

AWAL

22

CAHIERS D'ÉTUDES BERBÈRES

2000

Fondateur

Mouloud Mammeri

PAUL RABINOW

Réflexions sur l'anthropologie. Entretien réalisé
par Tassadit Yacine

ALAIN ROMÉY

Mouvement confrérique, immigration et réseaux
de solidarité

TASSADIT YACINE

Compter ou évaluer ? Le recensement
de la population dans l'Algérie coloniale

MOHAMED EL-AZIZ BENACHOUR

Le pouvoir central et les notables en Tunisie beylicale
et coloniale

ABDESSLEM BEN HAMIDA

Élites et syndicalisme en Tunisie, de la colonisation
à l'indépendance

MADJID BENCHIKH

Les élites dans le système politique algérien

AÏSSA KADRI et TASSADIT YACINE

Élites algériennes : scolarisation, socialisation,
circulation

JEAN AMROUCHE

Tunisie 1947



ÉDITIONS DE LA MAISON DES

SCIENCES DE L'HOMME PARIS

AWAL

22

CAHIERS D'ÉTUDES BERBÈRES

2000

Fondateur
MOULOUD MAMMERI

Directrice
TASSADIT YACINE

SOMMAIRE

ARTICLES

PAUL RABINOW	
Réflexions sur l'anthropologie. Entretien réalisé par Tassadit Yacine....	3
ALAIN ROMÉY	
Mouvement confrérique, immigration et réseaux de solidarité	11
TASSADIT YACINE	
Compter ou évaluer? Le recensement de la population dans l'Algérie coloniale	21

DOSSIER SPÉCIAL LES ÉLITES AU MAGHREB

MOHAMED EL-AZIZ BENACHOUR	
Le pouvoir central et les notables en Tunisie beylicale et coloniale	33
ABDESSEM BEN HAMIDA	
Élites et syndicalisme en Tunisie, de la colonisation à l'indépendance .	45
MADJID BENCHIKH	
Les élites dans le système politique algérien	57
AÏSSA KADRI et TASSADIT YACINE	
Élites algériennes: scolarisation, socialisation, circulation	67

TEXTES ET DOCUMENTS

JEAN AMROUCHE Tunisie 1947	107
Comptes rendus	123
Résumés	141

Publié avec le concours du Centre national du livre
et du Fonds d'action sociale

© 2000, n°-22, Fondation de la Maison des sciences de l'homme, Paris
ISSN 0764-7573
Imprimé en France

RÉFLEXIONS SUR L'ANTHROPOLOGIE

Paul Rabinow¹

Entretien réalisé par Tassadit Yacine

Par ses écrits comme par son engagement politique, Paul Rabinow est considéré à l'heure actuelle comme l'un des meilleurs représentants de la recherche anthropologique américaine. La démarche originale qu'il a choisie l'incite à embrasser les sujets d'études les plus divers. On lui doit une enquête très intéressante sur les tribus maraboutiques berbères du Maroc². Comme il l'explique plus loin, son intérêt pour les groupes sociaux habilités à définir les normes humaines l'a mené à choisir comme terrain d'étude actuel les centres de recherches en biotechnologie³, dans la mesure où c'est là que se joue le devenir de l'humanité. Lecteur de Michel Foucault, il a consacré à ce dernier un ouvrage des plus instructifs⁴. Tassadit Yacine l'a rencontré lors d'un voyage à l'université de Berkeley où il dirige le département d'anthropologie.

Tassadit Yacine – Ce qui m'a intéressée dans votre démarche, c'est le passage de l'étude de cas particuliers à des considérations universelles, c'est-à-dire un système d'explication qui intéresse toutes les sociétés. Après avoir étudié la tribu berbère des Aït Youssi au Maroc, vous entamez à présent l'étude anthropologique de la recherche en biotechnologie. Vos recherches, tout en étant situées dans le temps et l'espace, interrogent le devenir de la science anthropologique et la question qu'on peut se poser est de savoir ce qu'il y a lieu de faire de l'héritage. Car si les cadres de l'anthropologie traditionnelle volent en éclat, par quoi allons-nous les remplacer?

Paul Rabinow – C'est vrai que l'objet de mes recherches a changé plusieurs fois. Mais il y a tout de même une sorte de fil rouge qui permet de faire le lien, de sorte que les choses ne sont pas aussi disparates qu'elles

1. Professeur et chef du département d'anthropologie, université de Berkeley, Californie.

2. *Un ethnologue au Maroc, réflexions sur une enquête de terrain*, Paris, Hachette, 1988.

3. *French DNA. Trouble in Purgatory*, Chicago, The University of Chicago Press, 1999.

4. En collaboration avec Hubert Dreyfus, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984.

paraissent. Ce qui m'a intéressé au Maroc et qui m'intéresse maintenant en Islande c'est l'observation des gens qui sont autorisés à parler au nom de la vérité, c'est-à-dire ceux qui sont qualifiés pour répondre à la question fondamentale: qui sommes-nous? Au Maroc, les *chorfa* ne se trouvent pas dans une situation telle qu'ils n'ont plus de rôle à jouer en raison de la disparition de la religion ou de la mort de la tradition, emportées par la modernité. Leur problème est le suivant: pour les paysans berbères qu'ils sont censés encadrer, si le saint est toujours plein de *baraka*, eux qui sont ses descendants, ne savent plus comment faire leur devoir, ils ne savent plus comment être à la hauteur de leur modèle c'est-à-dire de leur ancêtre marabout. Le problème c'est leur mode de subjectivation devant une situation moderne très complexe. Moderne, non pas dans le sens où les choses du passé sont effacées, mais dans le sens où ils doivent se débrouiller pour que des choses opposées, appartenant à des époques différentes, puissent aller ensemble. Pour les *chorfa* des Aït Youssi, les Berbères continuent selon la tradition à-venir deux fois par an pour rendre hommage au marabout Sidi Lahcen, mais les descendants du saint ne savent plus se conformer au modèle de leur ancêtre. C'est précisément cette rupture génératrice d'angoisse qui est mon sujet.

T. Y. – *En somme leur «vision du monde», comme dit Bourdieu, a-t-elle changé?*

P. R. – Pour moi le terme de «vision du monde» pose un problème. L'expression a été lancée par Heidegger pour caractériser la modernité. Pour les modernes, le monde est comme un tableau en face duquel il y a quelqu'un qui regarde simplement ce tableau ou bien cherche à le peindre pour le reproduire selon la manière dont il le voit. Moi, je refuse cette coupure, je ne crois pas qu'il y ait des tableaux si cohérents. Ce n'est pas que je pense que le monde soit chaotique, mais une cohérence totale dans la «vision du monde», moi je n'en vois pas. Cela implique que si la position de l'objet n'est pas si stable et claire, celle du sujet ne l'est pas non plus. Le chercheur est mis en question en permanence, il est impliqué car il n'est pas totalement à l'extérieur du réel social. En plus, nos démarches font elles-mêmes partie de la construction de l'objet. C'est précisément autour de ces thèmes-là que je travaille: dépasser les contradictions entre termes opposés: moderne/traditionnel, colonie/métropole, capitalisme/socialisme... Ces oppositions, je pense qu'il faut les voir ensemble, car ce sont des termes qui sont nés ensemble, qui vivent ensemble et qui sont entremêlés. Ceci est ma position existentielle en quelque sorte.

D'autre part, je fais une distinction entre anthropologie et ethnologie. L'ethnologie peut être définie comme l'écriture de l'*ethnos*. Malgré les critiques et les mises en question depuis *Writing Culture*⁵ (1986), on

5. J. Clifford, G. E. Marcus (eds), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1986.

continue à écrire sur les groupes, les cultures, les traditions, etc. Mais étant donné qu'on a critiqué les présupposés idéologiques non réfléchis de cette démarche, j'estime qu'on peut essayer d'en faire en évitant les écueils et les pièges. Reste tout de même que le contenu du terme *ethnos* pose problème. L'anthropologie de son côté implique de poser la question de savoir qui nous sommes, qui est l'être humain (*anthropos*, l'homme) et comment le savoir (*logos*, la science), ce qui entraîne la question de savoir s'il y a une ou des sciences de l'homme. Ma recherche à moi se définit davantage par l'étude de l'*anthropos* que par celle de l'*ethnos*. Le monde de la biotechnologie m'intéresse pour plusieurs raisons, la principale est que le problème de l'être est actuellement en question à travers le savoir lui-même. Les constructions scientifiques actuelles mettent l'homme en danger sur plusieurs plans, moi je travaille sur cette dialectique entre le savoir et l'être (qui sommes-nous, comme êtres vivants mais surtout comme êtres humains). J'ajoute que-la définition de l'homme que Foucault a donnée (c'est assez joli en anglais): *life, labor, language*, ces trois concepts se combinent à l'heure actuelle à travers des formes transnationales. Le problème pour moi c'est à la fois de penser ces combinaisons et d'inventer des méthodes pour les étudier, car il ne suffit pas d'aller dans un village ou dans un laboratoire et de faire comme si l'*ethnos* était un matériau déjà tout préparé à vous recevoir, en essayant de trouver des règles de cohérence, des limites, etc. On peut seulement étudier comment les assemblages transnationaux dont j'ai parlé se cristallisent. Ceci confirme ma préférence pour l'étude de la singularité toujours présente dans mes ouvrages, ce qui explique que je me méfie des grands discours sur la globalisation, la mondialisation... Je pense que ces discours sont plus ou moins vides, ce qui ne veut pas dire qu'ils sont faux, mais ils sont dans une telle abstraction et sont prononcés avec une telle autorité, que moi, elles me gênent: je préfère être plus hésitant, je veux introduire ces grands thèmes mais toujours à travers quelque chose de spécifique, où le réel est en train de se fabriquer. Car je pense qu'on n'a pas encore d'idées bien claires sur l'avenir, contrairement à celle selon laquelle, étant donné le système capitaliste, les découvertes en biotechnologies..., l'avenir serait connu d'avance, avec le surgissement de phénomènes connus d'avance. Pour moi ceux qui affirment ces vérités-là sont comparables aux indigènes observés par l'ethnologue du siècle dernier, ils font également partie de mon champ d'étude.

Concernant les moyens à mettre en œuvre pour mener ces recherches, vous pensez bien qu'on ne peut s'en acquitter qu'en travaillant en équipes intégrées qui épousent la complexité de l'objet. Or, dans notre système universitaire, chacun est isolé, préoccupé par l'évolution individuelle de sa carrière et tenu de respecter un certain académisme suranné. Jusqu'à présent on n'a pas réussi à créer une façon plus scientifique de travailler en équipes interdépendantes. Le prix à payer pour instaurer ce changement profond dans la manière de travailler serait d'ailleurs un thème de réflexion pour les futurs chercheurs en anthropologie.

T. Y. – En Europe ce genre de démarche existe en sociologie, mais en anthropologie, il y a peu de travaux qui renouvellent le genre. L'héritage de l'ethnologie coloniale est trop lourd et peu de chercheurs osent le contester. Bourdieu, son travail en équipe se fait surtout dans le domaine sociologique, c'est sa préférence. Sayad était aussi très prometteur, mais lui aussi ses travaux sont davantage axés sur la sociologie. Personnellement, je tente de sortir des cadres traditionnels de l'anthropologie, mais ce n'est pas facile. La plupart des chercheurs sont animés par le besoin de s'inscrire dans un académisme qui refuse le renouvellement des thèmes et du questionnement. Ce qui m'a frappée aux États-Unis, c'est que vous vous inscrivez dans l'académisme de manière différente, vous avez parfois davantage de liberté d'initiative. Comment peut-on expliquer cela?

*P. R. – C'est qu'il n'y a pas de centre ici. Nous n'avons pas une centralisation qui fait de Paris le centre du rayonnement et qui impose ses propres modèles. Nous avons une dizaine de départements d'anthropologie qui ont chacun leur programme indépendamment des autres. Il y a par ailleurs une centaine de départements qui travaillent en liaison avec des anthropologues. Les règles de concurrence, les points de passage, les motivations sont régis par des impératifs divers. Ce n'est contrôlé par personne. Je ne suis pas en train de dire naïvement que les États-Unis c'est le pays de la liberté totale et que le système y est meilleur que partout ailleurs grâce au libéralisme, etc. En vérité, il y a beaucoup plus d'espace ici qu'en France, ici on est plus proche du monde qui est en train de changer. Si un chercheur décide brusquement de changer d'objet de recherche parce qu'il estime qu'il y a de nouvelles choses intéressantes à explorer, personne ne va le censurer au nom de la sacro-sainte spécialisation. On peut accepter ce défi-là. Quand j'ai décidé de me pencher sur le terrain de la recherche en biotechnologie après avoir étudié une société vivant encore sous l'emprise très forte du passé, ça n'a choqué personne. On est dans une société où la nouveauté compte beaucoup. Bien sûr, il y a beaucoup de *bla bla bla*, mais on trouve aussi des expériences fécondes.*

T. Y. – Justement, se pose aujourd'hui la question de l'héritage scientifique de l'anthropologie. Comment renouveler la recherche si on ne remet pas en question l'idée qui fait de «l'archaïsme» l'objet privilégié de l'anthropologie? Concernant les anciennes sociétés colonisées par exemple, comment les étudier d'un point de vue anthropologique sans verser dans des théories qui confinent à l'ethnisme et selon lesquelles ces sociétés sont gouvernées par une mentalité prémoderne ou prérationnelle et qu'elles sont-dépourvues des caractéristiques qui feraient d'elles des sociétés inscrites dans le mouvement de l'histoire? On sait aujourd'hui qu'il existe un dynamisme propre à ces sociétés, que même ce qu'on appelle l'intégrisme n'est pas une manifestation d'archaïsme puisqu'il se sert des acquis de la modernité

pour se diffuser. On peut même ajouter que l'intégrisme n'est qu'un effet boomerang de la modernité dans la mesure où celle-ci, par sa rapidité, a pris de court des sociétés qui se sont vues menacées.

P. R. – Aux États-Unis, 90% des habitants sont religieux et on a affaire à un intégrisme chrétien et juif énorme. Le racisme consiste à ne voir cet intégrisme qu'en Iran ou en Algérie alors que c'est une question mondiale. Par ailleurs il y a lieu de s'interroger sur le sens de la culture moderne ou moderniste. Peut-on vivre dans une société moderniste où il n'existe pas de réponses aux grandes questions de la vie? Quel sens donner à la souffrance, la justice, l'amour?... La science n'a rien à dire là-dessus et donc il est naturel de s'adresser à d'autres sources de sens comme la religion, l'art, la littérature, etc. C'est pourquoi la vie sociale, affective, l'amour, la mort, la haine... doivent faire partie de nos objets d'études.

T. Y. – Ces questions aujourd'hui sont prises en charge par la psychanalyse mais cette dernière, malgré tout le bien qu'on peut en dire, se cantonne à étudier les sentiments sous l'angle de la pathologie et non comme des phénomènes humains positifs et sains. C'est une sorte d'auto-appauvrissement. Lévi-Strauss est un savant génial qui a beaucoup fait pour son époque, mais avec les moyens que nous avons aujourd'hui, n'est-il pas temps d'aller plus loin et d'explorer d'autres territoires? Et dans ce cas qui va donner le la ?

