

## CHAPITRE VI

# L'IDÉOLOGIE LES PROGRAMMES OFFICIELS

Nous nous proposons d'analyser maintenant le discours politique des dirigeants algériens tel qu'il découle des textes fondamentaux produits depuis l'orée de l'indépendance : programme de Tripoli, Constitution, Charte d'Alger, proclamation du 19 juin 1965, etc. Nous essaierons de dégager et de classer un certain nombre de thèmes afin de déceler leur articulation et leurs contradictions éventuelles. Il doit être alors possible de repérer dans l'idéologie (ou les idéologies) algérienne(s) leur noyau conceptuel et leurs éléments accessoires, parasites ou surajoutés, afin de les classer s'il y a lieu sur la base de leurs caractères fonctionnels<sup>1</sup>.

Il faudra alors se demander quelles relations entretiennent l'idéologie produite au niveau gouvernemental et les valeurs et croyances présentes aux autres niveaux de la société algérienne. Il ne s'agit pas tellement de mesurer la « capacité symbolique » du régime<sup>2</sup>, c'est-à-dire l'efficacité du flux de symboles allant du régime à la société, mais plutôt de tenter de percevoir les interrelations réciproques par lesquelles le système politique affecte (et est affecté par) le système social<sup>3</sup>. L'idéologie sera donc plus largement examinée à ce titre

1. Voir par exemple la tentative de classification de C.H. MOORE, « The single party as a source of legitimacy » in S.P. HUNTINGTON, C.H. MOORE (éd.), *Authoritarian politics in modern societies*, New York, Basic Books, 1971, p. 57. C.H. Moore s'appuie notamment sur la dichotomie de D. Apter entre idéologies « consommatoires » et « instrumentales ».

2. On définira un symbole comme un élément d'un système de communication qui a une signification et une valeur pour la personne qui reçoit le stimulus et y réagit. A. ROSE, « A systematic summary of symbolic interaction theory » in A. ROSE (éd.), *Human behaviour and social process*, Boston, Houghton Mifflin, 1962, p. 3. Sur la « capacité symbolique », cf. G. ALMOND, G.B. POWELL, *Comparative politics : a developmental approach*, Boston, Little Brown, 1966 ; l'utilisation des catégories d'Almond par C.H. MOORE in *Politics in North Africa*, Boston, Little Brown, 1970, p. 148 et la critique de J. LECA in *Annuaire de l'Afrique du Nord* 1970, *op. cit.*

3. Voir l'analyse de l'idéologie en terme d'« infrastructure politique » présentée par W. ILCHMAN et N. UPHOFF in *The political economy of change*, Berkeley, University of California Press, 1971, p. 239. Ils mettent cependant l'accent de façon trop unilatérale sur l'idéologie en tant qu'instrument d'un régime, tout en reconnaissant que cet instrument n'est pas manipulable discrétionnairement. G. LAVAU a présenté justement les idéologies

comme « système culturel » c'est-à-dire cette « partie de la culture activement et explicitement concernée par l'établissement et le maintien de modèles de valeurs et de croyance<sup>4</sup> ».

La simplicité apparente de cette présentation ne saurait masquer ses difficultés. Sans qu'il soit besoin d'évoquer les polémiques auxquelles le terme explosif d'idéologie donne trop souvent lieu (comme chacun sait, « l'idéologie c'est la pensée des autres » et on nous reprochera aisément de ne pas avoir donné la bonne interprétation de l'idéologie algérienne, donc d'avoir fait œuvre « idéologique<sup>5</sup> ») on pourra nous poser légitimement les questions suivantes : sur quelles bases peut-on qualifier d'« idéologie » un simple assemblage d'« idées » agglutinées dans un programme ou un discours officiel ? N'est-ce pas faire fi de toute l'épaisseur sociale et de toute la chimie complexe qui caractérisent la production d'une idéologie ? Mais, inversement, n'est-ce pas diluer à l'excès dans un vague culturalisme le noyau articulé d'une idéologie et les intérêts concrets qu'elle sert, que de parler de « système culturel » et de « carte de lecture de la réalité sociale » ?

## UNE NOTE SUR L'IDÉOLOGIE

On sait l'importance que F. Fanon a attachée à l'idéologie dans le processus de décolonisation.

« La libération de l'individu ne suit pas la libération nationale. Une authentique libération nationale n'existe que dans la mesure expresse où l'individu a amorcé irréversiblement sa libération. Il n'est pas possible de prendre ses distances à l'égard du colonialisme sans en même temps en prendre à l'égard de l'idée que le colonisé se fait de lui-même à travers le filtre de la culture colonialiste<sup>6</sup> ».

comme « la matière, ou la langue, communes aux deux systèmes et par conséquent l'instrument de communication entre les deux », « Le système politique et son environnement », *Revue française de sociologie*, 11-12, 1971, p. 177.

4. L. FALLERS, « Ideology and culture in Uganda nationalism », *The American anthropologist*, août 1961, p. 683. Voir aussi C. GEERTZ, « Ideology as a cultural system » in D. APTER (éd.), *Ideology and discontent*, New York, Free Press, 1964, p. 47-76. Probablement l'essai le plus important sur la question.

5. On connaît la formule, rapportée par C. Geertz : « J'ai une philosophie sociale, vous avez des opinions politiques, il a une idéologie », héritée de la distinction dévastatrice entre connaissance rationnelle et idéologie (cf. D. BELL, *The end of ideology*, New York, Free Press, 1960). Elle a été remplacée par : « J'ai une connaissance scientifique, vous avez une idéologie » formule empruntée cette fois à la vieille distinction marxiste de la science et de sa préhistoire, l'idéologie. Non pas qu'en soi ces distinctions soient invalides, mais, dans la mesure où elles prétendent marquer la « fin de l'idéologie » (dans des sens d'ailleurs opposés) alors que la rareté des ressources sociales oblige les groupes à secréter des principes de choix plus ou moins arbitraires, donc des idéologies, elles aboutissent à condamner toutes les idéologies sauf celle de l'auteur (baptisée « raison » ou « science »), position éminemment idéologique. Pour une position marxiste plus nuancée affirmant le maintien de l'idéologie comme « indispensable à toute société » y compris la société sans classe, cf. L. ALTHUSSER, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965, p. 238-242.

6. *El Moudjahid*, 16 avril 1958.

Il s'ensuit que « le colonialisme et ses dérivés ne constituent pas à vrai dire les ennemis actuels de l'Afrique. A brève échéance, ce continent sera libéré » (sur ce point Fanon se faisait quelques illusions en ce qui concerne l'Afrique du Sud et même, d'une certaine manière, les ex-colonies portugaises). « Pour ma part, plus je pénètre les cultures et les cercles politiques, plus la certitude s'impose à moi que *le grand danger qui menace l'Afrique est l'absence d'idéologie*<sup>7</sup> ». Disons tout de suite que Fanon pose ici un problème fondamental non seulement pour les Etats nouveaux mais probablement pour l'ensemble des sociétés politiques : comment articuler la conscience individuelle sur l'univers politique et rendre celui-ci « signifiant » ? L'idéologie peut-elle combler le vide entre « l'idée que le colonisé se fait de lui-même » et le statut politique dont il est théoriquement doté ? Dans quelle mesure contribue-t-elle à diminuer « l'aliénation politique<sup>8</sup> » ? Avant d'essayer de répondre à ces questions à partir de l'exemple que constitue l'idéologie en Algérie, il faut lever deux équivoques présentes dans le texte de Fanon : l'assimilation de l'idéologie soit aux « idées », soit à la « culture ».

## IDÉOLOGIE ET « IDÉES »

Nombre d'analystes et d'hommes politiques, oubliant semble-t-il les leçons de « l'idéologie allemande », voient seulement dans l'idéologie l'expression de projets d'avenir et de programmes d'action. Tout se passe comme si l'on considérait que l'idéologie s'assimile aux idées et qu'il suffit de bonnes idées pour constituer une idéologie adéquate aux besoins sociaux. Ainsi, le gouvernement français pensait-il, sans grande conviction il faut le reconnaître, fonder en Algérie la démo-

7. *Journal de bord*, Sahara, été 1960. Souligné par nous.

8. Nous définirons simplement l'aliénation politique comme la tendance d'un individu à se sentir étranger à la politique et au gouvernement de sa société, plus nettement à penser que c'est le gouvernement des autres, par les autres, pour les autres (qu'il s'en accommode, s'y résigne ou s'en indigne est une autre question). L'aliénation apparaît donc comme le contraire de la participation assumée au système en place (cf. R. LANE, *Political ideology*, New York, Free Press, 1962, p. 162 et 177). Il est évident cependant que l'idéologie ne « désaliène » pas seulement en intégrant l'individu au système en place ; une idéologie de contestation globale de ce système contribue aussi à désaliéner en intégrant l'individu à un « contre-système » ; c'est souvent une question de terme. Du point de vue français, le nationalisme a précipité la désintégration de l'Algérie française, il a donc accentué l'aliénation des Algériens au système colonial, mais, plus justement, du point de vue des Algériens, il les a désaliénés (relativement du moins) en les soudant dans un début de système politique proprement algérien. De toute façon, la question ne se pose pas dans l'Algérie indépendante où aucune idéologie de contestation globale n'est susceptible de concurrencer l'idéologie en place. Quant à la question, amplement discutée par certains marxistes, de savoir quelle idéologie contribue « vraiment » à diminuer l'aliénation et quelle autre contribue à une aliénation encore plus forte mais « inconsciente », elle nous paraît présupposer l'existence d'une nature objective de l'aliénation qui ne résiderait pas dans les réactions de la conscience du sujet à sa situation sociale mais dans la situation elle-même. Il vaut mieux alors admettre que l'aliénation est un faux concept (voir en ce sens D. VIDAL, « Un cas de faux concept : la notion d'aliénation », *Sociologie du travail*, janvier-mars 1969, p. 61) et s'en tenir aux relations sociales « objectives ». L'ennui est qu'il est difficile de repérer une relation « objective » indépendamment de la façon dont les hommes la vivent.

cratie libérale et le respect des minorités en faisant signer au FLN les accords d'Evian qui dessinaient la figure d'un Etat sans grand rapport avec la culture politique réelle des Algériens. En rédigeant aussitôt après la Charte de Tripoli, le FLN ruinait les espérances (très relatives) de la France et redonnait aux accords d'Evian leur fonction réelle de compromis entre deux puissances, permettant à l'une de terminer victorieusement une guerre militairement très coûteuse et à l'autre de conserver quelque temps le contrôle de substantielles ressources pétrolières. Mais, à son tour, par le programme de Tripoli puis la Charte d'Alger, le FLN reprenait la démarche des rédacteurs des accords d'Evian : les idées articulées par des équipes spécialisées constituent un programme qui servira de base à toute action politique dans le pays ; l'idéologie en dépendra. Ainsi le programme de Tripoli, qui se veut une analyse matérialiste et scientifique de tous les aspects de la société algérienne de 1962, aussi bien des déficiences objectives de l'organisation politique que de la nécessité non moins objective du changement des structures sociales, trouve-t-il la solution de nombre de problèmes dans la création d'une idéologie : « La nécessité de créer une pensée politique et sociale nourrie de principes scientifiques et prémunie contre les habitudes d'esprit erronées nous fait saisir l'importance d'une conception nouvelle de la culture<sup>9</sup> ». Impossible de ne pas rapprocher ces formules de celles des « Lumières » : c'est la même conjonction d'un « matérialisme » qui voit les hommes égarés par les contraintes sociales dans des idées absurdes (les « idoles »), et d'un « idéalisme » pour qui l'émission de « bonnes idées » peut sauver la société de l'erreur<sup>10</sup>. Il devient difficile d'apprécier la fonction sociale des programmes officiels<sup>11</sup> puisqu'ils sont présumés modeler la société, quitte à s'étonner périodiquement que celle-ci ne mette pas beaucoup de bonne volonté à se laisser transformer. Comme le disait platement Thibaudet, « la politique ce sont des idées » et ce n'est que cela.

Ce genre d'assertion se heurte à de sérieux obstacles théoriques. Elle suggère en effet que les « idées », essences pures, isolées de leur contexte social mais aisément repérables dans l'univers intellectuel, se « développent » dans des groupes et se « transforment » en actions, celles-ci permettant à leur tour la diffusion de nouveaux modes de pensée. Un tel schéma relève de la pensée libérale traditionnelle où des hommes non conditionnés mais guidés par la raison définissent

9. *Annuaire de l'Afrique du Nord 1962, op. cit.*, p. 696. Souligné par nous.

10. Cf. les citations données par G. LICHTHEIM dans *The concept of ideology and other essays*, New York, Vintage Books, 1967, p. 8 et 9. Il indique par exemple que pour Condillac ou Helvétius il était important de « refaire les idées » (Helvétius, « L'éducation peut tout » et Condillac, « Les idées qui sont ouvrages de l'esprit avaient été mal faites et par conséquent pour avancer dans la recherche de la vérité, il faut les refaire »). C'est Marx dans *Les thèses sur Feuerbach* qui attaquera sur ce point le « matérialisme » des « Lumières ».

11. Comme les accords d'Evian, la Charte d'Alger a été un compromis ayant pour fonction de stabiliser momentanément les différentes fractions de l'élite et de les inclure apparemment dans le même processus politique défini par les statuts de parti. Elle a eu aussi une fonction idéologique mais probablement pas celle qu'un lecteur superficiel pourrait lui attribuer d'après le vocabulaire idéal qu'elle emploie.

« librement » la meilleure voie pour parvenir à la société idéale. On peut d'ailleurs valoriser négativement le schéma sans le modifier ; des hommes « égarés » parce qu'ayant abandonné les « préjugés » salvateurs (E. Burke) ou s'étant jetés dans une nouvelle religion séculière, plongent la société dans des erreurs meurtrières. Dans cet univers platonicien, la science politique se réduit à l'histoire des idées (les moyens de réaliser un projet social, les « voies de passage ») et l'histoire des institutions (les projets réalisés, les sociétés idéales)<sup>12</sup>. Le tissu social réel (le statut des producteurs d'idées, les canaux par lesquels celles-ci sont communiquées, les contextes divers qui les accueillent, les mécanismes par lesquels telle idée est reçue et devient un fait social sans que personne ait lu pour autant une ligne de son « auteur ») en est évacué.

Paradoxalement, les vulgarisateurs d'un marxisme appauvri participent de l'illusion libérale : il leur suffit d'attribuer a priori les « bonnes » idées aux « bonnes » classes, sans définir autrement le statut respectif des unes et des autres. Ainsi le nationalisme « vrai » ne peut être qu'ouvrier et paysan, le nationalisme bourgeois n'en étant qu'une contrefaçon ; le pluralisme politique ne peut émaner que des classes possédantes de même que les libertés « formelles » et les « élections libres » (toujours entre guillemets) ... et, bien entendu, le marxisme est spontanément compris par un ouvrier (ou mieux, par « les masses ») dont il est l'idéologie « réelle », et spontanément déformé par un fonctionnaire, un militaire ou un « révisionniste » pour lesquels il ne peut être qu'un « masque idéologique ». Cette sociologie trop musclée malmène à tel point le tissu social réel qu'elle aboutit à peu près au même résultat que la pensée libérale, puisque ce sont toujours les idées par la médiation, supposée acquise d'avance, d'une classe préfabriquée et dont la conscience de classe fait l'objet d'une simple pétition de principe, qui continuent à mener le monde. Quand on décrète que telle classe a « intérêt » à avoir ces « idées », ne se borne-t-on pas à présupposer une relation que l'analyse se devrait précisément de démontrer ? Pourquoi, selon Wright Mills, les militaires n'ont-ils en vue que le renforcement de leurs « intérêts professionnels » alors que les hommes du pétrole, du fait de leurs « intérêts », sont aussi des hommes politiques<sup>13</sup> ? Bien sûr, Wright Mills manque de la rigueur marxiste, mais pourquoi G. Chaliand, dont le livre sur l'Algérie se veut intégralement fidèle à Marx, qualifie-t-il

12. Dans un article classique, « Consensus and ideology in American politics », *American political science review*, juin 1964, p. 373 (partiellement traduit dans P. BIRNBAUM et F. CHAZEL, *Sociologie politique*, Paris, A. Colin, 1971, t. II, p. 221), H. Mc CLOSKEY souligne à juste titre que « le rôle jusqu'ici attribué aux idées et aux démarches intellectuelles a été grandement exagéré et ne peut utilement expliquer nombre de phénomènes politiques » ; mais sa conclusion que l'idéologie joue donc un rôle très réduit suppose paradoxalement que l'idéologie s'assimile aux « idées ». D'où le schéma constamment ressassé depuis D. Bell de « la fin de l'idéologie ». En réalité l'idéologie de la « base » n'est peut-être pas la même que les idées des élites, mais ce n'est pas suffisant pour conclure qu'elle n'existe pas.

13. *The causes of world war three*, New York, Secker and Warburg, 1958, p. 54-65.

l'administration algérienne de bourgeoisie capitaliste d'Etat<sup>14</sup> ? Tant qu'on n'aura pas établi en quoi et comment les comportements d'un milieu social donné (ici les hauts fonctionnaires) sont spécifiques de ce milieu et lui donnent cohérence, originalité et place particulière dans la société politique, on n'aura rien fait d'autre que de raisonner sur les idées qu'on lui attribue : ainsi un haut fonctionnaire favorable aux idées marxistes sort miraculeusement de « la bourgeoisie d'Etat » pour rentrer dans « l'intelligentsia », quitte à en sortir à nouveau s'il s'est brouillé avec l'observateur, sans pour cela que sa position dans l'appareil d'Etat ni même que son idéologie aient substantiellement changé. La même observation s'adresse aux analyses des militaires tantôt comme « couche suppléante de la bourgeoisie » ... à venir, tantôt comme instrument de lutte anti-impérialiste, etc. Les militaires peuvent bien remplir des fonctions différentes ; mais cela n'est pas vrai dans tous les cas<sup>15</sup>. On se borne trop souvent à étudier en toute tranquillité les « idées » en les codant convenablement au préalable en fonction d'hypothèses réversibles : les idées des uns sont bien l'expression réelle et immédiate de leur action (ainsi retranscrira-t-on, sans se poser un instant la question de leur fonction sociale réelle, les écrits du président Mao ou de son « très proche compagnon d'armes », avant limogeage), cependant que les idées des autres sont présumées être une manifestation de « fausse conscience » et exprimer le contraire de ce qu'ils font<sup>16</sup>.

Les innombrables querelles suscitées par l'approche idéaliste peuvent empoisonner le débat politique. Citons deux exemples : à considérer l'Islam comme une essence perdurable, on est réduit à déceler dans toutes les manifestations politiques une empreinte

14. *L'Algérie est-elle socialiste ?*, Paris, Maspero, 1964. Cf. la critique de J. LECA in *Revue algérienne*, 1, 1968, p. 251-267. Les lignes qui suivent ne s'adressent pas particulièrement à G. Chaliand. Elles n'ont d'ailleurs pour prétention que de mettre de l'ordre dans nos idées et non de distribuer blâmes et éloges.

15. Cf., par exemple, D. MARTIN et T. YANNOPOULOS, « Régimes militaires et classes sociales en Afrique noire », *Revue française de science politique*, 4, 1972, p. 847. Les auteurs décrivent ainsi les élites africaines : « Embryons de bourgeoisie, leur position dans les rapports de production les rend nécessairement solidaires de l'impérialisme et leurs aspirations les portent à se constituer en tant que classe bourgeoise cependant que prises dans un faisceau d'intérêts divergents, de par leurs origines et/ou à cause de l'influence de divers courants d'idées socialistes, certaines d'entre elles ont choisi de mettre en place des systèmes qui doivent permettre de rompre progressivement ces liens d'allégeance » (p. 853. En italique dans le texte). Comment la nécessité d'être solidaire de l'impérialisme peut-elle être contredite par l'influence de divers courants d'idées ? Dès lors, la tentation ne devient-elle pas très forte de jouer tantôt de la « nécessité » tantôt des « idées » en fonction de constructions a priori, et en abusant des notions de « masque idéologique » et de « fausse conscience » ?

16. Cette observation ne doit bien sûr nullement être interprétée comme un refus total du concept lui-même de « fausse conscience » tel qu'analysé, par exemple, par K. MANNHEIM, *Idéologie et utopie*, Paris, Marcel Rivière, 1956, p. 101 et suiv., avec des exemples tirés notamment de M. Weber. C'est son utilisation idéaliste que nous visons : partant de la définition de MANNHEIM que les « idées » sont « une fonction de celui qui les possède et de sa position dans le milieu social » (*op. cit.*, p. 43), l'approche idéaliste, par un remarquable renversement, analysera les idées, présumera la position sociale de ceux qui les expriment et décrètera que les premières sont fonction de la seconde. Il vaudrait mieux, à tout le moins, analyser à la fois la position sociale des producteurs d'idées et les idées elles-mêmes pour tenter de déduire la fonction de celles-ci. Il est probable que la notion de « fonction » apparaîtra alors singulièrement plus difficile à mettre en œuvre et on sera peut-être plus prudent avant de baptiser n'importe quelle idéologie « fausse conscience ».

musulmane, à rechercher un khalifa, une *oumma*, etc. D'autres en feront le moteur du socialisme et opposeront, comme *Révolution africaine* en août 1967, « l'Algérie des mosquées » à « l'Algérie des cabarets », à moins qu'on ne considère tout simplement que c'est une arme commode aux mains des réactionnaires pour maintenir leurs privilèges, autre réductionnisme, pseudo-marxiste cette fois. Il va de soi que tant qu'aucune analyse n'est menée de l'Islam en tant que fait social rapporté à des structures et des cultures spécifiques ces débats ne connaîtront pas de fin. Le second exemple a trait au perpétuel (et irritant !) débat sur le « socialisme » : tels tranchent du haut du « socialisme scientifique », label de qualité possédé par les marxistes d'appellation contrôlée. Le socialisme qui ne plaît pas est anathémisé comme spécifique, ce qui aboutit à faire du socialisme une vérité révélée que seuls les orthodoxes ont qualité pour interpréter<sup>17</sup>. Le marxisme mondial, addition complexe de comportements différents selon les partis, les régions du monde et les circonstances, n'a pourtant plus rien d'une vérité unique dont l'Internationale expliciterait les dogmes. L'attachement aux mêmes idées n'empêche nullement les idéologies de diverger sensiblement<sup>18</sup>. D'autres, en revanche, dénoncent les « idéologies importées » qui ne conviennent pas au tempérament national et exaltent le socialisme spécifique. Or, l'idéologie est toujours à la fois importée et spécifique. Importée (d'un pays étranger mais aussi bien du passé), en ce sens que tout système de représentations et de valeurs n'est pas forgé *ex nihilo* par la conscience libre, mais est reçu d'ailleurs ; spécifique cependant car ce système, pour fonctionner, doit toujours être assimilé par le milieu social qui le transforme en l'absorbant. Les valeurs « idéales », en devenant partie intégrante du comportement social, s'en trouvent *ipso facto* modifiées. Il s'ensuit qu'il est toujours décevant de rechercher la forme « originale » ou « authentique » d'une idéologie puisque celle-ci est composée d'éléments disloqués et réarticulés en fonction des légitimations dont chaque société historiquement située a besoin. Celle-ci redécouvre des précurseurs, réécrit l'histoire en fonction de sa situation présente. En ce sens, il n'est nullement scandaleux en soi que l'Algérie se déclare « pays d'Islam où Lénine est chez lui » (pour reprendre un poème de Malek Haddad en 1965), si l'idéologie ainsi exprimée présente une suffisante cohérence pour revendiquer ces deux sources, ce qui ne peut se démontrer par une simple étude d'idées politiques.

17. Dans n'importe quel sens d'ailleurs. En 1964, G. Chaliand répondait agressivement par la négative à la question : L'Algérie est-elle socialiste ? (*op. cit.*) car le socialisme scientifique lui semblait supplanté par un « capitalisme d'Etat » qu'il définissait d'ailleurs avec difficulté. En 1968, les éditions Le Communiste (Paris, 42, rue René-Boulangier) publiées par des dissidents du PCF, célébraient avec enthousiasme « le socialisme scientifique algérien ».

18. Il est évidemment confortable de refuser la situation en s'accusant mutuellement de « trahir » ou de « réviser » les idées des *founding fathers* et d'appeler de ses vœux une nouvelle institutionnalisation contraignante qui permettrait de distinguer idéalement les « bons » et les « méchants ».

S'ensuit-il pour cela que l'examen des idées et des programmes ne soit d'aucune portée scientifique et qu'il faille concentrer toute étude sur l'aspect « latent » des croyances du *common man* par opposition aux idéologies officielles articulées par les professionnels du discours politique<sup>19</sup> ? Nous n'en sommes pas convaincus : du fait des dangers de psychologisme que peut présenter une approche exclusivement culturaliste, parce que ce serait méconnaître la définition et la fonction spécifique des idéologies, et en particulier dans un Etat de transition comme l'Algérie.

### Psychologie et idéologie

Il est séduisant d'assimiler l'analyse de l'idéologie à celle de la « culture politique » et de sacrifier l'étude des programmes trop parfaitement articulés à celle des « systèmes de croyances empiriques, de symboles expressifs et de valeurs qui délimitent le site de l'action politique<sup>20</sup> » et déterminent des « modèles d'orientation » dominant forme au processus politique<sup>21</sup>. On prendra alors spécialement en considération les expériences familiales, scolaires, les engagements passionnels et les polarisations affectives qui en constituent la base fondamentale. L'utilisation par trop systématique de ce concept, dont il n'est pas question de nier la fécondité, présente le risque sérieux de faire la part trop belle au psychologisme. Recherchant les « thèmes communs » d'une culture, sans s'arrêter aux différenciations sociales qui qualifient chaque thème selon le milieu où il s'inscrit, l'anthropologie culturelle peut aboutir à un recueil impressionnant de lieux communs<sup>22</sup>. Si, par exemple, on prend pour catégories d'analyse les couples « confiance-défiante », « hiérarchie-égalité », « liberté-coercition », « loyalisme envers la communauté globale ou envers les communautés particulières<sup>23</sup> », on parvient trop aisément à des types de cultures (« aliénées », « consensuelles », etc.) tellement généraux qu'ils perdent tout pouvoir explicatif.

19. L'opposition est clairement faite par R. LANE (*op. cit.*, p. 16) entre « the "forensic" ideologies of the conscious ideologist » et « the "latent" ideologies of the common man ». Voir une distinction similaire entre le pôle « philosophique » (officiel) et le pôle « psychologique » (les croyances) de l'idéologie dans L.B. SZALAY, R. KELLY et W.T. MOON, « Ideology. Its meaning and measurement », *Comparative political studies*, 5 (2), juillet 1972.

20. S. VERBA, « Comparative political culture » in L. PYE, S. VERBA (éd.), *Political culture and political development*, Princeton, Princeton University Press, 1965, p. 513.

21. L. PYE, « Political culture and political development », in L. PYE, S. VERBA (éd.), *op. cit.*, p. 8.

22. Ainsi les Français ont-ils le goût de la « prouesse » selon J.R. PITTS (in S. HOFFMANN et al., *A la recherche de la France*, Paris, Le Seuil, 1962, p. 274). Le même auteur explique le système administratif français par « la dualité du système culturel français partagé d'une part entre des valeurs doctrinaires hiérarchiques et d'autre part des valeurs esthétiques individualistes » (*Esprit*, janvier 1970, p. 72). On est à la fois séduit, car on se retrouve aisément dans ce portrait de « la communauté délinquante », et perplexe, car beaucoup de sociétés ne connaissent-elles pas peu ou prou ce dualisme ? Et, en revanche, le système administratif (sans être une variable complètement dépendante) est-il indépendant de la formation économique et sociale française ? On ne se défend pas de penser que MARX en a dit plus long dans *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*.

23. L. PYE, *op. cit.*, p. 22.

Ainsi, W. Quandt, dont l'étude de l'Algérie est pourtant stimulante<sup>24</sup>, n'échappe pas toujours à la banalité. Observant que le mot « politique » acquiert une connotation péjorative dans le sabir algéro-français en devenant *boulitik*<sup>25</sup>, il en conclut que la méfiance est une donnée fondamentale de la culture politique algérienne. Les rivalités s'expliquent dès lors beaucoup moins par « l'idéologie », qui ne lui semble pas un système très convaincant pour élucider le comportement politique algérien, que par des luttes « personnelles » : entendons par là moins des rivalités « épidermiques » que le choc de personnalités d'origine géographique ou culturelle différente. En même temps, le sens de l'égalité dans les relations politiques l'emporte de loin sur celui de la hiérarchie : le refus du zaïm, l'affirmation constante du principe de collégialité et la condamnation du culte de la personnalité en apportent la preuve. Les élites algériennes demandent à bénéficier également du pouvoir en même temps qu'elles n'ont pas confiance en ceux qui le détiennent. Quandt cherche l'explication de ces attitudes dans le concept d'honneur, valeur clé de la société traditionnelle, liée aux données intimes de la vie sexuelle<sup>26</sup>.

Rien de ceci n'est inexact : des dizaines d'exemples empiriques pourraient être aisément accumulés à l'appui de cette description<sup>27</sup>. Encore faut-il se garder de trop prendre au sérieux l'explication « psychologique » que la révolution algérienne commença en novembre 1954 parce que le Maroc et la Tunisie combattaient déjà la France : si les Algériens n'avaient pas suivi le mouvement, ils n'auraient pas été des « hommes », c'est-à-dire auraient perdu l'honneur<sup>28</sup>. Mais surtout l'ennui est que l'élégante généralité de ces termes servirait aussi aisément à cerner la « culture politique » de l'élite britannique

24. *The Algerian political elite*, thèse, MIT, 1968, publiée sous le titre *Revolution and political leadership: Algeria 1954-1968*, Cambridge, MIT Press, 1969.

25. P. 266 du texte imprimé. La *boulitik* nous a été présentée sous forme de boutade par un homme politique algérien : « C'est un jeu où chacun essaie de faire commettre à son adversaire une action stupide afin de tirer un avantage de cette erreur et de prendre sa place ». Ce genre de définition reflète un sentiment profond d'aliénation (en même temps que d'attrait esthétique...) envers la *boulitik*.

26. Cf. P. BOURDIEU, « The sentiment of honour in Kabyle society », in J.G. PERISTIANY (éd.) : *Honour and shame: the values of mediterranean society*, Chicago, The University of Chicago Press, 1966, repris dans *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1973. Pour les explications par le développement psycho-sexuel, cf. H.M. MINER, G. DEVOS : *Oasis and Casbah: Algerian culture and personality in change*, Ann Arbor, University of Michigan, 1960 (Anthropological papers, n° 15).

27. Nous avons eu l'occasion de souligner tout au long de la première partie les innombrables manifestations de méfiance que l'organisation et le fonctionnement de l'appareil institutionnel révèlent : méfiance du parti envers l'Etat, de l'Etat envers les collectivités locales, des organisations nationales envers le parti, des membres des différents collèges entre eux, etc.

28. W. QUANDT, *op. cit.*, p. 270 et suiv. Le fait que cette explication soit donnée par « beaucoup d'Algériens », selon W. QUANDT, ne suffit pas à la rendre complètement valide à nos yeux : ce que les intéressés disent d'eux-mêmes n'est pas toujours l'expression de la réalité. Que cela soit entré en ligne de compte ne fait aucun doute (c'est ce qu'un pittoresque observateur de longue date de la société algérienne appelle « le complexe de la moustache ») ; mais des facteurs autrement plus importants ont joué leur rôle : stratégiques (c'était le moment où l'on pensait que la France, vaincue en Indochine et luttant sur deux autres fronts maghrébins, était le plus faible) et idéologiques aussi (croyance que seule la lutte armée pouvait réunifier les nationalistes et leur donner un programme, le réformisme ayant démobilité la population, etc.).

dans les pièces historiques de Shakespeare (où les plus grands « vilains » ont un sens exacerbé du point d'honneur et de l'égalité et où seul le Falstaff de *Henri IV* a le front de récuser l'honneur)<sup>29</sup>. En effet, à moins de fonder toute analyse politique sur la psychanalyse des individus, on s'aperçoit que les idées de méfiance, d'égalité et d'honneur se retrouvent, comme le reconnaît d'ailleurs Quandt, dans nombre d'autres sociétés pourtant différentes de la société algérienne : l'Italie, la Turquie, le Mexique par exemple. Elles ne servent donc qu'à créer des types de cultures « fourre-tout » applicables à des sociétés dont l'évolution politique est sensiblement différente. Tout pouvoir explicatif leur échappe alors si l'explication consiste à déceler le sens prévisible d'un mouvement social. D'autres raisonnements apparaissent alors plus féconds : par exemple, la boulitik n'a-t-elle pas correspondu à l'ambivalence de la bourgeoisie urbaine tentée à la fois par la revendication de l'assimilation (représentée par les « évolués ») et la revendication nationale (représentée par les mouvements religieux) ? Incapables de faire un choix politique, enserrés par une administration coloniale qui leur interdisait ce choix, les élus algériens, prisonniers du système politique colonial, justement parce qu'ils cherchaient à l'utiliser, ont pratiqué une caricature d'activité politique que le petit peuple a qualifiée précisément de boulitik<sup>30</sup>. Si celle-ci se perpétue, faut-il en chercher les raisons dans la toute-puissance de l'« Etat administratif » vers lequel convergent les demandes de toutes les couches sociales, ce qui appauvrit le débat politique, aucune alternative à l'action de l'Etat tel qu'il existe n'apparaissant concevable ? Ces explications, aussi hasardeuses que l'invocation de « l'honneur », ont au moins le mérite d'échapper à la banalité.

Les mêmes observations s'adressent aux analyses au terme desquelles les élites maghrébines considèrent le pouvoir comme un instrument de domination individuelle et non comme un processus de coopération sociale<sup>31</sup>. A supposer que ces expressions aient un sens précis, on nous concédera que ce double aspect de la lutte pour le pouvoir est présent dans n'importe quelle société, plus ou moins : il faut justement essayer d'expliquer ce plus ou ce moins, et non le prendre comme principe d'explication.

### *Idéologie et modernisation*

Il faut noter d'autre part qu'on ne saurait, sans abus de terme, qualifier d'idéologie n'importe quel ensemble de croyances justifiant tel principe d'allocation de ressources rares. En ce sens, n'importe

29. Nous savons que le *nif* kabyle n'est pas l'honneur shakespearien. C'est l'abstraction excessive qu'on en tire, jointe à la hardiesse des relations de causalité qu'on établit, qui nous inspire ce rapprochement.

30. J. FAVRET, « Le traditionalisme par excès de modernité », *Archives européennes de sociologie*, 1967, p. 85.

31. C.H. MOORE, « Political parties in independant North Africa », in L.C. BROWN (éd.), *State and society in independant North Africa*, Washington, The Middle East Institute, 1966. On trouvera une caricature d'explication fondant la politique algérienne sur l'*açabyia* (traduit par « esprit de clan ») dans D. et M. OTTAWAY, *Algeria ; the politics of a socialist revolution*, Berkeley, University of California Press, 1970, p. 5.

quelle société, à partir du moment où elle contient quelque élément de politique (et l'on sait maintenant qu'il n'y a pas de société sans politique) est aussi « idéologique ». Mais l'idéologie revêt habituellement le sens plus précis et plus « moderne » de système d'idées articulées, doté des caractères suivants<sup>32</sup> : une conscience historique, c'est-à-dire d'un passé qui ne se répète pas obligatoirement et d'un avenir qu'il faut construire, y compris par la volonté de retourner au passé et de restaurer les « préjugés » (ce qui est la façon « réactionnaire » de vouloir construire l'avenir), y compris par l'affirmation que l'avenir ne dépend pas de la bonne volonté des hommes ni de leur raison (ce qui est encore une façon d'affirmer la possibilité d'une histoire « réelle » et non plus « idéale ») ; un pouvoir cognitif et évaluatif qui confère sens et valeur aux informations reçues ; une orientation pour l'action en ce sens que l'idéologie informe des programmes et des stratégies ; une certaine cohérence logique en ce sens que les symboles idéologiques ont au moins une apparence d'articulation rationnelle (même *Mein Kampf* se prétend tel). En principe, on ne s'identifie pas personnellement aux symboles idéologiques : il y a toujours plus ou moins une médiation de l'idée. Ces caractères, qui peuvent être discutés<sup>33</sup>, permettent d'insister sur la fonction spécifique de l'idéologie dans une période historique donnée : elle apparaît dans une période de modernisation quand un système politique autonome tend à se développer, c'est-à-dire quand il n'est plus gouverné par la tradition, les canons philosophiques ou religieux et les préceptes de la morale conventionnelle<sup>34</sup>. Quand l'histoire n'apparaît plus comme « allant de soi » mais comme le produit de l'action humaine, le « politique » apparaît comme catégorie culturelle et a besoin d'être explicité par un modèle spécifié que ni le système culturel général (« les préjugés ») ni le pragmatisme au jour le jour ne peuvent fournir. La construction d'un nouveau système d'explication dépend alors lourdement de l'efficacité des idées que la société secrète et importe, que celles-ci soient « dans l'air » ou articulées sous forme de

32. Cf. W.A. MULLINS, « On the concept of ideology in political science », *American political science review*, 2, juin 1972, p. 498-510.

33. Notamment le dernier : si le corpus officiel de l'idéologie présente toujours un minimum de rationalité, ce caractère peut rapidement disparaître. Quand Aragon avoue que si le PCF n'avait pas condamné l'intervention soviétique à Prague en 1968, « il n'y aurait pas survécu », l'idéologie se rapproche du mythe.

34. Nous suivons ici pratiquement mot à mot l'essai de C. GEERTZ, *op. cit.*, p. 63 et suiv. Cf. aussi sur les conditions historiques d'apparition de l'idéologie, R. BENDIX, « The age of ideology », in D. APTER (éd.), *op. cit.*, p. 295-327. Son essai ne concerne que l'Europe. Une question symétrique à celle de la naissance de l'idéologie a été soulevée entre autres après D. Bell par H. Mc CLOSKEY (*op. cit.*), celle de son épuisement dans une société comme les Etats-Unis, qui est stabilisée non plus par une forte tradition intériorisée mais par la combinaison d'une forte aliénation (ou du moins une forte apathie), d'une possibilité de marchandage constant offerte par le pluralisme et d'une relative abondance de ressources. L'idéologie serait ainsi un moment du développement social qui disparaîtrait après la modernisation non pas par le progrès de la science (comme pour le marxisme) mais par celui de l'abondance. Mais cette thèse, qui repose en partie sur une conception trop restreinte de l'idéologie (car au nom de quoi déclarer que les « malentendus » sur les valeurs de base, qui, paraît-il, séparent les citoyens américains, ne constituent qu'un « pseudo-consensus », donc une fausse idéologie ?) est de plus contestable empiriquement comme toutes les thèses sur la « dépolitisation » des sociétés industrielles et sur les « démocraties stables ».

doctrines (et elles sont en général l'un et l'autre). Il s'ensuit que l'idéologie, au sens plus étroit qu'on vient de lui donner<sup>35</sup>, contribue à façonner le système culturel. Elle apparaît, pour citer C. Geertz, comme « une carte pour se diriger dans une réalité sociale mal connue et une matrice pour la création d'une conscience collective ». Plus simplement, on n'étudiera pas l'idéologie et la culture politique algériennes comme le système culturel des Nuer.

### Le paradoxe de l'idéologie

C'est pourquoi il faut insister, après Fanon, sur l'intérêt de l'idéologie officielle dans un Etat recouvrant son indépendance après cent trente années de « nuit coloniale » ; car si l'expression de F. Abbas contient quelque vérité, c'est dans la mesure où l'Algérie doit bâtir un système politique dans un contexte qui n'a plus rien à voir avec celui que connaissait Abd-El-Kader, et qu'elle dispose d'un héritage culturel fait de pièces et de morceaux : attachements primordiaux à certains groupes de base<sup>36</sup>, traditions antiétatiques héritées de la période pré-coloniale, comportements nés de la pratique de la colonisation puis de la guerre de libération, socialisations différentes des couches successives de l'élite politique<sup>37</sup>, etc. D'où l'importance des idées constitutives d'une charpente symbolique propre à rendre signifiant l'univers politique : exaltation du passé pré-colonial, de l'Islam, de la culture scientifique, de l'industrialisation, de l'auto-gestion, de l'anti-impérialisme, etc. Il faut se garder de considérer ces thèmes comme de simples armes tactiques manipulées par les élites (d'ailleurs si ces armes sont efficaces, cela prouverait plutôt qu'elles ont une signification pour la population qu'on veut manipuler), ou de simples vocables plaqués sur une « réalité profonde » qui leur serait « étrangère ». On se débarrasse souvent à trop bon compte des discours et programmes officiels en les qualifiant de « plaqués » et en insistant sur le fait qu'ils sont la plupart du temps votés avec une belle unanimité par des Assemblées divisées par ailleurs sur tout. C'est d'abord oublier que ces idées soi-disant étrangères au génie du peuple deviennent singulièrement « réelles » quand elles s'incorporent par exemple à des plans de développement vraiment appliqués. Mais c'est surtout négliger ce que nous pourrions appeler « le paradoxe de l'idéologie ».

