

Jean LECA  
politologue français [1935-]  
(1970)

“Idéologie et politique  
en Algérie.”

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES  
CHICOUTIMI, QUÉBEC  
<http://classiques.uqac.ca/>



<http://classiques.uqac.ca/>

*Les Classiques des sciences sociales* est une bibliothèque numérique en libre accès développée en partenariat avec l'Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.

# UQAC

<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25<sup>e</sup> anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

## **Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques**

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs.  
C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue  
Fondateur et Président-directeur général,  
**LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.**

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,  
professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi  
Courriel: [classiques.sc.soc@gmail.com](mailto:classiques.sc.soc@gmail.com)  
Site web pédagogique : <http://jmt-sociologue.uqac.ca/>

à partir du texte de :

Jean LECA

**"Idéologie et politique en Algérie."**



in revue *Études, revue de culture contemporaine*, mai 1970, no 5,  
pp. 672-693. Une édition numérique réalisée à partir d'un facsimilé de  
la Bibliothèque nationale de France.

L'auteur nous a accordé le 4 avril 2018 son autorisation de diffuser en accès  
libre à tous ce texte dans Les Classiques des sciences sociales.



Courriel : Jean LECA : [jean.leca@gmail.com](mailto:jean.leca@gmail.com)

Police de caractères utilisées :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008  
pour Macintosh.

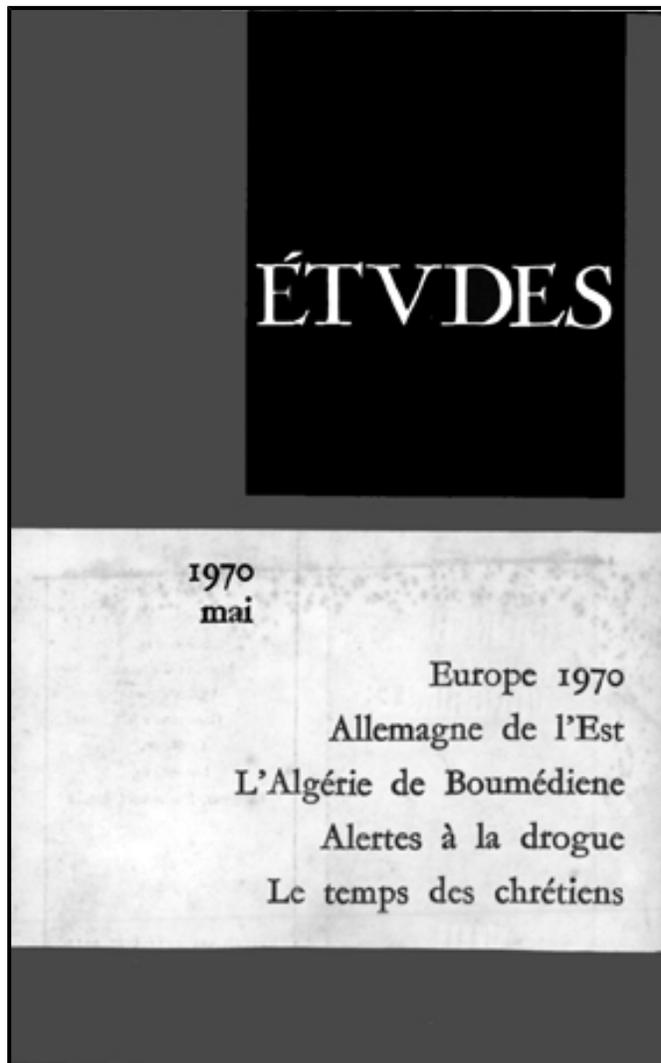
Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5" x 11".

Édition numérique réalisée le 23 avril 2018 à Chicoutimi, Québec.



Jean LECA  
politologue français [1935-]

"Idéologie et politique en Algérie."



in revue *Études, revue de culture contemporaine*, mai 1970, no 5, pp. 672-693. Une édition numérique réalisée à partir d'un facsimilé de la Bibliothèque nationale de France.

**Note pour la version numérique :** La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l'édition papier numérisée.

## Table des matières

[Introduction](#) [672]

[La culture politique algérienne](#) [673]

[La Nation](#) [675]

[L'Islam](#) [681]

[L'État](#) [686]

[672]

Jean LECA

politologue français [1935-]

## "Idéologie et politique en Algérie."

in revue *Études, revue de culture contemporaine*, mai 1970, no 5, pp. 672-693. Une édition numérique réalisée à partir d'un facsimilé de la Bibliothèque nationale de France.

### Introduction

[Retour à la table des matières](#)

On a coutume de présenter les sociétés industrielles comme des sociétés non idéologiques du fait de la montée de la rationalité technique, cependant qu'au contraire la politique des sociétés sous-développées apparaît toute entière baigner dans un climat idéologique. Il n'est pas dans notre propos d'apprécier la validité (bien douteuse) de la première partie du raisonnement, mais seulement d'en serrer de plus près la seconde partie, à partir de l'exemple algérien.

L'importance de l'idéologie a été soulignée par Frantz Fanon :

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>1</sup>.

Il s'ensuit que :

Le colonialisme et ses dérivés ne constituent pas à vrai dire les ennemis actuels de l'Afrique. À brève échéance ce continent sera libéré. Pour ma part, plus je pénètre les cultures et les cercles politiques, plus la certi-

---

<sup>1</sup> *El Moudjahid*, 16 avril 1958.

tude s'impose à moi que *le grand danger qui menace l'Afrique est l'absence d'idéologie* <sup>2</sup>.

Les dirigeants algériens n'ont jamais manqué une occasion d'insister sur la nécessité d'un effort d'élaboration idéologique : si depuis la Charte d'Alger, adoptée en 1964, par le premier, et unique, congrès du Front de Libération nationale depuis l'indépendance, aucun texte fondamental n'a été présenté ; l'urgence de « grands débats » orientant [673] les choix politiques est périodiquement réaffirmée ; le pragmatisme et l'empirisme dont certains gouvernements africains, tel celui de Madagascar, se vantent à l'occasion, sont considérés par les Algériens comme porteurs d'une idéologie néo-colonialiste implicite : sur ce point les leçons de « l'idéologie allemande » ont porté leurs fruits.

Il ne paraît cependant pas nécessaire, dans le cadre limité de cet article, de procéder à un examen préalable des programmes officiels. Au demeurant les grands traits en sont bien dessinés : primauté du parti unique, rôle de l'Armée « gardienne » de la Nation, décentralisation des collectivités locales, nationalisation des grands moyens de production, encouragement du capital national sous d'assez sérieuses réserves, encadrement sévère du capital étranger, « révolution agraire » souvent remise mais toujours fermement promise <sup>3</sup>, affirmation enfin de la personnalité arabo-musulmane de l'Algérie. L'examen des grands thèmes de la culture politique nous semble plus important pour dessiner ensuite les contours de l'idéologie algérienne et apprécier son influence politique.