P. R. – Moi je dis que nous sommes en train d'aller plus loin, en particulier aux États-Unis. Mais la question est celle-ci: ou bien l'anthropologie s'ouvre et se diversifie ou bien elle disparaîtra. En France les «dinosaures» qui accaparent la recherche peuvent continuer à opposer leur veto au renouvellement parce qu'ils sont protégés par l'État. Mais si cela est peut-être possible en sciences sociales où nous avons autant de théories qu'il y a de maîtres, ce n'est guère le cas lorsqu'il s'agit de biologie moléculaire. Après la Seconde Guerre mondiale, la science a été financée par l'État à cause de la guerre froide, mais celle-ci ayant pris fin, l'État français, allemand ou anglais ne pourra plus financer la science à un niveau suffisant pour faire face à la concurrence internationale. Ce sont les grandes compagnies multinationales, pharmaceutiques entre autres, ainsi que les réseaux organisés à travers les grandes universités américaines qui auront raison de ce système de noblesse d'État fonctionnant d'une manière lente, où tout est contrôlé, où il n'y a pas de jeunes où le changement se fait au compte-gouttes. Cela conduira la France par exemple à n'occuper que le deuxième ou troisième rang du pouvoir scientifique. Or n'occuper que cette place dans un monde où la concurrence capitaliste s'appuie en grande partie sur la science et la technologie, cela entraîne une chute de la nation tout entière. Les socialistes l'ont bien compris qui sont obligés d'imaginer des modèles pour organiser la science plus adaptés aux exigences de la concurrence, contrairement à la situation qui prévalait du temps de la guerre froide. Or si ce débat existe au

sein des chercheurs en biologie moléculaire et en biotechnologie, il n'en n'est pas de même en anthropologie où nous assistons à un silence inquiétant.

T. Y. – Comment susciter ce débat?

P. R. – Aux États-Unis les choses changent, même si le «politiquement correct» est assez répandu. On trouve beaucoup de chercheurs qui refusent de se plier à un conformisme réducteur. En Grande-Bretagne il y a eu Thatcher, ici on a eu Reagan, ce sont des dirigeants de droite mais aussi des catalyseurs de modernisation, bons ou mauvais c'est une autre question. En France, Mitterrand a fait l'inverse, il a modernisé certains secteurs de l'économie mais pas le monde universitaire, les grandes écoles sont toujours dominantes, il n'y a presque pas d'anthropologie moderne, les journalistes n'ont pas les moyens de mener leurs enquêtes...

T. Y. – Au point que faire de l'anthropologie de la culture est devenu presque une insulte.

P. R. – Parce que c'est une discipline qui est née et s'est développée en Amérique... Cette forme d'autosatisfaction symbolique c'est seulement valable dans une petite cour de province, ici on s'en moque. Le refus d'un dialogue avec d'autres traditions universitaires, y compris avec l'Angleterre, le fait qu'on continue à qualifier ce qui vient d'outre-Atlantique d'*anglo-saxon* (moi qui suis juif d'origine russe, qui ai fait une partie de mes études en France et qui parle aujourd'hui l'anglais je n'ai pourtant rien d'un anglo-saxon). Pour sortir de ça, je ne suis pas très optimiste. Mais avec l'arrivée de nouvelles générations, l'intrusion d'Internet, etc., la France sera obligée de changer, ce n'est pas une question de choix mais simplement de savoir combien va durer la résistance au changement? Ça c'est la manière négative d'aborder le problème. D'un point de vue positif il serait bon que la France invente la démarche pour faire face à la mondialisation des média. Bourdieu a beau critiquer les média, il a raison plus ou moins, mais maintenant les jeunes ont des ordinateurs, avec Internet ils ont le moyen de se former à moindres frais, les livres sont trop chers en France; bref, on ne peut se désintéresser de l'omniprésence de l'informatique dans le monde d'aujourd'hui. D'où l'intérêt d'imaginer une autre culture de l'information, une culture globale où des gens de tous pays auraient accès à des données venues du monde entier.

T. Y. – Justement que deviennent les pays du tiers monde et leur culture par rapport à la mondialisation?

P. R. – Il y a plusieurs tiers mondes. Des pays comme la Chine ou l'Inde sont dans des catégories différentes. L'Afrique noire, le Maghreb, l'Égypte c'est encore autre chose. Il n'y a pas une unité du tiers monde. Des pays différents se trouvent dans des conditions de domination différentes,

on n'a pas un schéma de libération global et identique comme on le pensait dans les années qui ont suivi la décolonisation. D'un autre côté, on n'a pas quelque chose d'unifié à opposer au capitalisme triomphant. Est-ce que ça va durer toujours ainsi comme disent certains? Je ne le crois pas. Le capitalisme a toujours engendré des contre-discours, seulement aujourd'hui on est dans un moment où les contre-discours sont très faibles. C'est pourquoi on doit imaginer d'autres formes de résistances, d'ailleurs résistance n'est pas le mot qui convient, d'autres formes de vie plutôt. À cet égard certains intégristes ont une imagination plus riche, ils ont compris qu'il y a un besoin, et ont inventé une forme de réponse, ça donnera peut-être quelque chose? Dire que c'est du fanatisme c'est peut-être vrai mais ce n'est pas suffisant. Je n'ai pas de grande idée là-dessus, sauf que dire que tout est perdu n'est pas permis. On n'est pas dans des camps de concentration, on est dans une période très complexe et très dynamique, les possibilités sont-inégaux mais elles sont là tout de même. L'Islande est un tout petit pays de 270-000 habitants mais c'est le plus avancé dans la recherche sur le-génome, il a une industrie de logiciels qui est très performante. Il y a tout-juste vingt ans ses habitants étaient des pêcheurs; comme le poisson s'est raréfié ils se sont convertis à autre chose. Aujourd'hui ils font peur aux-Américains; ça signifie qu'il n'est pas impossible de se transformer. Quel rapport l'anthropologie a-t-elle avec tout ça? Je crois qu'il n'y a pas de réponse simple.

T. Y. – Ce qui m'intéresse dans l'étude des intellectuels maghrébins francophones c'est précisément cette réalité que vous venez de décrire: le problème de ces intellectuels avec la langue de l'ex-colonisateur, leur relation à l'histoire, à leur société, les conflits politiques qui les opposent aux régimes en place...

P. R. – La France a été un pays très important pour moi, j'ai passé ma jeunesse à New York, mais la France symbolise une forme de vie à laquelle je suis attaché. Paris est avec New York un lieu où je me sens vraiment à l'aise. Quand j'étais en France j'ai fait un choix qui n'était pas conscient au-début mais qui, avec les années, est devenu conscient, c'est d'être «l'Américain à Paris». Je n'avais aucun complexe, peut-être parce que je-n'ai jamais intériorisé la France, j'ai toujours voulu n'être qu'un Américain à Paris. Ma relation à la langue française ne m'a pas posé de problème. Je ne vis ça ni comme une aliénation, ni comme un conflit. Pour moi c'est le signe que je ne veux pas m'enraciner dans une seule culture, je-préfère être toujours un peu décalé par rapport à la société où je vis et je trouve ça plutôt enrichissant. D'ailleurs j'ai inscrit mon fils dans une école bilingue, ce qui signifie certainement quelque chose. En tant qu'anthropologue c'est une excellente qualité d'avoir un pied dans la situation étudiée et un autre en dehors.

T. Y. – Je pense qu'il faut éviter deux sortes de pièges quand on parle

du rapport à la langue de l'ex-colonisateur: dire que c'est une domination pure et simple ou bien que l'intériorisation du français par les anciens colonisés est le signe d'une maladie, d'une névrose grave. C'est un rapport certes douloureux mais qui apporte une expérience humaine positive.

P. R. – C'est un peu comme le rapport à la science, c'est comme une seconde naissance. À la limite, est-ce que ce ne sont pas les Français monolingues qui sont le plus à plaindre dans la mesure où ils ne possèdent pas ce détachement et cette capacité à relativiser que possèdent les bilingues?

MOUVEMENT CONFRÉRIQUE, IMMIGRATION ET RÉSEAUX DE SOLIDARITÉ

Alain Romey¹

Est apparu au sein de l'islam, dès le IX^e siècle, un mouvement mystique connu sous le nom de soufisme, plutôt en marge de l'islam orthodoxe sunnite, mais qui va prendre une importance non négligeable à partir du XII^e-siècle et surtout du XVI^e au XVIII^e siècle puis jouer un rôle encore prépondérant durant tout le XIX^e siècle. En revanche, à partir du mouvement de la Renaissance (*en-Nahdha*), commencé par Tahtawi dès 1826-1834, dans la perspective d'un modernisme libéral en Égypte qui sera soutenu par Mehemet Ali, progressivement ce parti se radicalise sous les coups de boutoir du wahabisme, expression du conservatisme hanbalite dont l'Arabie Saoudite était la terre d'élection depuis le XVIII^e siècle avec Ibn Taïmiya comme maître à penser.

L'islam mystique va perdre de son importance en étant violemment attaqué par les tenants de la *Nahdha* tant en Égypte, avec Mohammed Abduh et Rachid Ridha, que, par la suite, avec le mouvement des ulémas en Algérie, fondé en 1931, par le cheikh Ibn Badis, prônant une attitude réformiste, l'*islah*, très influencée par le rigorisme hanbalite, ainsi qu'en Tunisie avec Ben Achour et au Maroc par Allal Al-Fasi dans la période de l'entre-deux-guerres. Devenu résiduel après la Seconde Guerre mondiale à tel point que l'on a pu croire, notamment pour l'Algérie, que le mouvement confrérique n'avait plus guère d'adeptes et qu'il avait presque périclité, d'abord sous les assauts des réformistes puis, dans notre période contemporaine, par les tenants d'un islam d'ordre intégriste pour qui cet islam confrérique, considéré comme hétérodoxe, ne pouvait qu'être combattu, d'autant plus que leur *leitmotiv* se voulait être l'application, par le pouvoir politique, d'une *chari'a* stricte en tout ce qui concerne la gestion du quotidien.

Nous, observateurs, avons à gérer par rapport au monde occidental mal informé de la complexité du fait religieux en milieu musulman des hiatus considérables notamment en raison du côté réducteur des analyses médiati-

1. Université de Nice, Centre de la Méditerranée moderne et contemporaine (CMMC).

ques. Ainsi les islamistes fanatisés ou ceux que l'on voudrait faire passer pour tels sont souvent vécus en Occident comme les tenants d'un islam mystique alors que ce dernier recouvre une tout autre réalité. Au contraire, c'est le fait d'avoir voulu enfermer l'islam sunnite dans une voie unique, issue du wahabisme ou de l'*islah* et en récusant toute la richesse jurisprudentielle des quatre écoles d'interprétation du texte coranique que certains ont rendu l'islam totalitaire. L'islam confrérique est tout le contraire c'est un islam empreint d'humanisme.

Or, dès les années 1990, nous voyons le pouvoir algérien, en rupture avec les représentants du Front islamique du salut, le FIS (Ali Bel-Hadj et Abbassi Madani), laisser les chefs des confréries religieuses se réunir lors d'une exceptionnelle manifestation intitulée «Séminaire national des zaouïas», tenue à Alger fin mai 1991 et depuis, maintenir avec eux des contacts étroits, peut-être dans le but de marginaliser le FIS et ses ailes militaires (AIS et GIA). Le mouvement confrérique n'est pas agonisant, pas plus en Égypte qu'en Algérie et il représente un islam mystique authentiquement proche des aspirations spirituelles de nombreux musulmans.

Si j'aborde aujourd'hui ce phénomène, c'est parce que j'ai eu l'occasion, en Algérie, dans des périodes où il était impossible de s'exprimer sur ce sujet – d'abord celle du président Boumediene proche de la mouvance réformiste donc très opposée au mouvement confrérique, dans les années 1970, ensuite la déferlante proche du FIS, violemment anticonfrérique, dans les années 1980 –, de connaître l'une de ces confréries la Darqawiya, créée au XVIII^e siècle à la suite d'une scission de la Chadlya elle-même fondée au XIII^e siècle, et non seulement de l'approcher mais de vivre certains de ses rituels dans la zaouïa de Sidi Adda (nord-est de Tiaret) et lors d'un long séjour parmi les nomades Saïd Atba de la région de Ouargla (Nord Sahara).

Grande fut ma surprise en quittant l'Algérie fin 1984 quand, en poste à Marseille durant l'année 1984-1985, j'appris de la bouche d'immigrés algériens membres de confréries religieuses puis, par la suite, par S. Andezian² qu'un réseau confrérique s'était reconstitué en France fonctionnant hors du-territoire de l'islam (*dar el-islam*) et recréant ces liens de solidarité si particuliers à l'islam confrérique qui amenaient à une visibilité sociale plus évidente, malgré sa dimension ésotérique, à tel point qu'il n'était plus possible d'ignorer ce phénomène.

L'islam mystique, né à Bagdad au IX^e siècle, est un islam qui, en voulant atteindre Dieu par la voie mystique, a sans doute été une réaction à la pesanteur des quatre écoles d'interprétation du texte coranique, écoles nées à la fin du VIII^e siècle qui, en créant une pensée juridique profonde et un grand

2. Chercheur au Centre national de la recherche scientifique, enseignante à l'École des hautes études en sciences sociales, Vieille-Charité, Marseille.

essor de la jurisprudence (*fiqh*), va très vite enfermer l'islam à l'intérieur d'un cadre où le primat du *droit* deviendra la norme. L'importance du droit dans l'islam est logique. Il fallait, un siècle après la mort du Prophète, pouvoir légiférer sur tout, d'autant plus que l'Empire musulman, s'étendait de la Chine à l'Espagne et que les Arabes en prenant Damas, ville éminemment hellénique, férue de droit, s'inspirèrent de l'organisation de l'Empire byzantin. L'islamisation croissante d'une partie de la population chrétienne permit au nouvel empire d'entrer en contact avec la pensée grecque.

Les Arabes, habitués au droit coutumier oral (*urf*), passèrent à l'élaboration des quatre écoles qui existent toujours et qui marqueront l'islam d'une empreinte juridique très forte. En dehors des obligations coraniques, des prières, l'islam, très rapidement, est marqué par la prépondérance du *fiqh* appelé à régler les problèmes juridiques de la vie quotidienne de tous les croyants.

Cet islam indispensable ne pouvait suffire à ceux qui, tout en restant à l'intérieur du champ orthodoxe sunnite, souhaitaient vivre un islam moins marqué par le droit et en mesure de leur faire vivre une relation à Dieu passant par la voie mystique. Cette forme de vie où la jurisprudence ne devenait souvent que le but final, beaucoup de croyants aspiraient à s'en dégager, à se fondre dans une relation à Dieu où la notion d'amour de Dieu devait dépasser le cadre juridique. Cherchant et trouvant Dieu au dedans de lui-même, le soufisme en vint à prendre des distances vis-à-vis du droit classique et surtout à relativiser la *jurisprudence*, telle qu'elle sera codifiée par les quatre écoles classiques à partir du X^e siècle et sera souvent considérée par les soufis comme une tendance à dépasser. Pour eux le droit classique ne pouvait se substituer à cette recherche incessante de la quête de Dieu.

Au début, le pouvoir politique, par le truchement de celui qui possédait la charge califale, réagit violemment. La position des mystiques apparaissait trop comme une volonté de se substituer à Dieu et se perdre en Dieu devenait synonyme de se prendre pour Dieu. Accusés d'hérésie (*zandaqa*) par les lettrés formés dans le droit classique, leur vision de l'islam semblait trop proche d'une forme d'incarnation en Dieu, dogme rappelant trop l'essentialité du christianisme, de tout temps condamnée par l'islam. Il y eut de nombreux martyrs et les soufis fuyant les villes investirent les campagnes puis petit à petit cette forme de piété se propagea et ce mouvement hétérodoxe évolua en marge de l'islam du IX^e au XII^e siècle. Plutôt quête personnelle au début, on voit dès le XII^e siècle le mouvement s'organiser sous la forme de confréries religieuses, associations initiatiques caractérisées par une *voie* (*tariqa*) fixée par un fondateur soufi et que tout adepte se doit de suivre pour atteindre l'état mystique.

