).

10. Le nombre important d'énigmes et de proverbes relatifs à la maison montrent que les savoirs relatifs à la construction sont en état permanent de « circulation », mais aussi que la construction de la maison constitue un événement important de la vie de tout un chacun. Par exemple, à propos de la structure de la maison : « *Quatre portent un et deux, trois portent quatre-vingt-dix-neuf* » : *les quatre murs supportent la poutre faîtière (un) et les eux poutres de rive [deux] lesquelles portent les tuiles [99] (le nombre 99 est employé comme argumentatif) ; ou des tuiles : « Le village des parents, un sur le dos,*

M. GAHLOUZ : *Lecture et traduction des pratiques sociotechniques traditionnelles dans l'enseignement : intérêt pour la didactique des langues et culture amazighes*

un sur la face » : il s'agit des tuiles posées l'une à l'envers, l'autre à l'endroit. (Allioui, 1990, p. 183 et 186).

11. Ainsi, chez les At Frah, celui qui vend des bois de construction (poutres) à un étranger paye une amende, si l'on fait passer ces bois par les chemins du village [Hanoteau, p.379-380].

12. *Abandu* : propriété d'arbres situés sur un sol appartenant à autrui. Nous préférons proclamer notre ignorance quant à son origine. Des écrits l'attribuent à la déformation du chiffre français (vingt-deux ; 22) relativement à l'article 22 du sénatus-consulte ou celle du terme : abandon.

13. Ainsi, par exemple "*gma-s*" (son frère) peut renvoyer aussi bien frère direct, au frère de *taxerrubt*, au frère de *l'adrum*, qu'au frère du village.

14. Les exemples où il y a eu « détournement » de concepts, avec parfois des conséquences importantes, ne sont pas rares. Tel est le cas de la « manipulation » des statuts *arch* et *melk* concernant la terre. Un juriste français, s'apercevant des simplifications hâtives de ses collègues, écrivait en 1895 : « *la distinction entre terres aarch et terres melk est contraire à la réalité des choses, car il y a identité entre la terre classée comme melk et la terre cultivée, possédée à titre privatif et transmise héréditairement, classée dans les terres de culture du douar en lui donnant le terme de « aarch » incompris des indigènes, au langage desquels on pourrait l'emprunter ; ils ne le connaissent que depuis que nous l'avons inventé. Pour eux, la terre « aarch », c'est la terre commune à la tribu, la terre de parcours ; la terre en friche, la terre du premier occupant* » EYSSAUTIER, *Revue Algérienne et Tunisienne de Législation et de Jurisprudence*, t. XI, 1895, p. 77. Cité par. ADDI L., « *Éléments d'histoire de l'Algérie précoloniale et coloniale* », *Les cahiers de la recherche*, n°19-20, déc. 1982-mars 1983, p. 149.

15. En effet, deux types de murs sont construits en Kabylie : le mur dit de pisé *taḍabit* ou le mur de pierres. On distingue dans cette

M. GAHLOUZ : *Lecture et traduction des pratiques sociotechniques traditionnelles dans l'enseignement : intérêt pour la didactique des langues et culture amazighes*

catégorie deux types de murs : les murs dits de « pierres sèches » bâtis en pierres taillées posées les unes sur les autres sans apport de mortier et les murs en pierres non taillées liées au mortier.

16. Le souk, notamment, est devenu un espace de groupement des équipements.

17. M. B. Salhi qui a étudié comment se négociaient ces tensions estime que : « *dans la Kabylie des années 1990, la retraditionalisation, ou la réinvention de la tradition, est, à la fois, le fruit d'une contestation des modes de gestion de la société par l'Etat et une démarche tendant à une plus forte demande d'intervention de celui-ci en matière économique et sociale* » [Salhi, 2002, p.60].

18. Il est vrai aussi que des considérations théoriques ne permettent pas toujours d'appréhender ces questions. Il faudrait, pour ce faire, dépasser la normativité du concept habermasien d'espace public et l'élargir à des couches de la population autres que la bourgeoisie ou les élites sociales cultivées. [Habermas, 1978].

19. Les notions de citoyenneté et de nationalité, notamment, ne sont pas équivalentes, puisqu'il s'agit de deux statuts de natures différentes.