<sup>2</sup> *Journal de bord*, Sahara, été 1960.

<sup>3</sup> Témoin le récent discours du colonel BOUMEDIENE aux présidents des Assemblées populaires communales (*Révolution Africaine*, n° 312, 14-20 février 1970). « Parmi les autres objectifs qui figurent dans le plan quadriennal nous citerons également la réalisation de la révolution agraire... je tiens à préciser qu'il s'agit bien de « révolution » et non de « réforme » car en ce qui concerne la réforme agraire notre pays n'a pas manqué d'en entreprendre l'application depuis déjà de nombreuses années. »

## La culture politique algérienne

[Retour à la table des matières](#)

La culture politique est définie en général comme « un système de croyances empiriques, de symboles expressifs et de valeurs qui délimite le site de Faction politique »<sup>4</sup>. Elle détermine des « modèles d'orientation » qui donnent forme au processus politique<sup>5</sup>. Les expériences familiales, scolaires, les engagements passionnels et polarisations affectives en constituent la base fondamentale. L'utilisation sans nuance de ce concept 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 impressionniste de « lieux communs »<sup>6</sup>. Si par exemple Ton prend pour catégories d'analyse les couples « confiance-défiance », « hiérarchie-égalité », « liberté-coercition », « loyalisme envers la communauté globale ou envers les communautés particulières »<sup>7</sup>, on parvient trop aisément à des types (cultures « aliénées », « consensuelles », etc.) tellement généraux qu'ils perdent tout pouvoir explicatif.

<sup>4</sup> S. VERBA « Comparative political culture », in L. PYE et S. VERBA, éd., *Political culture and political development*. Princeton. P.U.P., 1965, p. 513.

<sup>5</sup> L. PYE, *Political culture and political development*, in PYE et VERBA, *op. cit.*, p. 8.

<sup>6</sup> Ainsi les Français ont-ils le goût de la « prouesse » selon J. R. PITTS (in *A la recherche de la France*, Paris, le Seuil, 1962, p. 274). Quand J. R. PITTS explique le système administratif français par « la dualité du système culturel français partagé d'une part par des valeurs doctrinaires hiérarchiques et d'autre part par les valeurs esthétiques-individualistes » (*Esprit*, janvier 1970, p. 72) on demeure perplexe : beau, coup de sociétés ne connaissent-elles peu ou prou ce dualisme ? Et en revanche la structure sociale française est-elle donc complètement indépendante du système administratif ? On ne se défend pas de penser que MARX en a dit plus long sur le sujet dans [le 18 Brumaire de Louis Bonaparte](#).

<sup>7</sup> L. PYE, *op. cit.*, p. 22.

Ainsi W. Quandt, dont l'étude de l'Algérie est pourtant [674] stimulante<sup>8</sup>, n'échappe pas toujours à la banalité. Observant que le mot « politique » acquiert dans le sabir franco-algérien une connotation péjorative en devenant « boulitik »<sup>9</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 des raisons « idéologiques » que par des luttes « personnelles ». 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>10</sup>.

Rien de ceci n'est inexact ; des dizaines d'exemples empiriques pourraient être aisément accumulés à l'appui de cette description. L'ennui est que cela servirait aussi aisément à cerner la « culture politique » de l'élite britannique dans les pièces historiques de Shakespeare (où seul Falstaff a le front de récuser l'honneur). En effet, à moins de fonder toute analyse politique exclusivement sur les fantasmes des individus, ce que le plus impérialiste des freudiens n'oserait rêver, on s'aperçoit que les idées de méfiance, d'égalité et d'honneur se retrouvent dans quantité 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 culture « fourre-tout »

<sup>8</sup> *The Algerian political elite*, thèse, Massachusetts Institute of Technology, 1967, publiée sous le titre *Algeria : revolution and leadership*. Nous citons le texte ronéotypé que seul nous connaissons.

<sup>9</sup> La « boulitik » pourrait être présentée comme un jeu où chacun essaie de faire commettre à l'autre une action stupide afin de tirer un avantage de cette erreur et de lui prendre sa place.

<sup>10</sup> Sur l'honneur, cf. P. BOURDIEU, « The sentiment of honour in Kabyle society », in J.-G. PERISTIANV éd., *Honour and shame : the values of mediterranean society*, Chicago, the University of Chicago Press, 1966. Pour les explications par le développement psycho-sexuel, cf. H. M. MINER et G. DE VOS, *Oasis and Casbah ; Algerian culture and personality in change*, Ann Arbor University of Michigan Anthropological papers, n° 15, 1960. Cité par QUANDT à qui nous laissons entière responsabilité de l'utilisation de ces études dans le domaine de la science politique.

applicables à des sociétés dont l'évolution est sensiblement différente. Tout pouvoir explicatif leur échappe alors si l'explication consiste à déceler le sens prévisible d'un mouvement social. 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 ont pratiqué une caricature d'activité politique que le petit peuple a qualifiée précisément de « boulitik »<sup>11</sup>. Faut-il chercher la raison de sa survivance dans la toute puissance [675] de l'administration vers laquelle convergent les demandes de toutes les couches sociales, ce qui appauvrit le débat politique, aucune alternative à l'action de l'État n'étant concevable ? Ces explications, peut-être hasardeuses, 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 élément de domination individuelle et non comme un processus de coopération sociale<sup>12</sup>. Comme si ce double aspect de la lutte pour le pouvoir n'était pas présent dans n'importe quelle société !

On se contentera donc ici, par une démarche plus empirique, d'explorer la culture politique algérienne en référence 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'État » qui modèle en profondeur la conscience nationale, l'État enfin, qui anime la société en même temps qu'il l'exprime. À qui s'étonnerait de ne pas voir figurer le socialisme dans cet inventaire, il est aisé de répondre que ce concept spongieux privilégie trop les conflits d'idées au détriment de l'étude concrète de l'idéologie d'un milieu.

<sup>11</sup> J. FAVRET, « le Traditionalisme par excès de modernité », *Archives européennes de sociologie*, 1967, p. 85.

<sup>12</sup> C. H. MOORE in L. C. BROWN éd., *State and society in independant North Africa*, Washington, The Middle East Institute, 1966.

## La nation

[Retour à la table des matières](#)

La Nation est sans doute la valeur de base à laquelle s'ordonnent toutes les autres valeurs de la Société algérienne. Toute fraction de l'élite désireuse de participer au pouvoir doit s'en réclamer sous peine de perdre immédiatement son crédit. Dans n'importe quel débat, le moyen le plus sûr de triompher est de recourir à « l'argument massue » du nationalisme. Si l'on arrive à prouver 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. C'est pourquoi chacun prétend l'annexer : les progressistes insisteront sur sa base rurale et prolétarienne et la trahison des classes dominantes « qui ont cherché à trouver leur place dans le système colonial »<sup>13</sup>, les traditionalistes sur ses fondements religieux, les antimarxistes sur son indépendance [676] à l'égard de toute idéologie étrangère, etc.<sup>14</sup>. Ces ma-

<sup>13</sup> Ainsi M. LACHERAF, dans son brillant recueil d'articles *Algérie, Nation et société*, (Paris, Maspéro, X96S) 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 (pp. 12 et 25).