En effet, le déclin des normes culturelles, « traditionnelles » révo-

35. Ce sens est encore assez large pour englober sous le même vocable ce que Mannheim distingue entre utopie, état d'esprit en désaccord avec l'état de réalité dans lequel il se produit et tendu vers la transformation de cet état, et idéologie, expression d'un accord objectif avec la réalité. Une utopie qui « réussit » devient une idéologie. La distinction étant aussi séduisante que difficile à opérationnaliser, nous nous en tiendrons au seul vocable d'« idéologie ».

36. C. Geertz a montré de façon générale comment l'accession à l'indépendance peut produire à la fois l'exaltation des sentiments primordiaux et le renforcement de l'Etat (« The integrative revolution, primordial sentiments and civil politics in the new states », in C. GEERTZ (éd.), *Old societies and new states*, New York, Free Press, 1963).

37. W. QUANDT, *op. cit.*, insiste trop exclusivement sur ce dernier trait.

quées en doute, sinon niées, par les émetteurs d'idéologie<sup>38</sup>, rend plus urgent le recours aux idées et aux programmes ; mais si la tradition est désormais *sub judice*, les idées qui la condamnent sont dans la même situation. Une culture traditionnelle ne s'écroule pas pour être remplacée par une idéologie comme un moteur usé est remplacé par un moteur neuf. En réalité, les causes mêmes qui condamnent la tradition rendent difficile l'incorporation des idées dans une nouvelle culture : la prise de conscience que le changement de l'environnement (ici la colonisation et la guerre) rend impossible toute continuation du passé (« la nostalgie du passé est synonyme d'impuissance et de confusion », vaticine le programme de Tripoli) crée également la défiance envers les idées nouvelles « importées » et « cosmopolites » (« La culture nationale ... combattra ainsi le cosmopolitisme culturel et l'imprégnation occidentale qui ont contribué à inculquer à beaucoup d'Algériens le mépris de leur langue et de leurs valeurs nationales »). La seule issue demeurée ouverte pour échapper au cercle vicieux du scepticisme (qui traduit la démobilité croissante de la société) est de déclarer l'idéologie nouvelle « rationnelle » et « scientifique », c'est-à-dire indiscutable : le meilleur moyen de soustraire l'idéologie au sort de la tradition est de lui donner un statut « non idéologique », scientifique<sup>39</sup>. C'est pourquoi les programmes ne peuvent faire l'objet

38. Cf. les anathèmes lancés par le programme de Tripoli contre « les séquelles du féodalisme, les mythes antisociaux et les habitudes d'esprit rétrogrades et conformistes ». Cela ne signifie pas que la tradition a complètement disparu : ses bribes sont utilisées (et pas seulement par une base « obscurantiste »), mais elle a perdu toute cohérence (c'est en ce sens que l'on peut parler de « crise d'identité »). C'est pourquoi les condamnations du programme de Tripoli ne sont pas des rêves d'intellectuels modernistes qui refusent de voir leur société, elles expriment une réalité sociale générale.

39. Nous décrivons ici le cheminement intellectuel du programme de Tripoli, mais ce type de dilemme et de réponse est présent depuis l'apparition historique de l'idéologie. Bacon, analysant les idoles comme source d'erreur de l'entendement humain, rejette la tradition comme une « idole » et affirme les droits de la raison scientifique. Excluant cependant de la science les matières politiques, *matters of state*, Bacon apparemment reconnaît qu'il n'y a pas d'idoles à déraciner dans ces matières (puisqu'il considère la raison scientifique comme non pertinente, ce qui lui permet aussi d'éviter les ennuis politiques) mais rien n'empêche de les considérer au contraire comme un type particulier d'idole (K. MANNHEIM considère à juste titre que Bacon anticipe sur les conceptions modernes de l'idéologie, *op. cit.*, p. 51). Les « lumières » opposeront donc aux « préjugés » (idéologiques) la raison (qui ne l'est pas), mais sans parvenir à « désidéologiser » la raison comme le fera observer Marx. Ce dernier tentera d'établir à la fois que l'idéologie, y compris celle des lumières, est un produit du devenir historique, donc que l'homme est aliéné dans son existence matérielle comme dans son idéologie, et que la révolution du socialisme scientifique permet à l'homme d'établir un ordre rationnel où les idées déterminent l'expérience, en d'autres termes où l'idéologie devient scientifique. L'ennui est que cette construction est elle-même idéologique ; la façon dont le marxisme historique a constitué de nouvelles sociétés ne permet pas de penser que les idéologies socialistes diffèrent des autres : elles sont des principes d'allocation de ressources plus ou moins arbitraires, plus ou moins justes, plus ou moins bien acceptés par les sociétés et les cultures. La question de savoir si une idéologie socialiste est « meilleure » qu'une autre dépend de la position de l'observateur dans la société, de son code moral et idéologique, en bref, c'est une question « idéologique » : la vraie question scientifique est de savoir quelle idéologie permet la meilleure accumulation de capital politique (sur ce point, cf. G. ALMOND, *Political development*, Boston, Little Brown, 1970, p. 295). Pour une ingénieuse interprétation de l'approche marxiste, voir L. ALTHUSSER, *op. cit.*, notamment p. 242-243. Il imagine de la disparition de l'idéologie en tant que principe de choix arbitraires et particuliers, promise par le marxisme, laisse perdurer l'idéologie en tant que « culture », « élément dans lequel le rapport des hommes à leurs conditions d'existence se vit au profit de tous les hommes » (puisque la société est « sans classe »). Il faut observer que cette construction, aussi idéaliste qu'elle puisse

de discussions ouvertes (les critiques seront « constructives »), encore moins de dissidence affichée : que serait une vérité « scientifique » discutée et « relativisée »<sup>40</sup> ? L'unanimité ne traduit pas le côté surajouté de l'idéologie, mais tout au contraire sa nécessité : c'est un artifice nécessaire pour bâtir un système politique. Bien sûr, comme à nos yeux la proclamation d'une culture scientifique ne peut elle-même être qu'idéologique, ces idées traduiront des compromis, elles devront avoir un degré suffisant d'obscurité pour pouvoir rallier les secteurs stratégiques et quelquefois opposés de l'élite politique, et, en dernière analyse, c'est leur réception par les groupes sociaux indispensables au fonctionnement du régime qui déterminera leur « succès » (au prix peut-être d'un changement dans leur interprétation). Cela ne prouve cependant pas qu'elles sont plaquées sur une réalité « étrangère » : c'est la réalité qui, tout au contraire, impose ce style de discours.

Si, en 1964, le colonel Boumediène ne s'est pas battu sur le contenu de la Charte d'Alger mais s'est montré intraitable sur la composition du comité central<sup>41</sup>, est-ce vraiment, comme on l'a dit, parce qu'il était plus intéressé par le pouvoir réel que par l'idéologie<sup>42</sup> ? N'est-ce pas plutôt parce que la Charte pouvait convenir à toutes les fractions de l'élite et qu'elle bâtissait ainsi un certain langage commun fondé également sur le compromis et l'imprécision, mais doté d'un pouvoir de signification réel ? On ne saurait en conclure à l'indifférence du ministre de la Défense, encore moins à la non-pertinence de la Charte. Il est vrai que le langage sophistiqué de celle-ci la mettait plus à la portée d'un spécialiste du marxisme académique que d'un militant de base. La compréhension des idées de la Charte échappe à celui qui n'a ni l'expérience ni le bagage culturel nécessaire pour mettre en perspective ... disons les conditions posées au congrès de Tours par l'Internationale, les théories du rôle dirigeant de la classe ouvrière, le schisme yougoslave, quelques éléments de trotskysme, les théories de la démocratie nationale, etc.<sup>43</sup> Mais l'argument manque de pertinence car ce n'est pas de cela qu'il s'agit : le militant de base n'est pas un étudiant à qui on demande de faire un commentaire de texte<sup>44</sup> et qu'on notera en conséquence (« bien

apparaître, légitime l'analyse scientifique de l'idéologie et permet de ne pas éluder les questions d'Almond, même si l'idéologie à étudier est présentée comme universelle et permettant par conséquent de distribuer du capital politique à tout le monde.

40. Il est possible également que la tradition d'unanimité de l'Islam joue son rôle. L'idéologie serait ainsi doublement unanime : comme scientifique et comme expression de l'oumma.

41. H. BOURGES, *L'Algérie à l'épreuve du pouvoir*, Paris, Grasset, 1967, p. 114.

42. W. QUANDT, *op. cit.*, p. 227 et suiv. Le pouvoir au sein du comité central ne devait d'ailleurs pas s'avérer tellement « réel » que cela, dans la suite des événements.

43. Quant à la thèse 10 du chapitre « Du capitalisme au socialisme », elle préfigure plus les « idées de mai 1968 » qu'elle n'exprime la situation d'un pays sous-développé : « L'inhumanité a changé d'aspect. Elle était dans la période de l'accumulation primitive, exploitation physique, réduction du prolétaire à l'état animal. Elle est aujourd'hui plus subtile, enveloppée dans l'apparence d'un certain confort matériel ... Le travailleur ... est un exécutant à qui échappe la signification de son activité parce qu'il n'a pas accès à une vision totale de la société et qu'il est exclu de l'organisation de la gestion ».

44. D'un texte qu'il ne comprendra d'ailleurs pas, s'il n'est qu'arabophone, car il n'a pas été traduit.

compris », « peut mieux faire », « erroné ». Seule une conception totalitaire de l'idéologie, où l'institution émettrice disposerait d'un pouvoir de contrainte généralisé, permettrait ce genre « d'inquisition ». Il est clair que ce n'est pas le cas en Algérie pour les raisons qu'on vient d'indiquer ci-dessus). Le problème, tout différent, est qu'un certain nombre de mots et d'idées acquièrent une signification propre dans l'univers symbolique du militant ou du *common man*. Qui a entendu des fellahs des Aurès parler du « socialisme »<sup>45</sup> ou n'importe quel passant d'Alger de « l'impérialisme » ne peut douter que ces mots représentent pour lui quelque chose de nouveau dont il ne disposait pas dans sa culture de base, un espoir plus précis, un ennemi mieux défini, la conscience diffuse que de nouveaux processus sont nécessaires pour résoudre de vieux problèmes (comment disposer de plus de ressources ?) posés en termes neufs (quelles ressources revendiquer ? à qui ? par quels moyens ?)<sup>46</sup>. Ainsi un programme officiel peut revêtir plusieurs significations, pour ses rédacteurs, pour ceux qui l'adoptent, et pour ceux qui le reçoivent. Si cette pluralité de sens ne se résout pas dans des contradictions insolubles (supposons qu'un discours conçu pour habituer la population à l'idée de coexistence avec un ennemi extérieur soit reçu comme une préparation à la guerre totale, éventualité que les dirigeants égyptiens côtoient sans cesse), rien n'empêche l'idéologie officielle de fonctionner sans être trop coûteuse.

On voudrait suggérer ici non que les « idées » sont dépourvues de pertinence en tant qu'éléments d'une idéologie, mais que, absorbées par un milieu social différent de celui où elles se sont primitivement développées, elles ne sont pas seulement utilisées différemment en fonction des exigences de l'action quotidienne mais sont modifiées en tant qu'idées à partir du moment où elles s'articulent sur les mécanismes psychiques du nouveau milieu. S'interroger gravement sur la portée qu'il convient d'accorder à l'adjectif « arabo-islamique » (ou « spécifique » ou « scientifique », accolé au mot « socialisme »), se reporter aux textes des *founding fathers* (Marx ou Mohammed) pour mesurer les « déviations », relève plus ou moins du nominalisme, car les idées ne sont pas des essences perdurables et la puissance d'une idéologie tient au moins autant à son contexte socio-culturel qu'à

45. Cf. les reportages d'Ania FRANCOIS dans *Révolution africaine*, 1964.

46. Nous considérons comme non pertinente la question de savoir : si cette idéologie est « bonne » pour le peuple qui était peut-être plus heureux au bon temps de la colonisation, comme le soutiennent encore certains nostalgiques du passé colonial ; si elle est « rationnelle ». Comme nous ne considérons jamais les propositions idéologiques quelles qu'elles soient comme « scientifiques », il nous est relativement indifférent que « l'impérialisme » soit une façon de donner une forme logique et articulée au « cabalisme » latent (« C'est la faute aux forces obscures »), ce qui sera discuté plus longuement au chapitre suivant. L'important est que l'idéologie soit « signifiante », rationnelle ou non (et elle est toujours « rationnelle » par rapport à certains critères, qu'ils soient mystiques ou positivistes), et que, comme le remarque A. ZOLBERG, « elle transforme la réalité, même si rien d'autre ne se passe, en changeant la vue que les hommes en ont » (*Creating political order*, Chicago, Rand Mc Nally, 1966, p. 65. On ajoutera seulement que si la vue des hommes est changée, c'est que quelque chose d'autre est en train de se passer). Est-il besoin de préciser que cette conception non évaluative de l'idéologie ne nous empêche pas d'évaluer, sur d'autres bases, les idéologies, et par exemple de préférer la « nationalisation des moyens de production » à « la destruction des Juifs », et la « politique de bon voisinage » à la *manifest destiny* ?



la vigueur intrinsèque des idées qu'elle véhicule<sup>47</sup>. Mais les traits culturels ne sont pas davantage eux-mêmes perdurables : « honneur », *açabyia*, « segmentarité » sont aussi trompeurs pris en eux-mêmes que « socialisme » et « anti-impérialisme ». Leur mise en relation réciproque et leur rapport aux pratiques politiques et sociales observables devraient être plus féconds.

## CONSTANTES ET ÉVOLUTION

Le discours idéologique officiel se présente comme une juxtaposition de strates déposées à différentes époques : si l'on se cantonne dans la période qui commence aux accords d'Évian, et en simplifiant outrageusement le contenu des textes et l'étiquette de leurs auteurs présumés, on peut repérer au moins quatre strates plus ou moins proches les unes des autres.

— Le programme de Tripoli rédigé par des intellectuels nationalistes de formation occidentale que la guerre de libération a poussés à employer de plus en plus l'analyse marxiste. L'influence de Frantz Fanon est également nette.

— La Charte d'Alger, son introduction (la Constitution de 1963) et son appendice (la charte syndicale de 1965). Le trait commun de cette strate est l'emprise croissante du vocabulaire et des méthodes d'analyse marxistes. Ceci dit, leurs auteurs diffèrent : pour la Constitution, ce sont des nationalistes plutôt modernistes, assez éloignés du marxisme. Pour la Charte d'Alger, ce sont, dans leur majorité, des marxistes et quelques nationalistes assez proches des auteurs du programme de Tripoli. Quant à la charte syndicale, rédigée officiellement sans ingérence du parti, elle est le fait de syndicalistes très fortement marqués par le marxisme.

— La proclamation du 19 juin 1965 et les résolutions suivantes du Conseil de la révolution ainsi que la charte communale abandonnent le vocabulaire marxiste. Elles émanent de nationalistes proches de l'armée (ancienne ALN) et des anciens maquisards.

— A partir de 1968, si l'ancienne ALN reste hégémonique, elle s'adjoint de nouveaux émetteurs en la personne des industrialistes<sup>48</sup>. Autour des proclamations et discours du président du Conseil de la révolution, s'organisent des discours où le vocabulaire marxiste est

47. Ce raisonnement doit beaucoup aux remarques de P. WORSLEY, « The concept of populism », in G. IONESCU, E. GELINER (éd.), *Populism*, Londres, Weidenfeld and Nicholson, 1969, p. 212.

48. Les « industrialistes » voient dans le développement d'une industrie de base contrôlée par l'Algérie la clé du progrès économique et social. Ils sont les fils des « technophiles » arabes du type Salama Musa (« La différence qui nous sépare des Européens civilisés est l'industrie et l'industrie seule ». Cité par A. LAROUÏ, *L'idéologie arabe contemporaine*, Paris, Maspero, 1967, p. 26) et les cousins des *desarrollistas* sud-américains. Mais leur place dans la société algérienne est beaucoup plus stratégique que celle d'un intellectuel dans l'Égypte de 1930 ou d'un ingénieur dans le Brésil de 1970.

« adapté » (ainsi le texte de Kaïd Ahmed, *Contradictions de classes et contradictions au sein des masses*) et des textes où un vocabulaire de technique économique se suffit pratiquement à lui-même (ainsi la charte de révolution agraire et le Plan quadriennal).

Aucune de ces strates ne s'oppose fondamentalement aux autres, aucune ne condamne l'autre totalement. Quelques-unes s'opposent partiellement et proclament que l'analyse de la précédente est « incomplète ». Inversement, elles s'appuient quelquefois mutuellement. Un fonds commun tend ainsi à se constituer qui masque les oppositions mais souligne aussi les grandes lignes de force. Il paraît possible de dégager ainsi quelques constantes et d'indiquer dans quel sens s'est faite l'évolution.

## CONSTANTES

T. Hodgkin a identifié onze thèmes communs au langage politique du nationalisme de l'Afrique subsaharienne. Un certain nombre d'entre eux peuvent être étendus sans inconvénient à l'idéologie algérienne. A vrai dire, ils sont tellement répandus qu'on peut se contenter de les reprendre sans commentaire car leur généralité n'apprend plus grand-chose sur l'Algérie sinon que c'est un pays africain décolonisé : 1. L'Algérie constitue une nation ; 2. elle a été gouvernée par un pays impérialiste dans l'intérêt de ce dernier ; 3. le colonialisme a créé des relations de domination politique, d'exploitation économique et de discrimination raciale ; 4. le droit à l'indépendance est un « droit inaliénable » ; 5. et 6. le « Mouvement » de libération nationale, qui a lutté contre le colonialisme, s'est transformé en un « parti » revendiquant le pouvoir politique ; 7. cette organisation bénéficie d'une double légitimité comme successeur de l'État précolonial et comme représentant de la volonté populaire ; 8. le gouvernement du pays est « démocratique » et « socialiste » ; 9. il coopère avec les autres mouvements de libération et lutte pour la réalisation de l'unité africaine et l'élimination du colonialisme<sup>49</sup>.

Si son étude ne datait pas de 1961, on pourrait jurer qu'Hodgkin a résumé à grands traits le programme de Tripoli, la Charte d'Alger et quelques discours du colonel Boumediène en les dépouillant de quelques références proprement maghrébines et arabo-musulmanes<sup>50</sup>. Cela confirme, s'il en était besoin, combien l'idéologie algérienne baigne dans un univers idéal commun à tous les pays décolonisés. Ceci dit, il faut avouer que nous n'apprenons là rien de très significatif. On tiendra donc pour acquis les thèmes qu'on vient de rappeler et on concentrera l'attention sur ce que les Algériens disent de plus<sup>51</sup> que ce large fonds commun de thèmes généraux.

49. T. HODGKIN, « A note on the language of African nationalism » in K. KIRKWOOD (éd.), *St Antony's papers*, 10, 1961. Extraits reproduits par S.N. EISENSTADT (éd.), *Political sociology*, New York, Basic Books, 1971, p. 376.

50. On nous fera le crédit de nous dispenser de longues et fastidieuses citations.

51. Et de moins : ainsi l'apologie de l'action non violente relevée par Hodgkin est absente du discours algérien.

Quatre constantes se détachent ainsi : le développement industriel public, la réforme agraire, la « restauration culturelle » (dite aussi « révolution culturelle »), enfin l'anti-impérialisme qui se divise lui-même en deux thèmes distincts, l'un portant sur la configuration des forces (qui sont les amis et qui sont les ennemis), l'autre sur les moyens de lutte (place de la lutte armée).

Beaucoup de ces questions faisant l'objet de travaux importants<sup>52</sup> ou au moins de compilations<sup>53</sup>, on essaiera de s'en tenir à ce qui paraît essentiel.

### *Le développement industriel public*

La mystique de l'industrie est partout présente dans les programmes officiels algériens depuis au moins le programme de Tripoli. A l'inverse des premiers nationalistes dont la méconnaissance de l'économie est évidente<sup>54</sup>, le FLN reprend constamment le thème de la planification et du développement car « l'aspiration du peuple à l'élévation de son niveau de vie est partout profonde et irrésistible » (Tripoli). L'industrie permet à la fois de répondre à cette aspiration et de renforcer l'indépendance de l'Algérie<sup>55</sup>. Indépendance et « abondance » sont désormais liées par le moyen de l'industrie. Marquons l'importance de cette liaison : le thème héroïque et désespéré caractéristique du romantisme révolté (« Plûtôt être libre et le ventre creux que bien nourri et esclave ») fait place à l'optimisme du saint-simonisme (la liberté nous permettra de mieux nous nourrir grâce à l'industrie). Même si l'industrie suppose des sacrifices à court terme, et chaque texte insiste à qui mieux mieux sur l'austérité (Tripoli étant le plus discret, ses rédacteurs étant conscients de la relative incongruité de prêcher l'austé-

52. Les aspects de politique intérieure sont analysés dans l'ouvrage exhaustif de M. CAMAU, *La notion de démocratie dans la pensée des dirigeants maghrébins*, Paris, CNRS, 1971. La politique extérieure et finement analysée par S. CHIKH in *Algérie, révolution et unité*, Mémoire pour le diplôme supérieur d'études et de recherches de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris, 1967 (ronéo.) et « L'Algérie et l'Afrique », *Revue algérienne*, 3, 1968, p. 745. L'idéologie économique est présentée par A. TIANO, *Le Maghreb entre les mythes*, Paris, Le Seuil, 1967, auquel on comparera G. VIRATELLE, *L'Algérie algérienne*, Paris, Les Editions ouvrières, 1970, et G. DESTANNE DE BERNIS, « L'économie algérienne depuis l'indépendance », *Annuaire de l'Afrique du Nord 1969*, op. cit., p. 13-41 et « Le Plan quadriennal algérien », *Annuaire de l'Afrique du Nord 1970*, op. cit., p. 195-230.

53. Cf. A. DOUCY, F. MONHEIM, *Les révolutions algériennes*, Paris, Fayard, 1972.

54. Peut-être faudrait-il faire une exception pour le premier programme qui aurait été adopté le 28 mai 1933 par l'Assemblée générale de l'Etoile nord-africaine (ce programme a été reproduit par la *Voix du peuple*, organe clandestin du Mouvement national algérien en 1956. Cf. P. ROSSIGNOL, *Les partis politiques musulmans en Algérie, des origines au 1<sup>er</sup> novembre 1954*, Thèse, Faculté de droit de Paris, 1962, p. 126, ronéo.). Ce programme réclame entre autre « la remise en toute propriété à l'Etat algérien des banques, mines, chemins de fer, ports et services publics accaparés par les conquérants » et contient quelques propositions pour la modernisation de l'agriculture. Nous avons, par ailleurs, indiqué les formes et limites de ces revendications in J.-C. VATIN, *L'Algérie politique. Histoire et société*, Paris, Fondation nationale des sciences politiques / A. Colin, 1974, p. 155-239.

55. La partie du Programme de Tripoli dont nous avons extrait la phrase citée au texte (c'est la première phrase de cette partie) porte pour titre : « Contre la domination étrangère et le libéralisme économique ». L'annexe à la Charte d'Alger, « La situation économique et sociale de l'Algérie », met fortement l'accent sur la dépendance et la vulnérabilité extérieure de l'économie algérienne. On pourrait multiplier les exemples de cette liaison intime entre libération politique (par l'indépendance) et libération économique (par l'industrialisation).

rité à une population qu'on décrit dans le dénuement le plus complet<sup>56</sup>), c'est toujours pour réaliser le bien-être matériel du peuple : emploi, éducation, habitat, prestations sociales, logements. Peut-être n'a-t-on pas suffisamment noté, du fait de son évidence même, cette adhésion passionnée à l'hédonisme, caractéristique de la société industrielle. Elle tourne pourtant le dos à la hiérarchie de valeurs qu'on attribue souvent à la tradition arabo-musulmane<sup>57</sup> et que véhiculent les fondamentalistes. Le texte publié par les Oulemas, en avril 1962, pour s'opposer à la laïcité de l'Etat demandée par la Fédération de France du FLN, va en réalité bien au-delà de l'aspect formel du problème. C'est le rôle symbolique de l'industrie, sa signification, qui sont mis en cause : « La première question qui se pose c'est celle-ci : Pourquoi avons-nous fait la révolution ? »

« Si cette question était posée à un certain nombre de gens, les réponses bien que pleines de sens seraient toujours très diverses : Nous nous sommes révoltés parce que nous étions opprimés et que nous avons refusé l'humiliation, ou bien parce qu'on nous a appauvris et nous avons voulu obtenir la richesse, ou bien parce qu'on nous a asservis et nous avons voulu la souveraineté, ou bien parce que nos esprits ont mûri et nous ne voulons pas de la fausse liberté ... En conclusion de toutes ces réponses : nous étions malheureux, nous nous sommes révoltés afin d'être heureux. Mais s'agit-il là d'une réalité ? Est-il vrai que nous nous sommes révoltés uniquement dans le but de jouir de la liberté véritable, de la science et du bien-être ? ... Certaines gens affirment que c'est là la réalité ... Quant à nous, nous disons non à tout cela. Notre but suprême n'est pas atteint. Certains de nos frères désirent conduire le peuple vers ces buts. La démocratie, le socialisme, l'édification de l'Etat sur une base ouvrière ! Tout ceci est beau et doit être réalisé, cependant il existe d'autres objectifs plus beaux vers lesquels le peuple devrait être conduit<sup>58</sup> ».

C'est pourtant en priorité vers ces objectifs que « le peuple est conduit » par l'idéologie de l'industrialisation qui n'est qu'une autre forme de celle du « progrès » et du « bonheur ». Elle accompagne et accentue la « révolution des attentes montantes » et est à la fois produit et agent de la modernisation. Pour cette raison, elle est « coûteuse » pour les autorités du régime qu'elle oblige à créer des ressources pour satisfaire les demandes ainsi encouragées (la prière ou la construction d'une mosquée sont des investissements moins coûteux que la construction d'une usine ou d'un hôpital). Le problème est rendu plus délicat du fait que si l'industrie évoque des récompenses immédiates (plein emploi, consommation, etc.), elle

56. En revanche, la Charte d'Alger affirme : « Le colonialisme a développé parmi les Algériens des habitudes de consommation sans commune mesure avec les possibilités réelles du pays. Ces habitudes aggravées par la guerre constituent un facteur de corruption extraordinaire » (chap. 3, Fondements idéologiques, thèse 6). En revanche le chapitre 1 de la II<sup>e</sup> partie (Problèmes de transition du capitalisme au socialisme) reconnaît qu'on ne peut chercher impunément un « taux maximum d'accumulation » (c'est-à-dire une trop grande austérité). Thèse 24.

57. M. ROBINSON a montré que le Coran ne s'opposait pas au développement du capitalisme, encore moins à la recherche de satisfactions matérielles (*Islam et capitalisme*, Paris, Le Seuil, 1965).

58. Texte intégral in *Annuaire de l'Afrique du Nord 1962*, op. cit., p. 702.

ne les produit réellement qu'après coup, surtout dans le cadre de l'option algérienne pour les industries lourdes, « industrialisantes » qui ont pour propriété de n'avoir d'impact sur le bonheur de la population qu'à long terme<sup>59</sup>.

Ainsi l'industrie produit à la fois l'hédonisme (idéologiquement) et exige l'austérité (réellement). De plus, le traitement de la tension ainsi créée dépend entièrement de l'Etat. Il n'est pas question de confier cette tâche au capital privé à la fois trop faible et trop dangereux<sup>60</sup>, surtout s'il s'appuie sur l'ennemi principal : le capital étranger<sup>61</sup>. Tout au plus conviendra-t-il donc de « l'orienter » (Tripoli), le subir pendant un certain temps en le contrôlant (Alger, III<sup>e</sup> partie, chap. 2), à la rigueur l'encourager, s'il est national, en ne le laissant jamais déterminer les priorités économiques (Plan quadriennal, code des investissements privés). Même si ces différents programmes sont quelquefois séparés par plus que des nuances, l'essentiel est constant : l'industrialisation doit être contrôlée par l'Etat<sup>62</sup> qui récupérera et nationalisera les richesses minérales et énergétiques (« But à long terme » selon la Charte d'Alger, en 1964, réalisé en 1971), la distribution et la commercialisation, les banques, les assurances, etc. Le fait que toutes ces mesures proposées par le programme de Tripoli sont plus ou moins réalisées dix ans après montre sinon la réussite de la politique économique algérienne (qui n'est pas ici notre objet), du moins la permanence (souvent perdue de vue dans des controverses partisans) des thèmes idéologiques du contrôle de l'Etat sur l'industrie, et, par conséquent, des tensions qui en résultent.

Il n'est d'ailleurs pas sans intérêt d'observer que ces tensions ont été idéologiquement traitées à peu près de la même manière par les deux régimes qu'a connus l'Algérie<sup>63</sup> : utilisation des thèmes

59. Cf. l'étude du Plan quadriennal par G. DE BERNIS. Ce dernier observe depuis l'indépendance « une certaine augmentation du niveau de vie moyen » mais souligne, tout en défendant le choix qui a été fait, que la contribution de l'industrie à la résorption du chômage sera relativement faible en dépit de l'ampleur de l'investissement qui lui est accordé (*op. cit.*, p. 205). D'autre part, le développement d'une industrie de consommation est renvoyé à plus tard. Nous ne prétendons nullement ici critiquer les ambitions des choix algériens qui paraissent au contraire courageux, mais indiquer les tensions qui apparaissent.

60. « Notre parti ne peut laisser la solution des problèmes fondamentaux qui se posent au pays à la discrétion d'embryons de bourgeoisie » (Tripoli). « La possibilité d'action politique de ce capitalisme national est assez limitée s'il est réduit à sa seule force » (Charte d'Alger).

61. « Notre pays ne peut laisser la solution des problèmes fondamentaux entre les mains des monopoles étrangers » (programme de Tripoli). « A côté de ce capitalisme algérien, il y a une présence beaucoup plus menaçante, celle du capitalisme étranger » (Charte d'Alger). « La contradiction avec l'impérialisme est ultra-fondamentale » (KAÏD AHMED, *Contradictions de classes et contradictions au sein des masses*, Alger, Entreprises algériennes de presse, 1970).

62. La question de la nature de l'Etat a, bien sûr, donné lieu à de rudes batailles qui ont paru mettre en cause le principe général. Mais le conflit portait sur la question de savoir qui contrôlerait l'Etat et non si l'Etat contrôlerait l'industrie (cf. J. LECA, *Revue algérienne*, 1, 1968, p. 251 et suiv.).

63. Le traitement « réel » a été d'ailleurs en partie semblable : création d'emplois grâce au départ des Européens. Utilisation judicieuse des ressources pétrolières (« L'Algérie a semé son pétrole »). La politique économique et financière du gouvernement Boumediène a été en revanche incontestablement plus rigoureuse. Comparer de ce point de vue l'accablant article de J. WOLF, « Le budget de l'Algérie de 1959 à 1965 », *Revue de science*

« indépendance et souveraineté » (nous souffrons pour être libres, et « l'étranger nous assaille parce que nous nous opposons à sa voracité »)<sup>64</sup>, « imperfection de l'Etat » (« un certain nombre de fonctionnaires ou d'élites ne sont pas liés aux masses »)<sup>65</sup> et « retour à la base » (« L'Etat ne peut pas tout faire, prenez vous-mêmes des initiatives »)<sup>66</sup>. Les dirigeants se représentent comme luttant contre un environnement menaçant et une trahison de l'intérieur en faisant appel à la coopération de tous. Ainsi, contrairement à ce que croyait Saint-Simon, vocabulaire industriel et vocabulaire militaire sont compatibles et même complémentaires.

### La révolution agraire

Le thème de la réforme agraire, l'un des plus constants, correspond au « patriotisme rural » qui a formé la base de la résistance nationale algérienne : mouvement de récupération ou de sauvegarde de la terre par les paysans<sup>67</sup>. La construction idéologique qui en découle comprend trois étages dont la base sociale (et par conséquent la force de persuasion) se rétrécit au fur et à mesure que l'on passe du premier aux suivants : la récupération des terres appropriées par les étrangers, la redistribution des propriétés algériennes, l'exploitation collective de l'ensemble. Le congrès de la Soummam, dès 1956, insiste naturellement sur le premier et le second aspect puisqu'il situe « la base sociale la plus importante du mouvement révolutionnaire » dans la paysannerie. En 1960, *El Moudjahid* aborde le troisième thème dans un des articles économiques les plus fortement argumentés que le FLN ait publiés pendant la guerre :

financière, avril-juin 1967, p. 209, à l'examen anonyme du budget de 1972 in *Maghreb*, mars-avril 1972. *Maghreb* indique aussi que les ressources provenant de la fiscalité pétrolière ont été doublées de 1971 à 1972.

64. Le pétrole est le symbole privilégié qu'on utilisera à cette occasion : c'est le « sang » de l'Algérie. Cf. les évocations de « complot ourdi contre l'Algérie » pour « sucer notre sang » par A. Ben Bella en juillet 1964 (cité par J. LECA, « Le nationalisme algérien depuis l'indépendance » in L.-J. DUCLOS, J. LECA, J. DUVIGNAUD, *Les nationalismes maghrébins*, Paris, FNSP, 1967, p. 66 et suiv.). Le thème sera constamment repris par le colonel Boumediène au moment de la crise pétrolière de 1971. Est-il besoin d'ajouter que ce symbole n'est pas sans correspondre à une réalité certaine ?

65. C'est tout le thème de la Charte d'Alger mais aussi de M. KAÏD AHMED (*op. cit.*, p. 55) : « Une couche capitaliste et exploiteuse ... trouve une attitude réceptive et une alliance objective et subjective chez certains cadres non possédants mais qui en sont issus. C'est précisément là qu'il faut chercher l'explication de la méfiance, voire de l'hostilité que nourrissent certains agents des organismes de l'Etat à l'égard du parti qui constitue le seul garant possible de la poursuite de la révolution ». Cf. *supra*, chap. I, nos développements sur parti et Etat.

66. « Le peuple trouvera lui-même le moyen de multiplier les travaux utiles » (« La réalisation des aspirations des masses populaires », Charte d'Alger). C'est aussi le thème de la décentralisation et des réformes locales. Cf. *supra*, chap V, « Les institutions locales ». G. DE BERNIS insiste sur la nécessité économique et politique de donner à ce thème idéologique des prolongements pratiques, « l'Etat ne (pouvant) lui-même susciter la masse des petites industries rurales qui pourraient fournir des emplois, élever le niveau technique, etc. », *op. cit.*, p. 213.

67. M. LACHERAF, *Algérie, nation et société*, Paris, Maspero, 1965, p. 12, insiste sur les relations contradictoires du patriotisme rural et de l'idéologie officielle.

« Il ne suffit pas que l'industrie de transformation soit orientée vers la production de produits chimiques et de biens d'équipement agricole, il est nécessaire d'éliminer la structure féodale de l'agriculture et de procéder à une réforme agraire qui n'aboutisse pas à un morcellement de la surface agricole. La nécessité se fera sentir d'exploiter collectivement la terre si l'on ne veut pas que la modernisation de l'agriculture ne profite qu'aux grandes et moyennes propriétés et ne laisse l'agriculture dans l'inégalité de développement qu'elle a connue jusqu'à présent ».

Ce passage fut supprimé de la réédition du *Moudjahid* effectuée à Belgrade en 1962<sup>68</sup>. Le programme de Tripoli, très ferme sur « la liquidation des bases économiques de la colonisation agraire », est plus nuancé sur les deux autres thèmes. Certes, le parti « préconise des formes collectives de mise en valeur et un partage des terres sans parcellisation », il veut « éviter la reconstitution de la grosse propriété », mais il affirme aussi : « Cette solution doit être appliquée avec l'adhésion volontaire de la paysannerie afin d'éviter les conséquences désastreuses de formules d'exploitation imposées ». D'où le mot d'ordre de « l'organisation démocratique des paysans en coopérative de production », et de « la création sur une partie des terres expropriées de fermes d'Etat avec participation des ouvriers à la gestion et aux bénéfices ».

Dans ces quelques suppressions, adjonctions et propositions résident les données qui expliquent l'idéologie du régime en matière agraire. Nous les schématisons ainsi :

— La réforme agraire est partie intégrante du nationalisme. Elle est le correspondant, au plan de la propriété de la terre, du nationalisme au plan de la souveraineté sur le territoire. C'est pourquoi le thème s'impose tout naturellement aux émetteurs de l'idéologie, même si ceux-ci sont, en grosse majorité, des urbains. Quand, en octobre 1963, le président Ben Bella eut à affronter à la fois l'armée marocaine et la dissidence kabyle (il est vrai que la portée de celle-ci fut limitée par le sursaut unitaire provoqué par celle-là), il répondit entre autres par la nationalisation des propriétés encore détenues par des étrangers demeurés sur place. La mesure fut unanimement approuvée par une opinion sensibilisée à la menace étrangère.

— Mais elle n'est un thème mobilisateur efficace que dans la mesure où elle est liée au nationalisme. Dès que le divorce s'établit, tant le partage des terres que l'exploitation collective deviennent instrument de division et de démobilisation que les cadres urbains, fort peu représentatifs des paysans pauvres, ne savent ou ne veulent pas utiliser. L'exemple de l'autogestion, si souvent invoqué à l'encontre, illustre parfaitement cette proposition : elle ne s'installe que parce que les propriétaires européens désertent leurs terres<sup>69</sup> et qu'il

68. Nous devons ces informations à S. ЧИХИ, *Algérie : révolution et unité*, op. cit., p. 35.

69. En nombre d'ailleurs moins important qu'on ne l'a cru d'abord (moins du tiers des propriétés), mais on les y « aide ». De plus, il apparaît évident, dès la fin de 1962, que le gouvernement algérien ne tolérera pas plus longtemps un groupe important de propriétaires terriens étrangers qu'il ne tolère des « dirigeants » colonialistes au sein de son appareil d'Etat. C'est le même mouvement qui l'y pousse.

ne se trouve pas de propriétaires algériens pour les revendiquer (ou les racheter) au nom du nationalisme. Les travailleurs des domaines agricoles, tantôt aidés par l'armée, entraînés plus rarement par des militants ayant une formation politique (quelquefois donnée par la CGT)<sup>70</sup>, souvent spontanément, s'installent collectivement sur le domaine. L'action du bureau des biens vacants fait le reste et aboutit aux « décrets historiques » de 1963, mais ceux-ci n'auraient pas débouché s'ils n'étaient pas la mise en forme collectiviste de la récupération nationaliste. La Charte d'Alger tente d'aller plus loin en préconisant la redistribution de toutes les terres algériennes, mais aussi l'organisation de la propriété en coopératives, « forme rudimentaire » et imparfaite, puis en autogestion, forme vraiment socialiste. Mais l'autogestion n'a permis d'éviter l'appropriation privée de la terre qu'au prix de lourdes pertes : l'anarchie des exploitations entraîne un recul économique que le Ministère de la réforme agraire prétend enrayer par une centralisation bureaucratique. Du coup l'autogestion privée de sa « fusée porteuse » nationaliste perd de sa valeur symbolique. Les notables des régions où la propriété privée est demeurée importante la critiquent ouvertement<sup>71</sup>, les paysans pauvres y deviennent indifférents. En 1968, le thème de l'autogestion semble avoir épuisé ses vertus.