Au XII^e siècle, Al-Ghazali, juriste et philosophe, mais refusant la vision philosophique de la religion, accepta de se tourner vers une expérience mystique modérée. Ce fut plus chez lui une attitude mystique de l'esprit qu'une réelle participation à une expérience mystique. Voulant récupérer le soufisme,

Al-Ghazali incorpora la pensée mystique dans l'orthodoxie en limitant volontairement l'expérience. Il voulut concilier l'éthique coranique classique, marquée par le droit, avec le soufisme et réussit si bien qu'à partir du XII^e siècle les confréries religieuses se développèrent.

Ibn Rochd (Averroès) qui réfuta Al-Ghazali au XIII^e siècle en prônant une approche rationaliste de l'islam ne fera pas école en terre musulmane puisqu'il sera condamné à Cordoue de son vivant et c'est l'Occident médiéval avec Thomas d'Aquin qui, s'emparant de la pensée d'Averroès, sut imposer le rationalisme aux théologiens en tout ce qui concernait l'exégèse des textes religieux. Ainsi, la pensée juridique et le soufisme devinrent les seules voies par lesquelles les lettrés en terre d'islam, purent s'exprimer. Pendant six siècles, l'islam allait gérer cet héritage laissant à l'Occident le soin de dégager une pensée philosophique, directement issue de l'averroïsme, qui amènera la Renaissance puis Descartes, Spinoza, Kant...

Pourquoi cette condamnation du confrérisme religieux par le parti de la *Nahdha* à la fin du XIX^e siècle? La situation ne fut pas du tout la même en Égypte et au Maghreb. Dès le XV^e siècle, en raison de la *Reconquista*, la pression des Espagnols et des Portugais sur le Maghreb se fait de plus en plus pressante. Les ports du Maroc, tant atlantiques que méditerranéens tombent les uns après les autres et une réaction de nature religieuse, venue des gens du *ribat* (monastère fortifié), les marabouts (*murabitoun*, ceux qui résident dans un *ribat*), va générer au Maroc un engagement de gens qui vont se diriger dans la voie du soufisme mais en vue d'effectuer un *jihād* contre un ennemi reconnu. Ce fut une réaction de type militaro-religieux très efficace. La découverte de l'Amérique obligera tant l'Espagne que le Portugal à concentrer leur potentiel militaire et maritime outre-Atlantique et à abandonner leurs prétentions d'envahir le Maghreb. L'arrivée des Ottomans à Alger et Tunis au début du XVI^e siècle, afin de protéger le territoire de l'islam (en vertu des obligations du Calife de prôner aussi un *jihād*), met fin à l'angoisse qui s'était emparée du Maghreb. Le prestige que les marabouts d'origine marocaine vont tirer de cette participation au *jihād* est tel qu'une fois leur rôle joué ils investissent l'Algérie puis la Tunisie et s'installent au gré des circonstances à l'intérieur du Maghreb profond plus ou moins délaissé par le pouvoir central ottoman, essentiellement occupé par la course en mer.

Ayant fait la guerre tout en maîtrisant fort bien l'écrit, ils vont rendre de réels services tant aux populations rurales qu'au pouvoir central et recevront, en échange, des dotations de terres, des dispenses fiscales qui vont-leur permettre, petit à petit, d'asseoir un pouvoir local considérable. Protégés par les puissants, enrichis par les offrandes des fidèles, ils créent des fondations visibles sur le terrain: des zaouïas vont parsemer le Maghreb et à la fin du XVI^e siècle de véritables lignages maraboutiques apparaissent en raison du principe de l'hérédité, car ces religieux «capteurs de divin» pour les masses, transmettent une bénédiction (*baraka*) et possèdent le pouvoir de l'octroyer ou de la refuser. Sur le terrain, tout ceci aura des effets

économiques conséquents et nous nous trouvons face à des oligarchies qui, n'ayant comme seule légitimité qu'un *jihad* passé, deviendront puissantes économiquement et politiquement.

Étant donné l'état du Maghreb intérieur à partir du XVII^e siècle, ces personnages deviennent des pôles non seulement de culture mais aussi de pouvoir. Les luttes intertribales en zones insoumises à l'État central font de ces personnages de véritables médiateurs. Lorsque des tribus vont jusqu'à remettre en cause ce pouvoir central en se mettant en dissidence (*blad al-siba*), celui-ci les utilise et, très vite, les grands lignages maraboutiques pactisent soit avec le sultan, soit avec le bey. Au XVIII^e siècle, leur rôle paraît ambigu car, face à une fiscalité ottomane de plus en plus oppressante, des révoltes importantes éclatent amenant souvent les marabouts à prendre position en faveur du pouvoir central.

Face à ce marasme social fort déstabilisant pour les communautés, celles-ci vont se tourner vers cette autre forme du soufisme: le mouvement confrérique fortement implanté et qui depuis toujours acceptait en son sein tout croyant souhaitant suivre la règle d'une confrérie. Ainsi, des artisans comme des lettrés se retrouvent dans des lieux appelés aussi *zaouïa*-s dans-lesquels ils échangent leurs points de vue et leurs opinions sur le monde. À l'inverse des lignages maraboutiques, véritables oligarchies rurales servant de relais au pouvoir, le mouvement confrérique plus ouvert, acquiert très rapidement une aptitude à la subversion qui durant tout le XVIII^e et le XIX^e siècle ne se démentira pas, notamment contre le pouvoir ottoman.

Qu'est-il arrivé au XIX^e siècle, pour qu'une confusion se soit faite entre maraboutisme et confrérisme? Pour avoir travaillé sur des révoltes au Maghreb ayant éclaté du XVII^e au début du XIX^e siècle³, j'ai pu constater que, durant cette période, des marabouts investirent des confréries pour les-court-circuiter et à l'intérieur de celles-ci accaparer un discours afin de les rendre plus dociles vis-à-vis du pouvoir. Ce travail de sape sera constant bien que le maraboutisme, comme le confrérisme, participant du soufisme, on puisse comprendre que parfois des marabouts aient eu envie de s'appuyer sur une confrérie et une confrérie sur un marabout. Tous les deux, sur le terrain, se reconnaissaient par cet établissement pieux: la *zaouïa*, signe religieux par excellence.

Si le maraboutisme, par intérêt, par son ancrage dans le terroir où il

3. Voir entre autres J. Berque, *L'intérieur du Maghreb xv^e-xix^e siècle*, Paris, Gallimard, 1978; M. Bouabdelli, «Documents inédits sur la révolte des Darqawa en Oranie», in *Les Arabes par leurs archives*, Paris, CNRS, 1976, pp. 93-100; B. Ben Slama, *L'insurrection de 1864 en Tunisie*, Tunis, Maison tunisienne de l'édition, 1967; M. Khiari, «Le glaive et le verbe ou comment l'intellectuel s'identifie au militant au Maghreb du XVII^e siècle», *Cahiers de la Méditerranée* (université de Nice, CMMC), 37, décembre 1988, pp. 177-224; A. Romey, «L'État turc et les pouvoirs religieux en Algérie de la fin du XVIII^e au début du XIX^e siècle», *Cahiers de la Méditerranée*, 41, «Mélanges offerts à André Nouschi», décembre 1990, pp. 31-48; H. Touati, *Entre Dieu et les hommes. Lettrés, saints et sorciers au Maghreb (xvii^e siècle)*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1994; B. Tili, *Les rapports culturels et idéologiques entre l'Orient et l'Occident, en Tunisie, au xix^e-siècle (1830-1880)*, Tunis, Maison tunisienne de l'édition, 1974.

s'enracine, participe plus du repli sur soi par son compromis avec les rites agraires et les coutumes ancestrales, il est indéniable que le confrérisme, phénomène social totalement différent, en aboutissant à une évolution de la pensée, tendait plutôt vers le cosmopolitisme et pouvait faire prendre conscience aux communautés du Maghreb qu'un affaiblissement du pouvoir ottoman était en mesure de leur permettre d'envisager une autre vision du pouvoir. Nous savons, au début du XIX^e siècle, que des idées extérieures au Maghreb y circulaient et que des lettrés, dans cette période, commentaient aussi bien la Révolution française que les conquêtes napoléoniennes⁴.

En comparant les descriptions des militaires (Coppolani, Daumas, De Neveu, Depont, Rinn⁵) au XIX^e ou celles plus récentes durant le XX^e siècle de J. Berque, Colonna ou Turin⁶ avec ce que j'ai pu constater sur le terrain de 1970 à 1984⁷, nous pouvons dire, en résumant, que la *zaouïa* fut et est restée un oratoire, parfois une mosquée, souvent le mausolée d'un ancêtre pieux, une maison d'enseignement, d'éducation mais aussi un foyer de services sociaux assurant bienfaisance, assistance, hospitalité et protection.

La controverse, grave, est la suivante: en raison de la mainmise par le mouvement réformiste (*islah*) en Algérie sur toute la pensée religieuse, la condamnation du confrérisme, depuis l'indépendance, fut totale, parce qu'il y a eu, dès le départ, à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, confusion entre *zaouïa*-s des marabouts et *zaouïa*-s des confréries. Le réformisme condamnait le soufisme confrérique du fait que celui-ci, possédant aussi des-*zaouïa*-s, elles furent vécues par les réformistes, souvent lettrés des villes, comme appartenant à des marabouts participant du charlatanisme, de l'archaïsme et d'une vision de l'islam jugée totalement dépassée. S'il est juste de dire qu'un grand nombre de lignages maraboutiques servirent de médiateurs et coopérèrent tant avec les Ottomans que les Français, il serait erroné de le croire pour le mouvement confrérique. Dans la période précoloniale c'est ce mouvement qui fut à la tête de nombreuses insurrections contre les Ottomans lorsque la pression fiscale devenait écrasante.

Durant la guerre de colonisation, de nombreuses confréries jouèrent un

4. Ahmad al-Rachid, *Al-Thaghr al-Jumani*, Oran, ed. Bouabdelli, 1976; A. Saadallah, *Al-mufti al-Djazairi*, Alger, Société nationale d'édition et de diffusion (SNED), 1977; Ali al-Miçrati, *Muarrikhu Libya*, Alger, SNED, 1977; L. Féraud, «Éphémérides», *Revue africaine*, 1874.

5. Daumas, E., *Mœurs et coutumes de l'Algérie. Tell-Kabylie-Sahara*, Paris, Hachette, 1853, p.-208; De Neveu, E., *Les Khouans. Ordres religieux chez les musulmans d'Algérie*, Paris, Guyot, Imprimerie du Roi, 1845, p.12; Depont et Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes*, Alger, Jourdan, 1897; Rinn, L., *Marabouts et Khouans. Étude sur l'islam en Algérie*, Alger, Jourdan, 1884, p. 18.

6. Berque, J., *L'intérieur du Maghreb, xv^e-xix^e siècle, op. cit.*, pp. 423-424; Colonna, F., «Lignages religieux et confréries», in *État du Maghreb*, Paris, Éditions La Découverte, 1991, p.142; Turin, Y., *Affrontements culturels dans l'Algérie coloniale 1830-1880*, Paris, Maspero, 1971, pp. 124, 137.

7. Romey, A., *Les Saïd Atha de N'Goussa. Histoire et état actuel de leur nomadisme*, Paris, L'Harmattan, 1983, pp. 87, 108, 130, 136, 142.

rôle important dans la résistance contre la France. Il suffit de lire les rapports administratifs et militaires pour s'en convaincre⁸. Les *zaouïa*-s furent des foyers d'insurrection, de conspiration. Si le général Ducrot (fin XIX^e-siècle) pouvait écrire: «Entravons autant que possible le développement des écoles musulmanes, des *zaouïa*-s. Tendons au désarmement moral et matériel du peuple indigène⁹», comment l'école réformiste a-t-elle pu nier aussi fortement cette réalité et condamner la pensée confrérique de manière si radicale?

Après un long cheminement avec une famille algérienne proche du réformisme et une fréquentation de ce milieu dans les années 1970-1980, nous croyons pouvoir poser l'hypothèse suivante: la pensée réformiste a cru que pour être en mesure de lutter contre la modernité de type occidental il fallait unifier la communauté musulmane derrière un courant de pensée qui devait passer par le truchement d'une école d'interprétation privilégiant l'imitation des anciens (*taqlid*), certainement parce que le mouvement réformiste est né à la fin du XIX^e siècle, au moment du déclin du califat et au début du XX^e siècle au moment où celui-ci disparaît. Il semblerait que pour pallier ce manque, le réformisme a préféré se diriger vers le courant le plus statique de l'islam et ceci par conservatisme prudent. Devant la carence califale puis son abolition, ces gens ont préféré rester dans ce qu'ils appelaient une *juste mesure* et qui, dans les faits, bloquait toute évolution.

Les partisans du réformisme connaissaient les réseaux de solidarité sophistiqués des confréries et celles-ci avaient fait la preuve de leur efficacité, que ce soit sous les Ottomans ou durant la période coloniale. Le réformisme a craint le confrérisme car il savait quelle était sa capacité à susciter des vocations, que celui-ci avait été de tout temps une forme de résistance passive quand cela était nécessaire et en mesure de resurgir quand les situations s'y prêtaient. Prônant un islam unitaire proche du wahabisme la pensée réformiste, en pénétrant tous les rouages de l'État, dès l'indépendance de l'Algérie, allait tenir vis-à-vis du confrérisme un discours destructeur sans équivalent.

Dans les années 1965-1985, il était impossible de parler du soufisme en Algérie, c'était un sujet tabou du même ordre que les harkis. Le soufisme confrérique que les réformistes confondaient avec le maraboutisme était considéré comme inadmissible, devait être combattu par tous les croyants, car seul le réformisme, se considérant dans la voie juste, s'estimait être en mesure d'apporter une vision moderne de l'islam. À force de matraquer les esprits par les médias et les séminaires annuels de *La pensée islamique*, cela apparaissait comme une évidence et là nous voyons combien la situation algérienne est spécifique. En Égypte une personne sur dix, soit plus de six

8. Voir Daumas, De Neveu, Depont et Coppolani, Rinn, *op. cit.*, note 5.

9. Cité par Hadj Ali Smaïl, «Algérie, le premier séminaire national des *zaouïas*», *Maghreb-Machrek*, 135, janvier-mars 1992, p. 56.

millions d'affiliés, appartiennent à une confrérie religieuse, chacune d'entre elles est représentée au sein de l'université d'Al-Azhar et personne ne trouve à y redire, même le courant réformiste a été obligé d'admettre cette réalité.

En Algérie, être pour le maintien du confrérisme était vécu comme si l'on admettait que la communauté (*umma*) ne soit pas unie, c'est-à-dire qu'inconsciemment les réformistes vivaient cela comme si l'on souhaitait la diviser, ce qui signifiait pour eux flirter avec la *fitna*¹⁰, ce qu'il y a de pire en islam. Les réformistes ont oublié qu'il y a quatre écoles d'interprétation dans l'islam, qu'aucune ne doit être privilégiée et que l'on n'a pas à interdire à un croyant de se diriger vers une voie mystique pour trouver Dieu. Le réformisme en Algérie, pendant soixante ans, a agi comme une idéologie redoutable s'expliquant aussi par le fait qu'en se dirigeant politiquement vers un parti unique, une pensée unique, la voie réformiste ne pouvait admettre une autre voie qui, prônant un islam tolérant, était en mesure de s'opposer aux choix politiques imposés par cette idéologie réformiste.