<sup>14</sup> Cf. *les Directives générales* diffusées le 24 janvier 1968 par le responsable national du F.L.N. : « La Charte d'Alger [...] élaborée sous l'influence de forces et d'agents étrangers [...] a eu pour effet d'approfondir le fossé qui séparait le pouvoir personnel d'une part et les révolutionnaires authentiques demeurés fidèles aux réalités nationales d'autre part. » *Revue Algérienne des Sciences Juridiques politiques et économiques*, 1968, p. 818, Le Président BEN BELLA a Su jouer en virtuose du sentiment national. Citons seulement son discours de juillet 1964 au moment où la dissidence ' du colonel CHAABANI vient s'ajouter à l'opposition de M. An AHMED. 11 rappelle alors que le socialisme algérien n'a rien d'une idéologie étrangère et qu'il puise sa force dans les préceptes coraniques, et accuse les dissidents de vouloir réduire le pays à l'inertie devant les malveillances et les manœuvres des pétroliers « qui veulent continuer à sucer notre sang » (*Actualités et Documents*, publication du Ministère algérien de l'Information, n° 40, pp. 18-20).

nifestations révèlent la polarisation irrésistible du citoyen envers la Nation. Celle-ci est une valeur métapolitique qui échappe à la discussion rationnelle. En ce sens le colonel Boumediene a pu justement affirmer que sa position sur la Palestine (à laquelle le peuple algérien tend à s'identifier plus peut-être qu'aucun autre peuple arabe) était « militante et non politique »<sup>15</sup>. C'est que personne « n'a le droit de liquider la cause palestinienne. Elle est la cause de tout un peuple chassé de sa patrie, 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 en son nom avec Israël »<sup>16</sup>. Une Nation ne se marchande pas.

L'examen du *contenu* du nationalisme algérien révèle son ambiguïté, inévitable d'ailleurs, car une notion trop stable n'aurait pas la même puissance explosive. La Nation évoque à la fois la *modernisation* de la société en même temps que la *récupération* de ses valeurs profondes. Les deux attitudes ne s'opposent pas (ou du moins pas toujours), elles se répondent. Au versant « modernisation » correspond le nationalisme économique, vivace dans toutes les couches sociales : les nationalisations, les sociétés nationales, les monopoles d'État 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, de la rationalité et de l'égalité. Dans la mesure où ceux qui s'opposent à la Nation ne peuvent être que des « impérialistes », il perçoit aussi, obscurément, sa solidarité avec les peuples en lutte pour leur libération : vietnamiens, cubains, mozambiquains. Sa vision, dépassant le cadre de la communauté de base l'amène à se sentir concerné par des conflits planétaires. Vision idéologique sans doute, mais qui fait éclater la gangue traditionnelle.

<sup>15</sup> Discours aux présidents d'A.P.C. cité ci-dessus. Immédiatement le président du Conseil de la Révolution ajoute : « 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. » Dès 1967, de bons observateurs ont su noter que la solidarité avec les Palestiniens contribuait à souder l'unité nationale algérienne (G. VIRATELLE, *le Monde*, 19 décembre 1967).

<sup>16</sup> Discours aux étudiants mobilisés, 30 août 1967 » *Revue de Presse*, n° 118, sept.-oct. 1967.

Au versant « récupération » correspondent les valeurs affectives du nationalisme. 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 du cheikh Ben Badis, « l'Islam est ma religion, l'Arabe ma langue, l'Algérie ma patrie », n'a pas à être discutée au moins [677] 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 combien cette récupération culturelle est liée à un intense sentiment de frustration. L'arabisation n'est pas 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. Après la guerre des six jours, un psychiatre se demandant dans l'hebdomadaire du parti : « Un Algérien, c'est quoi ? », y répondait en faisant référence à sa réaction devant la défaite arabe :

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>17</sup>.

Il ne s'agit pas là de l'expression passionnée d'une situation exceptionnelle ; en d'autres circonstances les formules furent aussi claires. Écoutons 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 exproprié les fellahs de leurs terres » <sup>18</sup> ; et le marxiste Mohamed Harbi, alors proche du président Ben Bella : « 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

<sup>17</sup> Dr BEN MILOUD, lettre à *Révolution Africaine*, n° 227, *Revue de Presse*, n° 117, juillet-août 1967.

<sup>18</sup> Cité par *Ann. Afr. du Nord*, 1966 » p. 315.

révolution est justement de lever l'aliénation coloniale »<sup>19</sup>. Le nationalisme 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<sup>20</sup> ; à toute époque, la réaction des intellectuels arabisants contre l'invasion occidentale est violente. Un écrivain algérien de langue française, de surcroît président de l'Union des écrivains algériens, refuse-t-il d'être accusé de « trahison des clercs » ? Un lecteur se demande sérieusement : « M. Mammeri est-il algérien ? »<sup>21</sup> ; il n'est pas jusqu'aux mariages mixtes qui ne soient périodiquement 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 [678] contre le colonialisme »<sup>22</sup>. Il ne convient pas cependant de fausser les perspectives en soulignant à l'excès les tendances chauvines du nationalisme algérien : de nombreuses analyses nuancées et généreuses doivent être rappelées en regard<sup>23</sup>. L'examen sommaire auquel on vient de procéder conduit à des conclusions plus générales.

Tout d'abord, 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 incitent à *rejeter* l'inauthentique. Le nationalisme ne peut donc se définir comme une doctrine cohérente, dont l'on dessinerait aisément les contours. Intellectuellement, il est concevable de dégager des idées nationalistes concurrentes ou 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'U.G.T.A. à celui des oulé-

<sup>19</sup> *Révolution Africaine*, 11 janvier 1964.

<sup>20</sup> On ne peut que renvoyer ici aux informations données par *El Moudjahid* (en langue arabe), n° 371, 11 juin 1967, séries de croquis pris sur le vif des réactions populaires.

<sup>21</sup> *Révolution Africaine*, n° 234, 7-13 août 1967. Sur la querelle, cf. *Revue de Presse*, no 17, juillet-août 1967.

<sup>22</sup> *El Djeich* (en langue arabe), septembre 1965 ; *Revue de Presse*, n° 99, novembre 1965.

<sup>23</sup> On ne citera à titre d'exemple que celles de M. LACHERAF, *op. cit.*, et aussi sa communication au colloque culturel national (*El Moudjahid*, 4 juin 1968) ; *Revue de Presse*, n° 126, juin-juillet 1968,

mas, ou encore celui du président Ben Bella, présumé africain et internationaliste, à celui du colonel Boumédiène, plus tourné vers le monde arabe. En réalité, les oppositions ne peuvent pas être tranchées, car chacun participe à des degrés différents de la même idéologie.