— La révolution agraire demeure néanmoins une constante de l'idéologie algérienne, et elle sera relancée en 1970 (sans avoir jamais été vraiment abandonnée d'ailleurs) parce qu'elle apparaît à la fois comme la conséquence de la lutte de libération, le « dividende » que les paysans pauvres ont le droit de toucher, et comme la condition de l'édification d'une économie nationale indépendante. Elle prolonge le nationalisme politique, elle en renforce les bases économiques<sup>72</sup>. Il n'est donc pas surprenant qu'elle soit soutenue, comme l'a noté G. de Bernis avec pénétration<sup>73</sup>, par les cadres urbains industrialistes : le Plan quadriennal, c'est-à-dire l'industrie, exige la modernisation du secteur agraire. Les thèmes fondamentaux du programme de Tripoli s'épanouissent alors dans la charte de la révolution agraire. Ainsi industrialisation et réforme agraire se

70. On ne peut que renvoyer pour une étude approfondie de la pratique de l'autogestion aux deux meilleurs travaux sur la question : C. CHAULET, *La Mitidja autogérée*, Alger, SNED, 1971 et G. DUPRAT, *Révolution et autogestion rurale en Algérie*, Paris, Fondation nationale des sciences politiques / A. Colin, 1973, 486 p.

71. Cf. les rapports des présidents d'assemblées populaires communales cités *supra*, chap. II.

72. Cf. par exemple *El Djeich*, 85, juin 1970 : « Le paysan algérien, à travers sa lutte armée, a voulu briser les chaînes qui l'ont cantonné dans la misère, la maladie, l'ignorance et la contrainte. C'est sa condition d'opprimé qu'il remettrait en cause. Il n'est pas étonnant, bien au contraire, que le paysan cherche à s'approprier la terre », et « la révolution dans nos campagnes vise avant tout l'intégration du monde rural dans la vie économique, sociale et politique de la nation » car « dans la phase de démarrage de notre économie, l'agriculture a en effet un rôle majeur à jouer ».

73. *Op. cit.*, p. 211 et suiv., notamment p. 212 : « L'intention déclarée (de la révolution agraire) est d'arrêter l'exode rural et de rendre les biens industriels accessibles aux agriculteurs » ; et p. 214 : « Si les deux aspects — débouchés pour l'industrie, emplois — peuvent se dissocier, on ne peut se contenter de résoudre l'un des deux ». L'auteur insiste particulièrement sur le fait que la réforme agraire seule « peut assurer définitivement la réussite de la politique d'industrialisation ». C'est incontestablement le point de vue des auteurs du Plan quadriennal.

rejoignent doublement : par « en haut », les gouvernants les considérant comme complémentaires pour le développement, et par « en bas », les deux thèmes étant présentés aux masses (et ressentis par elles) comme un moyen d'assurer la grandeur de l'Algérie et leur propre bien-être. Ceci dit, il est plus facile de construire une usine que de modifier le comportement du milieu rural traditionnel : l'idéologie de la révolution agraire s'avère donc encore plus coûteuse que celle du développement industriel et elle peut se retourner contre les autorités du régime si elles ne parviennent pas à la mettre en œuvre efficacement ou du moins sans soulever de mécontentements trop forts dans les secteurs ruraux<sup>74</sup>. C'est ce qui explique la remarquable pondération de l'actuelle charte de la révolution agraire surtout quant à la mise des terres en coopérative et en exploitation collective.

### *La restauration culturelle*

Peu de thèmes ont donné lieu à des exégèses aussi subtiles que passionnées. C'est qu'à la différence des précédents il ne peut être aisément analysé au moins par les intéressés : Algériens, « Européens d'Algérie », Français sont trop façonnés par leurs modèles et leurs contradictions culturels pour pouvoir les aborder longtemps de sang-froid. C'est pourquoi la plupart des débats auxquels la restauration culturelle a donné lieu ont provoqué de la part des participants, même les plus élevés dans la hiérarchie politique, des comportements beaucoup plus expressifs qu'instrumentaux<sup>75</sup>. L'affirmation de l'appartenance culturelle trouve sa signification dans cette affirmation même et non dans le but qu'on se propose d'atteindre. Tout se passe comme si déclarer « nous sommes des arabes et des musulmans » était en soi-même une fin, satisfaisant, par la seule existence de cette expression, tous les besoins de celui qui l'exprime. Il peut être alors tentant d'opposer à la restauration de la conscience arabo-musulmane, la volonté d'industrialiser et l'hédonisme qui en est à la fois cause et conséquence, et plus subtilement de montrer comment le discours arabo-musulman se combine avec une forte intériorisation des normes occidentales (au plan de la fonction publique et des professions libérales par exemple), ce qui réduit « l'idéologie culturelle », soit à une sorte d'autojustification (« nous

74. G. DE BERNIS (*op. cit.*, p. 213) avance que « la réussite du projet de réforme agraire sera le résultat d'une lutte des forces sociales (industrialistes, classe ouvrière, petits paysans d'un côté, les propriétaires fonciers de l'autre) ». L'appréciation est exacte, en soi, mais elle néglige d'examiner (l'auteur fait une analyse économique) comment cet affrontement social est organisé politiquement, c'est-à-dire comment il sera exprimé idéologiquement et quels canaux d'expression le système politique fournira. A quelles conditions une image idéologique négative pourra-t-elle l'emporter ? Comment s'opéreront les alliances au sein de l'infrastructure administrative ? De ce dernier point de vue, beaucoup de choses dépendent sans doute des relations entre les walis et les assemblées populaires communales qui sont quelquefois dominées par les propriétaires fonciers.

75. On sait que le comportement instrumental est dirigé vers un but, tandis que le comportement expressif est une fin en lui-même et trouve son sens dans l'activité même. Cf. T. PARSONS et al., *Working papers in the theory of action*, New York, The Free Press, 1953, p. 105.

tourignons le dos à l'Islam au nom de l'Islam »), soit, plus machiavéliquement, à un moyen pour les élites modernes de conserver leur pouvoir<sup>76</sup>. Peut-on vraiment considérer l'idéologie de restauration culturelle comme un exemple probant de « fausse conscience », c'est-à-dire « d'attitude éthique orientée d'après des normes avec lesquelles l'action dans un milieu historique donné ne peut, même avec les meilleures intentions, s'accorder »<sup>77</sup> ? Il est difficile de répondre par un simple examen des idéologies officielles. A tout le moins, pouvons-nous mettre un peu d'ordre simpliste dans une matière obscurcie à souhait.

L'idée de restauration culturelle est liée à la conception même de la nation algérienne, et celle-ci n'a jamais été mieux résumée que par Ben Badis : « L'Islam est ma religion, l'Arabe ma langue, l'Algérie ma patrie ». Le FLN n'a que très rarement « dévié » de cette voie, et toujours avant l'indépendance. Nous avons relevé trois cas seulement. Le 17 février 1960, dans un appel aux Européens d'Algérie, F. Abbas, alors président du Gouvernement provisoire, déclarait : « L'Algérie est le patrimoine de tous. Depuis plusieurs générations, vous vous dites Algériens ! Qui vous conteste cette qualité ? ... L'Algérie aux Algériens, à tous les Algériens, quelle que soit leur origine. Cette formule n'est pas une fiction. Elle traduit une réalité vivante basée sur une vie commune. C'est la terre qui façonne l'homme. Et la terre algérienne nous a façonnés ». Mais le 29 janvier 1961, *El Moudjahid* situait le cadre de cet appel : « Lorsqu'on parle de minorités européennes, une question vient à l'esprit. Minorité par rapport à qui ? Par rapport, cela va sans dire, à la majorité des habitants de l'Algérie. Mais pour écarter toute équivoque, cette majorité doit être définie : elle est essentiellement constituée par le peuple algérien qui, en tant que nation, possède des caractéristiques propres qui se définissent dans une culture nationale arabo-musulmane »<sup>78</sup>. La seconde « déviation » résulte des accords d'Evian et de leurs dispositions concernant la forme de l'Etat et le sort des Européens ; le programme de Tripoli et surtout le vote du code algérien de la nationalité, qui faisait des seuls musulmans des « Algériens d'origine », redressaient à nouveau la ligne<sup>79</sup>. Enfin, le programme de la Fédération de France du FLN, se prononçant pour la laïcité de l'Etat, provoquait les foudres des Oulemas et, dès le vote de son règlement intérieur, l'Assemblée constituante

76. Le raisonnement quelquefois développé est le suivant : la tradition arabo-musulmane présente le double « avantage » de préserver du marxisme et de laisser le pouvoir social à la seule élite qui pourra avoir les moyens culturels suffisants pour jouer à la fois de la culture traditionnelle et de la culture moderne. Le retour à la tradition gèlera la stratification sociale déjà existante. Le raisonnement est analytiquement séduisant mais manque pour l'instant de bases de justification empiriques.

77. K. MANNHEIM, *op. cit.*, p. 102.

78. « L'appel historique » conclut la plaquette *Tous Algériens* publiée par le FLN en 1961. Le livre comprend de nombreuses déclarations officielles du Front et des témoignages de « pieds noirs » ayant en général épousé la cause du FLN. Il est encadré par des textes d'écrivains « pieds noirs », Jules Roy et E. Roblès. Mais il cite aussi très longuement l'article d'*El Moudjahid* du 29 janvier 1961.

79. Cf. B. ETIENNE, *Les problèmes juridiques des minorités européennes au Maghreb*, Paris, CNRS, 1968.

proclamait l'islam religion d'Etat, ce qu'elle devait confirmer dans la Constitution définitive<sup>80</sup>.

Développement de la langue arabe<sup>81</sup>, refus du bilinguisme, proclamation que l'islam est le ciment de la nation, refus de l'identifier à des formes culturelles surannées, rejet d'un « patron culturel » étranger, personne ne niera l'ambiguïté de ces thèmes, ni leurs utilisations diverses, mais personne ne niera que tous les gouvernements quels qu'ils soient ont tenu à les employer. Le fait qu'un symbole soit flou et renvoie à une pluralité de significations ne lui enlève ni sa force ni sa permanence. Or tous les émetteurs ont manié les mêmes ingrédients : simplement ils ne les ont pas répartis tout à fait de la même façon. Les uns ont surtout souligné que la restauration culturelle ne devait pas faire obstacle à la révolution et à la modernisation, les autres que cette restauration était la condition de la révolution. La Charte d'Alger est l'exemple le plus net de la première tendance, mais, au même moment, le ministre des cultes, Tewfik el Madani, affirmait hautement la seconde. Selon la Charte, l'islam est le ciment de la nation, même si l'Algérie est aussi pétrie par les apports antérieurs à la pénétration arabe (I<sup>o</sup> partie, chap. 3) ; cependant la construction du socialisme doit constamment désolidariser l'islam du traditionalisme afin qu'il ne serve pas d'instrument à ceux qui cherchent à le « souiller » (Rapport Ben Bella). Les fleurs dont l'arabo-islamisme est recouvert par la Charte (« ferment social libérateur, instrument de promotion sociale, enrichissement culturel, prospérité, tolérance ») masquent le traitement qu'on lui fait subir. C'est bel et bien en tant qu'« idéologie », reflet d'une infrastructure sociale et économique, que l'islam est considéré : ce sont les forces sociales qui confèrent à l'islam sa signification (et qui « lui redonneront son vrai visage, visage de progrès »), et non l'islam qui, en dernière instance, meut les forces sociales<sup>82</sup>. Ainsi la voie algérienne vers le socialisme ne sera pas incompatible avec les principes de l'islam, mais elle n'en dépendra pas<sup>83</sup>. Au contraire, l'ancien responsable des Oulemas qu'est M. Tewfik el Madani fait de l'islam le fondement du socialisme algérien, et le secrétaire général du parti

80. Cf. *supra*, chap. II.

81. L'ordonnance du 26 avril 1968 (*JORA*, 3 mai 1968) rend obligatoire pour les fonctionnaires et assimilés la connaissance de la langue nationale. A partir du 1<sup>er</sup> janvier 1971 l'accès aux emplois publics est subordonné à une « connaissance suffisante » de l'arabe. Cette disposition ne s'applique pas aux Algériens d'origine européenne ou autre.

82. Si l'on osait paraphraser Althusser, on dirait que la Charte d'Alger réalise une « coupure épistémologique » en rompant avec un islam constituant de la société pour en faire un élément constitué par la situation matérielle. Oser envisager, comme le fait la Charte, que l'islam n'a pu être accepté en Algérie que parce qu'il apparaissait comme une libération (ce qui laisse entendre que dans d'autres cas il a pu ne pas apparaître comme tel), est proprement bouleversant pour un fondamentaliste. Mais à marxiste, marxiste et demi : une telle coupure épistémologique n'a de validité que si la situation matérielle le permet. Elle est donc passée inaperçue dans l'Algérie de 1964, et ce n'est pas sans une certaine déformation polémique que le colonel Boumediène a pu déclarer le 19 juin 1966 : « Quand nous parlions de notre arabo-islamisme, on nous renvoyait en disant que la religion est l'opium du peuple ».

83. Jamais la Charte d'Alger ne parle de « socialisme musulman ».

lui emboîte volontiers le pas<sup>84</sup>. Toutes proportions gardées, les deux tendances se retrouvent dans les déclarations de Kaïd Ahmed : s'il faut lutter contre « le patron culturel étranger » et dénoncer « l'élite de formation européenne, enfermée dans ses catégories intellectuelles acquises à l'étranger » et qui « entre en contradiction avec les masses », l'intelligentsia arabophone n'est pas non plus à l'abri de critiques, car elle « se coupe » aussi trop souvent des masses. Il faut donc libérer l'islam, « figé » depuis des siècles dans « le respect religieux des dogmes<sup>85</sup> ».

Une analyse intellectuelle plus fine<sup>86</sup> ferait, bien sûr, apparaître la tension existant entre une restauration conçue comme un retour non critique à la tradition et une révolution, mélange paradoxal de culte du progrès, issu des « lumières » et du marxisme, et d'affirmations fidéistes<sup>87</sup>. Mais cette tension n'a peut-être de sens qu'au plan des idées. Les masses à qui elles sont adressées ne se perdent pas en exégèses et en retiennent tout simplement la double affirmation qu'un changement est indispensable mais qu'il se fera par une intériorisation croissante de leur génie propre, formule éminemment rassurante et, par là, efficace<sup>88</sup>. La meilleure illustration a été donnée involontairement par Chérif Belkacem quand il critiqua l'opportuniste du président Ben Bella :

« Nous avons entendu, la première fois que Ben Bella nous parlait de socialisme, “un socialisme à la Castro”. Nous avons tous applaudi. A un deuxième meeting, c'était un “socialisme spécifique”. Nous avons applaudi. Le troisième meeting “un socialisme scientifique”. Un quatrième meeting “un socialisme arabo-musulman”. Il a encore inventé un cinquième socialisme en disant : “Je prends l'analyse économique du marxisme, je rejette l'analyse du matérialisme scientifique” et nous avons encore applaudi<sup>89</sup> ».

C'est que précisément ces différentes formules avaient à peu près le même sens pour les auditeurs du chef de l'Etat. On ne peut railler ses jongleries verbales et son incapacité à réaliser vraiment ses promesses qu'à la condition de reconnaître que toutes ses formules étaient équivalentes. Kaïd Ahmed dit-il d'ailleurs vraiment

84. Cf. R. VALLIN, « Socialisme musulman en Algérie », *L'Afrique et l'Asie*, 1<sup>er</sup> trimestre 1965, p. 23.

85. *Contradictions de classes...*, etc. Sauf indications contraires, toutes les citations de M. Kaïd Ahmed sont extraites de cette conférence.

86. Cf. notamment M. CAMAU, *op. cit.*, p. 101.

87. Pas si paradoxal que cela d'ailleurs : l'athéisme n'était pas dominant chez les gens des « Lumières ».

88. Dans une interview à *Révolution africaine* (377, 14 mai 1971), Kaïd Ahmed met bien l'accent sur cette double dimension. La révolution culturelle « vise dans son essence et ses démarches à bouleverser les habitudes individuelles et collectives, à éliminer en particulier tous les facteurs qui constituent un obstacle à la révolution socialiste ». Elle n'est pas « la simple récupération en bloc de l'héritage ancestral en partie inadapté, en partie fruit de la décadence ». Mais « les masses » sont assurées que cette révolution se fera conformément à « la culture populaire fruit d'une expérience millénaire » et que s'évertuent à dénaturer les « idéologies bourgeoises ». Il faut noter que pour Kaïd Ahmed la déculturation du peuple s'opère aussi bien par l'instruction dispensée par les écoles (implicitement trop occidentales) que par l'usage de l'arabe comme « culture de classe ». Rapprocher la formulation marxiste de la même thèse par le Congrès de l'UGTA de mars 1965 : « La culture sera arabe dans sa forme et révolutionnaire dans son contenu ».

89. *Révolution africaine*, 143, 23 octobre 1965.

autre chose en affirmant d'une part que « l'analyse marxiste, par sa démarche scientifique, est celle qui a posé le plus clairement et donc résolu correctement le problème de méthodologie permettant à la réflexion de s'exercer dans un cadre adéquat », et, d'autre part, qu'il faut « se garder du mimétisme et du plagiat idéologiques » ?

Il est donc possible de relever la remarquable constance, dans les programmes officiels, de ce thème de la restauration (révolution) culturelle, dont les ambiguïtés mêmes traduisent « le paradoxe de l'idéologie » dont on a déjà parlé : la nécessaire conjonction de la science et de la tradition afin de rendre la modernisation crédible<sup>90</sup>.

### *L'anti-impérialisme*

On se permettra de passer plus rapidement sur ce thème : non qu'il soit le moins important, mais sa limpidité est telle qu'il soulève peu de controverses. L'Algérie ne conçoit son « non-alignement » qu'au service de la solidarité avec tous les peuples opprimés. Peu de choses sont à ajouter au discours prononcé le 5 juillet 1965 par le colonel Boumediène : « L'Algérie adresse un hommage fraternel aux peuples héroïques qui, de la Palestine à l'Afrique du Sud, luttent courageusement pour mettre fin à la domination coloniale et à la ségrégation raciale. Elle assure les mouvements de libération de son soutien total et indéfectible, et de son aide politique et matérielle devant l'agressivité croissante de l'impérialisme et les menaces qu'il fait peser sur l'ensemble des petits pays<sup>91</sup> ».

Notre objet n'étant pas d'étudier la politique étrangère de l'Algérie, nous nous contenterons ici d'évaluer le rôle de l'idéologie officielle de l'anti-impérialisme dans le système politique algérien. Elle nous paraît essentiellement un puissant élément d'unification des différents secteurs de la société car tous, pour des raisons diverses, ne peuvent penser la situation internationale de l'Algérie qu'à travers le concept d'anti-impérialisme. Les dirigeants politiques, quelle que soit leur socialisation antérieure, ont acquis, du fait de la guerre de libération, un réflexe conditionné : la nation algérienne n'a pu s'épanouir qu'au prix d'une opposition à l'ensemble de l'Occident, y compris les Etats-Unis. Les amitiés américaines que comptaient les diplomates du FLN, notamment auprès de celui qui n'était en 1957 que le sénateur John Kennedy, n'ont pas empêché l'administration Eisenhower de soutenir la France (ce qu'elle n'avait fait ni en Tunisie, ni au Maroc) et les Algériens en ont tiré les conséquences<sup>92</sup>. De plus, la conscience demeure très forte qu'il n'y a guère de solution pour les mouvements de libération en dehors de la lutte armée, ou plus exactement en dehors d'un rapport de forces. Les échecs du légalisme, c'est-à-dire de la négociation avec un régime colonial qui

90. Pour un examen plus détaillé, voir B. ETIENNE, J. LECA, « La politique culturelle de l'Algérie », *Annuaire de l'Afrique du Nord 1973*, op. cit.

91. *JORA LD*, 6 juillet 1965, p. 655.

92. Ainsi, dès le programme de Tripoli, la religion est faite : « Dans son effort de guerre, la France a bénéficié de l'appui matériel et moral de tous les Etats occidentaux et particulièrement celui des Etats-Unis ».

l'a toujours refusé, ont marqué probablement pour des générations les dirigeants politiques. Comme l'a indiqué M. Khider parlant des débuts du FLN : « (Nous refusons) de croire en la persuasion. Il y a une logique de la violence, et il est nécessaire de la mener à son terme<sup>93</sup> ». Ce sentiment est partagé, pour des raisons différentes, par les responsables économiques industrialistes : ils ont bâti leur empire contre les entreprises privées installées en Algérie, quelquefois directement contre l'Etat français. Toute leur expérience leur fait concevoir le « capitalisme international » non comme un allié mais comme un partenaire aux intérêts contradictoires avec lequel on peut compromettre mais jamais coopérer<sup>94</sup>. L'ensemble des intellectuels (étudiants notamment) épouse sur ce point l'idéologie officielle et la devancerait même : soit qu'étant « francisants » ils partagent spontanément les idéologies radicales de leurs homologues européens ou latino-américains (ce qu'une étude des interrelations idéologiques au sein des milieux étudiants confirmerait sans peine), soit qu'« arabisants » ils trouvent dans l'anti-impérialisme l'exutoire nécessaire à leur frustration d'être (ou de se croire) supplantés par des « francisants ». Classe ouvrière, paysans de l'autogestion et paysans pauvres réagissent également au même thème parce que les réalités de l'émigration leur font vivre charnellement le racisme ou parce qu'ils ne parviennent pas à vendre leur vin en France, ou simplement parce qu'il est commode de trouver une explication de son mécontentement dans un ennemi extérieur. De la base au sommet, l'Algérie se considère comme « pillée » et réclame la « restitution de la dette contractée par les pays occidentaux du fait de leur odieuse exploitation »<sup>95</sup>.

Mais, justement, parce qu'elle est un puissant facteur d'unification, l'idéologie de l'anti-impérialisme n'est pas un enjeu dans la politique algérienne. Aucun groupe puissant ne s'y opposant de façon plausible, il apparaît peu vraisemblable que le thème puisse vraiment mobiliser les secteurs stratégiques, sauf dans certaines circonstances quand l'émotion populaire est utilisée comme un appui par le gouvernement en place<sup>96</sup>. Mais hors ces cas limites, l'anti-impérialisme joue un rôle limité dans la compétition politique intérieure justement parce qu'il est trop largement accepté : ainsi le président Ben Bella put-il être renversé avant la tenue de la Grande conférence afro-asiatique de 1965, provoquant même l'ajour-

93. Cité par C.H. MOORE, *Politics in North Africa*, op. cit., p. 86. C.H. Moore étend la portée de l'affirmation de M. Khider à l'ensemble de la politique intérieure algérienne, ce qui est très contestable.

94. G. VIRATELLE (op. cit., p. 119) : « Les Algériens restent des rebelles inassouvis qui n'en finissent pas de piquer de brandilles leurs adversaires ». Qu'il soit permis d'illustrer cette observation judicieuse par un « mot » d'un diplomate étranger : « Les Algériens sont toujours convaincus que nous voulons les "rouler" et ils s'arrangent en conséquence pour prendre les devants ». Il est de plus mauvaises définitions d'une diplomatie de la récupération.

95. Cf. par exemple le discours du colonel BOUMEDIÈNE à l'ouverture de la conférence des pays sous-développés de la CNUCED, *Le Monde*, 12 octobre 1967.

96. C'est ce qui se passa pendant la Guerre des six jours de 1967, où la ferme attitude pro-palestinienne du gouvernement lui valut les cris de « Vive Boumediène ! », les premiers, semble-t-il, entendus en Algérie depuis 1965.

nement de celle-ci sans que ses adversaires aient été dissuadés pour autant d'agir<sup>97</sup>. Ainsi l'anti-impérialisme économiquement coûteux pour le régime (qui en supporte quelquefois durement les conséquences comme pendant la crise pétrolière avec la France) est politiquement très rémunérateur, mais les gouvernants particuliers n'en touchent que rarement les dividendes.

## EVOLUTION

### *Le contenu de l'idéologie*

Pour les raisons indiquées précédemment, il est téméraire de prétendre établir sans conteste des tournants bien dessinés dans l'idéologie officielle. Trop de thèmes s'interpénètrent à tel point que le fait d'emprisonner certains émetteurs n'empêche nullement les géoliers de reprendre à leur compte les idées des prisonniers<sup>98</sup>. Il nous paraît entre autres particulièrement fallacieux de parler d'évolution de la « gauche » vers la « droite », si ces mots ont encore un sens dans un Etat administratif. On ne saurait cependant nier toute évolution de la doctrine. Même si cette évolution n'a pas toute l'importance qu'on serait tenté de lui attribuer, elle n'en existe pas moins et porte essentiellement sur la définition des stratifications sociales (c'est-à-dire sur l'image que les élites politiques se font de leur place dans le système social) et sur le dessein de l'organisation politico-économique idéale (c'est-à-dire sur ce que les élites considèrent comme le meilleur type de relations sociales).

1. « L'ennemi de classe ». L'évolution qu'on va retracer ne nous intéresse pas en tant qu'analyse « scientifique » des stratifications sociales « réelles » de la société algérienne, mais en tant que leur traduction idéologique de la part des émetteurs officiels. En d'autres termes, un régime politique a toujours besoin de se donner des « amis » et surtout de désigner des « ennemis » et de rendre cette distinction signifiante pour les secteurs de la société dont il recherche l'appui. Ceci nous paraît vrai aussi bien d'un régime purement polyarchique fondé sur un haut degré de pluralisme social, de processus de compromis et de marchandage<sup>99</sup> que d'un régime purement monolithique prétendant réaliser la fusion sociale du « peuple » pour la réalisation du souverain bien. A partir du moment où il y a contradiction et choix, il faut bien choisir contre quelqu'un

97. Il est vrai qu'il n'est pas possible d'exclure tout à fait une autre interprétation : les militaires ont agi par peur de voir le président Ben Bella utiliser la conférence soit en faisant arrêter ses concurrents avant la conférence, la proximité de celle-ci dissuadant l'armée d'agir violemment, soit tout simplement en attendant que le prestige qu'il comptait recueillir de la conférence le mette hors d'atteinte des attaques.

98. C'est pour cette raison, entre autres, que le retrait de Kaïd Ahmed ne rend pas son texte, *Contradictions de classes et contradictions au sein des masses*, moins significatif ni moins pertinent.

99. R.A. DAHL et C.E. LINDBLOM (*Politics, economics and welfare*, New York, Harper and Row, 1957, p. 294) donnent un tableau hautement idéal de ce genre de société.

et justifier idéologiquement ce choix en dévalorisant celui contre qui on a choisi : par exemple, aux Etats-Unis, les grandes corporations, le complexe militaro-industriel ou bien les « révolutionnaires » et les ennemis de la loi et de l'ordre, etc.<sup>100</sup>. Inversement, même si le régime algérien se veut le plus national et le plus unanime possible en désignant l'ennemi extérieur (l'impérialisme) comme « ultra-fondamental », il s'attache toujours à passer par l'analyse des stratifications sociales, c'est donc à ce titre que celles-ci nous intéressent. On comparera de ce point de vue aux programmes de Tripoli et d'Alger, celui de l'ancien responsable du parti dont le texte, vraisemblablement élaboré par une équipe, conserve toute la pertinence idéologique.

Tripoli est le plus ambigu. Tout le monde a en effet participé à la libération du pays : les « paysans pauvres » (ouvriers agricoles permanents ou saisonniers, petits métayers, tout-petits propriétaires), le « prolétariat et le sous-prolétariat pléthorique des villes », la « petite-bourgeoisie » (artisans, petits et moyens employés, fonctionnaires, petits commerçants, membres des professions libérales), enfin la « classe bourgeoise »... peu importante (hommes d'affaires, négociants, chefs d'entreprises, gros propriétaires fonciers et notables de l'administration coloniale, ces deux dernières catégories « ayant participé au mouvement de façon épisodique »). Bien entendu, la « base active » du mouvement a été constituée par les paysans et les travailleurs et ce sont eux qui poussent à la « transformation révolutionnaire », mais les petits-bourgeois ont participé « souvent activement à la lutte libératrice en lui donnant des cadres politiques », et, entraînés par la lutte, « les jeunes gens issus de la bourgeoisie ont déterminé l'adhésion de celle-ci à la cause de l'indépendance ». Ainsi, la bourgeoisie n'est qu'un ennemi potentiel, « porteuse d'idéologies opportunistes », mais dont on espère que le « patriotisme » lui fera admettre l'impératif de la révolution populaire. « L'union nationale n'est pas l'union autour de la classe bourgeoise ». Celle-ci est invitée à participer au pouvoir, en renonçant à ses privilèges économiques. Le programme de Tripoli n'est pas avare de critiques envers les groupes politiques à l'intérieur du FLN, consacrant même toute une partie aux « insuffisances politiques du FLN et (aux) déviations antirévolutionnaires » mais il ne leur donne jamais de support social clair. Si l'on excepte l'ennemi extérieur (impérialisme et Français d'Algérie) et ses complices (les « traîtres »), l'ennemi intérieur (« les forces contre-révolutionnaires ») partout dénoncé, n'est jamais nommé. Il est partout et nulle part. Tripoli dessine un programme, foudroie d'avance ceux qui s'y opposeront mais ne dit pas qui.

Alger, tout au contraire, nomme l'ennemi et le nomme un peu trop car il le situe au cœur même de l'appareil d'Etat, sous les traits

100. Rien ne nous paraît plus idéaliste que de faire des Etats-Unis un régime où la dualité « ami-ennemi » s'effacerait derrière la notion de « partenaires en compétition ». A titre d'antidote, on conseille de lire F. SCHURMANN, « System, contradictions and revolution » in R. AYA, N. MILLER (éd.), *The new American revolution*, New York, Free Press, 1971, p. 18.



de la « bourgeoisie bureaucratique » : celle-ci « se forme ... grâce au sentiment de puissance que lui accorde l'exercice du pouvoir ... Elle peut s'avérer considérablement plus dangereuse pour l'évolution socialiste et démocratique de la révolution que n'importe qu'elle autre force sociale actuelle du pays ». Les autres couches bourgeoises (gros propriétaires terriens et commerçants, un quartième de la population active) et petites-bourgeoises (définies à peu près de la même façon qu'à Tripoli et évaluées au huitième de la population active) sont, bien sûr, porteuses d'idéologies antisocialistes et doivent être combattues mais de façon relativement modérée : si la propriété privée « exploiteuse » doit être combattue « sans trêve », la « petite propriété non exploiteuse » doit être respectée, et la stratégie de *containment* préconisée contre les petits-bourgeois ne portera pas atteinte dans l'immédiat à leur situation et ne la dégradera pas, au contraire. En revanche, la lutte contre la bourgeoisie d'Etat sera constamment menée par « l'écrasante majorité de la population (paysans pauvres et prolétaires) » sous la direction des « producteurs, ouvriers des villes et des campagnes » qui composeront le parti avec les « intellectuels révolutionnaires », et encadreront « toutes les couches sociales ». Ainsi la Charte d'Alger réalise-t-elle une évolution foudroyante par rapport à Tripoli : à la boussole idéologique affolée de 1962 succède une boussole à direction unique visant l'un des centres du système politique. On verra plus loin si l'idéologie y a gagné en cohérence<sup>101</sup>.

Avec un vocabulaire particulièrement luxuriant, Kaïd Ahmed opère en réalité une approche beaucoup plus pragmatique et instrumentale. Il situe la « contradiction principale » entre les « profiteurs », anciens et nouveaux et le « peuple »<sup>102</sup>. Les profiteurs sont composés de la partie de l'ancienne couche privilégiée qui ne s'engagea pas dans la lutte nationale et des « nouveaux riches » qui se sont enrichis pendant la guerre de libération et la confusion politique et organique qui a caractérisé le début de l'indépendance. Autrement dit, ce sont à la fois ceux qui n'ont pas participé à la lutte de libération et ceux qui, y ayant participé, en ont profité pour s'enrichir. Traduits en catégories socio-professionnelles, ce sont « une couche détenant en toute propriété des moyens de production inscrits dans des rapports capitalistes ; une minorité du secteur tertiaire réalisant des profits importants et encourageant à la consommation superflue ; un groupe de propriétaires terriens exploitant des superficies leur assurant des revenus d'un même ordre de grandeur que celui des deux premières catégories ». Le peuple, c'est : un secteur tertiaire de moyenne importance ; une couche de propriétaires terriens aux revenus fluctuants selon les années ; une couche d'ouvriers de secteurs développés et d'employés moyens ; une couche de travailleurs permanents des secteurs retardataires ou en voie de

101. On a déjà apporté un élément de réponse concernant l'idéologie institutionnelle des rapports du parti et de l'Etat, *supra*, p. 40.

102. L'analyse est faite d'après la brochure *Contradictions de classes et contradictions au sein des masses*, *op. cit.*, p. 48-66.

développement ; une couche de paysans liés à une économie de subsistance ; une couche de « travailleurs potentiels aux revenus aléatoires » (en clair des chômeurs). Le peuple connaît des contradictions objectives « secondaires » (entre producteurs et consommateurs, entre productifs et improductifs, etc.) et des contradictions « subjectives » (par exemple entre la tradition et la modernité, sur la situation de la femme, etc.), mais ces contradictions « au sein des masses » ne sont pas insolubles dès lors que la principale contradiction est résolue par l'élimination des « possédants ». Restent les cadres supérieurs de l'Etat : « S'ils œuvrent consciemment ou inconsciemment dans le sens des intérêts de la couche privilégiée, la contradiction avec les intérêts populaires prend un caractère principal. Si leur engagement est au service des masses, le caractère révolutionnaire de leur comportement les rapproche des masses, et les contradictions qui peuvent surgir sont secondaires puisque basées sur la seule différence du niveau de vie ».

Si l'on cherche à analyser, à l'exclusion de tout autre but, le mécanisme idéologique de la désignation de l'ennemi, on doit reconnaître qu'il ne manque pas d'efficacité :

— D'abord l'ennemi est désigné et dénoncé : « Le peuple constate quotidiennement les enrichissements rapides, l'esprit de lucre et de profit effréné et indécent, la tendance aux malversations, aux complexités et aux complaisances. Cela ne pouvait et ne peut pas ne pas engendrer un corps étranger s'apparentant aux types de sociétés de consommation au cœur même d'une société à vocation socialiste ». Si un opposant voulait utiliser la même description pour faire le procès du régime, il serait ainsi devancé, le gouvernement dénonçant lui-même les profiteurs au lieu de les couvrir<sup>103</sup>.

— Il situe clairement l'ennemi en dehors du régime, ce que ne faisaient ni Tripoli (puisqu'il était partout) ni Alger (puisqu'il était dans tout l'appareil d'Etat). En effet, le « pouvoir révolutionnaire issu du réajustement du 19 juin » a non seulement repoussé avec succès ceux qui n'étaient pas, comme lui, « forgés et pétris dans le creuset populaire de la lutte armée », mais il a aussi expulsé ceux qui pouvaient se réclamer de la même légitimité que lui (la guerre de libération) mais qui prétendaient s'en servir pour devenir de nouveaux privilégiés (« La couche privilégiée est composée surtout d'éléments dédouanés par leur participation à la lutte armée »). Ainsi les conflits à l'intérieur du FLN sont expliqués par la lutte entre les « privilégiés » et les « révolutionnaires » et par la victoire de ceux-ci

103. D'autant qu'on prend soin d'appuyer sur la corde sensible de la restauration culturelle en montrant « l'identité de vue de cette couche avec une partie des cadres intellectuellement nourris aux sources d'une conception libérale et d'une université occidentale de nature bourgeoise », ce qui crée « par rapport aux masses laborieuses et déshéritées une contradiction où se lient intimement facteurs objectifs et subjectifs ». Peut-être trouvera-t-on que l'analyse manque de rationalité (sur quelles bases relier : propriétaires des moyens de production, anciens bourgeois dédouanés par les maquis, certains hauts fonctionnaires, et l'université occidentale ?). Mais justement pour cela elle présente l'avantage de concentrer tous les caractères de l'ennemi politique : riche, libéral, occidental, profiteur de la révolution. Un portrait robot est plus efficace qu'une exacte description d'après nature car chacun peut y projeter ses propres inimitiés.

sur ceux-là. Restent les hauts fonctionnaires, des alliés potentiels de la couche privilégiée ; mais ils peuvent s'en dégager puisque c'est une question d'engagement. Comme le pouvoir révolutionnaire désavoue clairement les brebis galeuses (dont on laisse entendre qu'elles ne sont pas très nombreuses), cela devrait rassurer le citoyen moyen sur la poursuite de la ligne tout en lui fournissant des éléments d'explication au cas où il constaterait des « bavures ».

— De plus l'ennemi n'est pas dangereux. Il ne représente, nous assure-t-on, que 5 % de la population active, et les moyens de production détenus par les propriétaires privés, bien que « relativement importants », sont « marginaux en comparaison avec les secteurs socialistes ».

— Il est d'ailleurs efficacement combattu par le « pouvoir révolutionnaire qui tend de plus en plus à mettre les moyens de production entre les mains du peuple et à mettre en place des institutions populaires de la base au sommet ». La base économique et l'influence politique de cette couche privilégiée se trouvent donc battues en brèche.

— Enfin, la reconnaissance de contradictions secondaires permet de justifier certaines difficultés, d'atermoyer éventuellement sur leur traitement, sans abandonner pour autant la « ligne générale ». Celle-ci peut donc être résumée ainsi : l'action volontaire des autorités politiques permet d'éviter que la couche privilégiée ne transforme les avantages dont elle jouit en domination politique de classe. En d'autres termes, l'Etat corrige les mécanismes de la société civile.

Il faut souligner avec soin la profonde différence qui sépare ce mécanisme de celui de la Charte d'Alger : pour celle-ci, la lutte des classes est inéluctable et l'Etat en sera l'enjeu, puisque l'ennemi y est retranché. Pour le nouveau pouvoir révolutionnaire, la formation des travailleurs en classe sociale dotée d'une organisation politique est nécessaire, mais elle n'entraînera pas pour conséquence la lutte des classes, car la « future bourgeoisie » sera neutralisée par l'Etat. A l'image (marxiste) de la lutte des classes, dont l'Etat sera l'enjeu, se substitue l'image de l'économie de la lutte des classes par l'élimination *ex-ante* de la bourgeoisie du fait de l'action, coercitive, de l'Etat et, idéologique, du parti <sup>104</sup>.

2. Autogestion et politique. Nous n'examinerons pas ici l'autogestion en tant qu'expérience concrète d'organisation d'un secteur économique mais comme un thème du discours idéologique officiel. Parti de l'agriculture (avec les décrets de mars 1963) et de quelques petites

104. « Economie » et non « négation » de la lutte des classes comme dans d'autres idéologies africaines. C'est pourquoi plus que purement nationaliste, nous qualifierons plus bas cette idéologie de « nationalisme marxisant » ; cf., à titre d'illustration, le rapport présenté par le FLN au séminaire sur le socialisme dans le monde arabe (mai 1967, ronéo.) : « Ainsi tout en se constituant peu à peu en classe sociale homogène, les producteurs des villes et des campagnes n'auront pas à engager un processus de lutte des classes contre la bourgeoisie puisque celle-ci aura été étouffée dans l'œuf du fait de l'action révolutionnaire du pouvoir en matière d'extension et de consolidation des structures socialistes dans l'appareil de production ».

exploitations industrielles et commerciales, il s'est étendu à toute l'économie avec la Charte d'Alger pour se voir ramené pratiquement à son point de départ depuis 1967. On n'y fait plus allusion dans le secteur industriel, ni même dans le secteur agricole. La consolidation des entreprises en autogestion ne s'accompagne pas de leur extension, la charte de la révolution agricole mettant l'accent de façon pratiquement exclusive sur les coopératives comme facteur de développement agricole. Le colonel Boumediène n'a d'ailleurs jamais caché son aversion pour « la politique démagogique » de l'autogestion : « Après l'élaboration des textes sur l'autogestion, on fit croire à l'opinion qu'il allait y avoir un miracle ... (Or) le déficit dans le domaine autogéré a atteint annuellement plusieurs dizaines de milliards, tandis que la production baissait. Alors nous avons mis le holà <sup>105</sup> ». Ce qui est en cause, selon le chef de l'Etat, ce ne sont pas les entreprises autogérées, qui doivent être maintenues et rendues viables, mais « l'exploitation » de l'autogestion « à des fins politiques ». Quel est donc le soubassement politique de l'idéologie de l'autogestion et à quoi correspond son abandon ? Le problème qui est posé ici est celui de l'articulation de l'idéologie officielle par l'élite politique et non celui, qui sera examiné ensuite, de la perception de l'autogestion par les intéressés. S'ils se recourent, les deux problèmes ne se recouvrent pas : les émetteurs officiels ne se confondaient pas avec les acteurs des entreprises, même s'il y a eu différents échanges entre eux ; mais, surtout, l'horizon idéologique (c'est-à-dire le contexte dans lequel les uns et les autres inséraient leur exaltation ou leur dénonciation de l'autogestion) était différent et beaucoup plus large au sommet, de même que les stratégies poursuivies. La raison de l'abandon de l'autogestion sera donc analysée, ici, au niveau de la conception générale du système politique des fractions de l'élite et de leurs stratégies pour faire triompher cette conception.