Comment interpréter cette résurgence d'un mouvement confrérique en immigration en France comme nous avons pu le constater depuis 1984-1985 et l'organisation par l'État algérien, au plus fort de la crise avec le FIS en 1991, d'une manifestation de reconnaissance quasi officielle de la part des autorités tant politiques que militaires? Six cents personnes y participaient. L'État était représenté par M. Belkhadem, président de l'Assemblée nationale et M. Benhabyles président du Conseil constitutionnel. Dès le début, l'Association des ulémas, proche de la pensée réformiste et se réclamant d'Ibn Badis, présidée par le cheikh Hamani a violemment attaqué, dans un communiqué¹¹, les *zaouïa*-s, traitant les congressistes de «gens douteux» et reprenant les traditionnelles accusations de collaboration avec le colonialisme, celles que j'avais pu entendre en Algérie vingt-cinq ans plus tôt. L'aspect sans cesse réducteur du réformisme vis-à-vis du confrérisme me paraît symptomatique.

Alors que les historiens ont montré le rôle fondamental de résistance joué par les confréries contre le colonialisme et donc le rôle qu'il a pu ainsi jouer dans la prise de conscience d'une identité nationale, l'Association des ulémas continue sur son registre habituel: «Nous sommes les seuls légitimes en islam» et par ce fait participe d'une grave censure historique à l'encontre du mouvement confrérique depuis l'indépendance de l'Algérie. Quand on sait comment le grand leader d'opposition à la France, Messali Al-Hadj membre de la confrérie Darqawiya, mort en 1974, fut enterré comme si cet homme était un pestiféré, on peut mesurer les graves dégâts provoqués par le totalitarisme de la pensée réformiste.

La presse et les médias n'ont pas manqué, en revanche, de parler de ce-séminaire et plutôt de manière constructive dans le sens que toutes les

10. Division de la communauté.

11. *Le Quotidien d'Algérie* du 19.12.1991.

questions que la tenue de ce séminaire pouvait susciter ont été abordées. D'abord par le fait que celui-ci, organisé à Alger, débutait au moment où le FIS entamait de son côté une grève générale illimitée. Le pouvoir a-t-il suscité cette rencontre pour mettre fin au manichéisme redoutable de la pensée réformiste qui, en Algérie, bloquait une situation politique sans issue? C'est possible. *El-Moudjahid* du 29.05.91 écrivait en titre: «Désenclavement des zaouïas au défi du monde contemporain.» Cette rencontre devait permettre de débattre et de trouver les moyens et les méthodes à inventer pour relancer les zaouïas et les replacer dans leur rôle d'éducation et d'enseignement religieux. Il semblerait que le pouvoir ait nettement voulu se démarquer de la position intransigeante des Ulémas puisque l'APS (Algérie Presse Service, l'agence de presse officielle) dans sa présentation du séminaire précisait bien que la zaouïa dont on souhaitait parler se devait d'être distinguée de certaines zaouïas dont les affiliés, par leurs pratiques rituelles, confinaient au charlatanisme¹². Par cette prise de position, les autorités entendaient montrer qu'il n'était plus question de confondre maraboutisme et confrérisme, en cela elles se démarquaient pour la première fois de la vision FLN-Réformisme.

Ces événements me laissent à penser qu'une prise de conscience a eu lieu en Algérie et que le principe du parti unique FLN, bien dans la ligne du réformisme, a fait son temps; de plus en plus d'Algériens se tournent vers les confréries car elles sont une des réponses à un islam humanitaire dégagé des idéologies réductrices qui, très régulièrement, dans l'Islam émergent comme si elles étaient à chaque fois des idéologies rédemptrices. L'islam confrérique est tout le contraire de cette vision hégémonique du monde car il oblige l'individu à l'intérieur de la communauté à se remettre en cause par l'initiation mystique et à réfléchir sur la relativité des situations sociales et politiques.

Je ne partage pas le point de vue de F. Burgat qui estime que le régime algérien, étant en mal d'appui dans le paysage religieux, espérait ainsi voir émerger une troisième force providentielle en laissant ce séminaire se dérouler¹³. Le mouvement confrérique a été, durant ces trente dernières années, non seulement déconsidéré mais combattu, insulté. Il était temps d'arrêter cette profonde injustice car elle a été et est encore génératrice de drames humains effrayants.

En milieu immigré, le fait de se trouver minoritaire, d'avoir à vivre un exil (*ghorba*) parfois insupportable, sans doute aussi parce que les parents prenant conscience qu'ils n'allaient peut être jamais retourner en Algérie car leurs enfants, nés en France, s'attachaient à ce lieu d'immigration, la réponse confrérique a dû être vécue comme une possibilité de vivre un islam communautaire original. Celui-ci par sa structure même permet la mise en place de réseaux de solidarité particulièrement efficaces.

12. *Horizons* du 31.05.91.

13. Burgat, F., *L'islamisme en face*, Paris, La Découverte, 1995, p. 101.

COMPTER OU ÉVALUER? LE RECENSEMENT DE LA POPULATION DANS L'ALGÉRIE COLONIALE

Tassadit Yacine

Peut-on évoquer la statistique en Algérie sans rappeler ses conditions d'apparition? Peut-on faire l'économie de l'histoire en général et de l'histoire de la colonisation en particulier?

Qu'on le veuille ou non le recensement a été associé à la dépossession matérielle, c'est-à-dire à la confiscation des terres, décrétée par la loi Warnier. Dépossession physique également, car les indigènes étaient comptés avant d'être enrôlés de force dans les rangs de l'armée. Dépossession «identitaire» enfin car le recensement avait souvent pour résultat un changement de nom, de lieu de résidence, etc. Plus que les deux premiers points, mon exposé va porter davantage sur le dernier en ce qu'il illustre parfaitement cette violence symbolique dont il sera difficile de se défaire. Les effets de cette dernière sont durables, à la fois sur les esprits et sur les corps. Aussi la violence symbolique est-elle plus redoutable que toute autre domination.

Recenser va de pair avec classer, ordonner, organiser, administrer, localiser, définir et identifier à la manière dont les militaires ou les administrateurs coloniaux l'ont mis en pratique. On a en effet compté les Algériens au lendemain de la conquête pour les priver de leurs terres. Le recensement est donc resté dans la mémoire des populations comme une véritable dépossession de soi. Se laisser compter, c'est permettre à l'autre de m'appréhender en me dessaisissant de mon sol, de ma terre et de mon histoire. Le «nombre», le chiffre est au cœur de cette bataille qui n'en finit pas. Celui qui compte se situe du côté du plus fort, c'est-à-dire de l'Administration, de l'État, représentant de l'universel.

COMPTER POUR ÉVALUER

Le nombre va donc être investi du pouvoir de ceux qui vont l'imposer. Il traduit la *fixité* par rapport à la vision floue et fluctuante de l'indigène. Tout concourt à penser que le chiffre prive l'indigène de sa capacité d'évaluer dès lors que cette perception du monde lui est imposée de l'extérieur.

C'est peut-être ce qui amènera Pierre Bourdieu dans les années soixante à remarquer l'«incapacité» des Algériens à faire face à l'économie capitaliste¹. Car l'épargne dans le monde paysan n'obéit pas aux mêmes lois que dans le monde monétarisé. Dans l'imaginaire du colonisé, le calcul, parce qu'il a pour finalité la précision et le détail, a un effet réducteur. Il vise à amoindrir les richesses, donc à se confondre quelque part avec la *ruine*. Certes les céréales telles que le blé ou l'orge, l'huile, les figues, en tant que bases de l'alimentation, sont quantifiées, évaluées². D'ailleurs ces aliments de base servaient de monnaie d'échange. On évalue le prix d'un objet par rapport à son correspondant en huile, orge... Très récemment encore, chez les femmes, le prix d'un vêtement était donné par son équivalence en huile. Dans la Kabylie orientale, les femmes payaient le colporteur en litres de pignon. Ces exemples montrent bien que le comptage existe mais que son esprit diffère. Les hommes, dans une fête, sont bien sûr comptés, mais jamais directement: on dit qu'il faut quinze plats de couscous (*tarbut*), et chaque plat doit en principe nourrir dix personnes, ce qui revient à dire qu'il y a 150 personnes. On dit *aebbar*, *lqis*, pour ne pas dire *lehsab* (le comptage, le calcul)³. Le chiffre, ne se limite pas à une simple abstraction. Il a une histoire et une représentation voire même une symbolique. Il fait partie du monde de la magie où les chiffres pairs se distinguent des impairs. Les nombres 3 et 7 (et leurs multiples) sont fréquents dans les différents rituels (l'eau de *sept* vagues ou de *sept* fontaines, le *troisième* jour de la naissance ou d'un décès) et les pratiques magiques (les *trois* nœuds, *trois* nuits); de même le *quarantième* de l'accouchée s'oppose au *quarantième* jour du mort...

Aussi, déterminer un chiffre avec précision, par exemple révéler son âge ou le montant de sa richesse peut attirer sur soi le mal. Les sorciers peuvent s'en emparer pour jeter un sort. En certaines régions d'Algérie, on ne dit jamais l'âge exact d'un nourrisson par crainte du mauvais œil. Il est courant de dire qu'il a deux ans pour deux mois⁴.

Ainsi, le chiffre, comme on peut le voir, est en quelque sorte entouré de *sacré*. En tant que tel il ne peut être manipulé impunément. Compter c'est montrer, dévoiler, dénuder (avec ce que ce mot peut impliquer d'impudique

1. Pierre Bourdieu, *Algérie 60*, Paris, Minuit, 1977.

2. Jack Goody avait remarqué que les Loo Daga ne comptaient pas comme les Blancs. Ils avaient un mode opératoire plus rapide et plus intelligent. Ils formaient des tas symbolisant une unité et qu'ils multipliaient ou divisaient.

3. Il va de soi que de plus en plus le comptage et l'économie sous sa forme capitaliste sont introduits partout dans les sociétés du Maghreb. On peut encore retrouver l'usage du troc chez les femmes kabyles. Ces dernières n'ayant pas d'argent, échangent leurs propres produits (huile, pignon, couvertures, nattes, etc.) contre des produits manufacturés apportés par des colporteurs. Encore actuellement, dans les régions du Sud marocain, au marché de Zagora (porte du désert) ou à celui de Goulmina, dans l'Atlas, on échange un saladier de navets contre son équivalent en dattes. Cette opération s'appelle «échanger une tête contre une autre».

4. Cette pratique est encore courante dans le Titteri aussi bien chez les arabophones que chez les Kabyles récemment installés. La même croyance entoure le prénom qu'on choisit délibérément dévalorisant pour éviter le mauvais œil à celui qui le porte. Certains enfants sont prénommés *Khamedj* (sale), ou *Lemtayech* (rebut), pour décourager les mauvais sorts.

et d'indécence), mais aussi *détruire*. En revanche, évaluer a une autre signification, celle de connaître la valeur de la chose mais sans nécessairement donner sur elle d'indications précises. Celui qui évalue est aussi un juge, un expert doté d'une conscience (*bab lmizan*, celui qui détient la balance, la mesure), c'est-à-dire d'une responsabilité qui l'engage et engage son groupe.

Ce n'est donc pas un paradoxe si le recensement et son corollaire la-statistique ont été associés à la domination coloniale et plus généralement à l'État. Si bien que, même après l'indépendance, les Algériens ont gardé la-même résistance (voire même de la suspicion) face aux agents du recensement.

COMPTER POUR NOMMER

Recenser est indubitablement lié à la connaissance de l'autre, à son identité, à son histoire personnelle et collective. Comment ne pas établir de lien avec l'état civil? On a compté pour démembrement, démanteler des groupes en falsifiant parfois leur état «civil», pour les fixer dans un espace qui n'est pas le leur, le plus souvent sans rapport avec l'histoire du groupe.

Les filiations, les généalogies, les représentations n'ont pas été considérées, elles ont été traitées avec la plus grande légèreté. Le système colonial a même produit des lignées entières fondées sur des aberrations sémantiques. Des stigmates ont servi de patronymes comme *le boiteux*, *la puanteur*, *le muet*, *le dévoré par le tigre*, *le moustachu*, *le borgne*, etc. L'appartenance ethnique sert également de patronyme: *kebayli* (le Kabyle), *oudaï* (le Juif), *aârab* (l'Arabe), *turki* (le Turc), *kara turki* (le Turc noir), etc.

Comment ne pas rappeler que des familles entières ont porté le patronyme de SNP («sans nom patronymique», en arabe *asanbi*) comme une véritable identité. Le SNP est en quelque sorte converti par la magie ambiante en véritable patronyme, ce qui montre bien l'absurdité du système. Pour le paysan algérien l'état civil français va rester pendant longtemps vécu comme quelque chose d'arbitraire et d'extérieur à soi. Cette pratique en rappelle une autre qui, heureusement, n'a pas été poursuivie en Kabylie. On a en effet procédé à l'*étiquetage-quadrillage* de certains villages pour pouvoir reconnaître leurs membres. C'est ainsi que dans tel village de haute Kabylie on devait retrouver les trois premières lettres de l'alphabet, A, B, C (on s'appelait Aberkan, Azzam, Akli, Aknin, etc.), au village suivant on devait retrouver les trois lettres suivantes (D E F) et ainsi de suite. On imposait ainsi leurs noms à des villageois en fonction de l'organisation territoriale⁵. Un ami âgé me racontait qu'il se souvenait du jour où les agents de l'état

5. Hervé Lebras m'a appris que certaines régions de France comme la Bretagne ont connu les mêmes procédés.

civil s'étaient présentés dans le village pour «distribution» d'identité.

«Ils avaient, disait-il, un registre avec des noms enregistrés à l'avance. Nous étions tous ressortis avec des noms commençant par H. C'est pour cela que je m'appelle Had... qui n'est pas mon nom d'origine, c'est un nom arabe inconnu dans la région.»

Le système permettait ainsi de retrouver instantanément l'origine tribale de la personne sans même avoir à prospecter⁶. Cette méthode a des effets pervers. Si d'un côté elle classe, organise, de l'autre, elle procède au *brouillage ethnique* de l'histoire des groupes. Ainsi, pour se définir, l'identifié ne peut faire autrement que d'emprunter la vision discriminante de l'autre. Aussi état civil et recensement vont de pair et diffèrent de la vision indigène dans laquelle la filiation obéit à d'autres critères que ceux des recenseurs.

Dans la conception traditionnelle, la connaissance des morts est aussi importante que celle des vivants, car c'est par rapport aux morts qu'on peut maintenir «vivante» la filiation. On est toujours le descendant de, le fils de (d'où Aït pluriel de Ag) que l'on retrouve sous sa forme sémitique: Ben, Banu, Bani, etc.⁷. Cette conception peut nous amener à penser que toute intégration nationale dans cette société est impossible car l'appartenance au groupe est déterminée exclusivement par les liens du sang, c'est-à-dire la filiation directe. Mais contrairement au discours dominant, ce sont des groupes qui intègrent beaucoup plus qu'ils ne l'affichent publiquement. Les descendants d'un ancêtre, qu'il soit laïc ou religieux (dit *jeddi* ou *sidi*⁸), se définissent aussi bien par filiation directe que par agrégation indirecte au groupe⁹. Les membres cooptés sont soumis aux mêmes devoirs que les natifs. Nombreuses sont les tribus ou confédérations de tribus dont les membres se disent descendants directs d'un même ancêtre mais où les liens du sang ont été concurrencés de longue date par des alliances extrafamiliales. Ce type d'intégration ne peut pas ne pas être réussi. Aussi comprendra-t-on que le souvenir en soit effacé de la mémoire collective. Seules les personnes âgées et initiées détiennent le secret et du nombre et de l'histoire singulière de chacun.