C'est pourquoi celle-ci est exprimée de façon déconcertante, à travers des concepts différents qui tous reflètent la même réalité sociale : le marxiste, pour justifier l'exclusion de la langue française, fait appel à l'aliénation ou à la stratégie présumée léniniste de « la terre brûlée » ; dans le même sens, il situe la libération nationale comme première étape de la libération sociale<sup>24</sup>, le technocrate parle de développement et de rationalité, le traditionaliste de pureté et de moralité. Tous parlent de la même chose (la quête de l'identité), mais en termes différents. On notera d'ailleurs, quand ils parlent vraiment de choses différentes (en matière d'éducation ou de politique économique par exemple), qu'ils s'attachent alors à employer les mêmes termes : grandeur nationale, anti-impérialisme, valeurs arabes, etc. Nouvelle preuve de la prégnance du nationalisme.

La *fonction* du nationalisme tend donc essentiellement à l'*identification* des individus les uns aux autres et à la Nation. L'école joue de ce point de vue un rôle non négligeable ; grâce à elle, l'enfant a plus que ses parents, le [679] 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. Afin de serrer de plus près cette identité il convient de la situer par rapport aux allégeances régionales ou tribales d'une part, aux divergences d'intérêt selon les couches sociales, d'autre part.

Le nationalisme ne fait pas disparaître les allégeances régionales : il suffit pour s'en convaincre d'observer certains regroupements au sein des administrations centrales. Il ne supprime pas plus que dans d'autres pays les revendications de certaines régions qui se déclarent

---

<sup>24</sup> Par exemple le Congrès de l'U.G.T.A. de mai 1965 déclarait dans son rapport d'orientation : « Depuis sa création, l'U.G.T.A. 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'en gageant dans la lutte contre le colonialisme, les militants syndicalistes se plaçaient en fait à la pointe du combat pour le socialisme. »

défavorisées par la capitale. Annonçant, en octobre 1967, la création d'un nouveau mouvement d'opposition, Belkacem Krim, l'un des leaders kabyles les plus importants de l'ancien G.P.R.A., 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>25</sup>. Il faut cependant prendre garde à la portée de ces déclarations : elles n'encouragent pas à 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. En Algérie, les oppositions passées (celle de la Kabylie ou des Aurès par exemple) ne révèlent pas des contradictions nationales mais des contradictions politiques à l'échelle de la Nation. Le colonisateur français en fit très vite l'expérience : le mythe kabyle, véhiculé par l'idéologie coloniale algérienne dans les années 1860 sous l'influence de Warnier, ne résista pas à l'insurrection de 1871 où la confrérie des Rhamaniya jeta la masse de ses affiliés kabyles dans le djihad pour soutenir El Moqrani <sup>26</sup>. Bien sûr, l'insurrection de 1871 ne peut être considérée comme nationaliste ; mais la jonction opérée dès cette époque avec la Kabylie prouve combien les rivalités régionales cédaient aisément devant l'unité religieuse. À partir de 1930, le mouvement national recrutera assez également dans chaque région. Le M' Zab, archétype du particularisme, donne aux élections de 1948 (à l'Assemblée Algérienne) 47 % des voix au candidat nationaliste ; en 1955, il est vrai, un boycottage, entrepris à Alger, des commerçants mozabites 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>27</sup>. Ces quelques exemples montrent qu'allégeances régionales et polarisation nationale, loin de [680] se combattre peuvent se renforcer. En 1961, un excellent observateur de la Kabylie a su noter que celle-ci...

<sup>25</sup> *Le Monde*, 19 octobre 1967.

<sup>26</sup> Ch. R. AGERON, « la France a-t-elle eu une politique kabyle ? », *Revue historique*, 1960, p. 319.

<sup>27</sup> Indications fournies par B. MERGHOUB, *le M' Zab et la notion de développement politique*, thèse, Paris, 1970 (ronéo), pp. 142 et 150.

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 kabyle et au contraire en se montrant les promoteurs de l'idée algérienne ou même de l'idée arabe. C'est à ce prix qu'ils peuvent espérer éviter de susciter dans la masse les sentiments antikabyles qui y sont toujours latents.

Et il soulignait que « l'Algérie kabylisée » ne transigerait jamais sur le principe pour elle primordial de l'unité. « Jamais elle n'admettra partage ou fédération »<sup>28</sup>. 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 seule elle permet à la région de se développer).

Les relations du nationalisme avec les solidarités économiques sont moins claires. En un sens, on ne saurait contester que le nationalisme vient masquer la « lutte des classes » (en termes marxistes) ou « l'articulation des intérêts » (en termes fonctionnantes). Historiquement, comme le note la Charte d'Alger, « les milieux les plus ouverts à l'idée d'une révolution sociale (ouvriers, intellectuels, etc.) furent parfois moins lucides sur la question de la lutte nationale que d'autres couches plus traditionalistes », et M. Lacheraf, plus polémique, en conclut que le nationalisme est utilisé par les couches dirigeantes pour servir d'exutoire au mécontentement des paysans et maintenir des privilèges féodaux<sup>29</sup>. 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>30</sup>. Mais une telle analyse suppose que les intérêts peuvent

<sup>28</sup> J. Morizot, *L'Algérie kabylisée*. Paris, Peyronnet, 1962, pp. 137 et 147.

<sup>29</sup> *Op. cit.*, pp. 29 et 53.

<sup>30</sup> Cf. par ex. R. GALLISSOT, « les Classes sociales en Algérie », *l'Homme et la société*, n° 14, 1969, notamment p. 218 ; mais aussi, en termes tout à fait différents, D. ASHFORD, « Contradictions of nationalism and Nation building in the muslim world », *The middle East Journal*, automne 1964, pp. 421 ss.

clairement se percevoir et s'opposer : rien n'est moins sûr. En réalité, ni les bureaucraties d'État, ni les paysans « déracinés » n'ont une suffisante conscience de leur identité pour articuler leurs exigences en termes politiques. Le nationalisme leur fournit une « identité de remplacement » qui constitue une parade par le signe aux difficultés de trouver un projet collectif concret. De plus, on oublie trop que le nationalisme, agent d'une identification factice (le « fraternalisme [681] inhibiteur » que dénonce M. Lacheraf) est gros d'une revendication *d'égalité* politique, culturelle mais aussi économique, et peut ainsi servir de relais à l'établissement d'une conscience de classe. Dans la période de transition que traverse la société algérienne, la polarisation nationale remplit donc une double fonction : favoriser un engagement minimum du citoyen dans le processus politique (même si l'opération se réalise à travers la fiction d'une unanimité nationale idéalisée), mais également à travers la revendication égalitaire préparer les voies d'un engagement plus profond dans des conflits d'intérêts réels.