Dès les « décrets historiques » de mars 1963, il est clair que l'autogestion n'est pas seulement un mode de gestion économique des entreprises (ce qu'on appellera ultérieurement « l'autonomie de gestion <sup>106</sup> ») mais un mode d'organisation de la société politique <sup>107</sup>. Mais c'est la Charte d'Alger qui lui donnera le plus d'ampleur. L'autogestion y est d'abord analysée comme la manifestation de la conscience de classe des travailleurs et de leur aptitude à exercer le pouvoir politique : par elle, ils ne sont pas seulement une force sociale disponible mais beaucoup plus une force politique à voca-

105. Interview au *Monde*, 4 avril 1968, reproduit in *Revue de presse*, 124, août 1968.

106. Nous empruntons cette distinction terminologique à G. Duprat.

107. Les exposés les plus clairs de cette approche se trouvent chez deux auteurs étrangers mais dont on sait que le dernier a joué un rôle suffisamment important pour mériter une dénonciation quasi nominale du président Boumediène (Discours du 19 juin, cité par M. CAMAU, *op. cit.*, p. 121 et suiv.) : D. GUÉRIN, *L'Algérie qui se cherche*, Paris, Présence africaine, 1964 et M. RAPTIS, « Le dossier de l'autogestion en Algérie », *Autogestion*, septembre 1967 (n° spécial). La voix algérienne la plus autorisée était celle de M. HARBI, « L'Algérie et ses réalités », *Economie et politique*, 130, mai 1965.

tion hégémonique<sup>108</sup>. Elle est, par conséquent, le moyen, avec le parti qui « doit s'articuler sur les collectivités productives », d'assurer le progrès du socialisme. Elle évitera que les privilèges techniques des cadres ne se transforment en privilèges politiques (II<sup>e</sup> partie, chap. 1, thèse 30), elle permettra une planification démocratique car on ne séparera pas « les organismes de planification des organismes d'autogestion » (chap. 2, thèse 12), elle organisera les collectivités locales à partir des conseils communaux où « les producteurs auront une représentation particulière » (III<sup>e</sup> partie, chap. 2, thèse 10). Enfin, et surtout, l'autogestion est le principe et le but du socialisme, la « solution véritable à la double contradiction de la propriété privée et de la séparation maîtrise-exécution » (II<sup>e</sup> partie, chap. 1, thèse 11). « En elle se nouent la fin de l'exploitation, la compréhension par chaque travailleur de son activité car la fonction économique et la fonction politique deviennent inséparables ; l'intéressement direct du travailleur à sa production. En elle se réalise le début du règne de la liberté » (thèse 37).

Il est difficile d'interpréter convenablement une pareille ivresse théorique. On peut cependant hasarder une hypothèse. L'autogestion a deux faces, correspondant peut-être aux deux catégories d'émetteurs qui l'ont soutenue. La première est celle d'une idéologie purement expressive, rejetant tout système politique et prétendant commencer à réaliser le « dépérissement de l'Etat »<sup>109</sup>. La seconde est plus instrumentale et tente d'utiliser l'autogestion comme une arme contre le système politique algérien de 1964 pour en expulser les « réactionnaires ».

Dans la première acception, la société est présumée avoir toutes les ressources nécessaires pour se débarrasser de ses exploiters pourvu que le pouvoir soit confié aux producteurs qui l'exerceront collégialement. Le mal fondamental vient essentiellement de l'Etat (d'où les critiques constantes contre la « tutelle » de la « bureaucratie »), et plus généralement de tout pouvoir extérieur à l'entreprise : c'est lui qui, par son opacité, vient transformer les contradictions « secondaires » (donc solubles) en contradictions « principales ». Les ressources rares seraient beaucoup plus facilement allouées si la démocratie économique des conseils s'installait partout, l'appareil politique spécialisé n'intervenant que sous la forme de la bonne fée des contes de Perrault pour aider inlassablement les producteurs, les débarrasser des exploiters, mais sans jamais leur imposer un choix qu'eux seuls sont à même d'exercer, parce qu'ils sont producteurs et sont réunis en collectifs démocratiques. La « spontanéité » des masses impose toujours la juste voie aux « orga-

108. I<sup>re</sup> partie, chap. 3, thèse 17 : « L'autogestion exprime la volonté des couches laborieuses du pays d'émerger sur la scène politico-économique et de se constituer en force dirigeante ». Thèse 18 : « C'est dans l'autogestion que s'est manifesté et se manifestera le développement ininterrompu de la révolution nationale populaire en révolution socialiste ».

109. Au grand scandale du colonel Boumediène qui s'étonnait le 20 octobre 1965 : « Voici trois années que nous avons recouvré notre indépendance et il nous a été donné d'entendre pendant cette période des conseillers crier au "dépérissement de l'Etat" avant même que celui-ci soit édifié » (cité par M. CAMAU, *op. cit.*, p. 159).

nisations » qui se trompent toujours. Le peuple, s'il n'est pas trompé par des idéologies politiques fausses, saura trouver, par un sûr instinct, le meilleur moyen d'instaurer le règne de la liberté. Dans cette construction, le parti unique de type bolchevique, que la Charte d'Alger prétendait instaurer, a quelques difficultés à entrer, sauf comme expression symbolique de la société (c'est pourquoi il devrait être séparé de l'Etat pour ne pas être contaminé)<sup>110</sup>. Ce n'est pas seulement la bureaucratie et l'Etat, c'est l'ensemble des agents du système politique qui perdent leur consistance et leur utilité.

La seconde idéologie de l'autogestion emploie peut-être les mêmes termes que celle qu'on vient de schématiser, elle a pu d'ailleurs se confondre avec elle comme c'est souvent le cas dans ces matières. Analytiquement, elle est tout à fait différente : l'autogestion est un moyen transitoire de construire un autre système politique que celui qui existe. En effet, si le système continuait à se développer « normalement » avec le renforcement du secteur public, la monopolisation de l'intérêt général par l'Etat, la planification, etc., le pouvoir politique serait monopolisé par les nationalistes traditionnels et la bourgeoisie d'Etat. La classe ouvrière et les intellectuels révolutionnaires ne trouveraient aucun moyen de s'y insérer. Il faut donc se servir de l'autogestion comme d'un moyen de faire craquer la base du pouvoir de l'Etat, après quoi on utilisera l'Etat, la centralisation, le parti léniniste. Mais le pouvoir politique aura changé de mains. Pour démarquer Gramsci, l'autogestion aura permis avant tout le remplacement, en tant que classe hégémonique, de la bourgeoisie d'Etat par les représentants des travailleurs. C'est ce que la Charte d'Alger appelle « la dynamique socialiste ».

Prise globalement, l'autogestion avait une force de persuasion certaine, mais si l'on analyse ses ingrédients, on comprend comment elle a pu être abandonnée. Sa première face (expressive) avait une base sociale certaine. Justement, par son côté eschatologique, elle convenait à une société au système politique inchoatif. Quand les dirigeants exaltaient à l'envi le sûr instinct des « masses » qui avaient su déborder les organisations réformistes pendant l'ère coloniale, ou déclaraient, tel A. Ben Bella, « se méfier comme de la peste de la sacro-sainte technicité qui aboutit à tordre le cou à la révolution socialiste », ils en renforçaient la portée. Mais cette puissance de séduction ne suffisait pas à la rendre opératoire comme idéologie officielle. Utile au simple citoyen qui explique ainsi son impuissance politique (« si l'on donnait la parole aux masses, tout irait mieux »), elle met le pouvoir politique en contradiction permanente : comment vouloir faire dépérir l'Etat alors qu'on a pour fonction de le bâtir et que la sauvegarde même de l'autogestion (en tant que forme de gestion économique des entreprises) supposait le renforcement de la bureaucratie d'Etat<sup>111</sup> ? Comment pou-

110. Ce n'est plus l'Etat qui corrige les mécanismes de la société civile, c'est celle-ci qui corrige d'Etat en le réduisant à une administration. On a montré plus haut p. 42 l'incohérence de cette approche.

111. Pour deux raisons : 1. Si la bureaucratie est constamment appelée à l'aide pour soutenir l'autogestion, comment ne se transformerait-elle pas de soutien en tuteur ?

vait-on affirmer constamment : « C'est la faute de la bureaucratie » quand on était condamné à la renforcer ou disparaître ? Comment, en effet, promouvoir un développement industriel public (et l'on a vu la puissance de ce thème) sans implanter une bureaucratie économique<sup>112</sup> ? La seconde face (instrumentale au service d'une nouvelle force politique) au contraire avait une apparence logique et un seul défaut, mais capital : l'absence des producteurs comme force politique organisée dans la société. Cette stratégie était le fait d'intellectuels parlant au nom du prolétariat mais en dehors de lui. Ils ne disposaient d'aucune organisation solide sur laquelle s'appuyer (l'UGTA se reconstituait et le FLN était à constituer), et ils comptaient précisément sur la dynamique de l'autogestion pour renforcer ces organisations<sup>113</sup>. Or, ils n'auraient pas pu utiliser à leur profit cette dynamique « négative » (en ce sens qu'elle déstabilisait l'Etat) que s'ils avaient déjà disposé de l'instrument capable de remplacer l'appareil détruit. En bons disciples de Lénine, ils identifiaient « l'autogestion » à « tout le pouvoir aux soviets », en oubliant que le « pouvoir des soviets » ne fut efficace que parce que le parti bolchevik avait déjà une existence (et un leader !) et parce que son adversaire (l'Etat de Kerinsky) avait une base sociale et une force matérielle bien moindres que l'Etat national algérien. Compter sur l'autogestion pour renforcer leur pouvoir politique alors qu'ils n'avaient ni l'organisation ni la base sociale nécessaires, c'était, à leur manière, ignorer aussi les exigences du système politique. Une très bonne analyse politique de l'autogestion industrielle a soutenu que l'autogestion aurait pu être un facteur de renforcement de la solidarité ouvrière, un accélérateur de la prise de conscience de classe à condition de se nier en tant qu'autogestion<sup>114</sup>. C'est trop peu dire : cette prise de conscience n'aurait pu être obtenue (entre autres conditions) que par l'organisation de la classe ouvrière en force politique, ce qui aurait tourné le dos et à l'autogestion (les travailleurs dans la théorie marxiste ne pouvaient être organisés que par la lutte des classes contre les capitalistes et non par la prise en

Risquons une lapalissade : l'autogestion n'a de signification que si les exploitations se gèrent elles-mêmes sans déficit. Si ce n'est pas le cas, l'Etat fera de l'assistance publique. Or l'Etat n'agit jamais sans contrepartie politique. 2. Mais si l'autogestion se suffit à elle-même, il en résulte des comportements cellulaires qui mettent en danger la politique économique générale. L'Etat se croira, là aussi, obligé d'intervenir au nom du système politique global. Chassé par la porte (l'autogestion), l'Etat revient par la fenêtre (la planification).

112. Il paraît difficile de contester les observations de l'actuel ministre de l'Industrie, quand il souligne que quand on veut créer une usine « il faut prendre des personnes qualifiées », ce qui exclut à ses yeux l'autogestion, et que si la Sonatrach (Société nationale pétrolière) « apparaît comme un monstre » (bureaucratique), « par rapport aux grandes firmes internationales, c'est une des plus petites entreprises ». Interview à *Révolution africaine*, 263, mars 1968, reproduit par *Revue de presse*, 123, mars 1968.

113. L'équipe dirigeante de l'UGTA, désignée en 1965, lia en grande partie son sort au thème de l'autogestion industrielle. Logiquement elle fut emportée à partir de 1967 quand l'autogestion perdit définitivement la partie contre le ministre de l'Industrie. Cf. F. WEISS, *Doctrines et actions syndicales en Algérie*, Paris, Cujas, 1970, p. 211-228 et 292-301.

114. M. LAKS, *Autogestion ouvrière et pouvoir politique en Algérie (1962-1965)*, Paris, Etudes et documentation internationales, 1970, notamment p. 310 : « L'autogestion est un mode actuellement anachronique : passiste ou futuriste ».

charge directe de la gestion des entreprises<sup>115</sup>), et à la conception dominante du FLN comme parti d'avant-garde<sup>116</sup>.

L'idéologie de l'autogestion était donc dépourvue de force opératoire : c'était une idéologie « pure » sans lien entre les idées et l'action, aux antipodes de l'idéologie « pratique » où l'action des hommes est réellement rendue signifiante à leurs propres yeux par leurs idées et où, par conséquent, celles-ci ont un impact sur leurs comportements<sup>117</sup>. Son abandon à partir de 1967<sup>118</sup> correspond davantage à la pratique de l'élite politique : organisation de l'administration comme instrument de contrôle politique et d'animation économique, utilisation du plan de développement et de la réforme agraire comme un moyen de mobilisation sociale coordonnée par le pouvoir central. Si l'enthousiasme et la spontanéité y ont beaucoup perdu et si la centralisation s'avère, comme souvent, une source de gaspillage<sup>119</sup>, la nouvelle idéologie est réellement signifiante de la pratique de gouvernants qui voient dans l'Etat national et ses ramifications (collectivités locales et entreprises nationales) le meilleur agent du développement de l'ensemble de la société.

#### *La cohérence de l'idéologie*

L'idéologie n'a pas évolué seulement dans son contenu mais dans sa cohérence. Celle-ci doit être distinguée de la non-contradiction dans le contenu des propositions. Un discours est contradictoire s'il contient deux propositions qui s'excluent mutuellement. Dire successivement « A est noir, B est blanc » puis « A et B sont de la même couleur » est contradictoire. L'incohérence signifie que l'auteur se place successivement à deux points de vue qui ne s'excluent pas substantiellement mais qui, exprimés par la même personne, rendent la position de celle-ci intenable. Dire successivement « A est défini-

115. Disons pour faire image que le comité de grève et le comité de gestion ne se confondent qu'après la prise du pouvoir par l'organisation politique ouvrière, situation que les marxistes algériens considéraient comme non réalisée puisqu'ils attendaient précisément des comités de gestion la constitution de cette organisation politique. On voit le cercle vicieux.

116. C'est-à-dire d'un parti dont le prolétariat ouvrier n'est pas la force principale. Cf. *supra*, p. 18-31.

117. La distinction est de F. SCHURMANN, *Ideology and organization in Communist China*, Berkeley, University of California Press, 1966, p. 26 et suiv.

118. Contra cependant C. CHAULET, *op. cit.*, p. 301, « L'Algérie n'a pas perdu son mythe ». C. Chaulet s'appuie notamment sur une prise de position du FLN en avril 1968 déclarant : « L'autogestion est un système d'organisation politique, économique et social dont le contenu idéologique constitue la voie principale choisie par l'Algérie dans son ouverture vers le socialisme ... » Cette initiative devait déboucher sur la réforme de l'autogestion de février 1969 (*JORA LD*, 15, 1969) mais cette réforme stabilise l'autogestion plus qu'elle ne la développe : un schéma d'organisation politique assez largement emprunté à celui de la Commune, la séparation de la hiérarchie technique et de la hiérarchie politique au sein de l'entreprise sont des indices pertinents. Les entreprises autogérées ne sont sûrement pas menacées (surtout si elles fonctionnent bien), elles ne sont plus un modèle politique.

119. Difficilement mesurable d'ailleurs sinon en comparant le coût effectif de la centralisation avec ce que pourrait coûter une mobilisation décentralisée. Mais la question est : cette solution est-elle possible ? A partir du moment où le but officiel du gouvernement est « Rigueur » et où l'identification de la « rigueur » avec le « contrôle » (de préférence a priori) est le processus de raisonnement de 90 % des dirigeants, comment échapper au « gaspillage » signalé par A. Tiano et G. Viratelle.

tivement noir » et « je ferai tout mon possible pour que A soit blanc » n'est pas contradictoire mais incohérent. « Tenter l'impossible » n'est pas une contradiction mais le tenter en déclarant qu'on ne réussira pas est une incohérence. Cette distinction alambiquée a une certaine importance en ce qui concerne le discours politique. Il est très fréquent qu'un discours soit contradictoire : il n'en est pas privé de cohérence pour autant (au contraire quelquefois). En revanche, un discours logique peut très bien être incohérent. Pour prendre un exemple trivial, « mon gouvernement demandera plus à l'impôt et moins au contribuable » est le type même de la contradiction efficace. Des exemples plus sophistiqués seront trouvés sans peine dans la pratique politique contemporaine. On pourrait même soutenir que la cohérence du discours d'une opposition tient précisément à ce qu'elle tente d'agréger les attentes « contradictoires » des groupes frustrés<sup>120</sup>. En revanche, dire en même temps : « Il est scandaleux et criminel d'augmenter les impôts » et « Je décide d'augmenter les impôts » n'est pas contradictoire ; par certains aspects les deux propositions sont complémentaires, en ce sens que la première ne serait pas possible sans la seconde, mais, prononcés par le même émetteur, elles rendent sa position intenable, de même qu'est intenable parce qu'incohérente la dyade suivante : « Je suis le gouvernement », « Ce que fait le gouvernement est hautement critiquable », caricature à peine poussée de certains programmes du FLN qui manifestent autant de masochisme que les discours individuels de certains leaders étalent d'autosatisfaction.

La cohérence du discours idéologique n'est pas sans rapport avec la cohérence institutionnelle du groupe à qui le discours est imputé (en Algérie, le parti ou le gouvernement). S.P. Huntington l'a souligné : la cohérence de l'institution suppose un minimum de consensus substantiel sur les frontières fonctionnelles du groupe et sur les procédures de solution des conflits qui peuvent s'élever à l'intérieur de ces frontières<sup>121</sup>. Si le groupe n'est pas constitué autour d'un « noyau dur », il y a peu de chances qu'il accède à la cohérence. On peut alors formuler l'hypothèse simple que plus les émetteurs d'idéologie sont en position d'exercer le pouvoir avec le maximum d'effectivité, plus leur idéologie devient cohérente, moins elle manifeste d'aliénation ; plus généralement encore, la cohérence dépend d'une certaine congruence entre le discours des émetteurs et leurs possibilités d'action pratique : pour les émetteurs d'idéologie

120. G. LAVAU a trouvé le nom de « fonction tribunitienne » pour définir l'une des fonctions que ces partis accomplissent dans le système politique (cf. par exemple sa contribution au *Communisme en France*, Paris, Fondation nationale des sciences politiques / A. Colin, 1969). Rien de plus cohérent que le tribun : il peut articuler les exigences les plus contradictoires, ce n'est pas son affaire de les résoudre. Si cela devenait « son affaire », il courrait le risque d'incohérence sauf si sa virtuosité politique ou idéologique lui permettait de dire une chose et son contraire sans que l'opinion s'en aperçoive. Qu'est-ce que la « fausse conscience » sinon un moyen d'être ensemble cohérent et contradictoire ? Comme l'a noté savoureusement F.G. BAILEY : « Il existe en politique une tendance délibérée au désordre intellectuel, à une absence délibérée de clarté. Chaque culture possède son style propre sur ce point », *Les règles du jeu politique*, Paris, PUF, 1971, p. 127.

121. *Political order in changing societies*, New Haven, Yale University Press, 1968, p. 22.

logie officielle, il s'agira d'avoir réellement le pouvoir, pour les idéologies de contestation, d'avoir les moyens de mobiliser réellement les secteurs dont on prétend exprimer le langage, même si l'on n'a ni le moyen, ni l'intention de prendre le pouvoir<sup>122</sup>. Si les groupes sont si peu institutionnalisés que ceux qui émettent n'ont que peu de rapport avec ceux qui pilotent, la cohérence idéologique en souffre et elle contribue à rendre le groupe lui-même encore plus incohérent.

Si l'on applique le raisonnement au cas algérien, on observe que de la Charte de Tripoli au Plan quadriennal et à la révolution agraire, l'idéologie gagne en cohérence, le sentiment d'aliénation tend à diminuer dans la mesure où les émetteurs sont de plus en plus congruents avec les effecteurs du système<sup>123</sup>.

Le programme de Tripoli est probablement l'un des textes les plus incohérents jamais produits. Il n'est pas le moins du monde contradictoire. Toutes les propositions qu'il contient, et dont nous avons analysé la plus grande partie, s'articulent avec une parfaite logique, et bon nombre d'entre elles ont trouvé un commencement de réalisation. Mais il est rare de voir un programme officiel de gouvernement manifester autant de sentiment d'aliénation et d'impuissance, et prendre autant de distance par rapport au gouvernement du pays. On dirait très fréquemment que c'est quelqu'un d'autre et non le futur maître de l'Algérie qui parle. A lire par exemple la dénonciation des accords d'Evian, on a peine à croire qu'ils ont été signés par le gouvernement parlant au nom du FLN, dont le CNRA, qui approuve à l'unanimité le programme de Tripoli, est précisément l'organe suprême. Qu'on en juge : les accords d'Evian organisent une coopération qui « implique le maintien de liens de dépendance dans les domaines économique et culturel », et qui « ménage une place avantageuse dans notre pays » à la colonie européenne dont il est dit aussi que « l'immense majorité » a pris fait et cause pour l'OAS. Il en résulte certes une contradiction à l'intérieur de l'impérialisme entre le « néo-colonialisme » dont les accords d'Evian « constituent la plate-forme » et l'archéo-colonialisme de l'OAS, mais Tripoli déclare qu'il faut combattre l'un et l'autre car le gouvernement français « encouragera par tous les moyens en son pouvoir » une importante fraction de Français à demeurer en Algérie. Peu importe la justesse de l'analyse : l'important est qu'elle devrait conclure au rejet des accords d'Evian. Or, précisément, de façon discrète mais certaine, il est rendu hommage à « la politique conséquente du GPRA qui s'en est tenu aux positions fondamen-

122. Cette congruence n'a rien à voir avec la « sincérité » ou « l'honnêteté ». Elle ne consiste pas à « faire exactement ce que l'on dit » mais à rendre son action compréhensible et à la valoriser par son discours. On aurait quelque peine à considérer, par exemple, le président Nixon comme sincère ou honnête au sens commun que la morale de la conviction donne à ces mots. Personne ne niera la cohérence de son idéologie.

123. Notre terminologie est différente de celle employée couramment par l'analyse des systèmes politiques. Nos « émetteurs » d'idéologie officielle n'ont rien à voir avec les « émetteurs » (groupes sociaux articulant des exigences sociales à destination du centre du système). Nos émetteurs sont présumés être déjà au centre du système. En revanche, les effecteurs sont employés dans le sens habituel.

tales de la révolution » et qui, grâce à la « lutte du peuple », a « contraint le gouvernement français à entamer des négociations sérieuses » dont « les accords d'Evian ont ... résulté ». Schématisons : le GPRA est approuvé d'avoir signé des accords dont les dangers pour l'Algérie sont immenses.

Bien sûr, la cohérence est apparemment maintenue par l'affirmation que Evian n'est qu'un « tournant tactique » du GPRA, mais c'est aussitôt pour déboucher sur une incohérence plus grande, parce que ne se situant plus dans la politique extérieure, mais au sein même du FLN : le programme de Tripoli, adopté par le FLN à l'unanimité, exprime ouvertement la crainte que le FLN ne transforme ce tournant tactique en « retraite idéologique » par l'alliance avec la France de toute une couche qui, au sein du FLN, « sera susceptible de se détacher de la révolution pour se retourner contre elle ». Ainsi un parti, à l'unanimité, reconnaît l'existence de divisions fondamentales en son sein. Cet énorme paradoxe s'explique aisément, on va le voir bientôt, mais il est de nature à rendre difficilement tenable la position idéologique du FLN. Conçu pour clarifier, Tripoli accroît la confusion comme le reconnaîtra d'ailleurs discrètement la Charte d'Alger<sup>124</sup>. Développons cet exemple : il est entendu que le FLN va prendre le pouvoir et pourtant le programme n'est pas toujours sûr de l'usage qu'il en fera. D'où la pratique de la recommandation qu'on s'adresse à soi-même. Ainsi, à propos des réfugiés et des personnes déplacées, « la révolution commencera par ce secteur ou manquera son départ. On la jugera à l'occasion de cette épreuve qui sera déterminante pour son développement ultérieur ». Cette curieuse figure de rhétorique manifeste à la fois une détermination inébranlable (la révolution ne peut que commencer par là) et la reconnaissance (même si c'est en mineur) que cette détermination pourrait ne pas produire son effet. On n'attacherait pas beaucoup d'importance à cet exemple s'il ne révélait, presque par hasard, par le piège du langage, un des ressorts profonds de l'idéologie de Tripoli, le *soupçon*, vis-à-vis des autres comme de soi-même. Il éclate dans l'analyse du FLN par lui-même. Celle-ci réalise un fascinant dédoublement des valeurs : parce qu'il est le peuple, le FLN est l'instrument de la libération, il est comme, on l'a vu longuement, le pouvoir suprême, le symbole inattaquable<sup>125</sup>. Mais, parce qu'il est une organisation politique trop divisée pour être cohérente, le voilà accusé de toutes les insuffisances politiques et de toutes les « déviations antirévolutionnaires » : manque d'idéologie, paternalisme, décalage par rapport aux masses, autoritarisme, esprit féodal, esprit petit-bourgeois, pseudo-intellectualisme, nouvelle classe bureaucratique, etc. Ici encore, peu importe la justesse de l'analyse : ce qui

124. « L'adoption à l'unanimité du programme de Tripoli n'est pas un critère de démarcation entre les forces révolutionnaires et celles qui voulaient faire des accords d'Evian une stratégie ».

125. Cf. *supra*, p. 13-40. Le programme de Tripoli déclare : « L'effort créateur du peuple s'est largement manifesté à travers les organes et instruments qu'il s'est forgés sous la direction du FLN pour la conduite générale de la guerre de libération et l'édification future de l'Algérie ».

est proprement bouleversant, c'est qu'elle est faite par ceux-là même qui sont l'organisation. Bien sûr, chacun a des arrière-pensées différentes et personne n'a envie de plaider coupable (en personne ou pour son groupe) des fautes que l'on impute avec passion à tout le monde. Le soupçon ne se résoud ni dans un aveu (comme dans les purges staliniennes) ni dans une condamnation (comme dans la révolution culturelle chinoise). Tout le monde est soupçonné, seuls le peuple et son symbole, le FLN, sont intacts. Mais ils ne sont tels que parce qu'ils sont la société directement présente à elle-même sans la médiation d'aucune organisation ni même d'aucun système politiques. Le terrain est propice à la crise de l'été 1962 qui manifesterait les méfaits de l'organisation, et à l'autogestion qui prouverait la bonté foncière des « masses ». Nous ne voulons pas dire que Tripoli est la cause de ces deux événements, mais qu'il offre, à l'avance, le langage nécessaire pour les décrire. Ce langage traduit la négation du système politique, ce que manifestent la crise de 1962 (où le système ne fonctionne pas) et l'autogestion (qui exclut le politique comme on l'a vu précédemment).

Il est tentant d'analyser en regard l'incohérence institutionnelle du FLN de 1962. En effet, à cette époque, il n'existe pas de système politique algérien : en juin 1962, il existe un territoire franco-algérien où coexistent différentes autorités, et une organisation, le FLN, en voie de désintégration. Tripoli se situe dans ce double contexte. Le CNRA n'est pas encore sûr d'être le maître du territoire que la France co-administre jusqu'au 1<sup>er</sup> juillet ; il doit compter avec l'armée française, l'administration civile et l'OAS considérée comme représentant les Européens d'Algérie. Les auteurs du programme de Tripoli parlent donc à la fois comme des autorités algériennes et comme des antiautorités dans le territoire franco-algérien. C'est pourquoi ils sont à la fois pour et contre les accords d'Evian, de même qu'ils sont méfiants envers les membres algériens de l'exécutif provisoire qu'ils ont pourtant contribué à désigner. Cette impression de duplicité, qui irrite un gouvernement français lui-même sur les nerfs, a une cause structurelle : peu sûr de son pouvoir, le CNRA de Tripoli choisit de se situer à la fois comme partenaire de la France en tant que future autorité algérienne et comme son adversaire en tant qu'antiautorité<sup>126</sup>. Gardant deux fers au feu, il pense ainsi se ménager le maximum de liberté de manœuvre ultérieure, tout en conservant son unité. Mais cette explication, au demeurant conjoncturelle, est insuffisante : on aurait pu en effet concevoir que cette double position au sein du territoire franco-algérien renforce la cohésion du FLN en soudant l'organisation dans sa lutte finale contre la France. Il n'en est rien : l'opposition à la France n'unit pas le FLN, elle le divise et accélère sa désintégration<sup>127</sup>. Le dédoublement

126. De même qu'il considère les Européens d'Algérie comme ses futurs citoyens et comme ses ennemis. Cela ne fait que traduire l'impossibilité, en 1962, de fondre dans une même communauté politique Européens et « Musulmans ».

127. Puisque Tripoli suspecte ouvertement une partie du FLN de s'ériger en allié de la France néo-colonialiste pour arrêter la dynamique révolutionnaire.

« autorités - antiautorités » s'étend au sein du FLN lui-même. Le programme de Tripoli énonce une politique en même temps qu'il dénonce d'avance ceux qui prendraient le pouvoir pour trahir cette politique. Risquons l'hypothèse que les émetteurs du programme, ses rédacteurs réels, ne sont pas sûrs des effecteurs, présents ou futurs ; le noyau du FLN n'existant pas, comme la crise de l'été le prouvera, les émetteurs, coupés des effecteurs, eux-mêmes divisés, tiennent un discours idéal qu'ils s'efforcent de rendre efficace non pas par la force politique de l'organisation qui l'appliquera, mais par les deux forces idéologiques nécessaires à la construction du système politique quand l'organisation fait défaut : la spontanéité créatrice du peuple, les vertus de la raison scientifique<sup>128</sup>. Ces deux affirmations ne pouvant être qu'unanimes sous peine de perdre toute valeur<sup>129</sup>, Tripoli est condamné à la fois à l'unanimité et à la division, c'est-à-dire à l'incohérence<sup>130</sup>.

La Charte d'Alger ne change pas fondamentalement la situation : l'hypothèque des accords d'Evian est, bien sûr, pratiquement levée. Le territoire franco-algérien est devenu pleinement algérien et la France n'a pas tenté de « reconquête ». Mais les contradictions au sein du FLN demeurent. Il n'est donc pas surprenant de voir l'autocritique faite par Tripoli reprise largement, mais en y incluant en plus le programme de Tripoli lui-même. On n'insistera pas davantage sur l'incohérence qui consiste à faire de l'appareil d'Etat l'ennemi de classe principal tout en affirmant que le parti est le principal pouvoir de l'Etat, ni à exalter à la fois la planification et son contraire, l'autogestion. A Alger, comme à Tripoli, les émetteurs ne sont pas sûrs d'être les effecteurs. Leur discours traduit cette incertitude ; ceux qui s'expriment à Alger le font-ils en tant que responsables de la direction générale du pays ou en tant que marginaux, d'autant plus agressifs en paroles qu'ils sont impuissants en actes ? L'un et l'autre : le soutien tactique qu'ils donnent au président Ben Bella leur assure une participation à l'effectif ; mais l'opportunisme de ce dernier<sup>131</sup>, la résistance de l'administration, la méfiance de l'armée — on ne perd pourtant pas une occasion de

128. Ces deux aspects sont nettement mis en évidence par Gérard DUPRAT (*op. cit.*) selon qui Tripoli juxtapose plus qu'il ne les coordonne deux types de propositions : le schéma déterministe (« la révolution résulte d'une nécessité historique contraignante qui est déterminée par le processus objectif de la guerre de libération », etc.) et le volontarisme de la spontanéité qui mise sur le sens de la responsabilité et l'esprit de mobilisation des masses.

129. On l'a montré *supra*, p. 247-248.

130. On peut reprocher à cette analyse de faire la part trop belle au discours et de négliger les oppositions réelles « de classe » entre révolutionnaires et contre-révolutionnaires. C'est juste le contraire : nous avons toujours présentes à l'esprit les oppositions réelles (étaient-elles toujours « de classe » ? C'est une autre question). Et c'est justement parce qu'il n'existait aucune organisation ni système politiques susceptibles de leur donner une signification claire et une issue que Tripoli est incohérent. L'imputer à l'idéalisme ou à l'inintelligence des émetteurs ou au machiavélisme des « réactionnaires » est parfaitement idéaliste.

131. Même si l'on n'accepte qu'avec une prudente réserve le portrait-charge d'A. Ben Bella par A. HUMBARACI (*Algeria: a revolution that failed*, Londres, Pall Mall Press, 1966, p. 94-95), il faut bien reconnaître que le chef du gouvernement ne soutint pas toujours les rédacteurs de la Charte comme le prouve l'éviction de M. Harbi de la direction de *Révolution africaine* après le congrès d'Alger.

la flatter<sup>132</sup> — les empêchent d'y jouer un rôle déterminant. Là encore l'incohérence de l'organisation et l'incohérence de l'idéologie vont de pair.

A partir du 19 juin 1965, l'idéologie gagne progressivement en cohérence, dans la mesure où de plus en plus nettement les émetteurs se rapprocheront des effecteurs ou parleront en leur nom. Le Conseil de la révolution suivra certes la tradition en faisant l'autocritique du FLN jusqu'en 1965, y compris la Charte d'Alger, mais il ne se critique plus lui-même et s'affirme de façon univoque comme un pouvoir réel. La cohérence est cependant loin d'être atteinte. C'est ainsi, par exemple, que l'autogestion qualifiée par le Conseil de la révolution de « principe fondamental » est déclarée en même temps « n'avoir jamais dépassé le stade formel des textes<sup>133</sup> ». Divisé sur l'appréciation de l'autogestion tout en étant conscient de sa valeur symbolique, le Conseil se présente à la fois comme le défenseur et le procureur de l'autogestion. C'est pourquoi d'ailleurs, au moment même où il critique l'autogestion idéalisée des décrets de mars (« textes sacralisés » qu'on n'a jamais cherché à « prendre pour guide d'action »), il dresse un tableau lui-même hautement idéal de la nouvelle autogestion : autonomie, contrôle efficace, intéressement, sanctions, préservation des intérêts de l'Etat, solidarité envers les secteurs déshérités, rétablissement de l'autorité. Selon un mécanisme fréquent dans ce genre de discours, les incertitudes de l'effectif sont compensées par la perfection de l'émission. Divisés sur le présent concret, on se met d'accord sur l'avenir idéal<sup>134</sup>. Mais cela ne peut fonctionner que si les divisions peuvent être masquées ou du moins contrôlées : sinon, le fossé qui sépare le présent de l'avenir idéal apparaît trop grand, et ce dernier perd son pouvoir idéologique, plus personne n'y croit. Or, de 1965 à 1967, le régime ne peut toujours dissimuler ses incohérences. Les propos du ministre du Travail manifestent les doutes que ce dernier éprouve vis-à-vis de son propre gouvernement, et l'UGTA, théoriquement organisation de masse du parti, part officiellement en guerre contre la politique du parti et du gouvernement vis-à-vis des comités d'entreprise comme de l'autogestion<sup>135</sup>. L'incohérence est plus nette encore

132. Témoin l'évolution dans l'appréciation du rôle de l'ALN, Tripoli regrette que le FLN ait été dessaisi de ses responsabilités au profit de l'ALN. Alger loue l'ALN d'avoir remis en cause la direction du FLN en 1962, remettant ainsi « objectivement en cause ses alliances (du FLN), ses implications sociales et les forces sur lesquelles elle comptait s'appuyer » (c'est-à-dire les contre-révolutionnaires).

133. Résolution du Conseil de la révolution, réunion des 15-30 novembre 1965, *Revue de presse*, 100, décembre 1965.

134. C'est un trait commun aux programmes algériens d'idéaliser le futur et le passé éloignés et de montrer un grand pessimisme sur le futur et le passé proches. Tripoli est exemplaire à cet égard.

135. Cf. F. WEISS, *op. cit.* et D. et M. OTTAWAY, *op. cit.*, p. 228. La position générale d'A. Zerdani, ministre du Travail, avait notamment été exposée dans « Les tâches économiques de l'édification du socialisme en Algérie », *Revue algérienne*, 2, 1967, p. 369-378. *Révolution et travail* du 15 août 1967 attaqua violemment le « système décadent » du capitalisme d'Etat. Peu auparavant, le secrétariat exécutif du parti publiait sous le titre *L'autogestion, un système et non une expérience*, une vive attaque de « l'étouffement progressif de l'autogestion », espérant que « le pouvoir interviendra à temps (dans le domaine industriel)

après la crise de décembre 1967 où le pouvoir révolutionnaire reconnaît que le parti, qu'il avait pour tâche d'organiser, n'existe toujours pas. Cependant le changement est sensible par rapport à Tripoli : en 1962, les émetteurs imputent les erreurs non seulement aux fautes passées mais implicitement aux divisions actuelles, donc à eux-mêmes (et aux effecteurs) ; en 1968, ce sont les mêmes erreurs qu'on dénonce mais elles sont imputées exclusivement à ceux qu'on a chassés du pouvoir. A la reconnaissance unanime de divisions internes a succédé la proclamation par la fraction victorieuse qu'elle est maintenant unanime et efficace puisqu'elle a expulsé les responsables des erreurs. Depuis lors, les contradictions, que le régime éprouve comme n'importe quel autre, dans son action, ne se traduisent plus dans l'incohérence. Si le régime a sa propre opposition, celle-ci ne s'exprime plus en tout cas au nom du régime. A la mise en cause du pouvoir politique par lui-même a succédé, comme on l'a montré plus haut à propos des institutions locales, la mise en cause par le pouvoir des agents d'exécution administratifs.

## PREMIER BILAN

Il est tentant d'apprécier l'idéologie officielle et son évolution en utilisant les catégories proposées par D. Apter. Ce dernier distingue, après Parsons, deux types de valeurs, consommatoires et instrumentales. Les valeurs consommatoires se réfèrent aux fins dernières, plus ou moins sacrées, donc hors du contrôle de l'expérience empirique ; dans la terminologie de Parsons, elles sont « expressives ». Les valeurs instrumentales se réfèrent à des buts concrets et à moyen terme, dont la réalisation sera vérifiée par l'expérience. « Créer des emplois » est instrumental, « changer la vie » consommatoire. Il s'ensuit qu'un système idéologique instrumental est caractérisé par un large secteur de buts intermédiaires, séparés et indépendants des buts ultimes, un système consommatoire par une immédiate dépendance des premiers par rapport aux seconds<sup>136</sup>. On pourrait donc avancer que, de 1962 à 1972, l'Algérie serait passée progressivement d'une idéologie consommatoire à une idéologie instrumentale, ce qui, la structure d'autorité demeurant constante

pour mettre un terme à une situation confuse et menaçante pour la Révolution et donner à l'autogestion sa pleine signification ». Cette brochure vit sa diffusion arrêtée par le secrétariat exécutif lui-même.

136. D. APTER, « The role of traditionalism in the political modernization of Ghana and Uganda », *Some conceptual approaches to the study of modernization*, Englewood Cliffs, N.J. Prentice Hall, 1970, p. 115. Selon Apter, le premier type résiste aux changements politiques mais s'adapte aux changements sociaux et à la modernisation, le second résiste à tous les changements s'il est traditionnel et bouleverse la société (ou tente de le faire) s'il est un système de changement (comme le communisme).

(hiérarchique et non pyramidale), aurait fait passer le régime du « modèle de mobilisation » au modèle « bureaucratique<sup>137</sup> ».