COMPTER POUR «ETHNICISER»

Cette forme d'intégration, on le conçoit aisément, n'a rien de commun avec celle pratiquée par les États. Si la première vient d'en bas, la seconde

6. Dès la fin du siècle dernier, les paysans étaient soumis à un laissez-passer. Ce mode de nomination permettait de retrouver immédiatement l'origine de la personne.

7. On retrouve également les Ouled (fils de) ou les Ahl (gens de), dénominations spécifiques des arabisés des Hauts Plateaux.

8. Le terme *jeddi*, ancêtre, est commun en Kabylie; il peut aussi, mais pas toujours, se confondre avec *sidi* qui a une connotation religieuse. On trouve également le terme *jeddi* en Tunisie rurale. *Jeddi* est utilisé à l'intérieur du groupe mais *sidi* est à usage purement externe.

9. J'en ai rapporté des exemples dans *Poésie berbère et identité* (Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1987).

est en revanche imposée par le haut, elle découle d'une décision unilatérale de l'État centralisateur. Décision qui certes s'impose aux États comme norme d'organisation, mais qui demeure problématique dans la pratique pour le sujet à intégrer. Cela nous amène à la question centrale qui se pose aujourd'hui concernant le devenir des populations immigrées écartelées entre l'impératif d'intégration et leur statut réel dans la société d'accueil.

Si la visée intégrationniste de l'État n'est pas accompagnée par le consentement de la population, elle peut aboutir à l'inverse du résultat attendu. Pire encore, on peut avoir des réactions de rejet. Eu égard à cette division en Français de souche et «autres Français», on assiste à des réactions de la part des autochtones. Ces Français «autres» se retrouvent du coup rejetés par ceux-là mêmes qui devraient procéder à leur socialisation.

Doit-on considérer qu'ils sont intégrés simplement parce qu'ils ont été reconnus par l'instance officielle sans être socialisés et acceptés comme membres à part entière de la communauté intégrante?

On voit bien que les critères exigés par l'État sont nécessaires mais ne sont pas suffisants pour naturaliser une personne au sens véritable du terme, c'est-à-dire lui permettre de prendre racine, adhérer à la nature du sol et de ses hommes. Aussi pour qu'il y ait intégration il faut qu'il y ait une volonté commune et communément admise par le demandeur et le donneur et par-delà, par tous ceux qui représentent ce dernier, les recenseurs et les experts en tête.

Comme hier, les recenseurs d'aujourd'hui ne peuvent pas compter sans mettre en question l'origine. Faire allusion à l'*ethnie* (qui, pour beaucoup, n'est rien d'autre qu'un euphémisme pour dire race) est encore une manière de projeter l'ethnicisme là où la notion même d'ethnie est inexistante. Dans ce cas n'est-ce pas une forme d'essentialisme encore plus pervers que le discours raciste commun? Ce dernier a au moins le «mérite» de la clarté. L'exemple des Algériens en France peut servir d'illustration pour démontrer ce concept dépassé et désuet d'ethnie. Être algérien est-ce appartenir à une ethnie? Ce qui est ainsi présenté par et pour l'ethnologue, l'intéressé ne s'y reconnaît guère, comme il n'est pas conforme à la vérité historique. La notion d'ethnie est à prendre avec beaucoup de précautions car elle est souvent liée à une histoire. En Afrique du Nord, les groupes ethniques sont plurimillénaires de même que la langue¹⁰. Par conséquent le concept moderne de nation ne recouvre pas, loin s'en faut, celui d'ethnie.

L'Algérie est une nation récente constituée par une mosaïque de populations différentes qui ont peuplé son sol depuis les temps les plus reculés. Si la composante berbère est la plus importante, il n'en demeure pas moins qu'elle n'est pas reconnue comme telle officiellement.

Les apports ethno-culturels plus récents (originaires du Moyen-Orient et d'Asie Mineure, je pense aux Arabes et aux Turco-Ottomans) ont constitué

10. Ce qui fait l'unité et l'ancienneté du monde berbère c'est sa civilisation et non son caractère ethnique.

les seuls référents ethniques et culturels de l'Afrique du Nord au détriment de la réalité. Bien que numériquement peu nombreux par rapport aux populations locales, les Arabes et arabisés ont réussi à imposer leur langue et leur religion à l'ensemble du territoire nord-africain (l'ancien Empire romain: Libye, Algérie, Tunisie, Maroc, Mauritanie) et de ce fait ces populations pratiquent la langue arabe. Les groupes qui ont perdu l'usage des parlers locaux se disent arabes. L'appartenance au monde dit arabe (dénomination récente pour désigner un ensemble géopolitique) est souvent plus linguistique et culturelle que proprement ethnique.

C'est sur ces bases que les colonisateurs ont divisé l'Afrique du Nord en Berbères et Arabes comme s'il s'agissait véritablement de deux peuples différents. Cette distinction avait des visées idéologiques¹¹.

Les schèmes de vision des colonisateurs sont, comme on peut le percevoir, fondés sur des principes de division. Toute division en ce cas ne peut être qu'arbitraire et donc source de malentendus lorsque ce n'est pas de falsification abusive. Le problème de l'identité de l'Afrique du Nord repose en grande partie sur cette vision coloniale erronée en début de conquête. Cette œuvre se poursuivra après les indépendances. En voulant échapper au *diviser pour régner* des colonisateurs on dénommera toute l'Afrique du Nord sous la seule identité arabe pour aller dans le sens du nationalisme triomphant des jeunes États. Les pays arabes longtemps dominés par le colonialisme tenteront de riposter – politiquement – par l'unification de la langue arabe qui va de pair avec l'islam. Cet hégémonisme culturel et linguistique se fait sur le dos des minorités linguistiques, religieuses et contribue souvent à rejeter dans les ténèbres de l'ignorance ce qui a constitué la civilisation florissante de l'Afrique du Nord.

L'Algérie comme les autres nations du tiers-monde est née avec la colonisation et constitue donc le produit d'un brassage humain. C'est pour cette même raison que je suis totalement en accord avec Hervé Lebras lorsqu'il s'élève contre un concept obsolète. Il est en effet malheureux de distinguer aujourd'hui ceux que l'on désigne par Français de souche et les autres (deuxième et troisième génération d'immigrés, nés en France et Français à part entière selon la loi). Pour montrer la complexité de la question qui nous-préoccupe j'aimerais citer un cas qui me semble assez représentatif de-ceux qui sont catalogués comme Français de souche et qui, en réalité, se perçoivent autrement.

Je pense aux enfants de couples mixtes qui, au regard de la loi française sont des Français d'origine. Daniel Prévost, comédien connu, me

11. L'idéologie communément répandue – après 1830 – était de justifier la conquête française par la poursuite de l'œuvre latine. Les vestiges romains et les structures sociales kabyles en particulier – apparentées en certains points à la civilisation méditerranéenne – servent d'illustration aux conquérants. Il n'y a rien qui n'émane de la civilisation latine.

semble constituer un cas exemplaire pour la démonstration.

Daniel approche de la soixantaine¹². Il est français à tout point de vue. Né en France de parents français comme l'atteste son nom et son prénom, il est de surcroît élevé dans la religion catholique. Et pourtant, très jeune cet enfant s'est senti étranger à la culture familiale. Comme par un appel profond, il savait d'intuition que son pays, sa culture et sa famille ne pouvaient pas être ceux qu'on lui proposait. Intuition confortée par l'attitude très négative de sa mère (et du mari de cette dernière par la suite) par rapport à tous les faits et gestes du jeune garçon. Elle agissait comme si elle voulait effacer une trace, faire taire une voix qui déchirerait les ténèbres dans lesquelles était enveloppé l'enfant. Des indices multiples et variés poussaient pourtant le jeune garçon non seulement à se replier sur lui-même, à s'en vouloir d'exister mais aussi à vouloir percer le mystère. La vie est certes longue, longs sont les silences mais persistante est la quête lancinante.

C'est encore la mère et toujours elle qui, un jour, envoie une carte dans laquelle la référence à la «racine pourrie» est couchée sur le papier. Elle est écrite cette fois. La racine pourrie qui a fait mal est désormais exhumée, par la main du fossoyeur qui avait procédé à son enterrement.

Enterrer la racine, est-ce à dire enterrer la généalogie, la trace, la mémoire? Mais peut-être, pourquoi pas, l'enfant lui-même? Symboliquement en tout cas.

Car en Daniel continuait de vivre le père qu'on a voulu tuer symboliquement. L'acte de méconnaissance est une mort symbolique de la personne mais aussi du groupe qu'elle représente, c'est-à-dire son histoire singulière et collective.

Ainsi sans racine, l'enfant ne saurait, ne pourrait vivre. La mère l'avait ainsi décrété. Daniel a été destitué de ses origines, de son histoire, de ses ancêtres. Fils d'Arabe, il ne pouvait prétendre qu'à une famille formelle, un prête-nom en somme. Il a donc porté le nom de sa mère et ensuite celui du-mari de cette dernière. Celui-ci, investi d'un double pouvoir, celui du représentant de la France et du représentant viril de la famille s'est vu proclamé censeur et recenseur des faits et gestes de l'enfant. Il épouse la mère mais rejette pour ainsi dire son «rejeton». Rejet d'autant plus virulent qu'il est officiellement représenté par une adoption. Il fallait en quelque sorte que le fils paie pour le père et pour tous ceux que représente ce dernier.

C'est peut-être à partir de l'aveu-insulte, la «racine pourrie», que Daniel est allé à la recherche des racines vraies. Comme en un périple initiatique, Daniel a réussi à retrouver sa famille paternelle et à renouer avec elle. Il a été non seulement reconnu (au sens fort du terme), il a été réintégré en son sein comme un enfant légitime (ce qu'il est au regard de la société kabyle). Cette démarche lui a permis de se réconcilier avec les siens mais

12. Des éléments biographiques précis se trouvent dans deux de ses ouvrages déjà publiés: *Le-pont de la révolte* (Paris, Denoël, 1994) et *Le passé sous silence* (Paris, Denoël, 1997).

surtout avec lui-même. Daniel est français, cela va de soi mais il est fortement algérien-kabyle. Il vit et vibre en kabyle, parle, chante dans cette langue. Au regard de ce qui s'est produit peut-on lui signifier qu'il est français seulement et français de souche?

Dans la foulée, peut-on oublier la situation des enfants adoptifs, celle des orphelins (les enfants abandonnés), étrangers à la France et qui, officiellement, sont des Français de souche, ceux qui, comme Daniel, ressentiront le besoin de reconquérir une partie de leur identité tenue secrète ou méprisée?

Je ne finirai pas sans dire combien pour nous, anciens colonisés, ces procédés sont traumatisants car ils nous renvoient à une histoire que nous croyions révolue. L'ethnologie quelles que soient les dérives des chercheurs – à un moment donné de l'histoire de la discipline – a fait un pas de géant pour unir les peuples et non pas les classer pour les discriminer. Les différences culturelles sont souvent une richesse propre aux sociétés humaines. Si l'ethnologie coloniale a contribué par certains aspects à justifier la domination étrangère, elle a permis néanmoins la naissance d'une science moderne, engagée¹³, qui a su laver les tares de son aînée avec des travaux de renom qui ont montré – avec force – l'absurdité de la prétendue supériorité des hommes du Nord – des Blancs pour parler comme les indigènes – sur le reste du monde.

13. Je pense à Claude Lévi-Strauss, Georges Balandier, Robert Jaulin, Pierre Bourdieu...

DOSSIER SPÉCIAL
LES ÉLITES AU MAGHREB

PRÉSENTATION

Les sociétés maghrébines ont été profondément transformées par la colonisation. Urbanisation à pas forcés, introduction d'une économie industrielle et financière de type européen, centralisation administrative et politique, ce sont là quelques aspects des changements que l'histoire contemporaine a imprimés aux pays d'Afrique du Nord. Ces mutations se reflètent dans le mode d'encadrement des populations autochtones. Alors que dans les sociétés précoloniales le recrutement des élites se faisait selon des critères familiaux, territoriaux, clientélistes, religieux..., la prise de contrôle par la colonisation de ces pays va imposer des changements importants dans les stratégies des élites nouvelles. Celles-ci, poussées à se défendre contre la domination étrangère, adoptent une conduite basée sur l'acquisition des ressources du pouvoir colonial. Étude de la langue des conquérants, assimilation des règles de gestion et de production capitaliste, revendications de droits politiques et sociaux sur des bases légales empruntées aux institutions de la colonie...

Cette nouvelle stratégie impose le renouvellement des structures de la société et engendre en même temps des clivages et des conflits au sein de la-société colonisée. Alors que les défenseurs des valeurs anciennes refusent parfois d'envoyer leurs enfants dans les écoles françaises, se soumettent aux nouvelles règles d'organisation sans essayer d'en tirer profit, se replient dans une attitude d'impuissance stérile, d'autres se manifestent par un comportement plus «opportuniste» et tentent d'arracher quelques bribes d'avantages à un gouvernement colonial jaloux de ses conquêtes et soucieux de confisquer les richesses sans concéder la moindre contrepartie.

Ces conflits qui divisent les sociétés colonisées se cristallisent le plus souvent dans une identification linguistique et religieuse. La défense de l'islam et de la langue du Coran sert de justification aux élites traditionnelles souvent restées à l'écart de la modernité coloniale. Cela ne signifie pas que les cadres modernistes soient moins attachés aux valeurs de la langue et de la religion d'origine. Seulement ils tentent d'opérer une synthèse entre ces dernières et les exigences historiques nouvelles.

Dans l'histoire des pays du Maghreb, la revendication d'indépendance a souvent été caractérisée par une certaine confusion. La défense des intérêts politiques, économiques, sociaux et culturels des «damnés de la terre» s'est accompagnée de mots d'ordre ambigus: la récupération de la culture nationale a servi d'alibi à un anti-occidentalisme réducteur et stérile. L'arabisation a été motivée davantage par le souci d'exclure la langue française que par celui de faire acquérir aux nouvelles générations une formation de langue arabe de qualité. La preuve en est que par exemple en Algérie, parmi les dirigeants, ceux qui défendaient le plus farouchement cette option exigeaient que leurs propres enfants aient une formation bilingue en les envoyant étudier dans les universités européennes ou américaines.

Le dossier présenté ici apporte quelques éclairages sur la question des élites en Algérie et en Tunisie. Le recul historique favorisé par quarante années de décolonisation permet aux auteurs d'étudier le problème en le débarrassant de l'idéologie «politiquement correcte» qui en brouillait les contours. Le lecteur tirera profit de cette réflexion qui contribue à dissiper les préjugés et ouvre aux chercheurs des perspectives de renouvellement des connaissances relatives au Maghreb.

LE POUVOIR CENTRAL ET LES NOTABLES EN TUNISIE BEYLIQUE ET COLONIALE

Mohamed El-Aziz Benachour¹

La volonté des beys husaynides (1705-1957) d'asseoir leur légitimité en se présentant comme des restaurateurs de l'ancienne tradition politique locale centralisatrice, autonomiste et dynastique et donc en se démarquant des pouvoirs politico-militaires issus de la conquête ottomane de 1574, les avait conduits à s'appuyer de manière progressive sur les élites autochtones politiques et religieuses et sur les notabilités citadines et rurales.