## L'ISLAM

[Retour à la table des matières](#)

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 ou économiques devraient être décrits en termes de communauté musulmane. On est en présence d'une analyse de type théocratique, souvent menée d'ailleurs par des non-musulmans, tels les « orientalistes ». Les jugements de valeur, qui en découlent sont du reste fort différents : l'Islam, malédiction qui bloque toute modernisation, ou au contraire forme admirable d'organisation sociale ; ils révèlent la même optique. La seconde consiste à ignorer l'Islam, soit en n'en parlant jamais, ce qui est une façon d'en reconnaître la puissance par prétérition, 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 ». Au terme du raisonnement on ne saisit plus très bien ce qui relève de la conscience religieuse et des affrontements sociaux. 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 construction, conscience politique. Mais [682] d'autre part, il n'est pas nécessaire d'être musulman fondamentaliste pour reconnaître l'efficacité propre des nonnes islamiques. 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.

Il est difficile d'analyser avec précision les types d'attitudes politiques se référant à la religion de l'État. On peut en distinguer quatre. Les deux premiers ont en commun de considérer l'Islam comme une idéologie totale traitant tous les aspects de la vie sociale. Mais 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. L'association Al Kylam (les valeurs) a mené une campagne inlassable pour la soumission intégrale de la société aux préceptes littéraux du droit musulman : fermeture des magasins à l'heure de la prière, exclusion 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 laïc, 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>31</sup>.

<sup>31</sup> « Idéologie et régime politique », in *Humanisme musulman*, août 1965, p. 19. 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 antilibérales » d'Hitler par

On aura garde de ne pas surestimer l'importance de ce courant : la publicité qui lui a été généreusement faite à l'étranger provient de ce que l'on n'a trouvé que lui pour rajeunir l'image (que tout raciste porte en lui) du « musulman fanatique ». Lui accorder une place déterminante reviendrait à peu près à prendre *Rivarol* pour représentant autorisé de la droite française. Il n'empêche qu'au delà des agissements d'énergumènes prétendant « assainir les mœurs » à coup d'attentats individuels <sup>32</sup>, Al Kylam représente une attitude latente dans certains secteurs de l'opinion algérienne ; les controverses sur le mariage et la situation de la femme en témoignent <sup>33</sup>.

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>34</sup>. Se fondant sur l'*ijtihad* (effort en [683] 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>35</sup>. Fondé sur les valeurs arabo-islamiques, mais ouvert sur l'avenir, le socialisme algérien réunit en lui la synthèse de la tradition et de la modernité. Il répond exactement aux besoins idéologiques d'une société de transition. Rien d'étonnant donc à ce que cette tendance, beaucoup moins fixiste que la première, recueille les faveurs de la grande majorité.

On indiquera cependant que des prises de position plus « laïques » se sont quelquefois manifestées : la Charte d'Alger par exemple, tout en reconnaissant « l'essence arabo-musulmane de la Nation algérienne », précise que la « Révolution algérienne se doit de redonner à l'Islam son vrai visage, visage de progrès », façon discrète de faire dé-

---

le fait que l'idéologie nazie était athée, car « si Dieu n'existe pas, tout est permis », p. 17.

<sup>32</sup> Cf. *Révolution Africaine*, n° 312, 14-20 février 1970, « Démantèlement du groupe subversif Al Kylam ».

<sup>33</sup> Cf. pour plus de détails, F. MERABET, *les Algériennes*, Paris, Maspéro, 1967.

<sup>34</sup> Selon l'expression de TEWFIK EL MA DAN I, 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.

<sup>35</sup> *L'Algérien en Europe*, 15 décembre 1966, pour justifier l'alimentation des ouvriers en période de Ramadan.

pendre l'Islam de l'action révolutionnaire, et non pas le contraire. D'ailleurs, l'ensemble de la Charte révèle une méthodologie marxiste étrangère au fondamentalisme religieux. Fort éloignée du marxisme, une dernière tendance marque l'évolution du réformisme musulman vers des attitudes quasi laïques : refusant le regroupement islamique prôné par le roi Fayçal d'Arabie Saoudite, A. Bouteflika, ministre des Affaires étrangères, « ne voit pas comment les dirigeants politiques des États musulmans pourraient discuter et étudier des questions qui sont essentiellement de la compétence de grands hommes de culte et des érudits qui s'occupent des problèmes de sociologie et de civilisation qui se posent au monde arabe »<sup>36</sup>. Derrière l'habileté diplomatique se dessine une ligne de séparation entre politique et religion, temporel et spirituel.

Les deux tendances qu'on vient d'évoquer pour finir répondent cependant beaucoup moins aux besoins de la société algérienne. La société de transition est sensible aux prestiges de la « religion politique » qui lui permet d'absolutiser certaines valeurs politiques et de garder une confiance inébranlable en ses chefs. L'Islam, idéologie totale, est donc plus satisfaisant pour le citoyen qu'un Islam vaguement laïcisé.

De ce rapide inventaire on peut conclure aisément que l'Islam *détermine la communauté politique algérienne*. À strictement parler, la formule est inexacte. Si la communauté politique est définie comme un « groupe de personnes reliées entre elles par une division du travail politique »<sup>37</sup>, [684] elle déborde la communauté musulmane : des non musulmans (algériens d'origine européenne par exemple) bénéficient du droit de vote, sont élus aux assemblées locales ou à l'Assemblée nationale. Mais, selon la constitution de 1963, désormais caduque mais encore symbolique, le président de la République doit être musulman. De plus l'Islam détermine la communauté sociale : si celle-ci se définit par les sentiments de solidarité, de confiance et d'identification qui relient les membres d'un groupe, il ne fait aucun doute que l'Islam y joue un rôle essentiel : la « umma » tend à persister à travers le peuple. La communauté politique s'en trouve dès lors affectée même si, en droit, elle en demeure relativement indépendante. Il n'est

<sup>36</sup> Cité par P. RONDOT, « Vers une nouvelle inflexion du réformisme musulman en Algérie », *l'Afrique et l'Asie*, n° 75, 1966, p. 44.

<sup>37</sup> D. EASTON, *A Systems analysis of political life*. London J. Wiley, 1965, p. 177.

peut-être pas certain que « tout ce que veulent les gens,, c'est qu'on construise des mosquées et que leurs traditions soient respectées »<sup>38</sup> ; en revanche, 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>39</sup>.

L'Islam détermine-t-il aussi le *régime politique*, défini comme un ensemble de structures d'autorité, de règles du jeu et de buts à atteindre ? L'idée en a été fortement soutenue par M. Flory et R. Mantran, qui ont dessiné les traits du « système politique arabo-musulman » auquel, seul dans le monde arabe, le Liban échapperait<sup>40</sup>. Le parti unique refléterait l'unité profonde de la masse musulmane où les divergences ne peuvent être qu'épisodiques et secondaires, les mécanismes de représentation seraient une nouvelle forme de la « consultation ». Il ne s'agit pas de représenter des volontés mais de détecter la volonté divine qui guidera la communauté vers le bien ; le calife se transformerait en zaïm, Pijma en élection au parti unique, etc. Sauf à observer que le personnage du zaïm sied mal au président Boumédiène dont le régime veut s'appuyer sur la collégialité, on peut étayer la thèse sur de nombreuses observations : affirmation constante de l'unité, refus des oppositions aussitôt rejetées hors de la communauté, etc. P. Bourdieu a noté après d'autres ce « masque de la convention identique pour tous » qui « abolit l'individualité dans l'unanimité et la conformité »<sup>41</sup>, et des observations plus récentes confirment l'étonnant monolithisme d'une collectivité où chacun joue un rôle déterminé par une formidable [685] contrainte sociale<sup>42</sup>. Le régime traduit inmanquablement cette propension à l'unité. A. Ben Bella, leader charismatique tendu vers la transformation de la société et la promotion des « masses », était aussi un « mahdi », défenseur de la foi et de la tradition, mandataire d'une communauté qui réalisait à travers lui son unanimité. En face, les débats parlementaires, les jeux subtils du président

<sup>38</sup> R. VALLIN, *op. cit.*, p. 31.