La distinction de C.H. Moore est assez différente. Il oppose l'idéologie expressive, qui a pour fonction de rassurer à la fois l'émetteur et l'auditeur, de créer un sentiment de solidarité et de résoudre des problèmes d'identité (personnelle et collective), à l'idéologie pratique qui légitime des stratégies et des tactiques politiques particulières de façon logique et systématique. Elle s'appuie très généralement sur une organisation<sup>138</sup>. Sur cette base, utilisant le double critère de classification de la fonction (pratique ou expressive) et des buts (transformation partielle ou transformation totale) de l'idéologie, il propose de considérer le ben bellisme comme chiliastique (expressif à transformation totale), et incline à considérer le régime du 19 juin comme « pratique », vraisemblablement plus « totalitaire » que « tutélaire<sup>139</sup> ».

Reconnaissons la séduction de ces classifications : il est toujours agréable de nommer des phénomènes surtout quand les termes employés évoquent la stature intellectuelle de T. Parsons ou l'image prestigieuse de K. Mannheim. Avant d'en discuter l'application à l'Algérie, il importe de les distinguer soigneusement ; car si les mots employés sont quelquefois semblables, les critères d'analyse sont très différents. Ce qui est fondamental pour Apter c'est la structure interne de l'idéologie, la liaison plus ou moins étroite des buts ultimes et intermédiaires, ce qui lui permet de classer à juste titre les idéologies chinoise et soviétique comme consommatoires puisque tout changement des objectifs intermédiaires ne peut être justifié que par la trahison des fins dernières de la part de ceux qui poursuivaient les objectifs intermédiaires qu'on a abandonnés. Moore prend pour critère de base la capacité organisatrice de l'idéologie, sa faculté de résoudre des problèmes pratiques par l'usage

137. APTER propose la classification suivante (« Notes for a theory of non democratic representation », *ibid.*, p. 306) :

	Autorité :	Hiérarchique	Pyramidale
Normes	Valeurs consommatoires	Système de mobilisation	Système théocratique
	Valeurs instrumentales	Système bureaucratique	Système de réconciliation

138. C.H. MOORE, « On theory and practice among Arabs », *World politics*, 24 (1), octobre 1971, p. 106.

139. « The single party as a source of legitimacy », in S.P. HUNTINGTON, C.H. MOORE (éd.), *op. cit.*, p. 57. Sa classification est la suivante :

	Buts :	Transformation totale	Transformation partielle
Fonctions	Instrumentale (pratique)	Totalitaire URSS, Chine	Tutélaire Tunisie
	Consommatoire (expressive)	Chiliastique Algérie de Ben Bella	Administrative Mexique



d'une organisation, ce qui lui permet de considérer le léninisme comme le paradigme de l'idéologie pratique et d'y joindre le socialisme chinois et le fondamentalisme des Frères musulmans, toutes idéologies qu'Apter rangerait dans les systèmes consommatoires. La seule idéologie historiquement repérée, qui entre dans la même case de leurs tableaux respectifs, est le chiliasme tel que Mannheim l'a défini<sup>140</sup> parce qu'il est à la fois liaison très étroite de tous les buts poursuivis et indifférence à l'organisation et aux tactiques. Le chiliasme ben belliste peut donc être considéré à la fois comme consommatoire et expressif dans tous les sens possibles. L'ennui c'est que le ben bellisme est bien un chiliasme mais de façon très partielle : seule une partie de l'idéologie de l'autogestion répond exactement à la définition. En réalité, les idéologies algériennes sont un mélange de différents systèmes opérant simultanément mais avec des accents différents. Même la distinction de Moore, qui paraît la plus aisément applicable à l'Algérie, n'est pas satisfaisante : A. Ben Bella n'a pas créé d'organisation politique, mais l'UGTA s'est bien organisée en 1965, et la prise en mains du parti par des militants marxistes aurait pu transformer celui-ci en organisation. En revanche le régime du colonel Boumediène a plus développé l'organisation de l'administration que celle du parti et des forces politiques. Enfin, il faut bien reconnaître qu'au fur et à mesure que l'on tente de l'appliquer, la distinction perd de sa clarté : une idéologie expressive ou pure peut très bien servir quelque stratégie pratique si elle est soutenue par des groupes suffisamment puissants pour lesquels cette « expression » revêt une signification et est orientée vers l'action, même si aucune organisation ne la met en œuvre. Le chiliasme de l'autogestion n'était purement expressif que parce qu'il était articulé par des gouvernants (et faibles, incohérence supplémentaire). Articulé par un groupe déprivé et oppositionnel, il pouvait, sans cesser d'être consommatoire (au sens d'Apter), déboucher sur une idéologie de type puritain, donner naissance à des complots, voire peut-être à une organisation clandestine, bref devenir un mélange d'expressif et de pratique (au sens de Moore). Après tout, n'est-ce pas le cas de certains messianismes révolutionnaires, à commencer par celui de l'Algérie en 1954<sup>141</sup> ?

Pour être plus rigoureuse, la distinction d'Apter ne supprime pas l'ambiguïté car les idéologies algériennes nous paraissent des mélanges (dosés différemment) de consommatoire et d'instrumental<sup>142</sup>. L'idéologie de l'autogestion fournit le meilleur exemple apparent du passage des valeurs consommatoires aux valeurs instrumentales. A

140. « Le chiliasme voit la révolution comme une valeur en soi, non pas comme un moyen indispensable pour un but rationnellement fixé, mais comme le seul principe créateur du présent immédiat, comme la réalisation ardemment espérée de ses aspirations en ce monde », *op. cit.*, p. 163.

141. Le FLN a obtenu des résultats éminemment pratiques, sans être pour autant une organisation structurée.

142. D. APTER a reconnu d'ailleurs nettement que la façon dont le mélange des valeurs consommatoires et instrumentales pouvait s'opérer était un facteur clé du développement (*Choice and the politics of allocation*, New Haven, Yale University Press, 1971, p. 159).

la sacralisation des textes, à la liaison indissoluble proclamée par la Charte d'Alger du but final (le socialisme) avec tous les moyens intermédiaires représentés par l'autogestion, a succédé une séparation nette du socialisme et des différents moyens expérimentaux de le réaliser : autonomie de gestion, planification, sociétés nationales, coopératives, etc. Ces moyens sont tentés et abandonnés s'ils s'avèrent de mauvais instruments. En ce sens, l'autogestion a bien cessé d'être un « système » pour devenir une « expérience » comme une autre. Il faut cependant prendre garde : si, pour un certain nombre d'émetteurs de la Charte d'Alger, l'autogestion était à proprement parler une idéologie chiliastique (et en ce sens C. Moore n'a pas eu tort dans sa classification), elle était pour d'autres, comme nous l'avons observé, un instrument destiné à changer la base sociale du régime, instrument séparé d'un but supérieur poursuivi, la formation d'une organisation politique dominée par les producteurs et les intellectuels révolutionnaires, lui-même lié au but ultime de la révolution sociale<sup>143</sup>. On a donc assisté au passage d'un type d'instrumentalité à un autre. Globalement, cependant, on peut admettre que la nouvelle autogestion révèle un comportement plus instrumental qu'expressif.

L'Islam a subi une évolution apparemment inverse : traité par la Charte d'Alger comme un instrument idéologique « compatible avec le socialisme », il semble être redevenu la base du gouvernement. La « religion de l'Etat » prétend à nouveau fournir un tissu explicatif et normatif à l'ensemble des actions politiques. Il est impossible de traiter la question à cette place, tant ce qui est dit officiellement peut différer, en cette matière, de ce qui est ressenti massivement. Notons cependant, à titre conservatoire, combien, même sous la Charte d'Alger, un « islam expressif » avait submergé « l'islam instrumental<sup>144</sup> ». Mais surtout la proclamation de l'Islam comme guide des consciences peut très bien favoriser une attitude plus instrumentale : à partir du moment où l'identité collective est sauvegardée et où la valeur suprême brille intacte au ciel des vérités intangibles, il peut être concevable de voir se développer de nouveaux buts intermédiaires qui facilitent la modernisation. Les positions officielles concernant la femme algérienne iraient ainsi dans le sens de faciliter des transformations progressives dans la situation de celle-ci<sup>145</sup>.

143. Ceci vérifiera les observations qu'un langage expressif peut parfaitement être employé instrumentalement au service d'intérêts spécifiés. (En ce sens, M. EDELMANN, *Politics as symbolic action*, Chicago, Markham Company, 1971, p. 12 et suiv.) L'échec de l'autogestion tient moins à son expressivité qu'à la faiblesse des groupes qui en faisaient leur instrument.

144. Cf. par exemple B. ETIENNE (« Les dispositions islamiques du droit public maghrébin », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 2<sup>e</sup> semestre 1966, p. 51-80) qui donne d'utiles renseignements sur l'Islam en tant qu'idéologie totale.

145. Ainsi Kaïd Ahmed qui déclare tout uniment aux mineurs de l'Ouena : « Notre idéologie, c'est l'Islam » (cité par G. VIRATELLE, *op. cit.*, p. 249) peut-il aussi foudroyer en paroles « la dénaturation des traditions révolutionnaires de l'Islam dans sa conception du rôle de la femme » (*Contradictions de classes et contradictions au sein des masses*, *op. cit.*). Il est vrai qu'une autre interprétation est parfaitement possible : le régime du 19 juin se contente de soutenir la libération de la femme en paroles, laissant la question pratique

Il faut enfin noter que le développement industriel public, idéologie éminemment instrumentale, ne peut être accepté que si les sacrifices immédiats qu'il implique (ou du moins le retard dans les récompenses) sont compensés par quelques affirmations symboliques à caractère consommatoire : la grandeur de la nation, la restauration du monde arabe et, par-dessus tout, la « révolution », *thawra*.

Plutôt qu'une substitution pure et simple du consommatoire à l'instrumental nous proposerons l'interprétation suivante qui relie le contenu de l'idéologie au statut des émetteurs. L'idéologie de Tripoli est profondément marquée par la division de l'Algérie et l'absence de système politique. Celle d'Alger l'est tout autant et ajoute à la division existante celle de la lutte de classes, désignant, comme on l'a déjà noté, un ennemi intérieur au sein même de l'Etat. Pour être acceptées sans traumatisme majeur par une opinion avide d'unité et d'optimisme mobilisateur, ces idéologies doivent échapper au prosaïsme et au pragmatisme, et dessiner l'image idéale d'une société future transparente, égalitaire et heureuse. D'où la présence d'une forte dose de valeurs consommatoires : bonté des masses, garantie de la culture scientifique qui résoudra tout, puis, à Alger, l'autogestion. Tout doit se tenir très étroitement, et le pouvoir central doit être réputé poursuivre jusque dans ses initiatives les plus mineures la réalisation des buts suprêmes ; sinon le doute s'installerait au sein des masses choquées par la révélation que tous les Algériens ne sont pas « frères ». Planter un arbre dans ces « campagnes de reboisement » que le président Ben Bella préside le dimanche est aussi important que changer le régime fiscal ; de même que créer une maison d'enfants pour les ex-« petits cireurs » l'est autant qu'adopter un plan de développement, et ... gagner un match de football qu'ouvrir une usine. L'Algérie ne peut qu'être « bien partie <sup>146</sup> ». Si, depuis 1965 et surtout 1968, l'idéologie est effectivement plus instrumentale, c'est qu'elle est solidement couronnée par une valeur éminemment consommatoire : celle de l'unité nationale et de la révolution anti-impérialiste <sup>147</sup>. Situant clairement

absolument en friche, le chef de l'Etat lui-même séparant sévèrement les rôles des jeunes filles « qui seront demain les meilleures mères » et des jeunes garçons « qui deviendront des hommes forts, prêts à assumer vis-à-vis de l'Etat et de la nation toutes leurs responsabilités », et ajoutant : « Confiant en la fille algérienne, nous sommes persuadés qu'elle saura tout à la fois suivre la voie qui mène au véritable progrès et sauvegarder les principes moraux qui régissent notre société arabo-islamique ». (Discours de distribution des prix au lycée de jeunes filles Hassiba Ben Bouali, 3 juillet 1969. Cité par H. VANDEVELDE, *La participation des femmes à la vie politique et sociale en Algérie*, Thèse, sciences politiques, Alger, 1972, p. 433, ronéo., avec de nombreux autres renseignements.) Ainsi un retour à l'expressivité de la tradition islamique favoriserait un verrouillage idéologique de la société.

146. Cette « autosatisfaction » n'a évidemment pas disparu avec le colonel Boumediène mais elle avait sous Ben Bella le statut d'une mystique, d'ailleurs mobilisatrice des masses populaires. Cf. une bonne analyse d'atmosphère dans P. HERREMAN, « Du socialisme passionnel de Ben Bella au socialisme tempéré de Boumediène », *Le mois en Afrique*, novembre 1966.

147. Citons un exemple parmi d'autres d'un flux de symboles expressifs et consommatoires émanant du ministre de la Justice dans son discours d'ouverture de l'année judiciaire 1971-1972 : « Nous avons pu amener les magistrats et les avocats à se libérer des mentalités, des pratiques et des coutumes désuètes, en contradiction avec notre société tels l'attachement étroit à la langue française et aux règles juridiques occidentales ... comme

l'ennemi hors du territoire ou du moins du régime politique, ce « nationalisme marxisant <sup>148</sup> » offre plus de récompenses symboliques que le « nationalisme marxiste » de la Charte d'Alger et, bien sûr, que l'analyse lucide mais incohérente du programme de Tripoli. Dès lors il peut s'affirmer plus empirique, plus organisateur et plus réaliste, prêt à sacrifier une expérience si elle ne fonctionne pas et à dire clairement que la technique ne peut être remplacée par la seule vertu idéologique. Mais cette instrumentalité a des limites et cède dès qu'elle pourrait entrer en conflit avec les buts ultimes et les buts intermédiaires qui y sont directement liés : la récupération des richesses pétrolières en est un exemple et plus encore les énormes investissements consentis, à tort selon certains observateurs, dans la recherche pétrolière. Il importe peu ici de discuter si ces investissements sont ou non « excessifs », ce qui est certain est que leur rationalité ne s'apprécie pas avec les critères purement financiers d'une entreprise : l'avenir de l'Algérie n'est pas seulement affaire de comptables ni même de planificateurs.

On peut donc conclure que les émetteurs actuels ont réalisé un mixage, apparemment plus efficace <sup>149</sup> que celui de leurs prédécesseurs, des valeurs consommatoires et instrumentales. Ce n'est pas tout à fait par hasard : comme tous les émetteurs d'idéologie et particulièrement dans une société de transition, ils détiennent des rôles sociaux « en avance » sur la société globale, relativement non homogènes aux milieux sociaux qu'ils sont censés représenter. Ceux qui sont les plus décalés (en l'espèce les auteurs de Tripoli et d'Alger) réalisent un mélange idéologique instable car, pour faire passer un message trop extérieur à la société, ils doivent le rendre parfait et le parer de toutes les vertus expressives possibles. Plus une idéologie est émise par des rôles sociaux décalés, plus elle est instable. En revanche, les rôles relativement plus homogènes que jouent les industrialistes et les militaires produisent plus de stabilité et de cohérence. Il est possible de résumer ainsi le processus : les émetteurs actuels regroupent deux forces principales, les industrialistes, groupe fonctionnel, et les militaires qui tout en étant fon-

à la robe occidentale d'origine ecclésiastique. C'est ainsi que cette nouvelle robe (de magistrats) inspirée des costumes nationaux traditionnels fera sentir aux magistrats et aux avocats la nécessité impérieuse d'un affranchissement de tout ce qui nous est étranger » (*Revue algérienne*, 4, 1971, p. 1003).

148. Cf. M. ROBINSON, « Le Tiers Monde et la révolution : les idéologies », rapport à la Table ronde de la FNSP sur *Les problèmes du communisme dans le monde contemporain*, Paris, 3 et 4 mai 1968 repris dans *Marxisme et monde musulman*, Paris, Le Seuil, 1972. Le terme désigne la conjonction de nationalistes qui par anti-impérialisme se sont rapprochés du marxisme sans y adhérer, et de marxistes qui, ayant éprouvé la force du nationalisme, l'ont rejoint sans adhérer à ses mythes culturels et son idéologie religieuse. Selon M. Robinson, cette idéologie considère fondamentalement l'unité nationale comme un bien et les luttes sociales internes comme un mal et s'oppose à ce titre au « nationalisme marxiste » et au « communisme colonial » (le maoïsme).

149. Entendons par là que les émetteurs rendent mieux compte de leur action et que leur idéologie semble être un meilleur élément de contrôle social des secteurs dont ils cherchent à gagner le soutien. Que l'enthousiasme populaire de l'époque précédente ne soit plus qu'un souvenir est également incontestable, mais peut-on réellement qualifier d'« efficace » une idéologie qui maintient l'enthousiasme sans tirer de cette ressource des résultats tangibles ? Le régime de Ben Bella n'ayant pas eu le temps de produire ces résultats, la question est désormais rhétorique.

tionnels ont aussi une assise populaire du fait de la guerre de libération<sup>150</sup>. Les émetteurs de 1965 comptaient aussi un groupe fonctionnel « de gauche », les intellectuels révolutionnaires, mais ceux-ci n'ont pas pu, à la différence de leurs homologues « de droite », trouver un allié dans un groupe disposant d'une assise populaire réelle : les syndicalistes étaient trop faibles en 1965 et les moudjahiddine (maquisards de l'intérieur) n'avaient pas d'unité suffisante. En décembre 1967, une alliance de cette sorte sembla se réaliser sous l'égide du colonel Zbiri. Mais elle regroupait deux forces devenues trop faibles pour l'emporter physiquement et idéologiquement.

150. On utilise ici la distinction de D. APTER, « Notes for a theory of non democratic representation », *Some conceptual approaches, op. cit.*, p. 295-296 entre la représentation fonctionnelle fondée sur la spécialisation d'un groupe dans n'importe quel domaine (technique mais aussi religieux ou idéologique) et la représentation populaire fondée sur la reconnaissance du droit d'un groupe à représenter la collectivité parce qu'il l'incarne ou a été investi par elle (une assemblée, un parti unique ou un groupe détenant une légitimité historique). Un syndicat entre en principe dans un troisième type de représentation (« professionnelle ») mais l'action de l'UGTA jusqu'en 1967 montre à notre sens sa prétention à la représentation populaire.

## CHAPITRE VII

### IDÉOLOGIE ET CULTURE POLITIQUE

Il ne nous a malheureusement pas été possible de mener des enquêtes systématiques de culture politique analogues aux « classiques » de G. Almond et S. Verba ou de R. Lane pour citer deux entreprises différentes dans leur projet comme dans leurs méthodes<sup>1</sup>. D'autre part, aucune mise au point sur la socialisation politique algérienne n'existe, et les méthodes de recherche elles-mêmes font défaut sur ce point : il apparaît particulièrement hasardeux de transposer les recherches de D. Easton, C. Roig et F. Billon-Grand ou A. Percheron<sup>2</sup> en Algérie. Tous les problèmes classiques du comparatisme entre les pays « développés » se trouvent multipliés dans le contexte d'un « pays sous-développé ». De toute manière la résistance du milieu considéré<sup>3</sup> et les moyens dérisoires de recherche dont dispose l'Université française étaient autant d'obstacles en « amont » qui rendaient ces problèmes particulièrement rhétoriques<sup>4</sup>. Si, cependant, il apparaît possible de hasarder quelques hypothèses, c'est que d'une part nous disposons de travaux empiriques qui bien que consacrés à d'autres domaines que la politique sont tout à fait valables, et que, d'autre part, nous ne nous habituerons jamais tout à fait à remplacer complètement par des statis-

1. G. ALMOND, S. VERBA, *The civic culture*, Princeton, Princeton University Press, 1963 ; R. LANE, *Political ideology*, New York, The Free Press, 1962.

2. D. EASTON, J. DENNIS, *Children in the political systems*, New York, Mc Graw Hill, 1969 ; C. ROIG, F. BILLON-GRAND, *La socialisation politique des enfants*, Paris, A. Colin, 1968 ; A. PERCHERON, *L'univers politique des enfants*, Paris, Fondation nationale des sciences politiques / A. Colin, 1974.

3. A. ZEHAOUI relève cette réponse d'un travailleur algérien : « Nous ne vous aurions pas répondu si vous n'étiez pas l'un des nôtres. On ne veut pas des étrangers qui viennent nous espionner », *Les travailleurs algériens en France*, Paris, Maspero, 1971, p. 58. La résistance aux enquêtes menées par des Algériens est souvent à peine moindre. De plus, en matière spécifiquement politique, la méfiance des autorités officielles s'ajoute à celle de la société.

4. Est-il besoin d'ajouter que cela ne nous excuse nullement à nos propres yeux et que l'analyse systématique des messages contenus dans les publications algériennes, par exemple, parfaitement possible, reste à faire ?

tiques bien exploitées la connaissance historique et l'expérience « artisanale » d'une société donnée. Quoi qu'il en soit, les observations qui suivent doivent être reçues et interprétées avec le maximum de précautions.

On s'attachera, ici, à examiner la partie de la culture algérienne activement et explicitement concernée par le maintien et l'établissement de modèles de valeurs et de croyances politiques en se référant à trois thèmes fondamentaux : la nation qui fut à la fois but et principe de la lutte de libération algérienne, l'Islam « religion de l'Etat » qui modèle en profondeur la conscience nationale, l'Etat enfin qui anime la société en même temps qu'il l'exprime. Autour de ces trois thèmes s'organise l'univers politique des Algériens, et sont mobilisés les symboles qui lui confèrent un minimum de signification. Si l'on a finalement renoncé à utiliser le « socialisme » comme entrée dans cet univers, ce n'est nullement parce qu'il serait dépourvu de signification pour les Algériens, encore moins par souci de conserver au label sa « pureté » en ne le mélangeant à aucun ingrédient « spécifique ». C'est seulement qu'il est à peu près impossible de mener une discussion claire et relativement non évaluative en partant directement de ce concept spongieux. Le coefficient idéologique dont il est affecté est trop fort pour qu'on puisse le neutraliser aisément : comme chacun sait, l'Algérie n'est composée que de socialistes dont une moitié accuse l'autre de ne pas l'être. Comme la situation est à peu près la même dans la « communauté scientifique » (ou présumée telle) en France, il est préférable de biaiser légèrement notre approche et de ne réfléchir sur le socialisme qu'après avoir abordé des thèmes moins valorisés (ou mieux scrutés, comme l'Islam). Faute de quoi, notre enquête risquerait de se réduire à un discours d'autojustification préalable à notre propre discours, lequel porterait lui-même sur le discours algérien du socialisme.

Deux autres précisions préalables doivent être apportées. Tout d'abord, il n'est pas question de suggérer que la culture politique est partagée également par toutes les couches sociales algériennes et qu'elle a la même signification pour tous indépendamment de leur position structurelle et de leur passé culturel. Aussi confortable soit-elle (surtout pour un gouvernant), cette position est évidemment contraire à la réalité. Nous posons simplement qu'il y a un langage de la politique algérienne, mais qu'il exprime simultanément plusieurs significations différentes pour les groupes considérés. Comment ces différentes significations peuvent être intégrées dans un « système culturel » qui rende compte de la « réalité » de façon suffisamment satisfaisante pour chacun est évidemment de première importance pour la survie du système politique. D'autre part, nous n'affirmons nullement que les membres de la communauté politique ont des croyances et des attitudes stables dépendant de demandes clairement repérables et articulées autour d'issues majeures. Ceci n'est souvent qu'illusion due à la tendance naturelle des sciences sociales à introduire un ordre dans les comportements en les classant en

« rationnels » et « irrationnels », et en les organisant en systèmes<sup>5</sup>. Il n'est évidemment pas question de renier cette tendance pour pratiquer une sorte d'anarchie de la connaissance, à condition cependant de se souvenir que le même individu ou le même groupe social peuvent avoir des demandes contradictoires qu'ils ne hiérarchisent pas obligatoirement, et que la culture politique n'est pas forcément « irrationnelle » si elle permet à ces groupes de vivre avec leurs contradictions, de même qu'un système politique n'est pas forcément inexistant si, par l'incorporation de valeurs contradictoires, il permet à la société de vivre avec ses clivages. Bien entendu, le raisonnement ne peut pas être poussé à l'extrême et il faut bien qu'à un moment donné un besoin l'emporte sur l'autre, et que des choix s'imposent : par exemple, « quitter la pelle et la pioche » et/ou conserver intégralement un mode de vie traditionnel ?, envoyer tous les enfants à l'école et/ou conserver les filles à la maison ?, rester (pour une femme) profondément fidèle à l'Islam traditionnel et/ou désirer ardemment échapper à la vie familiale et sociale commandée par l'esprit de l'Islam tel que les hommes le comprennent ? Toutes ces propositions, actuellement reliées par un « et », devront peut-être devenir alternatives et être séparées par un « ou ». Et, de même, un système politique ne peut pas supporter trop de clivages sans éclater « à la longue ». Mais une société de transition peut très bien exiger un type de culture apparemment contradictoire comme un moyen momentané de subsister en attendant que les clivages s'affaiblissent (ou que l'un s'impose aux autres) et que certaines demandes apparaissent plus vitales que d'autres.

## LA NATION

### UNE VALEUR MÉTAPOLITIQUE OU UNE RESSOURCE POLITIQUE ?

La nation est la valeur politique de base autour de laquelle s'ordonnent toutes les autres valeurs de la société algérienne. Citons ici un texte particulièrement significatif pour son importance idéologique plus que pour son exactitude historique. Un des anciens secrétaires du Parti communiste algérien, qui fut le Premier ministre de l'Agriculture de l'Algérie indépendante, analyse ainsi l'éclatement de la classe ouvrière en Algérie :

« L'ennemi principal étant le colonialisme français, il ne faut pas s'étonner que la classe ouvrière nationale se sente plus près d'un

5. De ce point de vue, marxisme, structural-fonctionnalisme, et analyse de système sont étroitement solidaires ; à juste titre : il n'est pas possible, sinon, d'introduire un ordre intelligible dans la connaissance. Le désaccord commence si l'on croit que pour comprendre un système politique il faut obligatoirement traiter tous ses éléments composants comme rationnels, dans un schéma input-output (les éléments « irrationnels » étant en quelque sorte les « pertes » du système).

bourgeois musulman patriote que d'un aristocrate ouvrier néo-colonialiste.

Au contraire des travailleurs d'origine européenne qui n'ont jamais senti le joug de l'oppression nationale et de la surexploitation coloniale, la classe ouvrière nationale s'est éveillée dans la lutte contre l'ennemi double, haï deux fois comme affameur et comme occupant détesté.

C'était là le secret de sa lucidité, de sa combativité, de sa maturité. Le sentiment de classe et le sentiment national se fondaient sous l'effet de la terre, de la mine, des banques et des monopoles du pavillon maritime.

Le régime colonial avec ses incidences économiques et politiques a diversifié la population laborieuse salariée entre deux groupes distincts par l'origine, la langue, la religion, la vie professionnelle, les conditions d'existence<sup>6</sup>.

Utilisant largement la terminologie marxiste (aristocratie ouvrière, surexploitation, sentiment de classe), A. Ouzegane fait de la nation le point de polarisation de l'ensemble des attitudes politiques : elle donne à la collectivité son identité. Les ouvriers algériens ont trouvé leur identité non pas en tant qu'ouvriers mais en tant qu'Algériens parce que, en tant qu'ouvriers, ils ont ressenti, à leur place, comme toutes les autres catégories sociales, la frustration nationale.

Ceci posé, on ne va pas, pour l'instant, au-delà des banalités tant qu'on n'a pas choisi un principe d'analyse de la valeur « nation ». En schématisant grossièrement, on peut opposer deux approches. La première fait du nationalisme une valeur métapolitique qui contribue à unifier les différents groupes sociaux en même temps qu'à former la personnalité des individus. La nation est vue comme un facteur d'« intégration » ou de « ré-intégration », d'« identité », de « personnalité<sup>7</sup> ». Elle contribuerait à créer une « communauté » reliée par des sentiments de solidarité, de confiance et d'identification. A l'opposé, une approche plus positiviste refuse de considérer « l'identité nationale » en soi comme un objet scientifique : celle-ci n'a pas de sens en soi mais doit être décomposée analytiquement en fonction des intérêts, des exigences et des pouvoirs des différents groupes qui s'affrontent dans la société. La valeur nationale devient une ressource utilisée par les « secteurs en compétition » ou par les « classes en lutte » en fonction de leurs intérêts spécifiques<sup>8</sup>. Aucune de ces deux approches n'est fautive : elles ne peuvent être vraies qu'ensemble. Le nationalisme ne peut être une ressource politique que parce qu'il est une valeur métapolitique. Risquons une

6. A. OUZEGANE, *Le meilleur combat*, Paris, Julliard, 1963, p. 80-81.

7. Cf. par exemple, A. ABDELMALEK, *Egypte, idéologie et renaissance nationale*, Paris, Anthropos, 1969 ; J. BERQUE, « Le Maghreb d'hier à demain », *Cahiers internationaux de sociologie*, 1, 1964, p. 51-79 ; et surtout *Dépossession du monde*, Paris, Le Seuil, 1964, ou, dans une approche plus psychologique, L. PYE, *Politics, personality and nation-building: Burma's search of identity*, New Haven, Yale University Press, 1962.

8. C'est évidemment l'optique de la plus grande partie de l'analyse marxiste (cf. la mise au point de M. RODINSON, « Dynamique interne ou dynamique globale. L'exemple des pays musulmans », *Cahiers internationaux de sociologie*, 1, 1967, p. 43), mais aussi de la « nouvelle économie politique » (cf. W. ILCHMAN, N. UPHOFF, *The political economy of change*, Berkeley, University of California Press, 1971, notamment p. 241 et suiv.). Est-il besoin d'ajouter que c'est à peu près tout ce que les deux approches ont en commun ?

analogie avec la monnaie. Celle-ci ne peut être utilisée que parce qu'elle est communément acceptée sur le marché : cela n'empêche pas la lutte pour sa possession et sa manipulation. Bien entendu, la lutte autour des valeurs politiques est plus délicate à analyser, car on ne se bat pas seulement pour les posséder, mais, dans le même mouvement, pour les interpréter : si des traditionalistes captent à leur profit le sentiment national, celui-ci n'aura pas la même signification que s'il est capté par des modernistes. En d'autres termes, ce n'est pas seulement son utilisation qui serait changée, mais aussi sa signification : le « sentiment national » peut donner naissance à des « doctrines nationalistes » tout à fait différentes<sup>9</sup>. Il reste que pour que ce processus de compétition puisse avoir lieu, il faut qu'il s'appuie sur une identité nationale qui en détermine les enjeux.

Par exemple, le processus d'identification des Algériens à la Palestine n'est pas seulement le résultat d'une habile manipulation gouvernementale ; plus exactement, celle-ci, si elle existe, n'est possible que parce qu'elle s'appuie sur un intense sentiment de frustration généralement partagé. En ce sens le colonel Boumediène a pu justement affirmer que sa position sur la Palestine était « militante et non politique » ; et d'ajouter immédiatement : « En évoquant la lutte et les droits du peuple palestinien, nous ne manquerons pas d'évoquer tous ensemble les dures épreuves que nous avons vécues alors que nous étions étrangers dans notre propre pays<sup>10</sup> ». C'est pourquoi, « personne n'a le droit de liquider la cause palestinienne. Elle est la cause de tout un peuple ... qui demeure résolu à poursuivre sa marche jusqu'à Tel Aviv sans qu'il ait besoin de demander le concours des autres gouvernements arabes pour négocier avec Israël<sup>11</sup> ». Ce genre de discours n'apporte peut-être pas beaucoup d'information aux auditeurs (la figure héroïque de la « marche jusqu'à Tel Aviv » dispense le chef de l'Etat d'aborder les conditions et perspectives concrètes de la lutte palestinienne, et lui permet même de glisser le mot de « négociation », a priori antithétique à l'image de la conquête) mais, probablement pour cette raison, il est plein de signification pour eux<sup>12</sup>. La Palestine joue le rôle de révélateur de l'unité nationale. Au moment de la Guerre des six jours, un psychiatre qui se demandait, dans l'hebdomadaire du parti, « un Algérien, c'est quoi ? », répondait en faisant référence à sa

9. C'est en ce sens qu'A. ABDELMALEK a peut-être raison d'opposer le « nationalitarisme » des pays colonisés, réaction contre la domination et ouverture sur l'universel, et le « nationalisme » des métropoles, marqué par la volonté de puissance (« Problématique du socialisme dans le monde arabe », *L'homme et la société*, 2, 1966, p. 134).

10. « Discours aux présidents d'APC », *Révolution africaine*, 312, 14-20 février 1970.

11. « Discours aux étudiants mobilisés, 30 août 1967 », *Revue de presse*, 118, septembre-octobre 1967.

12. Cette distinction entre « information » et « signification » est tout à fait générale et ne peut pas être considérée comme un trait spécifique de la culture algérienne. Tout système de cognition politique filtre l'information et rejette comme « insignifiante » celle qui s'écarterait trop évidemment de la préconception dominante (cf. M. EDELMAN, *Politics as symbolic action*, Chicago, Markham, 1971, p. 31 et suiv.). Opposer une politique arabe « irrationnelle » et « expressive » à une politique occidentale « rationnelle » et « logique » relève de l'idéologie qui, précisément, néglige l'information au bénéfice de la signification que l'on a pré-attribuée aux comportements algériens.

réaction devant la défaite arabe, à peu près dans les mêmes termes que le colonel Boumediène : « Nous avons ressenti cette agression comme si elle s'était produite sur le sol national. En analysant plus profondément, nous nous rendons compte qu'il ne s'agit pas de réaction politique. Au Moyen-Orient, c'étaient nos frères au sens charnel du terme qui étaient frappés ... Nous avons accédé au nationalisme arabe<sup>13</sup> ».

Le résultat de cette incontestable unanimité est que chaque groupe tend à l'utiliser pour porter un coup à son adversaire. C'est précisément à l'occasion de la Guerre des six jours que le président de l'Union des écrivains algériens, écrivain de langue française, est pris à partie par l'hebdomadaire du parti pour n'avoir pas manifesté sa solidarité avec la Palestine alors qu'« il est allé visiter le camp de Dachau ». Refuse-t-il d'être accusé de « trahison des clercs » ? Un lecteur se demande sérieusement : « M. Mammeri est-il algérien<sup>14</sup> ? » Plus généralement, toute fraction de l'élite désireuse de participer au pouvoir doit se réclamer du nationalisme sous peine de perdre aussitôt son crédit. Dans n'importe quel débat, le moyen le plus sûr de triompher est de recourir à cet « argument-massue ». Si l'on arrive à convaincre les éléments stratégiques de l'opinion que l'adversaire fait, consciemment ou inconsciemment, le « jeu de l'étranger », on est à peu près sûr de l'emporter : l'ennemi, exclu de la communauté nationale, se trouve par le fait même « hors jeu ». Ainsi, dans la compétition politique, la nation figure-t-elle le joker que chaque partenaire doit obligatoirement produire pour avoir une main gagnante. Pendant un temps, le président Ben Bella a su jouer en virtuose du sentiment national. En juillet 1964, au moment où la dissidence du colonel Chaabani vient s'ajouter à l'opposition « kabyle » de Aït Ahmed, il les accuse de vouloir « réduire le pays à l'inertie » devant les « malveillances et les manœuvres des pétroliers<sup>15</sup> » ; et d'ajouter :

« (Le nouvel oléoduc) nous permettra de déjouer les manœuvres sournoises tramées par l'étranger derrière lesquelles Chaabani et Aït Ahmed jouent les marionnettes. Les complots ourdis contre l'Algérie visent à conserver le monopole de l'exploitation du pétrole algérien et continuer à sucer notre sang ... Le troisième oléoduc que nous avons lancé sera algérien à cent pour cent (répété plusieurs fois) ... Les seules raisons des difficultés surgies entre nous et Aït Ahmed et Chaabani résident en notre refus de courber l'échine devant ceux qui se trouvent à l'extérieur ».

Cet admirable discours symbolique, où le pétrole est assimilé au sang, la terre à la chair et, par voie de conséquence, les pétroliers à des vampires, prétend produire trois effets simultanés : discréditer les opposants suspects de collusion avec l'extérieur, se présenter comme le « combattant suprême » du nationalisme, en

13. Dr BEN MILOUD, « Lettre à Révolution africaine, n° 227 », *Revue de presse*, 117, juillet-août 1967.

14. *Révolution africaine*, 234, 7-13 août 1967. Sur l'ensemble de la querelle, cf. *Revue de presse*, 117, juillet-août 1967.

15. *Actualités et documents* (Ministère de l'orientation, Alger), 40, août 1964, p. 19-20.

profiter pour justifier sa politique pétrolière que certains de ses ministres jugent aventureuse. Riche de signification, le discours est pauvre en information. Celle-ci sera contenue dans l'interview donnée trois semaines après par M. Boumaza, alors ministre de l'Economie nationale, à l'agence algérienne de presse<sup>16</sup>, et destinée à rassurer les partenaires internationaux de l'Algérie. L'une des erreurs majeures du président Ben Bella, et probablement l'une des causes de sa chute, est d'avoir surestimé sa « capacité de signification » et laissé s'établir une trop grande distance (sinon contradiction) entre la signification et l'information, ce que ses adversaires ont qualifié d'« opportunisme ». En d'autres termes, son utilisation du symbole nationaliste<sup>17</sup> pour satisfaire tout le monde n'a pas été cautionnée par suffisamment d'actions précises en faveur de ceux auxquels il s'adressait, ce qui lui a fait perdre sa crédibilité.

Mais si le symbole peut s'avérer ainsi d'un maniement délicat, voire dangereux, il ne peut être laissé en réserve, et chaque groupe essaiera de l'annexer. Les progressistes insisteront sur sa base rurale et prolétarienne et sur la trahison des classes dominantes qui ont cherché « à trouver leur place dans le système colonial<sup>18</sup> », les traditionalistes sur ses fondements religieux, hérités de la « nationalité ethnique » du cheikh Ben Badis<sup>19</sup>, les antimarxistes sur son indépendance à l'égard de toute idéologie étrangère, et dénonceront les idéologies élaborées « sous l'influence de forces et d'agents étrangers<sup>20</sup> ». Comme on le voit à cette esquisse, les oppositions sont réelles et profondes, car il est tout de même différent d'utiliser une idéologie ou une culture étrangères et de servir des intérêts économiques et politiques étrangers, et pourtant le nationalisme les condamne alternativement ; mais il n'est possible de les comprendre qu'à la condition préalable de comprendre qu'elles se meuvent dans une même ambiance, à l'intérieur d'un même horizon qui cerne l'identité algérienne.

#### LE CONTENU DE LA NATION

L'examen du contenu de la valeur nation révèle son ambiguïté, inévitable d'ailleurs, car une notion trop stable n'aurait pas la

16. *Actualités et documents*, 42, 1964, p. 9-10.

17. Et aussi du symbole religieux car bien des réflexions développées ici peuvent aussi s'appliquer à l'Islam.

18. G. CHALAND, *L'Algérie est-elle socialiste ?*, Paris, Maspero, 1964, p. 32. De façon infiniment plus nuancée et complexe, M. LACHERAF dans *Algérie, nation et société*, Paris, Maspero, 1965, p. 12-25, insiste sur le patriotisme rural qui a formé la base du sentiment national et a poussé les paysans à la lutte armée, et déplore que la conscience politique n'ait pas été donnée à la société rurale à partir de milieux urbains solidaires d'elle.

19. Au moment même où il affirmait officiellement sa loyauté à la France à laquelle l'Algérie appartenait par la « nationalité politique », Ben Badis, par le concept de « nationalité ethnique » (arabo-musulmane), affirmait l'identité algérienne (A. MERAD, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940*, Paris, Mouton, 1967, p. 397). L'idéologie algérienne en a retenu la signification nationale symbolique et laissé tomber les déclarations de fidélité à la France.