Cette politique de «tunisification» ou plus exactement de «déturquisation» contribua efficacement à asseoir la légitimité de la dynastie². Les notabilités dans leur ensemble firent rapidement allégeance au trône: notables des villes et oulémas. Vis-à-vis de la chefferie bédouine on peut dire que dans la régence de Tunis, plus qu'ailleurs au Maghreb, la tâche des gouvernants fut plus aisée parce que le bey était par ses fonctions initiales, en contact avec les tribus et, ensuite, parce que le fondateur de la dynastie husaynide était lui-même issu, par sa mère, d'une tribu du Nord-Ouest. La stabilité husaynide acquise dès 1756 (l'issue de la guerre civile de 1735-1756 avait d'ailleurs démontré la solidité de l'édifice bâti par Husayn) avait permis une maîtrise du territoire et la certitude du régime de pouvoir compter sur la loyauté des «grandes tentes» associées à l'exploitation économique³. En ce qui concerne les zaouias et les chefs de confréries, il faut rappeler que la Tunisie occupait une place à part au Maghreb. La densité du réseau urbain, le redressement opéré dans l'institution zitounienne (enseignement dispensé à la grande mosquée *al-zaytuna* ou «Zitouna» de Tunis) sous les

1. Institut supérieur d'histoire du mouvement national, université de Tunis I.

2. Cf. M. H. Cherif, «La déturquisation du pouvoir en Tunisie: classe dirigeante et société tunisienne de la fin du XV^e siècle à 1881», *Cahiers de Tunisie*, 117-118, 1981, pp. 177-197. Nous nous permettons de renvoyer à deux de nos articles: «L'organisation de la justice religieuse sous les Husaynides», *Ibla*, 153, 1984, pp. 57-92 et «La politique religieuse des beys husaynides», in *Les-armes et la toge (Mélanges André Martel)*, Montpellier, Publications de l'université Paul-Valéry, 1997, pp. 673-691.

3. Cf. S. Bergaoui, «Fortunes tribales dans la Tunisie du milieu du XIX^e siècle: le cas de Ben Saïd des Béni Zid», *Cahiers de la Méditerranée*, 45, décembre 1992, pp. 5-18.

beys husaynides, tout cela avait donné au confrérisme un poids politique d'autant moins important que des liens très proches s'étaient établis entre l'islam des oulémas et l'islam des zaouias et des confréries. Les grandes *tariqa*-s (Tijaniyya, Soulamiiyya, Qadiriyya...) étaient très proches de l'*establishment* religieux de Tunis et du pouvoir. Souvent, dignitaire religieux et chef de confrérie vénéré était une seule et même personne⁴. Le chérifisme lui-même n'était influent que s'il s'accompagnait d'une position officielle, donc agréée par le pouvoir. L'autorité traditionnelle ne s'épanouissait que si elle était sanctionnée par une reconnaissance du bey.

Cette politique, conduite avec succès en direction des notables et élites autochtones, s'exprimait au plan social par une dynamique d'ascensions, de réussites durables, d'assimilation d'apports humains nouveaux, de constitution de fortunes. Elle s'exprimait surtout à Tunis, qui dominait de sa stature de capitale politique, religieuse et économique l'ensemble du réseau urbain du pays. Plus que partout ailleurs le mérite personnel y était, à certaines conditions, apprécié et respecté sans avoir à s'arc-bouter obligatoirement à un héritage familial.

Cette relation entre le pouvoir husaynide et les élites sociales procédait cependant d'un caractère despotique oriental. C'est-à-dire qu'elle jouait dans le sens d'un renforcement de la nature d'un pouvoir politique plus fort qu'une société dont les élites, malgré leur fortune, étaient en quelque sorte captives. L'expression de cette extériorité du pouvoir était, ici, comme depuis longtemps dans tout l'Orient musulman «le phénomène mamelouk», c'est-à-dire l'appel à de proches collaborateurs de statut servile et étrangers au pays, donc sans assise sociale, donc sans danger pour le dynaste. Jusqu'en 1881, les personnages politiques les plus puissants après le bey étaient des-mamelouks⁵.

LES DÉSORDRES DE LA PÉRIODE PRÉCOLONIALE

Dès le règne d'Ahmed Bey (1837-1855), le pays connut les difficultés financières croissantes du gouvernement beylical, la crise des secteurs traditionnels de la production et du négoce face à la pénétration des produits européens, l'intervention croissante des puissances étrangères dans les affaires du pays. Tout cela avait créé une tension très forte qui se traduisit par une crispation du pouvoir et le renforcement de son caractère despoti-

4. L'exemple classique est celui d'Ibrahim al-Riyahî qui fut au siècle dernier à la fois chef de la magistrature religieuse malékite, grand imam de la mosquée Zitouna et chef de la confrérie Tijaniyya. D'autres exemples pourraient être cités.

5. Cf. D. Ayalon, *Le phénomène mamelouk dans l'Orient islamique*, Paris, Presses universitaires de France, 1996. Notons à ce propos que l'itinéraire de l'autochtone Mustapha Ben Smail, Premier ministre de Sadok bey, peut être assimilé à celui d'un mamelouk étant donné ses origines obscures et donc l'absence d'assise sociale dans son pays.

que malgré la promulgation des textes constitutionnels de 1857 et de 1861: toute-puissance du ministre mamelouk Khaznadar, disgrâces, confiscation des biens et exécutions sommaires de dignitaires devenus gênants (Mrabet, Ismaïl, Rachid, etc.), rançonnement des fortunes du personnel politique mais aussi des patrimoines des milieux citadins de l'artisanat et du commerce, ainsi que des fortunes rurales⁶.

À partir des années 1850, un malaise profond traversait les milieux tunisiens. Aux animosités feutrées mais anciennes (dûment entretenues par le pouvoir) entre mamelouks et autochtones et, au sein de chacun de ces deux groupes, entre les uns et les autres; chez les oulémas eux-mêmes entre hanéfites et malékites, s'ajoutèrent à l'occasion des réformes de 1857 et de 1861 et de la création de nouvelles institutions (conseil municipal, corps de-police, tribunaux civils...) des conflits de compétences et un conflit entre réformistes et partisans de l'ordre ancien⁷. Les pressions croissantes des consuls européens, les rivalités entre puissances se traduisaient au sein de l'élite politique par la constitution de «partis» (anglais et français, surtout), le tout sur fond de banqueroute et de précarité.

Le soulèvement général de 1864 dans lequel le rôle des dignitaires du Bardo et des notables locaux est certain – encore que la recherche historique ne l'ait pas très nettement cerné – et surtout la rébellion aristocratique de 1867 témoignèrent certes non de la contestation du trône husaynide mais exprimèrent la remise en cause désespérée de la manière dont le pays était gouverné. Sous l'effet de difficultés de tous ordres, le régime beylical ne maîtrisait plus sa politique à l'égard des notables, politique qui était, depuis 1705, la clef de voûte de son système. L'hostilité au Premier ministre d'origine grecque, Mustafa Khaznadar, cristallisait le rejet par l'élite autochtone de l'hégémonisme mamelouk. La rébellion de 1867 exprimait la volonté de ramener la relation entre le pouvoir et la société à son cours normal, c'est-à-dire à une situation d'équilibre entre la tunisification – aliment indispensable de l'autonomisme beylical – et une conception orientale du pouvoir fondé sur l'appel aux mamelouks⁸.

6. Cf. A. Ibn Abi al-Dhyaf (Ben Dhiaf), *Ithaf al zaman*, chronique tunisienne, 7 vol., Tunis, Société d'édition et d'impression (SEI), 1963-1966; cf. vol. V et VI, Kh. Chater, *La Mehalla de Zarrouk au Sahel*, Tunis, Publications 1978, p. 61; cf. aussi notre travail: *Catégories de la société tunisoise dans la deuxième moitié du XIX^e siècle*, Tunis, INAA, 1989, pp. 289-291.

7. Pour plus de détails sur ces conflits anciens ou consécutifs aux réformes, cf. *Catégories*, *op. cit.*, pp. 399-418.

8. Mahmoud II Djellouli, tête pensante et agissante de la révolte de 1867, interrogé par le prince Ali Bey après son arrestation en Khroumirie s'exprima en ces termes selon le consul de Danemark à Tunis, Charles Cubisol: «... C'est moi seul qui ai mené le Prince Sidi El Adel à la montagne, mais je ne l'ai engagé à cela que lorsque j'ai eu l'assurance qu'il était entendu avec vous (Ali Bey) d'aviser aux moyens de faire disparaître de la Cour de notre maître l'infâme Grec Khaznadar qui est cause de sa ruine et celle de la Régence», in A. Chenoufi, *Khérédine et ses contemporains*, Carthage, Beit el-Hikma, 1990, p. 212. Sur le soulèvement de 1864, cf. Ibn Abi al-Dhyaf, *Ithaf*, *op. cit.*, vol. V; Kh. Chater, *La mehalla*, *op. cit.*; P. Grandchamp, *Documents relatifs à la révolution de 1864 en Tunisie*, 2 vol., Tunis, 1935; B. Slama, *L'insurrection de 1864 en Tunisie*, Tunis, Maison tunisienne d'édition (MTE), 1967.

Même l'aspect le plus positif de cette sombre période, l'apparition et l'essor d'une pensée réformatrice, ne put contribuer à rompre la relation de type despotique oriental entre un pouvoir aux abois et une société exsangue. Expression novatrice, libérale, elle n'en émanait pas moins d'une fraction de l'élite gouvernante conduite par Khéridine. Elle prit de ce fait malgré son caractère authentique et novateur dans la pensée politique musulmane, une allure autoritaire qui apparut avec évidence lors de l'expérience gouvernementale de Khéridine mise en œuvre de 1873 à 1877. Expression des gouvernants, elle ne contribua pas à l'immersion de l'État dans la société. Et elle le pouvait d'autant moins que les conditions financières étaient désastreuses. Contrecarrée, en outre, par les consuls, elle n'eut ni le temps, ni les moyens de renverser la tendance à la désagrégation du pouvoir et à l'affaiblissement des élites⁹.

Il faut, enfin, rappeler que dans cette crise, la présence étrangère joua un rôle négatif. Le déséquilibre grandissant des forces avait assuré aux communautés étrangères appuyées par leurs consuls, un pouvoir considérable dans leurs contacts avec les Tunisiens. On peut en citer bien des exemples¹⁰.

On peut donc dire que les effets néfastes, agressifs, déstabilisateurs, destructeurs de la présence européenne, ont été vécus par les élites avant le protectorat: crise des secteurs traditionnels, endettement et dépossession des musulmans, affaire des ventes d'huile par anticipation, faillite des grands métiers de Tunis. Les fortunes les plus solides qui échappèrent au naufrage furent convoitées par le pouvoir et leurs propriétaires acculés à chercher une protection consulaire; ce qui donna naissance à un malaise socio-culturel que Abdallah Laroui a justement qualifié de *dhimma* inversée¹¹.

Dès les années 1860, l'étranger était déjà là. C'est durant la période 1860-1881 que furent brisées les forces sociales locales: grosses fortunes *makhzen* et patrimoines des grands artisans marchands. En 1881, sa présence prit «seulement» la forme de l'occupation militaire et politique française. L'entrée des troupes a été vécue comme quelque chose de tragique mais sans doute aussi d'inéluctable. Peut-être donna-t-elle naissance à un sentiment d'étrange apaisement. Les féroces appétits étrangers qui se donnaient libre cours dans la jungle qu'était devenue le Tunis précolonial allait pouvoir être bridés par une administration que les dignitaires et les grands notables de Tunis savaient énergique et rationnelle (beaucoup d'entre eux

9. Sur l'expérience de Khéridine, cf. Van Krieken, *Khéridine et la Tunisie*, Leyde, Brill, 1976; M. A. Ben Achour, «Le réformisme à l'épreuve de la société: l'exemple de l'expérience de Khayr Addine en Tunisie», *Hespéris-Tamuda*, 32, 1994, pp. 81-89.

10. Mépris affiché des institutions nouvelles, mépris de l'ordre urbain traditionnel, impunité des ressortissants européens. Sur ces multiples aspects, cf. *Catégories...*, op. cit., pp. 283-286, 295, 404-406, 411-413.

11. A. Laroui, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*, Paris, Maspero, 1977.

s'étaient rendus en Europe). Le protectorat mettrait un terme à la situation troublée, à la dérive d'un ordre traditionnel, à la gabegie qui depuis vingt ans exténuait les hommes et paralysait l'administration.

À la veille du protectorat, par-delà toutes les nuances, toutes les divergences, l'attitude des notables vis-à-vis du pouvoir se résumait en deux points: fidélité au trône beylical et sentiment de peur et de précarité. Or, que fait la France en intervenant? Elle maintient le trône et garantit l'intégrité et la protection des biens. Son installation est donc vécue par les notables simultanément comme une catastrophe (occupation étrangère) et comme un soulagement (fin du mauvais rêve d'un despotisme aux abois). On peut donc dire qu'ils abordent le protectorat avec une sorte d'ambiguïté initiale qui peut contribuer à expliquer les formes prises par la collaboration de l'élite politique et des notables avec les nouvelles autorités.

SOUS LE PROTECTORAT

Les faits sont connus. Rappelons-les très rapidement: occupation militaire et signature du traité du Bardo le 12 mai 1881, renforcé par la convention de la Marsa de 1883; mise en place d'une administration française contrôlant étroitement, sous l'autorité du résident général, le trône husaynide, le gouvernement et l'administration tunisiens, mise en place d'une justice française et de directions techniques, en particulier une direction qui allait avoir des conséquences capitales: la direction de l'Instruction publique créée en 1883.

Au plan de la réaction des notables, le protectorat français se traduit par la fin des mamelouks et de la peur d'être à la merci des puissants du sérail. La notabilité politique accepte le nouvel ordre¹² et pour la première fois – même si leurs pouvoirs sont réduits à la portion congrue – les membres de l'élite *makhzen* autochtone accèdent aux plus hautes dignités beylicales.

Les dignitaires religieux acceptent aussi le nouvel ordre même si, dans la médina, oulémas et notables manifestent, en 1885, leur hostilité¹³. En tout état de cause, l'*establishment* religieux n'est pas touché. Ses rapports directs avec le bey sont maintenus. Son creuset, la Zitouna, échappe à l'intervention de la direction de l'Instruction publique et son prestige social que le protocole beylical entretient, reste intact.

Au plan de l'évolution sociale, le protectorat ne s'est pas réduit, bien

12. À une exception, celle de El-Arbi Zarrouk, président du conseil municipal. Opposé au traité du Bardo, il quitta la Tunisie sous protection consulaire anglaise et se réfugia à Istanbul.

13. Pour plus de détails cf. M. Senoussi, *Al Nazila al tunisiyya*, Tunis, éd. S. Bsaies, 1976; et notre étude «Lettrés et histoire locale à Tunis au XIX^e siècle», in D. Chevallier (dir.), *Les Arabes et l'histoire créatrice*, Paris, Presses de l'université de Paris-Sorbonne, 1995.

entendu, à une prépondérance française, à des notables obéissants et à une société indigène marginalisée. S'il est vrai que pour beaucoup (notables, élites de la production et du commerce) le protectorat coïncida, à ses débuts, avec la longue litanie des ventes sur saisie immobilière qui les laissèrent exsangues, d'autres se maintinrent et, pour faire face au tarissement des ressources consécutif à la crise des secteurs traditionnels, cherchèrent pour leurs fils un refuge dans l'administration. Des familles d'oulémas et des familles de marchands des souks échappèrent à la décadence, voire se redressèrent en s'orientant vers l'administration régionale (corps caïdal et khalifal) qui cessa dès lors d'être le monopole des familles traditionnelles du *makhzen*. Par le biais de cette reconversion, la crise des filières anciennes conféra à l'administration et à la fonction publique un statut de refuge salvateur et convoité. À l'ère du *tajir* (marchand) soucieux de garder ses distances avec le pouvoir succéda l'ère du *mutawwadhaf* (employé, fonctionnaire) à l'avenir assuré mais astreint à la discipline politique. Le poids du pouvoir sur les élites sociales s'en trouva ainsi élargi et renforcé.