<sup>39</sup> L'expression est de B. LEWIS, appliquée à l'ensemble du monde arabe (*les Arabes dans l'histoire*, Neufchâtel, la Baconnière, 1958, p. 159).

<sup>40</sup> *Les Régimes politiques des pays arabes*, Paris, P.U.F. (Thémis), 1968, pp. 130 ss.

<sup>41</sup> *Sociologie de l'Algérie*, Paris, P.U.F., 1958, p. 95.

<sup>42</sup> N. ZERDOUMI, *la Formation de base de l'enfant en milieu algérien traditionnel* thèse, E.P.H.E., 1969, p. 329.

F. Abbas, tout ce jeu de la démocratie représentative venait d'une culture trop éloignée de l'Islam pour peser de quelque poids dans l'opinion publique<sup>43</sup>. Seul le parti unique, toujours contesté, toujours à refaire, n'est jamais mis en cause dans son principe. Avant-garde des masses, il symbolise aussi la communauté idéale où toutes les contradictions sont abolies ; rien, dès lors, ne peut l'atteindre.

Des objections se présentent cependant car la construction est trop harmonieuse pour être vraie : du fait que l'idéologie religieuse concorde avec les formes actuelles d'organisation du pouvoir, ou même que celles-ci sont perçues par la masse en termes religieux, il ne s'ensuit nullement que le régime soit déterminé par l'Islam. Comment expliquer en effet que la même masse arabo-musulmane vive, du Maghreb au Machrek, sous des régimes aussi différents que ceux du Maroc, de l'Algérie, de l'Irak et de l'Arabie Saoudite ? Que le parti unique ne se soit implanté que progressivement à la suite de bouleversements sociaux dont l'Islam n'est nullement la source ? En fait, les valeurs musulmanes sont utilisées, transposées dans un nouveau contexte, comme ingrédients d'une nouvelle idéologie ; elles ne la constituent pas par elles-mêmes. Quand J. Berque nous dit 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>44</sup>, il 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 forme apparemment immuable des valeurs politiques qui peuvent être profondément différentes : déjà, à l'époque coloniale, le remplacement de l'Islam des confréries par l'Islam réformiste a correspondu au développement de la revendication nationale et sociale. On ne peut expliquer autrement l'observation de M. Launay que les oulémas se sont implantés, dans la campagne oranaise, dans les douars ayant le sentiment de dépossession le plus vif<sup>45</sup>. L'examen du régime politique doit donc se référer autant aux mouvements sociaux qui agitent la [686] communauté qu'au langage plus ou moins religieux que ceux-ci empruntent. La structure unitaire du pouvoir algérien peut

<sup>43</sup> Cf. P. VATIKIOTIS, « Tradition and political leadership. The example of Algeria », *Middle Eastern Studies*, vol. 2, n° 4, juil. 1966, pp. 338 ss.

<sup>44</sup> *Les Arabes d'hier à demain*, Paris, le Seuil, 1958, p. 229.

<sup>45</sup> *Paysans algériens*, Paris, le Seuil, 1963, pp. 144-150.

parfaitement s'expliquer par le fait que l'administration a pris en main l'ensemble des instruments économiques abandonnés par les colonisateurs. Une certaine indifférenciation sociale en résulte dans un pays où les capitalistes autochtones sont relativement faibles : les strates sociales demeurent mais l'ensemble de la population ne se sent pas (encore ?) traversé par des conflits internes suffisants pour mettre en cause la légitimité du pouvoir exercé au nom de tous, par les dirigeants issus de la lutte de libération. L'appareil d'État a donc tendance à s'identifier au « peuple » : il y puise ses racines et lui emprunte des valeurs idéalisées de pureté et de moralité. Le peuple attend en revanche de l'État l'accès égal 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 <sup>46</sup> : nonobstant, recourir à un système arabo-musulman idéal, qui n'existe en Algérie que sous forme d'image assez floue, ne nous paraît pas un principe d'explication parfaitement valable. L'analyse des différentes attitudes vis-à-vis de l'État permet peut-être de progresser davantage.

## L'ÉTAT

[Retour à la table des matières](#)

La conception de l'État que les textes officiels algériens révèlent est ambiguë : l'État, exalté comme principal instrument « d'édification » du socialisme, est en même temps contesté comme refuge de bureaucrates qui bloquent la volonté révolutionnaire des masses. Sans entrer ici dans ses détails, on se bornera à souligner combien la théorie officielle est conforme à la culture politique dominante de la société algérienne, toute pétrie de contradictions. L'attente de l'État y côtoie la méfiance envers l'appareil administratif.

L'attente de l'État 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'État impliquant la

---

<sup>46</sup> Pour une problématique de l'Islam comme idéologie, cf. M. RODINSON, *Islam et Capitalisme*, Paris, le Seuil, 1965, et G. LABICA, *Politique et religion chez Ibn Khaldoun*, Alger, Société nationale d'édition et de diffusion, 1968.

participation au pouvoir de toutes les couches sociales <sup>47</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 [687] algérien est avant tout un consommateur agressif, qui attend de l'État national tout ce que l'État colonial lui a refusé. La petite bourgeoisie urbaine lui demande le pouvoir politique et 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 et surtout l'instruction, instrument exclusif de la montée sociale, les milieux arabisants traditionnels en espèrent la réanimation de la culture nationale brimée par l'intermède colonial. L'État 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, bien au contraire : la psychologie du producteur y a fait place à celle du salarié <sup>48</sup> qui correspondait mieux à la croyance, contractée dans le passé, que l'administration doit et peut trouver la solution à tous les problèmes <sup>49</sup>. Les comités de gestion n'ont-ils pas d'ailleurs toujours exigé une aide massive de l'État dans le même temps où ils dénonçaient les interventions excessives et bureaucratiques de ce dernier ? En fait, dans son point de départ, l'autogestion est un mouvement à la fois de prise en mains par les ouvriers de leurs propres affaires et d'appropriation du sol et des entreprises abandonnées par les étrangers. Dans l'esprit de beaucoup d'ouvriers, autogestion se confond avec indépendance, sans plus. Leur propre syndicat est parfois considéré comme une administration <sup>50</sup>. Une enquête réalisée dans un certain nombre de domaines agricoles autogérés révèle le peu de crédit que les ouvriers accordent au secteur socialiste, par opposition à l'administration <sup>51</sup>. Ainsi l'État algérien se trouve à la convergence de demandes fort diverses. Instrument de récupération

<sup>47</sup> *El Moudjahid*, 15 janvier 1959.