20. *Directives générales* diffusées le 24 janvier 1968 par M. KAÏD AHMED, responsable du parti : « La Charte d'Alger ... a eu pour effet d'approfondir le fossé qui séparait le

même puissance explosive. La nation évoque la modernisation de la société en même temps que la récupération de ses valeurs profondes. Les deux notions ne s'opposent pas ; à ce niveau, elles se répondent. Au versant « modernisation » correspond essentiellement le nationalisme économique, vivace dans toutes les couches sociales : les nationalisations, les sociétés nationales, les monopoles d'Etat sont éprouvés comme un progrès vers le développement rationnel de l'économie. Le développement hissera l'Algérie au rang des nations prospères, et établira l'égalité entre tous ses fils. Par la médiation nationale, le citoyen perçoit la nécessité de la compétence et de la rationalité, mais surtout de l'égalité. L'un des biais par lequel le changement de la condition féminine (qui n'est jamais ressenti comme une modernisation souhaitable au moins par les hommes<sup>21</sup>) peut se propager est probablement la considération qu'il faut employer tous les moyens productifs disponibles en Algérie<sup>22</sup>. Beaucoup plus directement, parce que le clivage sexe ne joue pas, l'ouvrier permanent de l'autogestion agricole se déclare aisément solidaire des ouvriers saisonniers exclus, en principe, de la participation à la gestion et aux bénéfices du domaine : ils sont en effet des « Algériens », des « Arabes », des « Musulmans », des « frères ». Il soutient aussi les programmes d'équipement des régions déshéritées, car « cela permet à une région de s'épanouir, laquelle région pourra aider une autre région à nous aider à nous aussi peut-être et créer ainsi une entente entre tout le monde<sup>23</sup> ». En commentant ces attitudes, C. Chaulet note à très juste titre que si leur

« fondement ... paraît pouvoir être recherché dans les traditions paysannes et la religion ... ce sont sans doute les souvenirs de la guerre, la participation directe et indirecte à la lutte de libération qui ont permis à ces sentiments de prendre une dimension nationale et ont préparé les travailleurs de la terre, naguère isolés par leur position ambiguë, à comprendre la nécessité des sacrifices qui leur sont demandés<sup>24</sup> ».

La solidarité peut encore s'élargir aux peuples en lutte pour leur libération : Vietnamiens, Cubains, Mozambiquains et, par-dessus tout,

pouvoir personnel d'une part et les révolutionnaires authentiques demeurés fidèles aux réalités nationales d'autre part », *Revue algérienne*, 3, 1968, p. 818.

21. H. VANDELVE considère, après examen des réponses des hommes à son enquête, que « la majorité de l'élément masculin refuse l'entrée des femmes dans la vie publique et ne conçoit guère leur rôle qu'au foyer ». (*La participation des femmes à la vie politique et sociale en Algérie*, Thèse, Alger, 1972, p. 414). La situation des femmes est ressentie par les hommes comme devant obéir à une norme de récupération plus que de modernisation. Le sentiment des femmes est exactement le contraire.

22. Cf. en ce sens KAÏD, *Contradictions de classes et contradictions au sein des masses*, Alger, SNED, 1970. Bien entendu, ce genre d'argument trouve son complément et son contraire dans l'affirmation, très répandue en Algérie, que si beaucoup d'hommes sont chômeurs, les femmes, en travaillant, prennent le travail des hommes.

23. C. CHAULET, *La Mitidja autogérée*, Alger, SNED, 1971, p. 276-277.

24. *Ibid.*, p. 279. Il est, bien sûr, toujours possible d'être radicalement sceptique sur la valeur de l'interview comme indicateur fiable des attitudes, et d'en déduire que les ouvriers agricoles ont répondu ainsi pour faire plaisir à l'enquêteur mais « n'en pensent pas moins ». On ne voit pas pourquoi les hommes devraient être présumés « sincères » quand ils parlent de leurs femmes et « non sincères » quand ils parlent de leurs concitoyens. Et même dans cette hypothèse, ne serait-ce pas la preuve de la prégnance idéologique du sens de l'égalité intergroupes induit par le sentiment national ?

Palestiniens. Dans la mesure où tous ceux qui s'opposent à la nation ne peuvent être que des « impérialistes », l'anti-impérialisme est très largement partagé, et amène le citoyen, même dépourvu de formation particulière, à dépasser le cadre de sa communauté de base et à se sentir concerné par des conflits planétaires. Vision idéologique qui fait éclater la gangue traditionnelle.

Au versant « récupération » correspondent des sentiments encore plus profonds. On ne récupère pas seulement la terre et les moyens de production, mais surtout « l'âme » du peuple, sa langue. L'arabisme est un ingrédient fondamental du nationalisme algérien. La formule de Ben Badis : « L'Islam est ma religion, l'arabe ma langue, l'Algérie ma patrie » n'a pas à être discutée au moins dans ses deux dernières propositions. Plutôt que de réaffirmer les évidences mille fois rapsodiées sur l'impératif de l'arabisation en même temps que les difficultés techniques que rencontre sa réalisation, aussi bien dans l'enseignement que dans l'administration, on voudrait indiquer ici à la fois la puissance intégratrice et les contradictions sociales que révèle l'arabisme. L'arabisation n'est pas fondamentalement un problème technique que l'on peut résoudre avec de bonnes méthodes, elle touche à la façon dont les Algériens se situent par rapport à eux-mêmes et à leur environnement. Le nationalisme arabe révèle la crise d'identité que traverse la communauté nationale. La langue arabe est le lieu de rencontre et de communication le plus profond des Algériens entre eux quelle que soit la forme parfois rudimentaire de la langue<sup>25</sup>. Dans la mesure où le langage de la colonisation a été au xx<sup>e</sup> siècle de plus en plus exclusivement le français, l'arabe est devenu le signe de reconnaissance des colonisés : s'il perdait sa fonction de véhicule des idées, il gardait et développait même sa fonction de gardien du sens de l'identité. « Sans l'arabisation, déclarait le président Ben Bella peu de temps avant sa chute, il nous manquera toujours une dimension essentielle et vitale<sup>26</sup> », et personne ne peut rejeter totalement ces affirmations apparemment outrées d'un intellectuel arabisant :

« Il convient d'être fidèle à la patrie, à la culture nationale, à la pure pensée arabe, et non point à une quelconque culture étrangère quelle qu'elle soit et quelque illustration et épanouissement qu'elle ait atteints. Le médecin zélé pour la culture française, pour la science d'Occident, le professeur "fana" de V. Hugo et qui désavoue Almutannabi, l'avocat ébloui par la législation française et qui dénigre celle de l'Islam, ces gens-là et d'autres doivent reconsidérer leurs origines et le sol où ils vivent afin de ne point s'égarer et égarer avec eux l'intérêt de la patrie et de ses citoyens<sup>27</sup> ».

Écoutons les « francisants » comme Malek Haddad : « L'écrivain algérien d'expression française est donc une victime directe de l'agression coloniale. On l'a expulsé de sa langue comme on avait

25. Cf. A. MAZOUNI, *Culture et enseignement en Algérie et au Maghreb*, Paris, Maspero, 1969, p. 20 et suiv. et p. 46 et suiv.

26. Interview à *La Suisse*, 3 mai 1965, *Revue de presse*, 95, 1965.

27. A. RAKIBI, « La crise des intellectuels algériens », *El Djeich* (en arabe), 23, février 1966.

exproprié les fellahs de leurs terres<sup>28</sup> » et le marxiste Mohammed Harbi, alors rédacteur en chef de *Révolution africaine* : « Le domaine français existe mais il n'existe qu'en tant que domaine de la culture algérienne aliéné par le colonialisme, et l'objectif de la révolution est justement de lever l'aliénation coloniale<sup>29</sup> ».

Le sentiment national peut s'exacerber en une xénophobie qui atteint toutes les couches sociales selon les événements. Dans une période d'intense humiliation nationale, comme en juin 1967, l'antisémitisme populaire se révèle très vif. *El Moudjahid* (en langue arabe) reproduit ainsi sur le vif une série de réactions populaires : « Un Juif, c'est comme rien du tout » ; « ce sont tous des Juifs, les Américains et les Anglais » (Tlemcen) ; « la plus sale race humaine, c'est les Juifs » ; « on en a épuré notre pays, mais il en reste beaucoup dans d'autres pays » (Alger)<sup>30</sup>. Plus modérés de ton, les intellectuels, y compris les « francisants », eurent des réactions très vives qu'aucune enquête d'attitude faite avant juin 1967 n'aurait permis de déceler. La situation à tous égards exceptionnelle de la Guerre des six jours a permis de repérer, dans leurs outrances mêmes, certaines attitudes profondes<sup>31</sup>. Dans des circonstances plus normales et sur des problèmes moins directement politisés, le désir de récupération s'affirme également ; ainsi les « mariages mixtes » sont-ils remis en cause au nom de « la virilité, de la gloire algérienne, du caractère national arabo-islamique de notre vigoureuse jeunesse » et, bien entendu, de « la lutte contre le colonialisme<sup>32</sup> ». On a cité ici un article particulièrement excessif que sa publication dans le journal de l'armée n'autorise pas à considérer comme une opinion officielle. Il est représentatif d'un fort courant d'opinion. Quarante-deux des cinquante familles interviewées en France par A. Zehraoui répondent qu'elles ne laisseront pas leurs enfants se marier à des Européens ou des Européennes, l'opposition étant, bien entendu, absolue au mariage d'une fille algérienne avec un Européen : « Mes enfants sont des Arabes, ils se marieront donc à des Arabes. N'y a-t-il pas assez d'arbres dans la forêt ?<sup>33</sup> »

Comme beaucoup de sentiments collectifs profonds, plus ou moins partagés, l'arabisme est un élément instable dont les contradictions sont perceptibles tant dans la société que dans la personnalité. Différents groupes tendent à justifier leurs positions en son nom. La phrase de Malek Haddad qu'on a citée tout à l'heure est significative dans la mesure où elle tend à justifier la position des « francisants » en les assimilant au plus dépossédé des groupes sociaux algériens : les fellahs sans terre. Mais les arabisants ont beau jeu de répliquer que, si le fellah a ainsi perdu toutes ses

28. *Annuaire de l'Afrique du Nord 1966*, op. cit., p. 315.

29. *Révolution africaine*, 11 janvier 1964.

30. *El Moudjahid* (en arabe), 371, 11 juin 1967.

31. Ceci ne doit pas conduire à minimiser le rôle de la conjoncture dans la formation des attitudes politiques. La Guerre des six jours n'a pas seulement révélé des attitudes, elle les a aussi créées.

32. *El Djeich* (en arabe), septembre 1965 ; *Revue de presse*, 99, novembre 1965.

33. A. ZEHRAOUI, op. cit., p. 141-142.

ressources, le francisant en revanche en a gagné, par la maîtrise d'une langue trop hégémonique à leur gré. D'où leur agressivité d'autant plus constante qu'ils se sentent plus exclus du pouvoir réel de la société. L'arabisme est une ressource si généralement partagée que celui qui n'a que cela a en réalité peu de chose<sup>34</sup>. L'étudiant qui n'est qu'arabisant a peut-être récupéré son âme, mais il a le sentiment d'avoir manqué sa chance d'ascension sociale. C'est lui qui est vraiment dans la position que Malek Haddad s'attribue à lui-même, il a le sentiment d'être expulsé des emplois prestigieux comme le paysan de sa terre. Comme par hasard, le fait que la seule Faculté entièrement arabisée, la Faculté des lettres, soit également celle qui produise le moins de prestige alors que la Faculté de médecine, bien que largement algérianisée, n'est pas arabisée, ajoute au clivage. Pour les francisants, l'arabisme est une valeur idéale qui peut déterminer des comportements profonds mais n'influence pas la condition matérielle et les chances de promotion sociale ; pour les arabisants, c'est tout simplement le seul moyen concevable d'améliorer leur statut. Se considérant comme « relégués au niveau des singes<sup>35</sup> », les intellectuels arabisants constituent un groupe revendicatif et turbulent qui habille d'un langage marxiste (« prolétaires » contre « petit-bourgeois ») sa revendication d'un statut dominant fondé sur la culture arabe. Mais l'arabisme ne se réduit pas à symboliser la revendication d'un milieu frustré contre une élite : en fait le clivage culturel arabisant-francisant ne recouvre ni le clivage économique *have-nots/haves*, ni le clivage doctrinal progressistes-conservateurs<sup>36</sup> ; dans ce dernier cas, même, les rôles seraient plutôt renversés. Il s'ensuit qu'une doctrine « progressiste » (marxiste par exemple) est quelquefois prêchée par les éléments socialement les plus favorisés et vice versa<sup>37</sup>. Chacun est libre d'en tirer la conclu-

34. En 1964, le rédacteur en chef de la revue culturelle de langue arabe *Al Uruba* (l'arabisme), publiée à Constantine, dénonçait « l'idée empoisonnée » qui oppose « le français langue du pain et de la vie » à « l'arabe langue des rites et des amulettes » (*Revue de presse*, 85, mai 1964). Un rédacteur d'*El Djeich* (en arabe) commentant la rentrée scolaire 1966 a cette réflexion désabusée : « Qui donc à votre avis étudie l'arabe, à part des fils de frustrés et de prolétaires ? » (novembre 1966, p. 42-43).

35. *Ibid.*, p. 51. Cf. entre cent exemples, *El Moudjahid* (en arabe), 367, 14 mai 1967, qui, sous le titre « Pères blancs... et noires pensées », s'en prend vivement à l'enseignement des Pères blancs dont les centres missionnaires « sont des instruments de domination qui diffusent du poison sur la psychologie, la langue et la religion de ces petits-bourgeois (les francisés) ».

36. La situation semble être inverse en Tunisie, où, si le clivage arabisant-francisant est moins passionnel (la plupart des francisants sont aussi des arabisants), il semble recouvrir en revanche les clivages économique et idéologique (M. TESSLER, M. KEPPEL, *Political generations in Tunisia*, communication au Sixth annual meeting of the Middle East Studies Association, novembre 1972). Cette superposition de clivages peut aboutir à la désintégration de la culture politique, ce qui contredirait les prévisions optimistes de C.H. MOORE, *Politics in North Africa*, Boston, Little Brown, 1970, p. 266.

37. Ceci ne saurait s'expliquer entièrement par la classique théorie de la « déprivation relative » ou des *dreams and hopes* au terme de laquelle des groupes plus favorisés peuvent s'éprouver relativement plus déprivés, le fossé entre leurs attentes et leurs gratifications étant plus important, dans leur perception, que celui éprouvé par les groupes inférieurs (V. J.A. GESCHWENDER : « Social structures and the Negro revolt : an examination of some hypothesis », *Social forces*, décembre 1964, p. 248). Au sein de « l'élite », c'est-à-dire ici des scolarisés, les arabisants ont un sentiment de déprivation relative probablement plus grand que les francisants, mais leur expression idéologique est tout à fait différente (demande de « révolution culturelle » contre demande de « révolution économique »).



sion idéologique de son choix : le marxisme, « idéologie petite-bourgeoise d'importation » ou l'arabo-islamisme, exemple de « fausse conscience » et d'« opium du peuple » ; mais il est en tout cas certain que ce croisement de clivages peut permettre au régime de traiter certains conflits sans crise grave, par exemple en réprimant les étudiants francisants avec l'appui des arabisants et le soutien tacite de la population illettrée, et en contrôlant les marxistes au nom de l'arabisme et les arabisants au nom du socialisme. Paradoxalement, les contradictions mêmes de l'arabisme peuvent favoriser la stabilité du régime, voire même celle de la société, car, à la complexité des relations intergroupes correspondent les contradictions dans les revendications personnelles de chacun. Si en effet on se souhaite, et on se sent, ardemment arabe, on est aussi tenté de mettre ses enfants le plus possible à « l'école française » (entendons les écoles où le français est plus largement enseigné, voire les écoles de la mission culturelle française), parce que celle-ci est présumée offrir plus de chances d'ascension sociale. L'attitude des travailleurs algériens en France est particulièrement nette : tous souhaitent revenir en Algérie et, certains le disent explicitement, pour que les enfants « ne se perdent pas » et restent arabes (l'attachement aux « rites de passage » que signale A. Zehraoui en est une indication), mais en même temps bon nombre d'entre eux font confiance à l'école française et préfèrent attendre que les enfants aient appris « un bon métier » ; « ainsi ils auront une bonne place quand nous rentrerons en Algérie<sup>38</sup> ». Récupération (arabe) et modernisation (par l'école française) s'affrontent mais aussi se complètent, car chacune correspond à un versant différent du même sentiment : la soif de sécurité (affective et économique) que l'attachement national prétend satisfaire pleinement.

Les valeurs nationalistes sont partiellement contradictoires : éléments de modernisation, elles poussent à emprunter à l'Occident au moins ses techniques, mais aussi sa rationalité organisatrice. Éléments de récupération, elles poussent à rejeter ce qui est « inauthentique », rappellent la colonisation et « étouffent les acquis du peuple pour le lier à l'Occident<sup>39</sup> ». Le nationalisme ne peut donc pas se définir comme une doctrine cohérente dont on dessinerait aisément les contours. Intellectuellement, il est concevable de dégager des idées nationalistes concurrentes et contradictoires, un nationalisme ouvert sur les autres, progressiste et démocratique, contre un nationalisme clos, xénophobe et réactionnaire. Ainsi a-t-on pu opposer le nationalisme de l'UGTA à celui des Oulemas<sup>40</sup> ou celui du ben bellisme présumé africain et internationaliste à celui du colonel Boumediène, plus tourné vers l'arabisme. En réalité, les oppositions ne peuvent être tranchées qu'au plan des idées, car chacun participe,

38. A. ZEHRAOUI, *op. cit.*, p. 146.

39. *El Moudjahid* (en arabe), 365, 30 avril 1967. Editorial « Face au monopole culturel occidental ».

40. Cf. sur la création de l'UGTA l'utile mise au point de R. GALLISSOT, « Syndicalisme et nationalisme : la fondation de l'UGTA ou du syndicalisme CGT au syndicalisme algérien », art. cité, *supra*, p. 150.

à des degrés différents, du même système culturel<sup>41</sup>. C'est pourquoi celui-ci se manifeste, de façon déconcertante, à travers des concepts différents qui révèlent tous le même type de demandes : le marxiste, pour justifier l'exclusion progressive de la langue française fera appel à l'aliénation et à la stratégie présumée léniniste de « la terre brûlée » (brûler le domaine français pour mieux reconstruire) ; dans le même sens, il situera la libération nationale comme première étape et partie intégrante du socialisme. Ce n'est sans doute pas tout à fait un hasard si le congrès de l'UGTA de 1965, qui se réclamait de nombreux thèmes marxistes, a adopté sur la nation le même langage qu'A. Ouzegane, cité tout à l'heure<sup>42</sup>. « L'industrielle » parlera plus volontiers d'indépendance économique, de développement et de rationalité, le traditionaliste de pureté et de moralité. C'est la même valeur expressive qui est ici proclamée : que soit reconnue et respectée l'identité de l'Algérie et des Algériens<sup>43</sup>, mais par des médiations instrumentales différentes. Ainsi, quand ils s'opposeront sur des politiques concrètes, en matière d'éducation, de réforme agraire, ou d'industrialisation, les partenaires en conflit s'attacheront à employer les mêmes termes (grandeur nationale, anti-impérialisme, valeurs arabes, etc.), voire à emprunter à l'adversaire son terme favori : les arabisants connus comme antimarxistes parleront volontiers à l'occasion de « prolétariat », « bourgeoisie » et « socialisme scientifique », et les marxistes hostiles aux fondamentalistes ne manqueront pas de faire valoir leur attachement aux « valeurs arabes<sup>44</sup> ». L'articulation et l'entrecroisement complexes de la même valeur expressive et d'instrumentalités différentes fournissent à la fois la preuve de la prégnance du nationalisme comme système culturel et de son éclatement en doctrines différentes, ce qui explique qu'il constitue à la fois un symbole unificateur de la société et le lieu de toutes les ambiguïtés. Celles-ci sont plus sensibles à l'élite tandis que les masses perçoivent davantage le symbole d'unité. Si

41. Entendons par là : « Du même système de détermination des attitudes politiques » (qu'est-ce que la communauté ? comment gagner du pouvoir ? qui sont les alliés et les ennemis ?) qui est notre objet. Nous n'entendons nullement, dans ces quelques notes, avoir traité l'ensemble du problème de la culture algérienne, autrement complexe parce que touchant à bien d'autres relations. Cf. sur cette question, J. DEJEUX, « Décolonisation culturelle et monde moderne en Algérie », *Confluent*, janvier-mars 1965, p. 6-27, A. MAZOUNI, *op. cit.* et M. LACHERAF, « Communication au Colloque culturel d'Alger, *El Moudjahid*, 4, juin 1968, *Revue de presse*, 126, juin-juillet 1968.

42. « Depuis sa création, l'UGTA s'est consacrée essentiellement à la lutte pour l'indépendance. Toutefois, dans un pays où la division de la société en classes antagonistes passait par l'appartenance à l'une ou à l'autre des deux collectivités algérienne et européenne, la libération nationale se conjugait à celle des masses laborieuses. En s'engageant dans la lutte contre le colonialisme, les militants syndicalistes se plaçaient en fait à la pointe du combat pour le socialisme ». Rapport d'orientation.

43. A ceux qui trouveraient ces expressions vagues et peu scientifiques, il est recommandé, avant de mener une enquête sophistiquée, de débarquer en compagnie d'Algériens dans un port ou un aéroport français et d'observer l'attitude de la « police des frontières » envers eux. Celle-ci est à peine différente pour un membre de l'élite et pour un paysan illettré.

44. Au début de l'année 1965, R. Garaudy, qui amorçait à l'époque son évolution spirituelle, souligna longuement à Alger (parlant en tant que membre du comité central du Parti communiste français) les aspects islamiques du socialisme algérien. Sa conférence fut largement citée et discutée dans les milieux intellectuels algérois ; cf. R. GARAUDY, « Traits spécifiques de l'option socialiste en Algérie », *Economie et politique*, mai 1965, p. 4.

kabyle et, au contraire, en se montrant les promoteurs de l'idée l'hypothèse que nous avons formulée précédemment, concernant la plus grande cohérence de l'idéologie officielle et la (relativement) plus grande homogénéité de l'élite politique, est exacte, on peut légitimement penser que l'identité politique algérienne ne fait plus guère question.

#### FONCTIONS DU SENTIMENT NATIONAL

[On déduira aisément de ce qui précède que le sentiment national tend essentiellement à l'identification des individus les uns aux autres et à la collectivité comme un tout.] L'individu ne se sent pas aliéné au moins dans ses relations avec la communauté<sup>45</sup>. L'école joue, de ce point de vue, un rôle non négligeable, comme les réformistes l'avaient senti avec acuité dès les années trente. Grâce à elle, l'enfant a, plus que ses parents, le sentiment d'appartenir à une nation, et, dans les régions où l'on est plutôt tenté d'insister sur ce qui sépare les individus que sur ce qui les unit, elle s'avère un puissant instrument de cohésion. Bien entendu, l'école crée ou multiplie les attentes des jeunes générations, ce qui induit toute une série de contradictions : entre les exigences culturelles de l'arabisme et les exigences de l'efficacité attribuée à l'enseignement étranger, et surtout entre l'idéologie officielle de l'égalité scolaire et la réalité d'une stratification sociale que l'école développe<sup>46</sup> ; mais cela ne détruit pas sa fonction primordiale d'identification<sup>47</sup>. Afin de serrer de plus près cette identité, il convient de la situer par rapport aux allégeances « particularistes », d'une part, aux divergences d'intérêts selon les couches sociales, d'autre part.

Le nationalisme ne fait pas disparaître les allégeances régionales : la règle que le gouvernement s'est donnée de ne jamais nommer un wali dans une wilaya dont il serait originaire en est une preuve. Il ne supprime pas plus que dans d'autres pays les revendications de certaines régions qui se déclarent défavorisées par la capitale. Annonçant, en octobre 1967, la création de son mouvement d'opposition, M. Belkacem Krim, dont on n'a pas oublié l'importance en Kabylie ni le rôle au sein du FLN de guerre, dénonçait la discrimination régionale à l'intérieur du pays, cherchant ainsi, pour se donner un semblant de programme, à jouer d'une corde sensible<sup>48</sup>.

45. La question des relations avec le régime et les autorités (pour adopter la distinction d'Easton) sera examinée dans les deux sections suivantes.

46. Nous devons à J.M. Saglio de nous avoir indiqué que les Instituts de technologie qui préparent à des emplois de techniciens ont recruté parmi les meilleurs élèves d'origine modeste et, très probablement, parmi les moins bons des élèves d'origine sociale plus élevée. Il reste que pour l'instant l'Institut de technologie est idéologiquement perçu comme un progrès précisément par les couches sociales modestes.

47. La tendance semble être en voie de se renverser en Tunisie où l'école, en éliminant à différents niveaux et en créant des attentes que ses diplômés (quand ils sont attribués) ne sont plus capables de satisfaire en terme d'emplois rémunérateurs, produit des divergences très profondes à l'intérieur d'une même génération entre les bas niveaux (plus arabisants et plus radicaux) et le sommet de la pyramide scolaire (plus occidentalisé et conservateur). Une crise d'identité est possible, M. TESSLER, M. KEPPEL, *op. cit.*

48. *Le Monde*, 19 octobre 1967.

Il faut cependant prendre garde à la portée de ses déclarations : elles n'encouragent pas la rébellion contre la nation, mais, prenant appui sur l'effort insuffisant que celle-ci consent à la région, elles tendent à élargir l'assise d'un mouvement pour le rendre national. Un bref rappel historique permet de montrer que même à l'époque où le sentiment national n'était qu'inchoatif, le régionalisme avait peu de puissance politique. Le colonisateur français en fit l'expérience : l'idéologie coloniale véhiculée entre autres par Warnier a tendu un temps à opposer le « bon Kabyle », démocrate, laïc, positiviste, entreprenant, au « mauvais Arabe » favorisé à l'excès par les Bureaux arabes et la politique du Royaume arabe. Elle ne résista pas à l'insurrection de 1871 où la confrérie des Rhamaniya jeta la masse de ses affiliés kabyles dans le combat, *djihad*, pour soutenir El Moqrani<sup>49</sup>. Bien sûr, l'insurrection de 1871 ne peut être considérée comme nationaliste, mais la jonction opérée, dès cette époque, avec la Kabylie montre combien les rivalités régionales cédaient aisément devant l'unité religieuse. Il ne resta à peu près rien de la politique kabyle<sup>50</sup> qu'une politique scolaire qui, si elle ne parvint guère à « franciser » la région, développa quelques tendances assimilationnistes parmi les instituteurs kabyles, mais c'était là le résultat de l'influence de l'École et non de différences régionales<sup>51</sup>. De toute façon, à partir de 1930, le mouvement national recrute assez également dans chaque région. Le M'Zab, archétype du particularisme, donne aux élections de 1948 (à l'Assemblée algérienne) 47 % de ses voix au candidat nationaliste ; en 1955, il est vrai, un boycottage des commerçants mozabites, entrepris à Alger sur ordre du FLN, réveille les préjugés régionalistes, mais il convainc en même temps les particularistes qu'il n'est point de salut en dehors de l'unité nationale<sup>52</sup>. Ces quelques exemples montrent qu'allégeances régionales et polarisation nationale, loin de se combattre, peuvent se renforcer. En 1961, un bon observateur de la Kabylie a su noter que celle-ci « gagnera à l'indépendance de l'Algérie, mais à deux conditions toutefois : c'est que les Kabyles la fassent tout en évitant soigneusement de mettre en avant leur petite patrie

49. C.-R. AGERON, « La France a-t-elle eu une politique kabyle ? », *Revue historique*, avril-juin 1960, p. 311-352.

50. Sinon, curieusement, des traces durables dans les attitudes idéologiques de la population européenne des villes. L'un des auteurs de ces lignes se souvient très nettement avoir entendu dans les années 1940 opposer le « bon Kabyle » au « mauvais Arabe d'Alger », alors qu'Alger était composée en bonne partie de Kabyles ! Mais l'Européen citadin avait besoin, pour se rassurer, d'imaginer qu'il existait quelque part des Algériens favorables à la colonisation. Inversement d'ailleurs, si l'on en croit J. FAVRET, « Le traditionalisme par excès de modernité », *Archives européennes de sociologie*, 1, 1967, p. 91, les colons opposaient « les évolués des villes, dont les Kabyles sont le type le plus achevé, aux primitifs ingouvernables et inassimilables qui peuplent les campagnes et dont heureusement les Européens sont venus mettre les terres en valeur ». Jamais la différence entre « information » et « signification » n'aura été si nette.

51. Cf. par exemple F. COLONNA, *Les élites par la culture et les villes en Algérie, de la réforme Ferry (1883) à la veille de la deuxième guerre mondiale*, Communication à Aix-en-Provence (CRESM), 1971, ronéo.

52. Indications fournies par B. MERGHOUB, *Le développement politique en Algérie. Etude des populations, de la région du M'Zab*, Paris, Fondation nationale des sciences politiques / A. Colin, 1972, 176 p.

algérienne ou même de l'idée arabe. C'est à ce prix qu'ils peuvent espérer éviter de susciter dans la masse des sentiments antikabyles qui y sont toujours latents », et il soulignait que « l'Algérie kabyliée » ne transigerait jamais sur le principe, pour elle primordial, de l'unité : « Jamais elle n'admettra partage ou fédération<sup>53</sup> ». C'est pourquoi les principaux foyers des crises postérieures à l'indépendance (Kabylie ou Aurès par exemple) ne révèlent pas des contradictions nationales (c'est-à-dire mettant en danger l'unité de la nation), mais souvent des contradictions politiques à l'échelle de la nation. Comme l'a montré Jeanne Favret, les « bandits sociaux » des Aurès utilisent la panoplie de la rébellion traditionnelle, non pas par refus de la collectivité nationale, comme en Sicile<sup>54</sup>, mais, tout au contraire, par exigence forcenée de leur intégration, par le truchement de la nation, dans la société industrielle. Quant à l'insurrection kabyle, elle est le résultat de l'insatisfaction des élites urbaines algéroises d'origine kabyle qui, incapables de s'exprimer par les canaux du système politique en vigueur<sup>55</sup>, utilisent la dépossession relative des paysans pour obtenir, non pas plus d'autonomie à la Kabylie, mais plus de satisfaction dans la nation. Krim Belkacem essaiera d'user de la même ressource en 1967, mais il se heurtera à un régime ayant intégré davantage d'élites urbaines kabyles, et ayant consacré plus d'efforts financiers à la Kabylie. On voit par là combien l'identité nationale permet la différenciation régionale (on revendique pour sa région au nom de l'égalité nationale sans crainte d'être accusé de séparatisme) et combien aussi l'intérêt régional renforce le nationalisme (on s'identifie à la nation car elle seule permet à la région de se développer).

(Les relations du nationalisme avec les solidarités économiques sont plus délicates.) D'accord pour une fois, fonctionnalistes et marxistes y voient un obstacle à la traduction en formule politique de « l'articulation des intérêts » (pour les premiers) ou du développement de « la lutte des classes » (pour les seconds). La thèse la plus généralement répandue est que le nationalisme est en contradiction avec la construction de la nation, car celle-ci suppose une intégration des différentes couches sociales dans la vie politique, un élargissement de leurs capacités d'innovation et, par conséquent, une division cohérente de l'opinion autour de projets relativement rationnels. Or, le nationalisme, loin d'intégrer la nation, retarderait la prise en considération des « vrais problèmes » d'une nation moderne. Il inhiberait ainsi tout effort de compréhension individuelle, créerait des barrières contre les leçons de l'expérience, détournerait des activités pratiques et rendrait le futur irrationnel et menaçant<sup>56</sup>.

53. J. MORIZOT, *L'Algérie kabyliée*, Paris, Peyronnet, 1962, p. 137 et 147.

54. On vise ici les bandits sociaux de E. HOBBSAWN, *Les primitifs de la révolte dans l'Europe moderne*, Paris, Fayard, 1966.

55. Sur ce problème, cf. J. FAVRET, « Le traditionalisme par excès de modernité », *Archives européennes de sociologie*, 8, 1967.

56. Cf. par exemple D. ASHFORD, « Contradictions of nationalism and nation building in the Middle East », *The Middle East journal*, automne 1964, p. 421 et suiv. B. BORTHWICK, « The Islamic sermon as a channel of political communication », *ibid.*, été 1967, p. 312.

Le marxisme, étranger à la conception d'une société politique pluraliste fondée sur l'équilibre des groupes sociaux, conçoit aussi le nationalisme de la période postérieure à l'indépendance comme un instrument de contrôle des revendications sociales, et une arme aux mains des privilégiés pour servir d'exutoire aux mécontentements et maintenir les relations de domination. Par les valeurs d'unanimité et de solidarité mystiques qu'il mobilise, le nationalisme aurait une fonction confusionniste interdisant aux groupes de traduire en termes politiques réels leurs oppositions socio-économiques : il serait donc facteur de stagnation sinon de déclin<sup>57</sup>.

L'une des difficultés de ce type d'analyse vient de ce qu'il suppose que les groupes ne demandent qu'à s'organiser, les classes qu'à entrer en lutte, et qu'ils en sont empêchés par le « malin génie » nationaliste. On peut renverser le raisonnement et se demander si le nationalisme n'est pas une conséquence, non seulement de l'opposition au colonisateur, mais aussi de la difficulté des groupes sociaux à s'identifier à autre chose qu'à la nation<sup>58</sup>. Dans les développements qui précèdent, nous avons tenté de montrer que le sentiment national n'est pas seulement un moyen de manipuler les masses sous-privilégiées, mais qu'il est à la fois langage commun et instrument de conflit, valeur métapolitique et ressource politique. Il n'est évidemment pas question de nier que l'utilisation de certains thèmes nationalistes permet de favoriser la perpétuation de la domination d'une élite économique restreinte en favorisant une identification factice des masses à des symboles sans consistance, et en développant un « fraternalisme inhibiteur » comme l'indique M. Lacheraf. Mais, à ce niveau de généralité, l'analyse manque de nuances et s'applique mal à l'Algérie ; elle tient trop aisément pour acquis que le nationalisme est une idéologie qui « rapporte » aux élites dominantes en les dispensant de distribuer autre chose à la société que des flux de symboles. C'est oublier qu'il peut être une idéologie « coûteuse » qui impose au régime un plus grand effort de distribution. Le nationalisme est en effet gros d'une revendication d'égalité culturelle, politique et économique, comme l'a souligné entre autres C. Chautet à propos des ouvriers de l'autogestion agricole<sup>59</sup>. La croissante revendication des femmes pour un statut différent, dont H. Vandeveldt a montré l'ampleur jusque dans les campagnes les plus « traditionnelles », trouve sa justification politique dans la revendication de la citoyenneté nationale<sup>60</sup>. On peut donc avancer que dans la période de transition que traverse la société algérienne la polarisation nationale remplit une double fonction : favoriser un engagement minimum du citoyen dans le processus politique (même

57. Cf. M. LACHERAF, *Algérie, nation et société*, op. cit., p. 29 et 53. R. GALLISSOT, « Les classes sociales en Algérie », *L'Homme et la société*, 14, 1969, p. 218.

58. M. LAKS (*Autogestion ouvrière et pouvoir politique en Algérie 1962-1965*, Paris, Etudes et documentation internationales, 1970, p. 274) partant de la prémisse marxiste classique que les classes sociales doivent trouver une organisation politique, conclut à « l'inorganisation de toutes les classes sociales » (souligné par l'auteur).

59. *Op. cit.*, p. 277-279.

60. *Op. cit.*, notamment p. 430.

si l'opération se réalise à travers la fiction d'une unanimité nationale idéalisée); mais également, à travers la revendication égalitaire, préparer les voies à d'autres types d'engagement dans des conflits d'intérêts, imposant au régime de trouver un cadre d'accueil politique à ces nouvelles exigences<sup>61</sup>.

## L'ISLAM

Deux erreurs symétriques sont fréquemment commises dans l'analyse politique de l'Islam. La première consiste à en faire une réalité monolithique qui permettrait de tout expliquer à partir de son centre immuable. Tous les phénomènes culturels, politiques et économiques devraient être décrits en terme de communauté musulmane. On est en présence d'une analyse de type théocratique souvent menée d'ailleurs par des non-musulmans fascinés par un phénomène religieux qu'ils considéreraient volontiers comme « unique ». Les jugements de valeur qui en découlent sont du reste fort différents : l'Islam, malédiction qui bloque toute modernisation et tout progrès, ou, au contraire, forme admirable et achevée d'organisation sociale; ils révèlent la même optique idéaliste. La seconde consiste à ignorer l'Islam, soit en n'en parlant jamais, ce qui est une façon d'en reconnaître la puissance par préterition, soit en y voyant un épiphénomène de la lutte des classes, une arme aux mains de la bourgeoisie... à moins que ce ne soit l'idéologie naturelle des « déracinés », etc. La plupart des marxistes n'y échappent pas. Ces deux attitudes, apparemment contradictoires, n'excluent pas d'ailleurs un certain concordisme, scientifiquement douteux. Se fondant également sur les incontestables traditions égalitaires de l'Islam, les uns y voient le ferment d'un socialisme authentique qui ne pourra être que « musulman » pendant que les autres font du socialisme scientifique le seul régime compatible avec un Islam poussé à « l'aggiornamento ». Ainsi sont évacués ou résolus dans la confusion un certain nombre de problèmes fondamentaux tels que les relations entre les positions structurelles des groupes sociaux et la conscience religieuse, les rapports entre les fins dernières et les buts politiques, ou encore la façon dont vie privée et vie publique sont confondues, distinctes ou interreliées selon les différents contextes religieux.

Une troisième attitude doit être possible : en effet on ne saurait admettre que les mouvements sociaux se réduisent aux mouvements de la conscience religieuse, même quand celle-ci est aussi par

61. Cf. de façon générale sur la question L. FALLERS, « Equality, modernity and democracy in the new states » in C. GEERTZ (éd.), *Old societies and new states*, New York, Free Press, 1964, p. 204, et J. COLEMAN : « The development syndrome : differentiation, equality, capacity », in BINDER, COLEMAN et al., *Crises and sequences in political development*, Princeton, Princeton University Press, 1971, p. 77.

construction conscience politique<sup>62</sup>. Mais, d'autre part, il n'est pas nécessaire d'être musulman fondamentaliste pour reconnaître l'efficacité propre des normes islamiques. La religiosité musulmane de l'immense masse du peuple algérien ne faisant pas le moindre doute, on se bornera donc à présenter empiriquement l'Islam comme une valeur fondamentale de la culture politique algérienne, sujette comme toutes les autres aux contradictions internes et aux incertitudes nées du changement social. On examinera d'abord les attitudes politiques se référant spécifiquement à l'Islam avant de tenter d'apprécier les relations hypothétiques entre religion et système politique.

## ATTITUDES ET COMPORTEMENTS

Parmi l'amoncellement de conjonctures émises sur l'Islam et sur le socialisme, la formule de Bachir Hadj Ali, ancien secrétaire général du Parti communiste algérien, brille d'un relief tout particulier : « Il est possible d'aller au socialisme avec *Le Capital* dans une main et le Coran dans une autre<sup>63</sup> ». Tout le problème est justement de savoir qui se sert ainsi de ses deux mains, qui, ayant lu *Le Capital*, ne lit plus le Coran que d'un œil; en bref nous ne sommes pas intéressés par les spéculations sur le devenir des religions ou du socialisme, comme si ces corps de doctrine avaient une signification en soi, indépendamment des hommes situés qui s'en font les adeptes. On ne trouvera donc ici, ni d'ailleurs dans les pages suivantes, aucune discussion étendue sur la compatibilité théorique de l'Islam avec n'importe quelle forme politique pré-déterminée, mais seulement quelques observations qu'on essaiera de rendre le plus spécifiques possibles.

### *Comportements diffus*

a) L'Islam algérien apparaît un facteur de résistance au changement socio-culturel. Qu'il en soit la cause ou seulement le moyen d'expression privilégié, l'Islam est constamment cité pour justifier le fixisme familial. Le dépouillement des lettres de lecteurs aux principaux journaux aussi bien que les quelques enquêtes qui ont été menées prouvent que le maintien des formes familiales est toujours associé à la fidélité à la foi musulmane. La contre-épreuve, c'est-à-dire l'évolution de la femme justifiée en termes musulmans, se rencontre beaucoup moins fréquemment. D'ailleurs, même quand on la trouve, c'est surtout à titre d'argument complémentaire (« L'évolution ne nous fait pas perdre notre foi<sup>64</sup> »). Mais deux observations

62. Sur la théorie générale de l'Islam, voir L. GARDET, *La cité musulmane*, Paris, Vrin, 1969. R. BELLAH a mis profondément l'accent sur l'aspect modernisant des traits fondamentaux de l'Islam, *Beyond belief*, New York, Harper and Row, 1969.