La notabilité citadine de l'intérieur évolue elle aussi sous le protectorat. Les fortunes, plus discrètes et moins touchées que celles de Tunis par les effets du contact avec l'Europe, se consolident. Certains commerçants prospèrent (Djerbiens, Sfaxiens). La notabilité rurale elle-même évolue. Si certaines «grandes tentes» s'appauvrissent et déclinent, on relève des cas de maintien voire de redressement. La notabilité rurale s'exprime – nous semble-t-il – non plus tellement sous la forme des grands chefs bédouins dont la puissance a été affectée par les graves déséquilibres consécutifs à la colonisation et aussi – ne pas l'oublier – les dures épreuves précoloniales, mais sous la forme des grands propriétaires fonciers¹⁴, membres tunisiens de la Conférence consultative puis du Grand Conseil et dont la plupart renforçaient par leur passivité le caractère formel des institutions.

«Je demandais à Am Salah N... le vénérable représentant de Kairouan ce qu'il pensait du nouveau président de la Section tunisienne de la Conférence consultative, raconte Mohamed Salah Mzali, "Oh! dit-il, il est loin de valoir le défunt. Figurez-vous qu'il nous met souvent dans l'embarras en nous demandant notre avis sans nous souffler à l'avance l'attitude à adopter. C'est vraiment gênant"¹⁵.»

Mieux encore, de nouveaux notables ou des notables d'un type nouveau apparaissent au sein de la société musulmane. Partis de rien, ils édifient des fortunes considérables: nouveaux exploitants agricoles ou entrepreneurs¹⁶. Leur réussite renforce l'allégeance des notables au profit du protectorat.

14. Cf. A. Kassab, *L'évolution de la vie rurale dans les régions de la moyenne Medjerda et de Béja-Mateur*, Tunis, Publications de l'université de Tunis, 1979, pp. 244-254; H. de Montety, *Vieilles familles et nouvelles élites*, étude dactylographiée, Tunis.

15. Cf. M. S. Mzali, *Au fil de ma vie*, Tunis, H. M éditions, 1972, p. 60.

La réussite de l'élite juive, apparue dès 1850-1860, est couronnée sous le protectorat. Mais la mutation la plus importante par rapport à l'ordre ancien est constituée par l'apparition de nouvelles élites tunisiennes de formation moderne.

Rapidement, l'enseignement mis en place par la direction de l'Instruction publique donna, dès la fin du siècle, des résultats spectaculaires. À l'ambition et aux encouragements de cette direction fit écho la résolution prise par les familles notables de Tunis mais aussi de l'intérieur (Sousse, Monastir, le Cap-Bon..., régions traditionnellement tournées vers l'enseignement) d'assurer l'avenir de leurs fils en les orientant vers l'école moderne et en les poussant jusqu'à l'Université. On compta ainsi les premiers licenciés en droit, les premiers docteurs en médecine, les premiers avocats, les premiers docteurs en droit... Ces nouvelles élites entrèrent en partie dans l'administration et y firent malgré quelques embûches de brillantes carrières.

L'apparition de cette nouvelle élite provoqua des difficultés. Le système du protectorat n'étant pas dénué d'injustices, dont la fameuse indemnité réservée aux fonctionnaires français, «le tiers colonial», n'était pas la moindre¹⁷. Même chez les plus loyalistes, la conscience d'une injustice du système était nette. Beaucoup ne pouvant espérer trouver une place digne de leur formation, restèrent en dehors de l'administration. Le décalage entre les principes libéraux et républicains inculqués par l'enseignement et lors des séjours métropolitains d'une part, et la réalité coloniale d'autre part, aboutissait soit à un exil volontaire soit à la revendication et à la contestation. On assista dès le début du siècle à la naissance d'une élite d'opposition revendicatrice et qui n'allait cesser de perfectionner ses moyens d'action au cours du siècle jusqu'à l'indépendance.

Il convient de signaler ici qu'à côté de l'élite moderne, le milieu zitounien connut lui aussi cette action protestataire. Si la majorité des notables religieux se drapaient dans un conservatisme suranné, d'autres embrayaient sur la dynamique de progrès mise en œuvre par le protectorat, tandis que des jeunes notables zitouniens s'engageaient dans l'action nationaliste occupant même de 1943 à 1946-1948 une position de leader à l'échelle du pays. Sous le protectorat, apparut ainsi déjà un courant protestataire à caractère arabe et islamique distinct des partis nationalistes et à recrutement à la fois populaire et notable.

Il y eut ainsi, sous le protectorat, un changement radical par rapport à

16. Cf. A. Ben Hamida, «Comment devient-on notable et grand bourgeois: le cas de Ali Mheni», *Cahiers de la Méditerranée*, 46-47, juin-décembre 1993, pp. 191-202.

17. Notons que le «tiers colonial» (indemnité de 33%) au profit des fonctionnaires de nationalité française a été ramené à 28% par le résident général M. Peyrouton, puis étendu aux Tunisiens sous Moncef Bey. Sur l'exil volontaire des diplômés modernes, cf. dans M. S. Mzali, (*op. cit.*, p. 58) les exemples de Salah Ben Salah, ingénieur des mines et Ahmed Chérif, médecin.

la situation précédente: celle où l'opposant n'avait guère, pour exprimer ses réserves ou ses critiques, d'autre choix que la rébellion. Pire encore: non seulement l'opposant mais le rival en puissance – parfois un prince encore enfant – était l'objet de toutes sortes d'avaries allant jusqu'à l'assassinat¹⁸.

La société tunisienne de l'époque du protectorat assiste à l'apparition d'un nouveau profil: celui du chef politique (apparition dans les années trente du profil du *za'im*) qui exerce une autorité sur d'autres hommes, inspire le respect de tous, jouit même d'un grand prestige sans s'appuyer forcément sur une notabilité héritée ou une fortune.

Pour la première fois, une opposition différente, une protestation ouvertement exprimée, une contestation active sont admises. L'idée même de débat est admise, de sorte que l'on peut dire qu'avec le protectorat, le pays quitte l'infra-politique de l'arbitraire, de la confiscation, de la bastonnade pour accéder à une vraie vie politique dans ses manifestations les plus modernes (presse d'opinion, organisations politiques, syndicales, etc.). Nous ne disons pas qu'il n'y a pas eu injustice, ni répression, ni contrainte ni même contre-terrorisme «officiel». Nous disons que pour la première fois il y a «concevabilité» d'une opinion contraire à celle du Pouvoir. Dans le même esprit, la nécessité d'une évolution de l'état de choses est admise. Peut-être non avouée, elle entre cependant dans l'appréciation des responsables du protectorat. Pour la première fois a été interrompu le cycle tragique et stérile du despotisme oriental: cette palingénésie de contestation désespérément violente suivie d'une répression implacable, suivie d'un retour à la tyrannie. L'histoire a bougé. La relation entre le pouvoir politique et les élites sociales a évolué. Les rapports devenaient, enfin, constructifs, non destructeurs. On était bien loin des humiliations et supplices infligés par la cour du Bardo aux insurgés de 1864 par exemple, et des exactions commises çà et là à l'encontre des notables. L'opposant, sous le protectorat, fait figure de personnage respectable voire de notable. Désormais, la vie politique comporte une dimension de progrès au sens latin du mot c'est-à-dire l'action d'avancer. L'opposition est admise comme une forme normale de l'existence politique ce qui – nous rappelle Hichem Djait – n'a jamais été le cas des pays musulmans orientalisés¹⁹. Jamais, sous le protectorat, l'opposant ne fut la proie de l'anathème ni l'objet d'une entreprise visant à le mettre au ban de la société. Et, parce qu'il peut paraître incongru que de telles appréciations soient formulées à propos d'une situation coloniale – le terme *isti'mar* évoquant toujours dans nos pays la répression injuste –, il convient de rappeler la nature même du régime de protectorat mis en place en 1881-1883. À bien des égards, ce régime colonial particulier apparaît comme une-volonté plus ou moins nettement vécue par les autorités françaises de

18. La lecture de l'*Ithaf* d'Ibn Abi Al-Dhiyaf est édifiante à cet égard.

19. Cf. H. Djait, *La personnalité et le devenir arabo-islamiques*, Paris, Seuil, 1974, p. 274.

corriger les excès de la colonisation de l'Algérie qui, elle, fut réellement une broyeuse de la société autochtone.

Cette volonté s'exprima dès le début avec l'hostilité couronnée de succès du résident Paul Cambon aux projets assimilationnistes. Elle se prolongea durant tout le protectorat par une politique d'endiguement des appétits et des prétentions du «parti colon»²⁰. On peut dire que, presque toujours, de 1881 à 1956, la résidence générale de France à Tunis joua un rôle de barrage à l'égoïsme des «Prépondérants»; notamment de la part des résidents libéraux tels que Massicault et Millet dans les années 1890-1900, Guillon et Peyrouton durant l'entre-deux-guerres, ou Mast (1943-1947). Tous exprimèrent à un moment ou à un autre, leur volonté de dialoguer avec l'opposition tunisienne.

Ce caractère du protectorat s'exprima aussi dans le maintien du Trône beylical husaynide. Il convient de souligner, à ce propos, que ceci n'a pas été l'effet d'une «bonté», mais l'expression de la conviction des autorités françaises que la dynastie husaynide jouissait, en dépit de tous les problèmes, d'une incontestable légitimité acquise depuis 1705. La politique mise en œuvre par les beys a donc contribué à donner à la présence française son caractère modéré voire libéral. L'existence du trône husaynide qui constitua au moment de l'occupation un repère rassurant, ne cessa par la suite, de représenter une sécurité et, le cas échéant, une caution pour l'action nationaliste. Sur les sept beys du protectorat, quatre exprimèrent ouvertement leurs réserves ou leur mécontentement face à la politique française. El-Hédi Bey (1902-1906), Nasser Bey (1906-1922), Moncef Bey (1942-1943) et Al-Amine Bey (1943-1957). Des princes et des princesses couvrirent de leur appui des actions nationalistes.

Il faut souligner aussi le rôle de la métropole. Ses hommes politiques libéraux et de gauche, ses juristes, ses intellectuels, ses organisations libérales et humanitaires, sa presse, constituèrent le troisième point sur lequel s'appuya la revendication nationaliste²¹. Il y eut, donc, grâce à cette accession à une vie politique moderne, une opposition agissante et admise. Elle ne cessa de se développer, mais sans jamais prendre pour longtemps l'allure d'une rupture totale avec les autorités du protectorat (hormis les périodes de 1938-1943 et 1952-1953).

Il n'en demeure pas moins que, par le fait colonial même, ce progrès

20. Le plus célèbre représentant du «parti colon» fut de Carnières. Cf. aussi la crispation sur les privilèges d'un Pellegrin telle qu'elle apparaît dans son *Journal de guerre* publié par Dugas in *Cahiers de la Méditerranée*, 1986. Sur l'égoïsme des milieux coloniaux de Tunisie, cf. B. Tricot (*Mémoires*, Paris, Quai Voltaire, 1994): «Je rageais en voyant l'opposition que les représentants de la colonie française, le sénateur Colonna en tête, faisaient aux réformes et la docilité à leur égard de nos ministres successifs» (extrait publié dans *Jeune Afrique*, numéro spécial 1764-1765, octobre-novembre 1994).

21. Recours des nationalistes tunisiens regroupés autour de Abdelaziz Thaalbi et Ahmed Sakka à d'éminents juristes de la faculté de Paris en 1920; amitiés néo-destouriennes nouées dans les milieux libéraux et de gauche, etc.

décisif, inouï dans la relation entre un pouvoir politique et une élite représentative de la société eut des effets réducteurs inattendus. Certains sont connus, comme par exemple cette crispation des Tunisiens, même les-plus libéraux, sur la tradition au nom d'une identité menacée par la présence coloniale²².

Il y en eut un – particulièrement important – que nous souhaiterions mettre en exergue: c'est le caractère intellectuellement réducteur de la forme prise par la revendication et le combat nationalistes. Nous l'avons dit: il y a eu débat – et débat conduit de main de maître par des élites tunisiennes solidement formées, vivant à l'heure du monde. Mais il y eu débat entre chefs politiques autochtones et autorités du protectorat. Entre Tunisiens, les impératifs de l'action politique immédiate autour des mots d'ordre des partis nationalistes ont donné à l'expression des divergences, une allure de polémique verbale ou journalistique, et à leur solution une forme violente. Que l'on songe à la brutalité employée par le Néo-Destour à l'égard de Abdelaziz Thaalbi ou, plus tard, à l'égard des étudiants zitouniens hostiles au parti.

Le protectorat avait rendu pour la première fois théoriquement possible l'épanouissement d'une réflexion sur la tradition et la nouveauté, sur le réformisme, sur la nature de la relation entre un pouvoir politique et une société munie désormais d'une élite agissante et respectée. Cependant, par son essence même, c'est-à-dire une présence étrangère imposée par la force à une population et un État vaincus – un *isti'mar* – il a réduit le formidable potentiel intellectuel qu'il a puissamment contribué à constituer à s'investir dans la seule action mobilisatrice pour l'émancipation politique. On mobilisa toutes les énergies à faire vite, à faire flèche de tout bois, à rassembler, exploiter toutes les ressources sociales, à faire de la récupération tous azimuts et surtout à faire taire les notes discordantes, même brillantes, même modernistes et nationales mais réfractaires au parti nationaliste le plus puissant. Il fallait ainsi avoir de son côté – et donc ménager – le trône, l'*establishment* religieux, les conservateurs et les réformistes, etc.

Le vrai débat – c'est-à-dire le débat d'idées en profondeur que le niveau intellectuel des élites pouvait permettre (nous pensons par exemple à la réflexion sur un islam confronté à la modernité) et que non seulement un jeune Zitounien non notable comme Tahar Haddad mais aussi un dignitaire religieux appartenant à la grande notabilité de Tunis comme Tahar Ben Achour, étaient disposés à mener jusqu'au bout –, ce débat n'a pu avoir lieu. Nous pensons aussi au débat sur la littérature et la langue arabes abordé par un grand poète comme Abou Al-Qacem Chebbi.

La solitude et les attaques subies par ces personnalités étaient l'expres-

22. Exemple bien connu de Habib Bourguiba critiquant une jeune conférencière musulmane, partisane de la suppression du voile, dans les années 1930. Sur ce phénomène, cf. H. Djait, *Personnalité...*, *op. cit.*, pp. 52-53.

sion de ce que Bernard Lewis a appelé une renaissance empêchée. Dans le même ordre d'idées, le débat, si important pour l'avenir, de l'enseignement arabe et musulman a été constamment éludé par les chefs nationalistes sous le protectorat avant d'être réglé de manière autoritaire entre 1956 et 1958²³. Les impératifs du combat politique n'ont pas permis (et pas seulement en Tunisie) que réussisse la greffe sur la pensée musulmane du libéralisme et de la raison européenne. Un débat que la pensée réformiste du XIX^e siècle annonçait n'a pu avoir lieu non plus: celui relatif à la nature du pouvoir politique local. L'attitude tactique des élites dirigeantes du mouvement nationaliste privilégiait les marques ostentatoires de respect au bey. Un problème tout aussi important réside dans le fait que la plupart des nouvelles élites ont non seulement mis toute leur énergie dans l'action politique et-mobilisé toutes leurs facultés intellectuelles dans la contestation du protectorat mais que, en outre, les éléments les plus dynamiques d'entre eux, obnubilés par l'objectif, mirent en veilleuse leur formation libérale pour user face à leurs rivaux de méthodes plus inspirées des partis totalitaires modernes que de l'esprit républicain. Peut-être trouvaient-ils une justification à un tel comportement en rapprochant leurs objectifs de ceux de-la Révolution française?