<sup>48</sup> *El Moujahid*, 8 mai 1967. Cf. aussi M. BENACHENOU, *Problèmes sociologiques de l'autogestion agricole en Mitidja*, thèse, Bordeaux, 1969 (ronéo). Nous n'entrons pas ici dans la recherche de la cause de cette situation (trahison de l'administration ou attitude foncière des ouvriers). Pour notre propos, cela n'a pas grande importance.

<sup>49</sup> H. TEMMAR, *l'Autogestion et la problématique socialiste en Algérie* » thèse, Sciences économiques, Paris, 1966 (ronéo), p. 137.

<sup>50</sup> D. HELIE, *le Secteur autogéré de l'industrie algérienne*. thèse, École Pratique des Hautes-Études, 1967 (ronéo).

des richesses nationales, économiques et culturelles, dispensateur de prestige, d'argent et de travail, il réalise l'idée de Nation et exprime 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 dé-mobilisation <sup>52</sup>.

Cette attente de l'État 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'État, et les paysans pauvres et les demi-chômeurs des villes. Les premiers développent une « idéologie organisationnelle » fondée sur la compétence et la rationalité. Le conflit politique [688] 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 main de l'appareil d'État par l'élite du nationalisme. Celle-ci désire exercer le pouvoir dans l'intérêt de tous. Elle ne se considère donc nullement comme une classe privilégiée, mais comme une élite au service des catégories déshéritées. Ce type d'attitude est partagé par une très 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 se sentant relativement peu solidaires du pouvoir politique, ils en partagent les valeurs ; le travail, l'instruction, la compétence doivent permettre à chacun d'élever son niveau de vie et de trouver sa place au soleil. Pour les paysans pauvres et les chômeurs urbains au contraire, l'attente de l'État est plutôt une utopie millénariste qui attend tous les bénéfices du monde industriel par le truchement miraculeux d'un État dont cependant on se méfie. Pris dans un monde d'arbitraire et d'irrationalité, le

<sup>51</sup> C. KOSTIC, « Transformations des communautés rurales en Algérie et en Yougoslavie », *Cahiers internationaux de sociologie* 1967. n° 2. À la question : « Désirez-vous que vos fils exercent la même profession que vous ? », 66,83% de l'échantillon interrogé répond par la négative. À la question : « Ou 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.).

<sup>52</sup> Cf. les remarquables observations d'A. LAROUÏ, *l'Idéologie arabe contemporaine*, Paris, Maspéro, 1967, qui indique combien « l'État national impose à une société encore sous l'emprise du sentiment et du jeu le carcan de la raison » (p. 53).

paysan déraciné ne voit pas dans l'État la compétence organisatrice qui donne sens au projet du citoyen, mais l'objet magique d'une revendication agressive toujours prête à se convertir en hostilité <sup>53</sup>.

La culture politique étatiste secrète en effet son contraire. À attendre de l'État la solution de toutes ses contradictions, la société algérienne ne peut manquer d'en éprouver quelques déceptions quand ce dernier se révèle pour ce qu'il est : un entrepreneur encore inefficace et un lieu d'affrontement entre forces contradictoires. La même déconvenue se traduit alors dans un langage différent selon les couches sociales. Les représentants syndicaux de la classe ouvrière, plus ou moins teintés de marxisme, s'en prennent à la « nature de classes » de l'appareil d'État, formule abstraite sans efficacité, mais qui rencontre le sentiment commun dès que sont dénoncés le luxe et les privilèges des nouveaux bourgeois bureaucrates <sup>54</sup> : aussitôt la soif d'égalité porte à accuser l'État et ses fonctionnaires de parasitisme, les technophiles <sup>55</sup> répondent en dénonçant le « népotisme » et les « relations personnelles » qui président au recrutement de l'administration <sup>56</sup>. Le raisonnement est à peu près le suivant : le pouvoir politique veut le bien de tous mais il est trahi par des fonctionnaires incompetents [689] qui ont accédé à leur poste par le jeu des blocs régionaux ou personnels. En revanche, les moudjahidine (anciens combattants) reprochent à l'État de ne pas fournir assez d'emplois et d'écarter les anciens maquisards au bénéfice de jeunes fonctionnaires « sortis des écoles » et présumés plus compétents : la « technocratie » est alors mise en accusation. Plus généralement, les masses rurales, ou récemment urbanisées, dont la 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, etc.) ont tendance à le prendre pour bouc émissaire de leur mé-

<sup>53</sup> Cf., sur cette mentalité et la soif de sécurité, M. CORNATON, *les Regroupements de la décolonisation en Algérie*, Paris, les Editions ouvrières, 1967, pp. 218 ss., et P. BOURDIEU, « la Hantise du chômage chez l'ouvrier algérien », *Sociologie du travail*, 1962, n° 4, p. 326.

<sup>54</sup> Cf., par ex., *El Djeich* (en langue arabe), Revue de l'Armée, janvier 1967, n° 34 et F. WEISS, *Doctrine et action syndicale en Algérie*, thèse, Sciences économiques, Paris, 1967, pp. 214 ss.

<sup>55</sup> Ce terme emprunté à A. LAROUÏ (*op. cit.*, p. 25) nous paraît plus juste que technicien ou technocrate pour désigner les apôtres de l'industrialisation.

<sup>56</sup> Cf. *El Djeich* (en langue française), n° 6, mai 1968.

contentement. Face à un État désincarné qui siège à Alger, « l'autre bout du monde »<sup>57</sup>, 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>58</sup>. L'État étant trop lointain et trop abstrait, les groupes primordiaux retrouvent un semblant de vigueur. Le jeu est assez subtil : personne n'admet la légitimité des « loyalismes personnels », le « clanisme » et la « bédouinité » (réminiscences khaldouniennes) n'ont pas d'existence reconnue, sinon pour être condamnés. Rien ne serait plus inexact, malgré l'impression fournie par certains articles de journaux, que de considérer la société et l'État comme découpés en fiefs interdisant toute intégration politique à un niveau supérieur. La féodalité est désavouée, sans la moindre hypocrisie, mais les mécontentements inévitables joints au fait que le parti unique ne permet pas une opposition officielle d'intérêts clairement perçus, confèrent aux clans une existence de réaction. Celle-ci est résiduelle, mais maintient une certaine polarisation anti-étatiste. 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>59</sup> ? »

L'ensemble de ces attitudes envers l'État s'explique en grande partie par l'héritage colonial. En situation coloniale, comme Ta rappelé encore F. 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>60</sup>. L'idéologie nationaliste exprime alors naturellement le sentiment unitaire d'une collectivité se saisissant à des niveaux divers comme globalement [690] exclue du pouvoir, c'est-à-dire privée du droit à l'existence. Ce qui réalisera d'un coup ce droit, c'est l'État. Ce dernier est donc à la fois le symbole de l'indépendance en même temps que celui qui lui donnera un contenu. En ce sens l'idéologie nationaliste est inséparable d'une idéologie étatiste. Elle ne l'est pas moins d'une idéologie anti-étatiste car si l'État *futur* rassemble

<sup>57</sup> On emprunte ces notations à J. LIZOT, *Metidja. Étude d'un village de l'Ouarsenis*, thèse, École pratique des Hautes-Études (ronéo), p. 286.