63. Interview à *L'Unità*, juin 1964. La formule n'est nullement scandaleuse, elle est simplement abstraite.

64. Voir par exemple les lettres envoyées au *Moudjahid* et reproduites dans *Revue de presse*, 113, mars 1967.

doivent aussitôt être faites en regard : l'Islam des femmes que l'on s'accorde à considérer comme très vigoureux sinon très argumenté ne les empêche nullement de revendiquer avec une ardeur insoupçonnée un changement socio-culturel très profond dans leur statut<sup>65</sup>. L'Islam des femmes s'oppose ici à l'Islam des hommes, mais, comme au plan des controverses théoriques, le point de vue des femmes est surtout défendu par des « laïques<sup>66</sup> » et celui des hommes par des « religieux », cela donne l'impression déformée que l'Islam est contre l'émancipation de la femme et la laïcité « pour », alors qu'au plan des exigences le clivage qui apparaît d'abord est un clivage « femmes-hommes », ensuite « éduqués-non éduqués », puis « urbains-ruraux » et, enfin « non-musulmans (entendons « indifférents envers l'Islam) -musulmans ». Il faut aussi faire observer que l'Algérie connaît plusieurs Islams, et que celui qui s'exprime (et passe pour « fixiste ») combat lui-même un autre Islam plus rétrograde, fondé sur les pratiques magiques, le culte des saints, le maraboutisme et le « charlatanisme » : nous citons ici volontairement pêle-mêle les adjectifs aux significations fort différentes, dont cet Islam se trouve qualifié par l'autre<sup>67</sup>. Il s'ensuit que, selon l'Islam qui est étudié, selon les groupes sociaux qui s'en réclament, l'Islam apparaît tantôt comme facteur de changement, tantôt comme agent de résistance. Le « charlatanisme » résiste à l'Islam réformiste ; celui-ci, quand il est articulé par des hommes, résiste à l'émancipation de la femme, mais la plupart des femmes, bien que religieuses, n'acceptent plus la justification de leur condition au nom de l'Islam.

b) Les changements économiques sont aussi délicats à apprécier. En aucun cas on ne trouvera officiellement exprimées d'oppositions religieuses à la redistribution de terres ni aux nationalisations. On ne doit pas mésestimer pour autant la résistance des confréries religieuses, *zaouïas*, à la réforme agraire ni l'hostilité manifestée au socialisme dans certaines mosquées<sup>68</sup>. Mais, inversement, le slogan « La terre est à ceux qui la travaillent », extrait du Coran, correspond au sentiment de nombre de paysans, fait de puritanisme égalitaire<sup>69</sup>. Les ouvriers de l'autogestion ont en commun avec nombre

65. C'est à notre avis le principal apport de la thèse de H. Vandeveld de l'Université de la Sorbonne d'avoir montré la vigueur de la protestation féminine, même si celle-ci n'a pas trouvé les voies d'une politisation. Tous les arguments « traditionalistes », qui voient la cause de cette protestation dans l'influence pernicieuse du laïcisme occidental, tombent d'un seul coup.

66. Cf. par exemple F. M'RABET, *Les Algériennes*. Paris, Maspero, 1967.

67. *El Djeich* (en arabe) de mai 1967 donne un excellent raccourci de cette tendance à la fois hostile à l'Islam rétrograde des campagnes et désireuse de sauver les jeunes filles de « l'effondrement moral » dont les menace « l'impudique civilisation occidentale ».

68. Cf. la relation bien informée de L. GALLICO, « L'Islam e il socialismo in Algeria », *Critica marxista*, mai-juin 1969, p. 130-150. L. Gallico est l'un des rares reporters qui ne se contente pas de généralités et donne par exemple la liste des confréries actuellement actives en Algérie (Qadariya, Sciadlia, Khaluatiya, Rahmaniya, Khadiriya). Une branche des Sciadlia, les Alouias de Mostaganem, a été attaquée en 1968 par le régime. Cf. *El Moudjahid*, 20 juillet 1968 et suivants.

69. Cf., par exemple, C. CHAULET, *op. cit.* Il paraît cependant excessif de conclure comme Bachir HADJ ALI que l'Islam a donc en soi le caractère d'une idéologie progressiste qui permet de faire du « marxisme pratique », en faisant l'économie des principes idéologiques marxistes (*op. cit.*).

des fonctionnaires (qu'ils critiquent par ailleurs) un certain fraternalisme qui interdit, en principe, de s'enrichir aux dépens des autres. Selon certaines interprétations, le degré relativement bas de corruption que connaît l'Algérie s'expliquerait partiellement par ce moralisme religieux qui rendrait compte aussi du mauvais fonctionnement de l'autogestion (« il vaut mieux partager le gâteau en parts égales, celles-ci seraient-elles de plus en plus petites, que d'entreprendre de l'agrandir ») et du mépris pour la technique (« nous n'avons pas besoin de connaître notre pays, nous le savons déjà<sup>70</sup> »). Outre qu'un phénomène qui explique trop risque de ne rien expliquer, il faut cependant rappeler, en regard, le développement de la hiérarchie bureaucratique<sup>71</sup>, justifiée, à la fois réellement et idéologiquement, par la division technique du travail, ainsi que l'enrichissement de bons musulmans qui ne semblent nullement gênés par la misère de leurs frères. Enfin l'hédonisme dont l'idéologie officielle se fait le porte-parole est de plus en plus partagé. Il est donc difficile de déduire quelques relations uniformes entre l'adhésion à l'Islam et les comportements économiques.

c) L'Islam ne semble pas avoir de signification politique particulière auprès de la jeune génération étudiante poursuivant ses études en français. Une enquête, malheureusement dérisoire, sur un échantillon étudiant, en 1968, montre que 58 % seulement associent « arabo-islamisme » à « exaltation du passé prestigieux et des valeurs spirituelles de l'Islam », 41 % à « respect du Ramadan et pèlerinage à La Mecque » et 17 % à « un Etat gouverné selon les règles de l'Islam ». En revanche, 81 % placent « l'affirmation de la personnalité nationale algérienne » et 79 % « la solidarité entre les pays arabes<sup>72</sup> ». Le mot « révolution » est associé au « développement industriel de la technique et de la science » par 91 % des réponses, à « la table rase des structures anciennes à tous les niveaux » par 68 %, à « la restauration de la culture arabe et de la morale islamique » par 28 %, et au « retour à la pureté des premiers temps de l'Islam » par 9 % seulement<sup>73</sup>. Il ne saurait être question de tirer des conclusions de ces quelques réponses. Elles ne représentent qu'un milieu relativement réduit, d'ailleurs produit d'un enseignement secondaire moins arabisé qu'il ne l'est actuellement. De plus, l'Islam est sans doute plus significatif au niveau des comportements profonds que des attitudes intellectuelles. Ceci dit, on ne saurait

70. Nous avons relevé ces formules au cours d'entretiens pris sur le vif. La dernière est du président Ben Bella lui-même au congrès d'Alger en 1964.

71. Deux styles d'autorité contradictoires coexistent dans l'administration algérienne : le « face-à-face » des frères qui maintient du chef de service à l'agent de bureau (surtout si celui-ci est « ancien moudjahid ») un type de relation égalitaire et personnalisé, et le « retranchement » de l'expert dans sa compétence et son bureau.

72. Chaque étudiant avait été prié de choisir cinq expressions parmi les dix qui lui étaient proposées. Cela signifie donc que 42 % de l'échantillon a considéré que « l'exaltation de l'Islam » n'était pas représentatif de l'arabo-islamique, 59 % a eu la même réponse pour le « respect de l'Islam » et 83 % pour « l'Etat gouverné par les règles de l'Islam ».

73. Pour cette question, les étudiants avaient été priés de citer trois expressions sur un total de six.

considérer la culture politique des étudiants francisants (s'il en existe une suffisamment cohérente) comme marquée par l'Islam.

### Attitudes spécifiques

Il est difficile d'analyser avec précision les types d'attitudes politiques se référant à la religion de l'Etat. Les deux plus importants ont en commun de considérer l'Islam comme une idéologie totale traitant tous les aspects de la vie politique et sociale. La tendance traditionaliste en fait un système de conservation voire de réaction. Il en résulte des attitudes de repli vers une communauté musulmane idéale que l'on s'efforce de recréer. La notion traditionnelle de « commanderie du bien » lui sert évidemment de base, les structures de l'Etat devant obéir à la *chari'a* sous peine d'être désavouées par les citoyens. L'association Al Kyiam (Les valeurs) a mené une campagne inlassable pour la soumission intégrale aux préceptes littéraux du droit musulman : fermeture des magasins à l'heure de la prière, exclusions des non-musulmans des emplois publics, restrictions à l'émancipation féminine. Dans *Humanisme musulman*, revue de l'association, aujourd'hui disparue, on trouve des formules parfois surprenantes : « Tout parti politique, tout régime, tout dirigeant, qui ne se base pas sur l'Islam, est décrété illégal et dangereux. Un parti communiste, un parti laïque, un parti socialiste-marxiste, un parti nationaliste (ce dernier mettant en cause l'unité du monde musulman) ne peuvent exister en terre d'Islam<sup>74</sup> ». Ce courant se couvrait de l'autorité du réformisme, dont il apparaissait cependant assez loin par un fanatisme intégriste assez étranger à la pensée du fondateur de l'association des Oulemas. Soutenu par le premier secrétaire du bureau politique du FLN, M. Khider, il avait suffisamment de puissance pour réunir à Alger des audiences de cinq mille personnes environ et empêcher les autres mouvements d'entrer en polémique ouverte avec lui<sup>75</sup>. On n'aura garde cependant d'en surestimer l'importance : la publicité qui lui a été généreusement faite à l'étranger

74. « Idéologie et régime politique », *Humanisme musulman*, août 1965, p. 65. Le même article présente en ces termes le régime nazi : « Le mouvement nazi n'est au fond qu'une réaction, brutale certes, contre un état de fait. L'Allemagne était en décomposition. Il fallait sauver l'Allemagne ». Il est vrai que l'auteur explique les méthodes « quelque peu anti-libérales » de Hitler par le fait que l'idéologie nazie était athée, car « si Dieu n'existe pas, tout est permis ». Dans le même ordre d'idées, un rédacteur d'*El Djeich* (en arabe, 22, décembre 1965, p. 16) expliquait la défaite de la France en 1940 par le fait que son peuple avait largué ses valeurs et sa morale et la victoire du FLN en 1962 par le fait que le FLN avait mené le djihad au service de Dieu.

75. Il est significatif par exemple que la seule attaque ouverte menée contre Al Kyiam, en janvier 1964, venait de personnalités notoirement connues, soit comme intellectuels modernistes, soit comme évolués, soit comme communistes et que pas un islamiste considéré comme « ouvert » ne s'y soit (ou n'y ait été) associé. Dès lors, en dépit de la caution du directeur de l'organe central et du président de la commission culturelle du FLN, et des références musulmanes libérales du texte (l'*ijtihad* invoqué contre le *taqlid*, argument d'autorité), cette protestation perdait de son poids et même renforçait les traditionalistes qui pouvaient légitimement dénoncer leurs adversaires comme « faux musulmans ». Voir le texte dans *Revue de presse*, 82, février 1964. Non moins significatif est le fait qu'en 1965, A. Taleb, héritier spirituel du cheikh Ibrahimi, et futur ministre du colonel Boumediène, ait laissé publier dans *Humanisme musulman* un de ses textes, écrit depuis longtemps il est vrai.

provient de ce que l'on n'a trouvé que lui pour rajeunir l'image (que tout raciste porte en lui) du « musulman fanatique ». Dissous une première fois à Alger par arrêté préfectoral du 21 septembre 1966, il fut interdit définitivement sur l'ensemble du territoire par arrêté ministériel du 17 mars 1970. A cette occasion, la presse du parti dénonça officiellement les « agissements d'énergumènes » prétendant « assainir les mœurs » à coups d'attentats individuels<sup>76</sup>. En toute hypothèse cependant, Al Kyiam représente une attitude latente dans les secteurs les plus âgés de l'opinion musulmane ; les controverses sur le mariage et la situation de la femme en témoignent.

La seconde façon de concevoir l'Islam comme une idéologie totale en fait la source exclusive du socialisme : « Le socialisme de Mohamed » l'emporte de beaucoup sur le « socialisme de Marx<sup>77</sup> ». Se fondant sur l'*ijtihad* (effort en vue de fixer les nouvelles normes d'interprétation et d'application d'un texte sacré) que légalise l'*ijma* (unanimité de la communauté), on affirme ainsi que toutes les voies sont ouvertes pour trouver des solutions adéquates aux problèmes de la vie courante<sup>78</sup>. Ce courant puise sa cohérence dans le réformisme des Oulemas dont il a été montré le rôle (peut-être involontaire) dans la constitution d'une religion plus ouverte sur la raison et le modernisme, moins dominée par les contraintes collectives<sup>79</sup>. La souplesse des attitudes possibles est telle qu'elle permet tantôt l'assimilation du pouvoir politique à l'*ijma*<sup>80</sup>, tantôt une certaine séparation quand le pouvoir ne veut pas tomber dans le piège des solidarités musulmanes. Ainsi A. Bouteflika, ministre des Affaires étrangères, refusant le regroupement islamique prôné par le roi Fayçal d'Arabie Saoudite, « ne voit pas comment les dirigeants politiques d'Etats musulmans pourraient discuter et étudier des questions qui sont essentiellement de la compétence des grands hommes de culte et des érudits qui s'occupent des problèmes de sociologie et de civilisation qui se posent au monde arabe<sup>81</sup> ». Un certain type de laïcité peut en découler qui confierait la gestion de la communauté politique et économique à des rôles politiques de plus en plus sécularisés. L'Islam resterait la valeur suprême, mais une série d'instruments différents pourraient être employés librement en fonction des exigences de la société historique. L'idéologie totale de l'Islam serait limitée aux secteurs méta-

76. Cf. *Révolution africaine*, 312, 14-20 février 1970.

77. Selon l'expression de M. Tewfik El Madani, alors ministre des Habous du président Ben Bella, cité par R. VALLIN, « Socialisme musulman en Algérie », *L'Afrique et l'Asie*, 1<sup>er</sup> trimestre 1965, p. 23.

78. *L'Algérien en Europe*, 15 décembre 1966, pour justifier l'alimentation des Algériens en période de Rhamadan. Cf. une argumentation insistant sur la souplesse de la Chari'a (Loi musulmane) dans le chap. 7 de *L'Islam et l'évolution mondiale* (en arabe) de Y. H'AOUACHE, Agler, Imprimerie du parti, 1967. Le livre est dédié aux « martyrs de la foi musulmane » qui ont fait sortir l'Algérie de l'« enfer colonial » et aux hommes libres qui ont assumé la mission du khalifa en guidant et en commandant l'Algérie. L'auteur soutient la thèse d'un socialisme différent du marxisme et inspiré par l'Islam. Nous devons à M. R. Jammes d'avoir attiré notre attention sur cet ouvrage clair et vigoureusement rédigé.

79. Cf. A. MERAD, *op. cit.*, p. 438.

80. C'était la voie choisie par le président Bourguiba en Tunisie et par certains députés à l'Assemblée nationale constituante algérienne en 1963.

81. Cité par P. RONDOT, « Vers une nouvelle inflexion du réformisme musulman en Algérie », *L'Afrique et l'Asie*, 75, 1966, p. 44.

politiques, ceux des fins dernières, et infra-politiques, ceux de la vie privée<sup>82</sup>. L'évolution sera complète quand on expliquera les fins dernières de l'Islam par les types d'instruments que les peuples y trouvent : si l'Islam est révolutionnaire, c'est parce que l'adhésion des pauvres et l'ostracisme des riches l'ont chargé de valeurs de contestation de l'ordre établi ; ce n'est plus l'Islam qui est totalité, c'est l'évolution des rapports sociaux<sup>83</sup>. Bien entendu, cette position, très sophistiquée, est surtout le fait d'intellectuels, mais elle contribue à sa manière à acclimater l'idée que l'Islam est suffisamment souple pour accepter toutes les innovations nécessaires au progrès de la communauté. Que l'on déclare que le socialisme est fondé sur l'arabo-islamisme ou que l'arabo-islamisme sera libéré et développé par le socialisme, le citoyen percevra, en gros, que le socialisme algérien est à la fois fondé sur les plus nobles traditions et ouvert sur l'avenir, qu'il réunit en lui la synthèse de la « vraie » tradition et de la « vraie » modernité. La religion musulmane devient vraiment la « religion de l'Etat » en ce sens que le citoyen attend de la religion qu'elle le conforte dans son identité, et de l'Etat qu'il lui fournisse les moyens instrumentaux d'accéder aux bienfaits du monde moderne, emploi, instruction et biens de consommation<sup>84</sup>. Ainsi l'Etat conserve une notable marge d'autonomie<sup>85</sup> : tout en demeurant au service de la religion, il peut se permettre de faire coexister et collaborer musulmans « fidèles », « tièdes » (tels les étudiants qu'on a évoqués plus haut), voire des non-musulmans, au service des tâches terrestres du développement et du socialisme.

## ISLAM ET SYSTÈME POLITIQUE

### *Islam et communauté politique*

La communauté politique sera définie, dans les termes d'Easton, comme un « groupe de personnes réunies par une division du travail politique », ce qui doit être distingué de la communauté selon Weber, qu'Easton propose d'appeler « communauté sociale » définie par les sentiments de solidarité, de confiance et d'identification qui

82. E. J. ROSENTHAL, dans son analyse générale de l'Islam, considère que cette éventualité peut se fonder théoriquement sur la substitution du *mulk* d'Ibn Khaldoun au khalifa traditionnel. « Politics in Islam », *Muslim world*, janvier 1967, p. 3-10.

83. A. CHERIET (*El Moudjahid* (en arabe), 357, 5 mars 1967) analyse ainsi la révolution mohammadienne : « Ce qui fait l'histoire, ce sont les idées des grands penseurs lorsqu'elles correspondent aux conditions historiques et sociales du moment, comme ce fut le cas pour Mohammed à son époque ».

84. Ainsi, en juillet 1968, le ministre des Habous enrôla-t-il sous la bannière de l'Islam l'autogestion, la récupération des richesses énergétiques, la construction des mosquées, l'arabisation de l'enseignement, la lutte contre l'obscurantisme et le charlatanisme de l'Islam des hommes d'affaires (allusion aux Alouias de Mostaganem), le bannissement des *bahais* et la lutte contre Al Kiyam. *Révolution africaine*, 282, 15 juillet 1968. *Revue de presse*, 127, août-septembre 1968.

85. Peut-être faudrait-il rappeler la séparation entre le Ministère de l'enseignement originel (religieux) et celui de l'éducation nationale. Cela paraît tellement normal que personne ne l'a jamais relevé.

relient les membres du groupe<sup>86</sup>. L'Islam joue un rôle essentiel dans la définition de la communauté sociale : dans la période pré-coloniale et aux débuts de la colonisation, il fut le seul élément susceptible d'amener quelquefois des collectivités jalousement particularistes à faire alliance<sup>87</sup> ; il fut ensuite, sous la colonisation, le gardien d'identités propres à chaque fraction algérienne désireuse de résister à l'absorption ou la disparition<sup>88</sup>, enfin l'idéologie la plus à même d'exprimer le sentiment commun de frustration de la population. Il s'ensuit que d'une certaine manière l'oumma tend à persister à travers le peuple. La communauté politique doit donc s'en trouver affectée. Il est sans doute inexact que « tout ce que veulent les gens ... c'est qu'on construise des mosquées et que leurs traditions soient respectées<sup>89</sup> », mais il est vrai, en revanche, que doctrinaires et politiques s'expriment encore fréquemment tantôt en termes religieux et tantôt en termes nationaux comme si les uns et les autres avaient valeur de « synonymes interchangeable exprimant une même réalité fondamentale<sup>90</sup> ». C'est pourquoi, selon la Constitution de 1963, désormais caduque mais encore symbolique, le chef de l'Etat doit être musulman. Bien entendu, d'un point de vue légal, la communauté politique déborde la communauté musulmane<sup>91</sup> : des non-musulmans (algériens d'origine européenne par exemple) bénéficient du droit de vote, sont membres du parti, sont élus aux assemblées locales ou à l'Assemblée nationale (quand celle-ci fonctionnait). Les Algériens, arabes mais non musulmans peuvent même prétendre à des responsabilités politiques plus importantes dans le parti ou dans l'Etat, sans que ce soit jamais les plus hautes, bien entendu. Ceci dit, il faut bien observer que les modes d'existence de la communauté sociale influent sur la composition de la communauté politique : les milieux marxistes algériens qui prirent soin de retirer les fonctions d'autorité aux « Européens » en sont une preuve convaincante<sup>92</sup>. Plus important, la situation sociale des femmes se traduit dans leur participation à la collectivité politique : un nombre infime d'entre

86. *A system analysis of political life*, Londres, J. Wiley, 1965, p. 177 et suiv.

87. Cf. J.-C. VATIN, *L'Algérie politique. Histoire et société*, op. cit., p. 82-110.

88. Voir en particulier M. EMERIT, « Le problème de la conversion des musulmans d'Algérie sous le Second Empire », *Revue historique*, 1960, p. 63. Par exemple : « Nous ne renoncerons jamais à notre religion et nous n'embrasserons jamais la leur ... plutôt mourir », p. 73.

89. R. VALLIN, op. cit., p. 31.

90. L'expression est de B. LEWIS appliquée à l'ensemble du monde arabe (*Les Arabes dans l'histoire*, Neuchâtel, La Baconnière, 1958, p. 159). En 1964, M. BENNABI, dans une conférence sur « Le problème de l'idéologie », évoquant F. Fanon « avec émotion et respect », ajoutait : « C'est faire injustice à Fanon lui-même que de lui faire jouer, comme on a voulu le faire, le rôle de théoricien de la révolution algérienne. Pour parler le langage d'un peuple, il faut partager ses convictions : Fanon était athée », *Alger républicain*, 19 au 28 mars 1964 ; *Revue de presse*, 89, avril 1964.

91. Il faudrait ajouter qu'inversement, du strict point de vue du droit public musulman traditionnel, la seule communauté politique possible devrait déborder les frontières nationales et englober les autres territoires musulmans ou du moins les territoires arabes. Mais cet Islam théorique n'est professé que par quelques clercs et n'empêche pas l'Islam social de conforter la communauté nationale de même que la prohibition canonique des effigies n'empêche pas l'érection d'une statue à l'émir Abd el Kader, en plein centre d'Alger.

92. Ainsi Henri Alleg devait-il progressivement s'effacer au sein de l'équipe d'*Alger républicain*.

elles ont des mandats publics, et si elles bénéficient du droit de vote, bon nombre « l'exercent » par le truchement de leurs époux qui votent à leur place<sup>93</sup>.

### *Islam et régime politique*

L'Islam détermine-t-il le régime politique entendu comme un ensemble de structures d'autorité, de règles du jeu et de buts à atteindre ? L'idée en a été fortement soutenue, entre autres par M. Flory et R. Mantran qui ont dessiné les traits d'un « système politique arabo-musulman » auquel, seul dans le monde arabe, le Liban échapperait<sup>94</sup>. Le parti unique refléterait l'unité profonde de la masse musulmane où les divergences ne peuvent être qu'épisodiques ou secondaires. Ainsi par exemple les mécanismes de représentation seraient une nouvelle forme de la consultation. Il ne s'agirait pas de représenter des volontés mais de détecter la volonté divine qui guidera la communauté vers le bien ; le khalife se transformerait en zaïm, l'ijma en élection avec liste unique, etc. Le besoin d'unanimité peut d'ailleurs être interprété différemment, non par la volonté divine qui ne peut être qu'une, mais par le fait que, Dieu seul étant la vérité au sens absolu, il ne faut pas se préoccuper de l'atteindre par les voies humaines (politiques) mais simplement de maintenir la communauté « en état de marche » au prix même d'une ambiguïté. L'important serait non pas la décision mais la conciliation, le compromis. Ainsi s'expliquerait le peu « d'efficacité » (aux yeux des occidentaux) des régimes musulmans, faits à la fois d'autoritarisme et d'immobilisme.

La thèse ne manque pas de force et peut s'appuyer sur de nombreuses observations : affirmations constantes de l'unité, refus des oppositions aussitôt rejetées hors de la communauté mais aussi facilement réintégrées au prix de mille équivoques. Les crises algériennes montrent qu'une opposition ouverte est insupportable à la communauté : le conflit interne ne saurait être considéré comme fonctionnel<sup>95</sup>. Seuls sont fonctionnels l'accord, même ambigu, à l'intérieur de la communauté et le conflit avec l'ennemi extérieur qui, justement par sa seule présence, cimente l'accord. Derrière « l'impérialiste », on verrait toujours « l'infidèle », et si l'opposant « officiel » ne peut être réintégré, on l'accusera de collusion avec l'étranger. Au sein de la société, on a fréquemment observé « ce masque de convention identique pour tous » qui « abolit l'individualité dans l'unanimité et la conformité<sup>96</sup> », et N. Zerdoumi a confirmé l'étonnant monolithisme d'une collectivité où chacun joue un rôle déterminé par une

93. Cf. H. VANDELVEDE, *op. cit.*, passim.

94. *Les régimes politiques des pays arabes*, Paris, PUF, 1968 (Thémis), p. 130 et suiv. Les développements qui suivent ne sont pas exclusivement empruntés aux auteurs qui en récuseraient peut-être certaines formulations.

95. Cf. *infra*, p. 331-342.

96. P. BOURDIEU, *Sociologie de l'Algérie*, Paris, PUF, 1968, p. 55.

formidable contrainte sociale<sup>97</sup>. Le régime doit traduire immanquablement cette propension à l'unité. Dans une brillante analyse du conflit constitutionnel de 1963 entre A. Ben Bella et Ferhat Abbas, P.J. Vatikiotis a soutenu que la défaite de ce dernier était la défaite d'un style politique occidentalisé favorable à l'institutionnalisation d'un processus représentatif, au bénéfice d'un zaïm conforme à l'esprit islamique traditionnel (pas de corps intermédiaires, pas de droits du citoyen à participer à la politique)<sup>98</sup>. A. Ben Bella, par la vertu de l'appel aux « masses », réunissait les deux caractères du socialisme populiste (les masses de « petites gens ») et de l'Islam traditionnel (la communauté des croyants). On notera que cette thèse est plus complexe que celle qui a été exposée précédemment dans la mesure où elle ne postule pas la conformité du régime politique à l'Islam traditionnel, mais l'utilisation convergente de deux modèles, l'un moderne, l'autre traditionnel : le pouvoir ne retourne pas à la tradition, mais l'utilise pour bâtir un régime mixte ; ainsi A. Ben Bella était-il à la fois un *mahdi*, défenseur de la foi et de la tradition, mandataire de la communauté qui réalisait à travers lui son unanimité, et un leader charismatique chargé de la transformation de la société et de la promotion des « masses ». De même le parti unique est à la fois symbole de la communauté idéale et avant-garde des masses laborieuses.

On peut accepter, dans cette dernière formulation, les arguments de P.J. Vatikiotis. En effet, les valeurs musulmanes sont utilisées, transposées dans un nouveau contexte, comme ingrédients d'une nouvelle idéologie ; elles ne la constituent pas en elles-mêmes. La formule, fréquemment citée, de J. Berque, que « le zaïm à l'échelle nationale bénéficie des prestiges qui transposent à son profit la vieille unanimité de l'umma, (qu'il) garde une dimension théologique, bien que sa signification soit toute temporelle<sup>99</sup> », suggère bien que l'Islam donne une coloration, un style, au régime, mais qu'il n'en détermine pas le contenu, la signification. En fait, l'Islam recouvre d'une façon apparemment immuable des valeurs politiques profondément différentes. Cette « immutabilité » est d'ailleurs elle-même sujette au moins à des nuances. Sans même qu'il soit besoin de reprendre les observations d'E. Gellner<sup>100</sup>, il faut rappeler que l'Islam des Oulemas, citadin et rationaliste, a battu en brèche, sans

97. N. ZERDOUMI, *La formation de base de l'enfant en milieu algérien traditionnel*, Thèse, EPHE, 1969 (ronéo). Imprimé avec modifications sous le titre *Enfants d'hier*, Paris, Maspero, 1971. Nous citons le texte ronéotypé, p. 329. N. Zerdoumi donne par ailleurs les cinq caractéristiques fondamentales de la socialisation de l'enfant en milieu traditionnel (p. 37 et suiv.) : une religiosité foncière aux aspects formels et ritualistes ; une impavidité naturelle aux nouveautés scientifiques, tant qu'elles ne deviennent pas accessibles à l'usage ; le sentiment que la famille constitue un havre immuable et permanent ; la croyance aux esprits ; la conscience d'appartenir, quelle que soit sa fortune sociale, à un groupe dont on est solidaire et auquel on attache une importance généalogique fondamentale.

98. P.J. VATIKIOTIS, « Tradition and political leadership. The example of Algeria », *Middle Eastern studies*, juillet 1966, p. 336.

99. *Les Arabes d'hier à demain*, Paris, Le Seuil, 1958, p. 229.

100. « A pendulum swing theory of Islam », *Annales marocaines de sociologie*, 1968, p. 5-14, qui, dans la ligne de ses études sur la segmentarité, oppose un Islam tribal hiérarchisé et fragmentaire à un Islam citadin centralisé et égalitaire.



l'éliminer complètement, l'Islam maraboutique fondé sur le rite, l'obéissance inconditionnelle et l'adhésion confiante à l'autorité et qu'il a ainsi travaillé à la dislocation de l'ordre communautaire traditionnel<sup>101</sup>. Mais cette action n'a été possible que parce que l'Islam réformiste a donné forme à la revendication nationale et sociale. Ce mouvement d'origine citadine s'est implanté fortement dans les bastions traditionnels de la résistance à la colonisation (le beylik de Constantine, la Kabylie autour de Dellys, la région de Tlemcen), mais, si l'on en croit M. Launay, il a aussi mordu dans la campagne oranaise, dans les douars ayant le sentiment de dépossession le plus vif<sup>102</sup>. Son ascendant sur la jeunesse s'explique sans doute plus par la portée politique que celle-ci lui attribuait que par la discipline morale et religieuse qu'il prêchait. On peut en voir la preuve dans le fait paradoxal, signalé par A. Merad, que les jeunes pro-réformistes des années 1930 admiraient également la Turquie de M. Kemal et l'Arabie d'Ibn Saoud, ce qui ne peut s'expliquer que par le fait que ces deux régimes semblaient marquer la renaissance politique du monde musulman et qu'ils étaient l'objet de l'hostilité des milieux algériens conservateurs<sup>103</sup>. Quant au soutien financier que la petite-bourgeoisie commerçante assura au réformisme, on peut y voir autant de motifs politiques (faire un placement dans un mouvement dont la popularité croissait) que de motifs religieux, eux-mêmes assez mélangés (purifier sa fortune par la *zakat* et la légitimer en face de la misère populaire).

On peut donc conclure que la théorie du système politique arabomusulman se fonde partiellement sur une confusion : du fait que l'idéologie religieuse concorde avec les formes actuelles d'organisation du pouvoir, ou même que celles-ci sont perçues par les masses en termes religieux (ce qui n'est jamais évident), il ne s'ensuit nullement que le régime soit déterminé par l'Islam. Il faudrait expliquer d'ailleurs en ce cas pourquoi la même masse arabomusulmane vit du Maghreb au Machrek sous des régimes aussi différents que ceux du Maroc et de l'Irak, du Yémen et de l'Arabie saoudite. En effet, si un régime politique ne peut se couper des modèles d'autorité et de certains rapports de pouvoir existant dans les « profondeurs sociales<sup>104</sup> », et si, par exemple, un wali devra tenir compte ici d'une djemaa, là d'une famille maraboutique et toujours de la façon dont la société locale exprime en termes musulmans ses réticences ou ses choix, on notera que ces modèles peuvent être assez différents, tout en se réclamant également de l'Islam, qu'ils peuvent être impuissants à traiter d'autres types de problèmes et de conflits qui bouleversent la société globale. Le régime politique doit alors être « inventé » pour trouver des réponses que les « profondeurs sociales »

101. A. MERAD, *op. cit.*, p. 438.

102. M. LAUNAY, *Paysans algériens*, Paris, Le Seuil, 1963, p. 144-150.

103. A. MERAD, *op. cit.*, p. 208. Pour Ibn Saoud, il faut ajouter le lien du wahabisme.

104. On reconnaît là une des thèses d'H. ECKSTEIN, « Authority relations and governmental performance : a theoretical framework », *Comparative political studies*, 11, octobre 1969.

ne sont pas capables de fournir<sup>105</sup>. L'examen d'une société de transition doit donc se référer à la fois aux nouveaux mouvements qui agitent la société, aux changements de structure qui en découlent et à la modification des systèmes symboliques qui les expriment. Ainsi la structure unitaire du pouvoir algérien doit aussi être expliquée par le fait que l'administration a pris en mains la plus grande partie des instruments économiques abandonnés par le colonisateur, celui-ci n'ayant pas permis la création d'une couche d'entrepreneurs capitalistes autochtones. Une certaine indifférenciation sociale en résulte : non pas que les strates et les inégalités sociales n'existent pas, mais l'ensemble de la population ne traduit pas (encore ?) ces conflits en une formule politique qui mettrait en cause soit la légitimité du pouvoir exercé par les dirigeants issus de la lutte de libération, soit les politiques globales qui pourraient être suivies. On se borne à faire confiance au pouvoir politique tout en accablant de critiques « l'administration<sup>106</sup> ». Les dirigeants ont donc tendance à s'identifier au « peuple » : ils y puisent leurs racines et lui empruntent des valeurs idéalisées de pureté et de moralité. Le peuple attend en revanche de l'Etat l'accès de tous au bien-être. Ces relations peuvent très bien s'exprimer en un langage musulman qui par son efficacité propre contribue à les raffermir ; nonobstant, recourir à un système arabomusulman idéal, qui n'existe en Algérie que sous la forme d'une image assez floue, ne nous paraît pas un principe d'explication parfaitement valable. L'analyse des différentes attitudes vis-à-vis de l'Etat permet peut-être de progresser davantage.

## L'ETAT

On a déjà vu que les textes officiels algériens révèlent une conception ambiguë de l'Etat, exalté comme principal instrument d'édification du socialisme et contesté comme refuge de bureaucrates qui bloquent la volonté révolutionnaire des masses. Cette vue officielle est en gros conforme à la culture politique dominante de la société algérienne, toute pétrie de contradictions. L'attente de l'Etat y côtoie la méfiance envers l'appareil administratif.

105. Ceci n'a rien de nouveau : ainsi D. APTER a-t-il pu utiliser les travaux de B. LEWIS pour soutenir que les débuts de l'Islam virent le passage d'une théocratie musulmane à un Etat arabe séculier fondé sur une caste arabe dominante à partir du moment où l'extension de l'Islam lui-même détruisit les bases sociales de la cohésion de l'Empire. *Some conceptual approaches to the study of modernization*, New York, Prentice Hall, 1968, p. 316-318.

106. Cf. les observations de M. LAKS sur les congrès du secteur industriel socialiste en 1964, *op. cit.*, p. 221. Selon l'auteur, ce congrès opposa l'appareil d'Etat aux congressistes mais l'entrée du président Ben Bella fut longuement applaudie et permit l'adoption d'une résolution que le congrès se préparait à rejeter. Est-il besoin de faire appel au zaïm et au culte de l'unanimité pour expliquer ce comportement ?

L'attente de l'Etat touche l'ensemble de la population. F. Fanon, qui avait bien prévu que la guerre de libération provoquerait « l'émergence du citoyen » à travers une conception de l'Etat impliquant la participation au pouvoir de toutes les couches sociales<sup>107</sup>, n'en avait pas perçu l'aspect sans doute le plus important : la revendication de la prestation administrative exigée comme un droit. Le citoyen algérien est avant tout un consommateur agressif qui attend de l'Etat national tout ce que l'Etat colonial lui a refusé. La petite-bourgeoisie urbaine lui demande quelquefois le pouvoir politique<sup>108</sup> et toujours le niveau de vie des anciens colonisateurs, le prolétariat urbain, la sécurité de son emploi et l'augmentation de ses salaires, les paysans pauvres, le travail (de préférence pas à la terre) et surtout l'instruction perçue comme l'instrument indispensable, le seul disponible en tout cas de la montée sociale. La « religion de l'école » a été implantée profondément dans la société algérienne, aussi bien par la scolarisation coloniale que par la contre-scolarisation des Oulemas<sup>109</sup>. Elle accompagne donc « la religion de l'Etat », et il est frappant d'observer avec quelle ardeur les milieux arabisants exigent de l'Etat la réanimation de la culture nationale brimée par l'intermède colonial. L'Etat apparaît à la société comme la seule « entreprise » efficace, susceptible de faire mieux et plus vite que les initiatives privées, nationales ou étrangères. L'autogestion ne fait pas exception : sans aller jusqu'à soutenir, comme la presse algérienne, que la « psychologie du producteur y a fait place à celle du salarié<sup>110</sup> », il faut noter combien demeure forte la croyance, contractée dans le passé, que l'administration doit et peut trouver la solution à tous les problèmes<sup>111</sup>. Les comités de gestion n'ont-ils pas d'ailleurs toujours exigé une aide massive de l'Etat dans le même temps où ils dénonçaient les interventions excessives et bureaucratiques de ce dernier<sup>112</sup> ?

107. *El Moudjahid*, janvier 1959.

108. « Quelquefois », car la « petite-bourgeoisie », ce *deus ex machina* de la politique des Etats nouveaux, n'est homogène ni par ses origines ni par ses aspirations. Par exemple, la grande majorité des fonctionnaires ne se soucie pas d'avoir une activité politique pourvu que son statut lui soit reconnu ainsi que, pour certains d'entre eux, la possibilité de mettre en œuvre leur conception développementaliste. La vieille bourgeoisie constantinoise a quelquefois la même attitude de retrait. Ce qui domine au Conseil de la révolution, par exemple, c'est l'Algérie des petites villes, celle qui a eu souvent le moins de contact avec la colonisation et à qui on n'a donné aucune chance d'aller à l'université ou de devenir fonctionnaire.

109. Aussi réduite qu'ait été la scolarisation coloniale, elle a eu un impact énorme en vertu du raisonnement suivant : « S'" Ils " nous refusent l'école, c'est donc qu'elle constitue un avantage pour nous et un danger pour eux ». Et les Oulemas ont voulu à la fois combattre le prestige de l'école française et forger une contre-école. Cf. A. MERAD, *op. cit.*, p. 353-355. A. ZEHRAOUI se fait le témoin fidèle de cette attente de l'école chez les travailleurs émigrés (*op. cit.*) et M. CORNATON (*Les regroupements de la décolonisation en Algérie*, Paris, Les Editions ouvrières, 1967) chez les paysans déracinés.

110. *El Moudjahid*, 8 mai 1967.

111. H. TEMMAR, *L'autogestion et la problématique socialiste en Algérie*, Thèse, Sciences économiques, Paris, 1966, ronéo., p. 137.

112. Voir une confirmation dans les déclarations de présidents de comités de gestion recueillis par C. CHAULET, *op. cit.*, notamment p. 266-270.

En fait, comme on a déjà eu l'occasion de le signaler, si l'autogestion est bien par certains côtés un mouvement de prise en mains, par les ouvriers, de leurs propres affaires, la conscience collective ouvrière nécessaire au succès de l'opération a manqué ; le deuxième aspect de l'autogestion est donc plus important : l'appropriation du sol et des entreprises abandonnées par des étrangers. Dans l'esprit de beaucoup d'ouvriers d'industrie, autogestion se confond avec indépendance sans plus, et certains d'entre eux ont déclaré à D. Hélie que leur syndicat était « l'administration qui les avait le plus aidés<sup>113</sup> ». De façon générale d'ailleurs, l'autogestion ne semble pas bénéficier d'une grande popularité chez ses membres, mais, il est vrai, peut-être moins en tant qu'autogestion qu'en tant que travail de la terre<sup>114</sup>.

En toute hypothèse, l'Etat algérien se trouve à la convergence de demandes fort diverses. Instrument de récupération des richesses nationales, économiques et culturelles, dispensateur de prestige, d'argent et de travail, il est perçu comme réalisant l'idée de nation et exprimant la « volonté générale ». Dans son effort de réintégration, il exprime à la fois la « nostalgie du fondamental » et « l'élan vers l'avenir », deux valeurs complémentaires indispensables à la société pour lutter contre sa démobilisation<sup>115</sup>.

Cette attente de l'Etat n'a ni le même contenu ni la même signification selon les catégories qui l'expriment. La différence est nette entre les élites intermédiaires, souvent d'origine urbaine, qui peuplent déjà l'appareil d'Etat et les paysans pauvres et les demi-chômeurs des villes. Les premiers développent une idéologie de l'organisation fondée sur la compétence et la rationalité bureaucratique. Le conflit politique essentiel à leurs yeux, qui opposait l'ensemble de la collectivité algérienne au colonisateur, a été tranché par l'expulsion de ce dernier et la prise en mains de l'appareil d'Etat par l'élite du nationalisme. Celle-ci se perçoit idéologiquement non comme une classe privilégiée mais comme une élite au service des catégories déshéritées dont elle est appelée à faire le bonheur tout en les méprisant quelque peu<sup>116</sup>. D'où une certaine « bureaucratization de la

113. D. HÉLIE, *Le secteur autogéré de l'industrie algérienne*, Thèse, EPHE, 1967, ronéo. Par une classique causalité circulaire, le syndicat, en se conduisant comme une administration d'Etat, encourage l'apathie des travailleurs qui, à son tour, incite l'appareil syndical à agir administrativement, etc.

114. Cf. l'enquête de C. KOSTIC, « Transformations des communautés rurales en Algérie et en Yougoslavie », *Cahiers internationaux de sociologie*, 2, 1967. A la question : *Désirez-vous que vos fils exercent la même profession que vous ?*, 66 % de l'échantillon interrogé répond par la négative. A la question : *Où désirez-vous travailler si vous pouvez choisir ?*, 3,68 % répondent « dans le secteur socialiste » (contre 27 % « à son compte », 14 % « à l'usine », 13 % « dans le commerce », etc.).

115. Les formules sont évidemment de J. Berque. Cf. aussi les remarquables observations d'A. LAROUÏ (*L'idéologie arabe contemporaine*, Paris, Maspero, 1967, p. 53) qui indique combien « l'Etat national impose à une société encore sous l'emprise du sentiment et du jeu le carcan de la raison ».

116. B. GAUD (« La participation ouvrière en Algérie », *Revue algérienne*, 1967, p. 864) a relevé que « certains commissaires du gouvernement du secteur étatique nous ont plusieurs fois dit ... que parce que l'entreprise avait été nationalisée, les ouvriers n'avaient pas à revendiquer ». J. LIZOR (*Mitidja. Etude d'un village de l'Ouarsenis*, *op. cit.*) rapporte des réflexions semblables de certains jeunes fonctionnaires : « Que faire avec ces gens-là ? »

politique », l'allocation des ressources rares dépendant, dans leur esprit, beaucoup plus du développement de l'infrastructure administrative et d'un certain pragmatisme organisateur que de l'articulation de soutiens spécifiques à des politiques déterminées. Ce type d'attitude est partagé par les cadres de l'autogestion dont beaucoup sont d'ailleurs membres du parti, et par une large fraction des moyens et petits fonctionnaires pour qui la participation à la fonction publique est l'unique moyen d'ascension sociale en même temps que de sécurité professionnelle. Bien que ne participant que d'assez loin aux activités politiques ils partagent les valeurs du régime et lui font confiance pour les réaliser : le travail, l'instruction, la compétence doivent permettre à chacun d'élever son niveau de vie et de trouver sa place au soleil. Dans le sens le plus large, on peut considérer cette attitude comme un signe d'intégration politique<sup>117</sup>.

Chez les travailleurs d'autogestion, les paysans pauvres et les demi-chômeurs des villes, l'attente de l'Etat donne lieu à des attitudes très différentes. Celles-ci révèlent une absence d'interprétation organisée de la vie quotidienne et de lien avec une quelconque articulation politique d'intérêts. La demande dépasse rarement la revendication et n'est pas reliée à un mécanisme d'allocation de ressources<sup>118</sup>. Il est permis de parler à ce propos d'utopie millénariste attendant tous les bénéfices du monde industriel par le truchement miraculeux d'un Etat dont cependant on se méfie. Nous possédons au moins deux bonnes descriptions de cette attitude, l'une concerne les travailleurs de base dans la Mitidja autogérée, l'autre les paysans « regroupés » dans diverses régions d'Algérie. C. Chaulet se croit autorisée à considérer que la grande majorité des premiers ont une attitude purement « revendicative », excluant toute attitude « politique », à plus forte raison « socialiste<sup>119</sup> ». M. Cornaton, analysant les « nouveaux sous-prolétaires », à Aïn M'lila comme à Bouira, note la combinaison d'une mentalité revendicatrice (le sentiment des droits acquis) et du refus de participer. La revendication porte, ici comme chez les fonctionnaires « intégrés », sur l'école, lieu magique d'introduction à un monde imaginaire où « tout semble sur le même plan, l'instituteur, le médecin, l'ingénieur et l'employé de bureau<sup>120</sup> ». D'autre part, on

117. Cf. *supra*, p. 84 et *infra*, p. 329, sur la notion d'intégration politique.

118. C. CHAULET, *op. cit.*, p. 294.

119. La distinction a été établie à partir des bases suivantes : « Attitude politique » : interprétation même sommaire des problèmes évoqués par l'enquêteur ou par l'ouvrier en prenant comme référence l'histoire récente du pays, la nécessité de la discipline nationale, les impératifs du développement économique. « Attitude socialiste » : interprétation en fonction de l'autogestion ou d'une transformation de la société. « Attitude revendicative » : critique du système en vigueur sans dépasser explicitement cette attitude négative. Le classement ne permet pas de distinguer au sein de la revendication entre l'apathie (forte impuissance et faible hostilité au régime) et la dissidence (forte impuissance et forte hostilité). Le contexte général nous incline évidemment à pencher pour l'apathie. « L'attitude politique » est celle du « civisme » (faible impuissance, faible hostilité), « l'attitude socialiste », celle du « réformisme » (faible impuissance, relativement forte hostilité). On ne s'étonnera donc pas que le « civisme » et le « réformisme » soient l'apanage des cadres de l'autogestion, car leurs attentes sont « participantes ». On a utilisé les catégories d'A.W. FINIFTER, « Dimensions of political alienation », *American political science review*, juin 1970, p. 407.

120. *Op. cit.*, p. 235.

s'adressera toujours à l'« administration » (la sous-préfecture ou la préfecture) plutôt qu'à la municipalité, comme si l'on sentait que c'est là que se situe le « pouvoir » à qui il faut arracher quelque chose sans pour autant y participer<sup>121</sup>. Le parti semble perçu comme le lieu de rassemblement des revendications et comme un instrument de surveillance des déviants<sup>122</sup>, plus que comme un lieu de prise de responsabilités. Ces exemples extrêmes sont symptomatiques d'une attitude générale envers l'Etat : pris dans un monde d'arbitraire et d'irrationalité, le paysan, surtout s'il est déraciné, ne voit pas dans l'Etat la compétence organisatrice qui donne sens au projet du citoyen, mais l'objet magique d'une revendication agressive souvent prête à se convertir en hostilité.

#### L'ADMINISTRATION CONTESTÉE

L'attente de l'Etat s'accompagne en effet de son contraire : à espérer de l'Etat la solution de toutes ses contradictions, la société algérienne ne peut manquer d'en éprouver quelques déceptions quand ce dernier se révèle ce qu'il est, un entrepreneur encore inefficace et un lieu d'affrontement entre forces contradictoires. La même déconvenue se traduit alors en un langage différent selon les couches sociales ou les groupes politiques. Les représentants syndicaux plus ou moins teintés de marxisme s'en prennent à la « nature de classe » de l'appareil d'Etat, formule abstraite sans efficacité mais qui rencontre le sentiment commun dès que sont dénoncés le luxe et privilèges des nouveaux bourgeois bureaucrates<sup>123</sup>. Le « parasitisme » de l'Etat est invoqué par les ouvriers syndiqués quand on les qualifie de « privilégiés » par rapport aux masses de chômeurs ruraux : les vrais privilégiés, rétorquent-ils, ce sont les hauts fonctionnaires qui confisquent aux masses leur pouvoir et tentent de les diviser. Formule idéologique, est-il besoin de le préciser, car, lorsque l'UGTA prend le contrôle d'une entreprise, ses cadres agissent à peu près de la même façon que les parasites qu'ils dénoncent<sup>124</sup>. Mais formule efficace car elle donne une signification au mécontentement diffus de bien d'autres parties de la population dont les fonctionnaires eux-mêmes. Ainsi dénonceront-ils le « népotisme » et les « relations personnelles » qui président au recrutement de l'administration<sup>125</sup>. Le raisonnement est à peu près le suivant :

121. Les observations datent d'avant la réforme communale de 1967.

122. M. Cornaton signale que la daïra du parti sert quelquefois à faire respecter les règles religieuses, ce que la pression sociale ne fait plus suffisamment, *op. cit.*, p. 206-207.

123. Cf. par exemple *El Djeich* (en arabe), 34, janvier 1967 et F. WEISS, *Doctrine et action syndicales en Algérie*, Paris, Cujas, 1970, qui fournit un incomparable tableau des activités et de l'idéologie de l'UGTA jusqu'en 1967.

124. Le cas de la gestion d'Electricité et gaz d'Algérie est exemplaire à cet égard. Cf. F. WEISS, *op. cit.*, p. 229. En 1966, le gouvernement a mis fin de façon autoritaire à cette expérience dont d'ailleurs certains membres du secrétariat national de l'UGTA n'étaient que modérément partisans.

125. Cf. « Que deviennent les cadres algériens ? », *El Djeich*, mai 1968.

le pouvoir politique veut le bien de tous mais il est trahi par des fonctionnaires incompetents qui ont accédé au pouvoir par le jeu des blocs régionaux ou personnels. Le jeune « industrialiste » exprimera fréquemment ses regrets de ne pas voir l'Etat mieux géré. Les moudjahidine (anciens combattants) exprimeront, dans un langage semblable, et en prenant aussi l'Etat comme cible, des critiques exactement inverses : ils lui reprochent en effet de ne pas fournir assez d'emplois et d'écartier les anciens maquisards au bénéfice des jeunes fonctionnaires « sortis des écoles » et présumés plus compétents. Ainsi, selon sa position et ses intérêts, accusera-t-on l'Etat tantôt de privilégier la compétence, donc la « bourgeoisie », tantôt d'intégrer son personnel selon des critères trop étrangers à la compétence. Les chefs d'accusation sont chaque fois différents ; l'accusé toujours le même.

La société rurale approuverait volontiers ces accusations : une bonne partie de cette société a le sentiment que les bienfaits de l'indépendance, pour laquelle elle a consenti de lourds sacrifices humains et matériels, ont été attribués presque exclusivement aux villes « colonisées » et peu combattives<sup>126</sup>. Comme, de plus, sa vision quotidienne du fonctionnaire (jeune, « séparé » de la masse par sa fonction et son mode de vie) est fort éloignée de ses critères habituels de respectabilité (vieillesse, moralité, participation à la communauté, « sagesse » et conciliation), elle a tendance à le prendre pour bouc émissaire de son mécontentement<sup>127</sup>. Face à un Etat désincarné qui siège à Alger, « l'autre bout du monde », on revient alors à des loyalismes personnels, familiaux, ethniques ou linguistiques que la formation de base donnée en milieu familial porte naturellement à retrouver<sup>128</sup>. L'Etat étant trop lointain et trop abstrait, les groupes primordiaux retrouvent un semblant de vigueur. Il faut faire la part, dans les innombrables dénonciations du « clanisme » et de la « bédouinité » (réminiscences khaldouniennes), dont les journaux algériens se font volontiers l'écho, de l'argument polémique destiné à déconsidérer le « clan » qu'on veut affaiblir, préci-

126. Sentiment qui correspond assez bien à la réalité. L'énorme création d'emplois qui a accompagné l'indépendance (création par substitution du fait du départ des Européens) a satisfait une bonne partie des demandes de la population : plus de 200 000 emplois dans la fonction publique, plusieurs dizaines de milliers d'emplois dans l'agriculture socialisée selon C. BOBROWSKI (« Agriculture traditionnelle en Algérie », *Africana bulletin*, 6, 1967), 450 000 emplois au total selon S. AMIN (*L'économie du Maghreb*, Paris, Editions de Minuit, t. I, 1966, p. 285 ; ces chiffres semblent excessifs). Mais la plus grande partie de la population bénéficiaire a été celle des villes (la moitié de la population masculine des villes a trouvé un emploi dans le secteur public selon J. FAVRET, *op. cit.*, p. 80) et, en général, ceux qui savaient lire et écrire, ce qui excluait une énorme partie de la population. Celle-ci n'a donc pu en bénéficier que par ricochet (le jeu de la parenté faisant obligation à celui qui reçoit quelque chose de soutenir au moins sa famille agnatique). Mais comme les familles de fellahs n'avaient que peu de chances d'avoir un lettré en français (ou même en arabe) elles n'ont pu bénéficier de la solidarité familiale (la Kabylie exceptée). Le gouvernement a compensé partiellement cette inégalité en distribuant les pensions aux parents de *chouhada* (martyrs).

127. Voir J. LIZOT, *op. cit.*, p. 286 ; mais même chez les ouvriers d'autogestion de la Mitidja proche d'Alger l'attitude est quelquefois la même. Cf. C. CHAULET, *op. cit.*, p. 283.

128. N. ZERDOUMI, *op. cit.*, p. 277.

sément en le qualifiant comme tel<sup>129</sup>. Mais même si l'on ne se trouve pas en présence d'une authentique açabiya nomade, le fait que les mécontentements qui sont polarisés sur l'Etat sont trop divers dans leur origine et leur expression, joint au fait que le parti unique ne permet pas une opposition d'intérêts clairement articulés, donne naissance à différents niveaux à une organisation para-politique fondée sur l'existence résiduelle de « clans ». Ces derniers sont ainsi un moyen pour la partie de la population qui se sent dépourvue des ressources « modernes » nécessaires pour tirer quelque chose de l'Etat (groupements d'intérêts, légitimité politique, compétence et technicité) de peser sur les décisions particulières qui peuvent l'intéresser. On n'est pas tellement loin de cette confiance absolue dans les relations personnelles que P. Bourdieu remarquait chez les Algériens face à l'administration coloniale : « Si nous ne nous aidons pas entre nous, qui nous aidera ?<sup>130</sup> »

Une bonne part de ces attitudes s'explique en effet par l'héritage colonial. En situation coloniale, comme l'a rappelé Fanon, « ce ne sont ni les propriétés, ni le compte en banque qui caractérisent d'abord la classe dirigeante ... L'espèce dirigeante est d'abord celle qui vient d'ailleurs, celle qui ne ressemble pas aux autochtones, les autres<sup>131</sup> ». L'idéologie nationaliste exprime alors naturellement le sentiment unitaire d'une collectivité se saisissant à des niveaux divers comme globalement exclue du pouvoir, et même de la communauté politique, c'est-à-dire privée du droit à l'existence. Celui qui réalisera d'un coup ce droit, c'est l'Etat. Ce dernier est donc à la fois le symbole de l'indépendance en même temps que celui qui lui donnera un contenu. L'un des résultats les plus importants de la colonisation est d'avoir polarisé sur l'Etat les différents sentiments de dépossession des Algériens : insatisfaction relative des élites citadines intellectuellement et économiquement en position ascendante mais exclues farouchement du pouvoir politique<sup>132</sup>, appauvrissement constant des ruraux dépouillés par l'Etat et attendant que des Algériens viennent leur rendre ce que les roumis ont pris<sup>133</sup>. Même les régions à organisation traditionnelle forte, soucieuses de s'autodiriger, et n'exigeant rien du pouvoir central sinon qu'il ne se mêle pas de leurs affaires, ont fini par participer de cet étatisme<sup>134</sup>.

129. Ainsi *El Moudjahid* (en arabe), 354, 12 février 1967, sous le titre « Par le peuple et pour le peuple », dénonce-t-il la mentalité de *coff*, clan, et de luttes tribales caractéristiques des campagnes sous la colonisation et qui réapparaissait avant le 19 juin 1965.

130. P. BOURDIEU, « La hantise du chômage chez l'ouvrier algérien », *Sociologie du travail*, 4, 1962, p. 317.

131. *Les damnés de la terre*, Paris, Maspero, 1961, p. 33.

132. Dans un style fleuri et aujourd'hui démodé, Augustin BERQUE a dit beaucoup de choses passionnantes sur « Les intellectuels algériens », *Revue africaine*, 1947. Cf. C.-A. JULIEN, *L'Afrique du Nord en marche*, Paris, Julliard, 1952, p. 26 et suiv.

133. On cite pour mémoire, tant il est fondamental, le livre d'A. NOUSCHI, *Enquête sur le niveau de vie des populations rurales constantinoises de la Conquête jusqu'en 1919*, Paris, PUF, 1961, et sa *Naissance du nationalisme algérien (1914-1954)*, Paris, Editions de Minuit, 1962.

134. J. MORIZOT (*op. cit.*, p. 115 et suiv.) a montré vivement comment le vocable de « sous-administration » s'appliquait mal aux communautés kabyles mais cela n'a pas empêché les élites kabyles de s'engager profondément dans le processus d'édification nationale-étatique : demande de l'Etat ne signifie pas toujours en effet désintégration des communautés de base.

En ce sens l'idéologie nationaliste est inséparable d'une idéologie étatiste. Mais elle ne l'est pas moins d'une idéologie antiétatiste, car, pour les colonisés, si l'Etat futur (celui de l'indépendance) rassemble tous les espoirs, l'Etat actuel (colonial) polarise toutes les résistances : sont ainsi dénoncées ou suspectées non seulement l'administration coloniale mais aussi toutes les formes d'organisation existant dans le cadre de ses lois, y compris les organisations nationalistes. La guerre de libération est ainsi perçue par les Algériens comme une rébellion des masses contre l'occupant mais aussi contre l'organisation des partis nationalistes bureaucratisée et réformiste<sup>135</sup>. Les deux faces de cette double rébellion n'ont certes pas la même portée. On peut cependant former l'hypothèse suivante : le processus politique colonial n'a jamais offert la moindre issue plausible aux exigences des différents secteurs de la collectivité algérienne ; ce processus a donc été déconsidéré dans son ensemble, entraînant dans le discrédit les Algériens qui agissaient dans son cadre. On peut aller plus loin et avancer que c'est tout processus politique fondé officiellement sur le pluralisme et le compromis qui se trouve condamné : la loi républicaine, c'était le racisme ; la liberté, la possibilité de dépouiller les paysans de leurs terres en les détribalisant ; la compétition politique, le triomphe de la « boulitik » ; les élections, le trucage. Il en a résulté une idéologie radicale et « spontanéiste », c'est-à-dire « antipolitique », dont l'inorganisation et le relatif manque de perspective du FLN à ses débuts portent témoignage. Depuis l'indépendance, l'Etat national se trouve désormais exalté, ainsi que le parti, mais la contradiction persiste cependant. Sous la colonisation se combinaient une sourde admiration pour une administration dont on voulait tirer tous les avantages en attendant de l'imiter (et en ce sens il n'est pas paradoxal d'affirmer que la lutte contre la sous-administration initiée par la France en 1956 pour mieux contrôler militairement le pays rencontrait les attentes d'une bonne partie de la population), et le désir de détruire un appareil étranger et répressif<sup>136</sup>. De même les espérances et le dévouement que suscite l'Etat national ne font pas disparaître la méfiance envers un appareil toujours suspect d'être le jouet des manœuvres des « forces obscures » et d'avoir un « héritage colonial qui n'est pas adapté à nos besoins », termes génériques par lesquels sont exprimés, tantôt sérieusement, tantôt avec un humour au second

135. Innombrables textes en ce sens. Cf. entre autres la *Charte d'Alger* qui stigmatise « le manque de confiance des dirigeants (nationalistes) dans l'effort créateur du peuple ».

136. J. MORIZOT, *op. cit.*, p. 8 : « Si les musulmans algériens pouvaient exprimer leurs sentiments profonds, beaucoup, dans la situation présente, évoqueraient comme un âge heureux le temps des administrateurs et des caïds ». C'est l'une des rares formules mythologiques d'un livre par ailleurs remarquable. La population se serait probablement bien passée des sections administratives spécialisées, mais puisqu'elles étaient là, elle en a tiré le maximum (le FLN fermant les yeux sur cette « collaboration »), et les prestations sociales qu'elles ont distribuées ont été ensuite revendiquées après l'indépendance. Quant à évoquer l'« âge heureux » de la colonisation, on préfère toujours le temps de paix au temps de guerre. Cela prouve-t-il quelque chose ?

degré, les différents sentiments d'aliénation qu'éprouvent les secteurs de la société algérienne envers l'Etat<sup>137</sup>.

Ainsi, plus que la classique, et d'ailleurs souvent exacte, distinction entre, d'une part les bénéficiaires et élites du régime, qui maîtriseraient mieux le processus politique et développeraient une culture participante et, d'autre part, les « masses » étrangères à ce processus, et repliées sur une micropolitique ou dilatées sur le millénarisme<sup>138</sup>, ce qui nous semble caractéristique, c'est la coexistence, aussi bien chez les uns que chez les autres, d'une intense demande de l'Etat et d'une méfiance envers l'appareil d'Etat et le processus politique qui y est associé. Au plan de la traduction idéologique, l'Etat exalté correspond à ce que nous avons appelé « le régime abstrait<sup>139</sup> » — lieu de la « métapolitique » où la pureté spontanée des masses se voit rendre pleine justice — l'Etat contesté au « régime concret », lieu de la « boulitik ». Les symboles du premier sont le « militant » et le « fellah » comme acteurs, la « fraternité » comme valeur, le « martyr » (des *chouhada*) comme moyen d'action politique le plus haut ; les symboles du second, le « politicien carriériste » et le « fonctionnaire », « l'inégalité », le « piston<sup>140</sup> ». Cet ensemble de valeurs contradictoires n'est pas forcément un handicap pour la mise en place d'un régime politique viable, si celui-ci parvient à la fois à se présenter symboliquement comme l'Etat de tous, dispensateur d'identité et, dans sa politique quotidienne, comme le pourvoyeur de suffisamment d'instruction et d'emplois, même au prix de l'extension de la fonction publique et des processus de clientèle. Ceux-ci seront très bien acceptés instrumentalement si l'ensemble des ressources allouées est suffisamment abondant pour satisfaire un nombre important de demandes ; l'« Etat administratif », conjonction de l'exaltation du fellah et de la montée du fonctionnaire, d'une ambitieuse politique (*policy*) de développement et d'une politique (*politics*) de clientèle administrative, peut éventuellement réussir cette opération, si suffisamment d'enfants de fellahs peuvent devenir fonctionnaires.

## LE POPULISME ALGÉRIEN

Ces attitudes complexes et contradictoires qui séparent les différents secteurs de la société algérienne, mais aussi qui traversent ces

137. Au « pré-congrès » des fellahs tenu en 1964, on relève des formules telles que « Nous n'acceptons pas la dictature des fonctionnaires » et « (Nous refusons) l'Etat colon représenté par ses directeurs », *Autogestion*, avril-septembre 1967.

138. Cf. E. SHILS, *Political development in the new states*, La Haye, Mouton, 1962.

139. *Supra*, p. 44.

140. On rappellera les belles analyses consacrées par P. BOURDIEU au piston (*Travail et travailleurs en Algérie*, Paris, Mouton, 1963, p. 295 et suiv.), « donnée de la raison mythique » et « donnée de l'expérience », « force omnipotente et principe d'explication universel ». Dans le même sens, cf. C. CHAULET, *op. cit.*, p. 240 et M. CORNATON, *op. cit.*, p. 235.

secteurs et peut-être chaque individu, peuvent peut-être trouver un dénominateur commun dans le concept de populisme. Celui-ci souscrit à deux principes fondamentaux : la suprématie de la volonté du peuple, identifiée avec la justice et la moralité, sur toute norme ; l'importance d'une relation directe entre le peuple et ses leaders, indépendamment des institutions<sup>141</sup>. Les ingrédients principaux en sont : une croyance quasi religieuse dans la vertu du petit peuple, sain, non dépravé par la ville, ses tentations et ses dirigeants toujours plus ou moins corrompus ; une méfiance incoercible envers ceux qui détiennent le monopole de la culture (cette « sacro-sainte technicité » dont le président Ben Bella déclarait « se méfier comme de la peste ») ; le mépris du politicien et du fonctionnaire. Si l'on accepte ces quelques traits en tant que définissant non pas une idéologie articulée, mais les éléments d'une culture politique, on peut considérer que celle-ci est partagée par des acteurs aux idées et intérêts très divers. Pour la grande masse en effet, le système colonial a été vécu comme une sorte de dieu méchant et caché qui s'incarne selon les circonstances dans les « Européens », « l'administration », les « Espagnols », etc.<sup>142</sup> Ces sentiments extrêmes sont exprimés par les fractions les plus insatisfaites de la population, mais c'est à tous les niveaux que nous avons pu relever : d'abord la méfiance envers ceux qui « savent » et qui « ont » quelque chose et d'autre part un sentiment de complicité contre les coupables mystérieux qui empêchent le peuple de parvenir au bonheur : les « bureaucrates », les « impérialistes », etc. Il faut donc toujours « revenir au peuple » ou, dans le langage du 19 juin, « retourner à la base », afin de ne pas être contaminé et aussi pour faire sentir au peuple la sollicitude des gouvernants. A. Ben Bella l'avouait avec une fausse ingénuité, évoquant l'opération « ramassage des petits circeurs » symboles de « l'agenouillement colonial » (pour les envoyer dans des centres d'éducation spécialisée). Il expliquait : « Je me résignai donc à faire ce que tout bon économiste condamne. Faute de m'attaquer à la cause, je résolus de m'attaquer à l'effet ». Et, analysant la situation avec la perspicacité que donne la familiarité avec l'homme de la rue, il ajoutait :

« Nous avons fait ces opérations (circeurs, hospices de vieillards) parce qu'elles répondaient à une profonde aspiration des masses algériennes. Celles-ci au sortir d'une nuit de cent trente ans, après tant d'années où elles s'étaient trouvées méprisées, avaient le besoin de sentir, de voir, de toucher du doigt la sollicitude à leur égard des autorités algériennes. Comme un enfant qui, se réveillant d'un cauchemar, demande à être rassuré et dorloté, le peuple algérien

141. E. SHILS, *The torment of secrecy*, Londres, Heineman, 1956, p. 98. Le populisme ainsi défini explique sans doute mieux que l'Islam la tendance au charisme du leadership et aux relations personnelles.

142. P. BOURDIEU, *op. cit.*, p. 331. Cf. dans le même sens CENTRE AFRICAÏN DES SCIENCES HUMAINES APPLIQUÉES, *Recherche sur les attitudes du sous-prolétariat algérien à l'égard de la société urbaine*, Aix-en-Provence, 1963, p. 46 et suiv., ronéo. Nous avons été frappés par la similitude des traits décrits ici avec ce que R. LANE a nommé « cabalisme » (idée qu'un pouvoir séculier mais distant et incompréhensible contrôle les destinées des hommes), *Political ideology*, New York, Free Press, 1962, p. 114 et suiv.

attendait affection et attention du premier gouvernement algérien de l'Algérie<sup>143</sup> ».

Rien de plus éloigné du colonel Boumediène que ce genre de propos faits à la fois de sensiblerie naïve et de roublardise<sup>144</sup>, mais le populisme n'est pas plus affaire de tempérament que de programme. Quand le régime du 19 juin affirme son souci de la compétence, de la moralité, de la « composante humaine » d'un parti, dévoyé par des « politiciens carriéristes », il exprime exactement la même attitude profonde. Si l'on adopte la problématique de P. Worsley pour qui le populisme, « syndrome » plus que « doctrine », évolue sur un continuum allant d'une « aile gauche », définie par un idéal anarchiste d'autorégulation politique à la base, à une « aile droite » caractérisée par le non-engagement de la masse du peuple dans le processus politique<sup>145</sup>, on pourrait très bien soutenir *prima facie* que le ben bellisme représentait l'aile gauche et le régime du 19 juin l'aile droite du populisme. Mais cette distinction tranchée est encore trop simple, au moins en Algérie. Ces deux faces du populisme ont existé sous les deux régimes parce qu'elles répondent aux mêmes attitudes sociales (demande de l'Etat, méfiance envers tout processus politique de marchandage institutionnalisé) et à la même structure politique (faible organisation politique des différentes catégories sociales).

Le populisme n'est contradictoire ni à l'accroissement de l'aide de l'Etat ni à celui de la bureaucratie si celle-ci pourvoit à assez d'emplois. Par-dessus tout, il est intimement lié à l'attente de l'industrialisation et non à son refus. Le populisme algérien tente de répondre à la crise de développement que représente la nécessité conjointe de recourir aux techniques du colonisateur tout en rejetant ses valeurs culturelles et politiques. Le retour aux vertus du « peuple » sera l'antidote qui permettra de ne pas être empoisonné par les emprunts, indispensables, aux valeurs étrangères. De ce point de vue, les populistes russes déjà ne raisonnaient pas autrement<sup>146</sup>. Il s'agit toujours de réaliser une industrialisation dont l'exemple vient de l'Occident, en évitant les coûts sociaux que l'on y constate et dont on a subi les effets. Le populisme se présente donc comme la recherche d'une synthèse entre les valeurs de base de la culture traditionnelle et le besoin de modernisation.

Par son projet d'identification aux techniques de l'Occident et de différenciation radicale par rapport à ses valeurs culturelles, le popu-

143. Cité par R. MERLE, *Ben Bella*, Paris, Gallimard, 1965, p. 171 et 173.

144. Le président Ben Bella était coutumier du fait. En décembre 1962, eut lieu en public à la salle Ibn Khaldoun un extraordinaire débat. Le professeur Dumont ayant à son habitude critiqué le nombre de « 404 » (Peugeot utilisée par l'administration) dans le parc automobile algérien, le président rétorqua que s'il avait un chauffeur, c'est parce qu'il ne savait pas conduire, la colonisation l'ayant empêché d'apprendre. Bon nombre de thèmes populistes sont ici présents : impureté du « luxe » (la 404), glorification du *common man* exclu de la technique (savoir conduire) mais aussi désir de jouir de la technique et des biens dont on a été privé par la « cabale ».

145. P. WORSLEY, « The concept of populism », in G. IONESCU, E. GELLNER (éd.), *Populism*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1969, p. 245. Cf. aussi dans le même ouvrage, P. WILES, « A syndrome, not a doctrine », p. 166.

146. La comparaison apparaît assez fascinante entre certaines positions algériennes et le populisme russe. Cf. A. WALICKI, « Russia » in G. IONESCU, E. GELLNER (éd.) *op. cit.*, p. 62-66.

lisme algérien n'est pas sans évoquer le marxisme. On a déjà relevé l'usage de nombreux termes marxistes par les Algériens, de même que les populistes russes utilisaient *Le Capital*. Dans le schéma de la lutte des classes, la « révolution prolétarienne » vient accomplir et développer les forces productives tout en modifiant complètement les rapports de production : dans le même sens, la « révolution anti-impérialiste » vient apporter à tous les biens de l'industrie tout en refusant la domination économique et culturelle du capitalisme. Il est donc tout à fait normal que le syndrome populiste soit un terrain favorable à un diagnostic marxiste. A la culture populiste correspondrait une doctrine marxisante, ce que M. Rodinson appelle le nationalisme marxisant, voire le nationalisme marxiste<sup>147</sup>. A. Laroui va plus loin dans son analyse de l'idéologie arabe et se croit autorisé à parler de « marxisme objectif<sup>148</sup> ». Celui-ci « serait le fondement logique de l'idéologie arabe, c'est-à-dire la seule systématisation possible de tous ses présupposés ... (il) s'impose comme la conséquence nécessaire d'idéologies déjà courantes dans la société arabe », c'est-à-dire, dans le langage de Laroui, de l'idéologie du clerc (traditionaliste), du libéral (occidentalisé), du technophile (développementaliste). Il serait une totalité idéologique faite de positivisme scientifique et de recherche de l'authenticité, système global d'explication du monde mais non méthode scientifique de lecture de son évolution. En philosophe, A. Laroui appelle à la construction d'une « conscience historique critique » qui permettra de donner ses chances à une dialectique scientifique. Cette profonde analyse met bien en valeur certains aspects qu'on s'est attaché à décrire, et notamment l'attachement simultané à la « science » et à « l'authenticité » chez les élites, au changement des « conditions de vie » et au maintien des « normes morales » chez les masses. Si cependant nous demeurons réservés sur la théorie du « marxisme objectif », c'est que, fidèle en cela au marxisme traditionnel, elle prévoit une évolution linéaire de l'idéologie arabe selon une séquence composée à peu près ainsi : idéologies existantes → « marxisme objectif » (expression du populisme et de l'Etat national) → « dialectique mystifiée » (idéologique) → dialectique vraie « scientifique ». Cette construction n'est pas à l'abri de critiques :

— Elle pose la possibilité d'un passage de la pensée idéologique à la pensée scientifique l'une chassant l'autre, alors que chacune a sa fonction propre appliquée à des problèmes différents<sup>149</sup>.

— Elle pose implicitement que ce passage sera rendu possible par l'échec de « l'Etat national » dans la réalisation de son « grand dessein » de devenir un « Etat de la technique et de l'industrie<sup>150</sup> », ce qui est une pétition de principe.

147. « Le Tiers Monde et la révolution : les idéologies », cité *supra*, p. 285.

148. *Op. cit.*, p. 139.

149. En gros l'idéologie secrète des principes d'allocations de ressources rares dans une société ; elle opère des choix arbitraires, ce que la science ne fait jamais. Cf. *supra*, p. 247.

150. *Op. cit.*, p. 165.

— Elle méconnaît la nature du populisme dont d'ailleurs Laroui ne parle jamais en tant que tel. Le populisme algérien considère « l'Etat sous-développé » comme un prolétariat international, ce qui entraîne comme conséquence normale le rejet du marxisme à l'échelon interne car un peuple prolétaire ne peut être qu'un peuple uni, donc sans prolétariat interne. Le marxisme (interne) est l'idéologie d'une société interne divisée en classes se saisissant comme antagonistes, le populisme, celle d'une société interne unie par une « volonté générale », dont sont exclus seulement les membres de la cabale (les « forces obscures ») et en conflit avec d'autres sociétés qu'elle accuse de la dominer. Comme tous les populismes, c'est la réaction d'une « province » située à la périphérie du monde industriel et cherchant à en profiter contre la « capitale », c'est-à-dire le centre occidental et « impérialiste » de ce monde, accusé d'en accaparer tous les bienfaits. Il est certain que le langage marxiste se prête bien à la mise en forme du populisme, il est possible que l'évolution du système politique algérien et de ses performances économiques produise un changement dans la culture politique et les discours idéologiques dans le sens indiqué par Laroui, mais nous ne voyons pas sur quelles bases le pronostiquer.

Le populisme semble donc bien s'adapter à l'Etat administratif, dont on a décrit les grands traits, et au nationalisme marxisant déjà esquissé. Le discours idéologique officiel et la pratique administrative sont relativement congruents aux attitudes politiques de la société. Il convient cependant de tempérer cette appréciation éminemment « fonctionnaliste » par deux remarques.

1. La solidité idéologique du système politique algérien va en décroissant au fur et à mesure que l'on passe de la communauté aux autorités politiques. La communauté est particulièrement soutenue par les croyances populistes et, comme on l'a montré à propos de la nation, l'identité politique algérienne est l'une des plus solidement cimentées que l'on puisse observer dans le Tiers Monde. Le régime est également dans une large mesure légitimé, et les croyances soutenant le droit des autorités à gouverner selon les normes actuelles sont plus fortement répandues que les croyances mettant en cause le régime. On a pris soin de détailler les attitudes ambiguës dont le processus politique était l'objet, mais cela n'invalide pas le régime dans la mesure où aucun autre processus politique ne semble particulièrement digne de soutien, l'une des bases du populisme étant le mépris des normes institutionnelles quelles qu'elles soient. En revanche, les autorités politiques dans leur comportement quotidien sont relativement peu soutenues : le changement de personnel (la relève politique) peut laisser l'opinion relativement indifférente, soit qu'elle considère que ce changement n'affecte pas les buts profonds d'un régime qui, n'étant contesté par aucune alternative, ne peut que survivre à ses dirigeants, soit qu'elle se désintéresse des « jeux de princes » sur lesquels elle n'a que peu de prise. L'homogénéité de l'élite politico-administrative et le contrôle de la force publique sont, de ce point de vue, plus importants que les croyances populaires,

pourvu que les récompenses essentielles attendues de l'Etat (éducation, emploi, lutte contre l'étranger) continuent à être allouées.

2. Le populisme ne fournit à long terme aucune réponse à la question de l'agrégation des intérêts en formule politique : Comment les élites politiques doivent-elles être recrutées ? Qui peut « représenter » le peuple ? Comment l'autorité est-elle acquise ou échangée ? Comment les conflits peuvent-ils être tranchés ? Le populisme algérien ne fournit guère d'éléments utiles sinon la référence au gouvernement du parti dont on a vu qu'il n'était rien d'autre que la société présente à elle-même dans ce qu'elle a de meilleur. Cela n'a rien d'étonnant si le populisme est lié à l'idée d'une société consensuelle et uniforme, c'est-à-dire apolitique<sup>151</sup>.

151. Cf. D. MAC RAE, « Populism as an ideology », in G. IONESCU, E. GELLNER (éd.), *op. cit.*, p. 160.

## CHAPITRE VIII

### INTÉGRATION POLITIQUE ET DYNAMIQUE SOCIALE

On ne reprendra pas ici les débats amorcés plus haut sur le concept d'intégration politique<sup>1</sup>. Nous utilisons le terme pour désigner ce qu'on a appelé, dans les pages précédentes, « l'agrégation des intérêts en formule politique ». Un système politique sera considéré comme d'autant mieux intégré que les groupes situés à l'intérieur ou à l'extérieur des structures formelles du gouvernement parviennent à forger une formule politique dominante, ou l'acceptent si elle existe déjà<sup>2</sup>. On ne se préoccupera donc pas de l'intégration à la « communauté » mais plutôt au « régime » au sens de Easton<sup>3</sup>, ce qui conduit à ne pas reprendre les stratégies gouvernementales destinées à rendre la communauté nationale présente à elle-même (manipulations du nationalisme et de la révolution culturelle, pratique des Conseils des ministres réunis en dehors de la capitale, présentation de la révolution agraire comme démonstration de solidarité nationale, etc.)<sup>4</sup>. On posera plutôt les questions suivantes :

Existe-t-il un processus de solution des conflits dont on pourrait dessiner le modèle ?

Peut-on repérer une stratégie d'incorporation de groupes ou quasi-groupes politiques dans le régime afin de rendre celui-ci plus stable ? Quelle est la portée de cette stratégie et modifie-t-elle les mécanismes en place ?

1. Cf. p. 230 sur le rôle des institutions locales comme agents d'intégration politique.

2. En ce sens l'intégration est étroitement liée à l'institutionnalisation politique. Cf. C.H. MOORE, *Politics in North Africa*, Boston, Little Brown, 1969, p. 278. En revanche, l'intégration politique a relativement peu à voir avec l'intégration sociale définie comme « une cohésion telle que l'idée d'en modifier les structures (du groupe) est impensable car sa réalisation équivaldrait à la destruction de la société » (G. BURDEAU, *Traité de science politique*, Paris, LGDJ, 1968, t. III, p. 180-181) ; une société à parfaite intégration sociale ne connaîtrait pas d'ordre politique.

3. Nombre d'études théoriques sur l'intégration sont ambiguës faute de faire une distinction suffisamment claire entre ces deux aspects ; par exemple : P.E. JACOB, J.V. TOSCANO (éd.), *The integration of political communities*, Philadelphie, J.B. Lippincott and Co, 1966 ou J. GALTUNG, « A structural theory of integration », *Journal of peace research*, 4, 1968.

4. Cf. cependant quelques indications, *infra*, p. 377.