<sup>58</sup> Sur la formation de base, cf. N. ZERDOUMI, *op. cit.*, pp. 277 ss.

<sup>59</sup> *Op. cit.*, p. 317.

<sup>60</sup> [\*Les Damnés de la terre\*](#), Paris, Maspéro, 1961, p. 33.

tous les espoirs, l'État *actuel* (colonial) polarise toutes les résistances, l'Administration coloniale bien sûr mais aussi toutes les organisations, y compris nationalistes, qui agissent dans le cadre de ses lois. La guerre de libération est perçue par les Algériens comme une rébellion des masses contre l'occupant mais aussi contre l'organisation des partis nationalistes, bureaucratifiée et réformiste <sup>61</sup>. Les deux faces de cette double rébellion n'ont certes ni le même caractère ni la même portée. Il en demeure cependant une idéologie spontanéiste, même si l'institution devenue à la fois partisane et étatique est désormais exaltée. De même que sous l'état colonial, le désir de détruire un appareil étranger n'empêchait pas une sourde admiration pour une administration dont on voulait tirer tous les avantages en attendant de l'imiter, le dévouement que suscite l'état national n'a pas fait disparaître la méfiance envers un appareil qu'on a conscience de ne pas pleinement maîtriser <sup>62</sup>. Les références constantes, huit ans après l'indépendance, à « l'héritage colonial qui n'est pas adapté à nos besoins », n'ont pas d'autre cause.

On le voit à ces quelques traits, la culture politique algérienne évoque moins le socialisme entendu comme la prise de pouvoir par une classe dotée d'un minimum de conscience que le *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>63</sup>. Les ingrédients principaux 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 fonctionnaire et à un moindre degré du politicien. Pour la grande masse, en [691] effet, le système colonial a été vécu comme

<sup>61</sup> Parlant de cette époque, la *Charte d'Alger*, publiée en 1964, stigmatise « le manque de confiance des dirigeants dans l'effort créateur du peuple ».

<sup>62</sup> . Au pré-congrès des fellahs tenu en 1964, on relève des expressions telles que « nous n'acceptons pas ta dictature des fonctionnaires » et surtout le refus de « l'État colon représenté par ses directeurs ». *Autogestion*. Avril et septembre 1967.

<sup>63</sup> E. SHILS, cité par P. WORSLEY, *op. cit.*, P. WORSLEY, « The concept of populism » in G. IONESCU et E. GELLNER, *Populism*, London, Weidenfeld and Nicolsen, 1969, p. 244.

une sorte de dieu méchant et caché qui s'incarne selon les circonstances dans les « européens », « l'administration », « les espagnols »<sup>64</sup>. Il en est resté un sentiment de complicité à tous les niveaux contre les coupables mystérieux qui empêchent le peuple de parvenir au bonheur à sa portée, les « bureaucrates », les « impérialistes », etc. Les hommes qui se sont succédé au pouvoir ont pu s'opposer, apparemment, sur tout ; tous ont participé du populisme. A. Ben Bella l'avouait avec une fausse ingénuité, évoquant l'opération « ramassage des petits cireurs » (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 (cireurs, hospices de vieillards) parce qu'elles répondaient à une profonde aspiration des masses algériennes. Celles-ci au sortir d'une nuit de 130 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 attendait affection et attention du premier Gouvernement algérien de l'Algérie<sup>65</sup>.

Le souci de la compétence, de la moralité, de la « composante humaine » d'un parti dévoyé par des « politiciens carriéristes » si souvent affirmé par le régime du colonel Boumediène, exprime exactement la même attitude.

Le populisme n'est pas contradictoire à l'attente de l'industrialisation, bien au contraire. Il constitue une réponse 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. Les populistes russes, déjà ne raisonnaient pas autrement. Il s'agit toujours de réaliser une industrialisation dont l'exemple

<sup>64</sup> P. BOURDIEU, *op. cit.*, p. 331.

<sup>65</sup> Cité par R. MERLE, *Ben Bella*, Paris, Gallimard, 1965, pp. 171 et 173.

vient de l'Occident, en évitant les coûts sociaux que Ton 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 [692] et de différenciation radicale par rapport à ses valeurs culturelles, le populisme algérien évoque bien le « marxisme objectif » dont parle A. Laroui<sup>66</sup>. Dans la lutte des classes, la révolution prolétarienne ne vient-elle pas accomplir et développer les forces productives tout en modifiant complètement les rapports de production ? L'État sous-développé se présente ainsi comme un prolétariat international. Ceci 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 antagonistes, le populisme, celle d'une société interne unie par une volonté générale 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.

\*

Le populisme algérien étant ainsi identifié, il est aisé dès lors de déterminer sommairement pour conclure sa fonction politique. Analysant le rôle de l'idéologie comme « soutien » d'un système politique, D. Easton distingue trois fonctions : la fonction « partisane » évoque les croyances permettant d'organiser l'opinion sur le comportement quotidien des autorités politiques. La fonction de « légitimation » concerne les croyances soutenant ou contestant le régime et le droit des autorités à gouverner. La fonction « communautaire » concerne la persistance ou le changement de la communauté politique<sup>67</sup>. L'idéologie algérienne, fortement polarisée sur l'identification à la communauté à travers la Nation et l'Islam, a donc une fonction communautaire déterminante. Sa fonction de légitimation est déjà moins sensible car

<sup>66</sup> *Op. cit.*, pp. 139 et ss.

<sup>67</sup> D. EASTON, *op. cit.*, p. 336.

l'ambivalence des attitudes vis-à-vis de l'État diminue l'assiette du régime. Cependant, la puissance intégrative du sentiment national joue là encore pour renforcer les régimes qui ne s'écarteront pas du bien commun du nationalisme déjà dessiné lors du programme de Tripoli. Enfin la fonction partisane est très faible : [693] comme dans nombre de sociétés de transition, l'idéologie a peu de prise sur la politique quotidienne : les changements de personnel ou les variations dans les choix, y compris les choix de planification, n'affectent pas le soutien que la population porte au système. C'est peut-être pourquoi le parti unique, bien que constamment critiqué, conserve une légitimité inégalée : peu importe qu'il fonctionne mal au jour le jour, le soutien que lui apporte le peuple s'adresse au symbole du régime, non au gouvernant réel.

Jean LECA