Une question gagnerait à être approfondie. Pourquoi, en dépit de la formation libérale de la plupart des élites tunisiennes, la lutte nationale et l'indépendance se sont-elles accompagnées d'un regain d'autoritarisme dans les rapports entre les chefs politiques et leur société alors qu'ils se flattaient pourtant d'être issus de ses profondeurs populaires? Le côté le plus frustrant du protectorat aura-t-il été d'avoir mis en place les conditions d'un vrai débat sur la relation entre pouvoir et société et de l'avoir, par sa présence même, empêché?

23. B. Lewis, article «Hurriyya», in *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e édition, p. 614.

ÉLITES ET SYNDICALISME EN TUNISIE, DE LA COLONISATION À L'INDÉPENDANCE

Abdesslem Ben Hamida¹

Cet article vise à la fois à fournir quelques informations relatives aux élites syndicales et à l'impact du syndicalisme tunisien – dont la première expérience remonte à 1924 – sur différentes composantes des élites tunisiennes aussi bien à l'époque coloniale que depuis l'indépendance du pays en 1956.

Je ne compte pas m'attarder sur la définition du concept, mais je me contenterai de rappeler qu'en ce qui me concerne, il y a souvent interférence entre encadrement syndical et élites syndicales, perçues comme ayant un ensemble de fonctions et de qualités qui s'imposent petit à petit et sont reconnues par les principales autres composantes du mouvement nationaliste, puis par l'État-nation, qui cherchera activement leur soutien dans l'élaboration de ses projets.

Plusieurs études ont déjà montré l'importance du rôle du syndicalisme tunisien dans le mouvement de libération nationale, ce qui a contribué à lui procurer une légitimité incontestée et incontestable au seuil de l'indépendance, et a propulsé de ce fait une fraction des élites syndicales parmi les principaux responsables de l'État-nation. Il en a résulté fort évidemment des répercussions considérables et sur le mouvement syndical, et sur l'ensemble des élites du pays, dont j'évoquerai ici quelques aspects.

Je me propose donc de consacrer une première partie à la formation de ces élites syndicales à l'époque coloniale, une seconde à leurs origines sociales et géographiques, et une troisième et dernière partie à l'impact de l'indépendance sur ces élites.

1. Faculté des sciences humaines et sociales, université de Tunis I.

LA FORMATION DES ÉLITES SYNDICALES TUNISIENNES À L'ÉPOQUE COLONIALE

Les élites syndicales de Tunisie sont un pur produit de la colonisation, car il s'agit des cadres d'une institution dont la création, bien datée, résulte des mutations économiques opérées à l'époque coloniale. En effet, seule l'implantation du capitalisme était à même de déclencher un processus susceptible de produire la séparation à large échelle entre capital et travail, condition nécessaire, bien que non suffisante, à l'implantation du syndicalisme. L'apparition précoce, dès 1924, d'une centrale syndicale tunisienne, aux côtés de sections de syndicats français, dont la plus ancienne est la CGT, a contribué à l'adoption d'une institution, dont l'impact sur la société et sur le processus de formation des élites me paraît incontestablement le plus profond parmi les pays du Maghreb.

Implantée dans le pays dès la première décennie du ^{XX}e siècle, la CGT a joué un rôle majeur dans la formation d'une élite indigène, dont quelques militants se sont initiés au combat ouvrier aux côtés d'activistes internationalistes, notamment des anarchistes italiens qui se sont illustrés dans les premières grandes grèves du début du siècle. D'autre part, le principal leader de la première centrale syndicale tunisienne, la Confédération générale tunisienne du travail (CGTT), fondée en 1924, M'Hamed Ali, s'est formé en Allemagne où il a suivi des cours d'économie politique et il a pu transmettre une partie de son expérience grâce à l'ouvrage d'un de ses compagnons, Tahar Haddad, publié à Tunis en 1927².

Il n'en reste pas moins qu'on peut affirmer sans risque d'erreur que, les principes du syndicalisme européen, tels qu'ils sont enseignés au sein de la CGT, continueront à constituer les principaux repères pour la lutte sociale des syndicalistes tunisiens. Pourtant, au sein de la CGT, les Tunisiens sont encore très mal représentés au cours des années vingt, quand se constitue, en 1920, le premier parti nationaliste, plus connu sous le nom de Destour.

En optant pour une organisation sur une base nationale, le syndicalisme tunisien paraît alors s'engager dans le cadre du processus historique amorcé au lendemain de la guerre d'unification nationale, au sein duquel ce parti occupe une position clé. D'ailleurs, la présence, entre autres, de quelques destouriens dans ses rangs, l'atteste. Toutefois, de quelque côté que l'on se place, soit au niveau des perspectives idéologiques, de la représentation du-passé ou de la fonction sociale, la direction syndicale diffère de celle du parti Destour.

L'essentiel des élites destouriennes est alors constitué par une orientation «nationalitaire scripturaliste» recrutant dans le milieu citadin des lettrés de formation traditionnelle. Certes, il s'agit parfois de réformateurs religieux,

2. Il s'agit de l'ouvrage de Tahar Haddad, édité par l'Imprimerie arabe en 1927, qui est disponible en langue française depuis 1985 grâce à la traduction de Abderrazak Halioui, *Les travailleurs tunisiens et l'émergence du mouvement syndical*, Tunis, Maison arabe du livre et Beit al-hikma.

et on trouve aussi quelques libéraux modernistes, qui puisent leurs références dans les révolutions bourgeoises occidentales et dont quelques-uns ont été formés dans les universités françaises.

Quant aux dirigeants de la centrale syndicale, bien que la CGTT soit en partie le fait d'une rupture avec la CGT dominée par les socialistes français, et que quelques-uns, dont le destourien Tahar Haddad, soient formés à la Zitouna, ils se réclament plutôt d'idéaux proches de ceux de la social-démocratie. De rares cadres de la CGTT, dont le traminois Mokhtar Ayari, ont été des militants communistes. D'ailleurs, les désaccords apparaissent assez tôt entre parti Destour et syndicat. Ce dernier se retrouve rapidement, quelques mois seulement après sa constitution, isolé face à une répression qui met rapidement fin à cette première expérience. M'hamed Ali mourra en exil, et ses compagnons ont alors peu de prise sur une société au sein de laquelle les cadres de la CGTT n'ont pas pu se faire reconnaître comme-élite.

Puis, à nouveau, les salariés tunisiens rejoignent une Union départementale de la CGT qui leur permet petit à petit d'accéder à des postes de responsabilité les préparant à jouer leur rôle de médiateurs, qui implique une connaissance de la langue du colonisateur, dont les rudiments ont souvent été acquis dans les écoles primaires franco-arabes, auxquelles un nombre accru de futurs salariés tunisiens accèdent.

Au cours des années trente, une génération de syndicalistes tunisiens est formée au sein de la CGT, que la CGTT reconstituée en 1937 n'a pas pu attirer. En effet, la seconde CGTT de 1937 peut être considérée comme une centrale syndicale sans élites, puisque son secrétaire général est issu du-syndicat des arabatiers, et les métiers où elle est le mieux représentée sont-sans qualification: elle ne comporte ni les employés, ni les fonctionnaires, bien que ces derniers aient formé en décembre 1936 une fédération indépendante de la CGT.

Il faut donc attendre le lendemain de la Seconde Guerre mondiale pour voir émerger une véritable élite syndicale tunisienne, composée de personnes issues d'une autre scission de la CGT et d'autres appartenant à la Fédération générale des fonctionnaires tunisiens. Survenue lors d'un congrès marqué par la mainmise communiste sur les syndicats, la scission de mars 1944, qui se fait essentiellement contre une stratégie politique mettant au premier plan l'effort de guerre – avec comme slogan majeur «Produire! produire!» – amène ses promoteurs, dont plusieurs militent à la CGT au moins depuis 1936, à tenter de limiter les allusions à ce qui les oppose aux adversaires des communistes.

Il s'est trouvé dans le noyau de militants de la CGT de Sfax, au sein duquel émerge la personnalité de Farhat Hached, des personnes pour qui le syndicalisme français n'a pas constitué seulement une école inculquant un certain nombre de principes, mais aussi une pratique syndicale n'excluant pas les manœuvres politiques.

Doté d'un sens tactique aigu, Hached s'allie dans un premier temps avec un petit syndicat tunisien à direction foncièrement corporatiste créé dès janvier 1944, en dehors de la CGT, avec lequel il constitue en octobre 1944, l'Union des syndicats autonomes du Sud à Sfax. Puis, le 20 janvier 1946 le congrès constitutif de l'Union générale du travail (UGTT) regroupe, avec les syndicats autonomes des différentes régions du pays, la Fédération générale des fonctionnaires tunisiens, dont la fondation remonte à 1936.

Non seulement le syndicalisme tunisien se proclame d'emblée comme l'authentique continuateur de l'œuvre syndicale commencée par les Européens, mais il se présente aussi avec les mêmes idéaux, les mêmes principes, la même structure, et un discours reprenant les concepts ainsi que les slogans du mouvement ouvrier internationaliste. Ce qui suppose évidemment beaucoup de syncrétisme.

Qui plus est, le langage en partie codé utilisé, les principes affirmés, les slogans affichés, sont pratiquement les mêmes. Ils ont été forgés par le-mouvement syndical européen, dont la CGT a longtemps constitué le médiateur exclusif, en tant que principale école du syndicalisme en Tunisie. Toutefois, il a appartenu à l'UGTT d'élaborer à partir des concepts et des principes retenus, une stratégie qui, tout en affirmant sa fidélité au syndicalisme international, a tenté de le concilier avec les préoccupations nationales populaires. Ainsi, s'est enracinée dans le pays une solidarité dont l'importance pour le mouvement de libération a vite été ressentie par les différentes élites nationalistes, garante de la poursuite du dialogue avec d'autres peuples, et transcendant les différents clivages.

Il en a résulté beaucoup d'interférences entre élites tunisiennes, les syndicalistes militant souvent en même temps dans des partis politiques, dont le plus important est de plus en plus le Néo-Destour. Ce dernier, fondé en 1934, est socialement le plus proche, du fait du poids des classes moyennes de part et d'autre. Ceci élargit l'assise sociale du nationalisme tunisien en attirant vers lui de plus en plus d'ouvriers, de fonctionnaires et-d'employés, peu encadrés jusqu'à la Seconde Guerre mondiale par le mouvement national tunisien.

ACTIVITÉS SOCIO-PROFESSIONNELLES ET ORIGINES

Étudiant les cadres de l'UGTT entre 1946 et 1950, Mustapha Kraïem réussit à identifier la profession de 168 responsables syndicalistes régionaux et 15 nationaux, soit un total de 183 cadres syndicalistes. Il en déduit que

«plus le mouvement syndical s'implante et se développe, plus se renforce le rôle des travailleurs manuels dans les organes de direction. Lors de la constitution de l'Union des-syndicats autonomes des travailleurs du Sud tunisien (en 1944), le bureau de l'Union comprenait un seul ouvrier manuel, un docker, sur les quinze membres, mais la Commission administrative élue par le 3e congrès de l'Union régionale de Sfax tenu

le 5 juin 1949, comprenait huit membres fonctionnaires et employés dont un membre permanent recruté depuis plusieurs années et sept membres ouvriers, soit une répartition égale³.»

Cette affirmation portant sur l'évolution des cadres concerne de fait les régions car les 19 responsables nationaux appartiennent tous à une même commission administrative, celle de janvier 1947.

Toutefois, le même auteur note que pour l'ensemble de la période «sur 183 responsables syndicalistes il y avait 130 fonctionnaires et employés soit 73% et 53 ouvriers soit 29%» et il précise que «dans les Unions régionales les postes les plus importants et en particulier celui de secrétaire général était détenu par un fonctionnaire maîtrisant mieux le verbe [...]. Au sommet, la Commission administrative de l'Union était formée dans sa quasi-totalité de fonctionnaires et d'employés⁴.»

Tous les travaux consacrés au syndicalisme tunisien confirment l'importance des fonctionnaires dans l'encadrement syndical de l'UGTT. Il n'en reste pas moins que cette dernière a adopté, au moins à ses débuts, un discours ouvriériste dénotant une solidarité réelle et un équilibre au niveau de sa direction entre «travailleurs manuels et travailleurs intellectuels», pour reprendre la terminologie de l'époque. Le fait que Farhat Hached, son leader incontesté, soit d'origine ouvrière, et soit formé au sein de la CGT, y est certainement pour beaucoup.

Il est donc utile de préciser que la domination des fonctionnaires n'a cessé de se faire ressentir et de se renforcer depuis son assassinat, le 5-décembre 1952. En effet, on en arrive à trouver dans le bureau exécutif constitué lors du VI^e congrès national en septembre 1956, soit six mois après l'indépendance, huit fonctionnaires sur dix membres: trois des PTT, trois de l'Enseignement, un des Finances et un des Travaux publics⁵. Parmi eux, trois sont ministres: Ezzedine Abbassi, ministre des Travaux publics, Mustapha Filali de l'Agriculture, et le président de la Fédération générale des fonctionnaires, Mahmoud Khiari, devenu membre du Bureau exécutif, après avoir été nommé ministre des PTT et de la Fonction publique. Le quatrième ministre ugététiste est responsable à la Fédération des fonctionnaires sans être au Bureau exécutif de la centrale. Il s'agit de Lamine Chabbi désigné à l'Éducation nationale.

La composition de la commission administrative élue lors de ce congrès renforce cette prédominance des fonctionnaires. En effet, elle comprenait, en plus des dix membres de l'exécutif, onze membres, dont trois sont des fonctionnaires des Travaux publics, deux de la Santé, un ministre

3. Mustapha Kraïem, *La classe ouvrière tunisienne et la lutte de libération nationale (1939-1952)*, Tunis, Imprimerie UGTT, 1980, p. 173.

4. *Ibid.*, p. 174.

5. Habib Belaïd, *La crise de l'autonomie syndicale au Maghreb (1956-1965)*, thèse de doctorat de troisième cycle en histoire, Paris I, 1982, p. 299.

et un fonctionnaire des Finances. Si on ajoute que deux autres personnes, l'un étant employé des arsenaux et un autre provenant du secteur des municipaux, ont des conditions proches de celles des fonctionnaires, on-peut pratiquement parler alors de monopolisation par ces derniers du pouvoir syndical.

Quant aux origines géographiques de ses élites, il est à noter l'importance dès les débuts du syndicalisme tunisien, en 1924, de la composante sudiste alors que le Destour recrutait surtout à Tunis et au Nord. Ainsi, alors que sur le plan social de nouvelles couches de la société sont impliquées, sur le plan géographique des cadres appartenant à des régions où le Destour est encore absent ou peu représenté sont mobilisés. Nous avons remarqué lors de précédentes études la présence de nombreux originaires de la région de Gabès lors de la constitution de la première, puis de la seconde CGTT, respectivement en 1924-1925, et 1937-1938, ainsi que l'importance du rôle joué par les originaires de l'arrière-pays sfaxien, et plus précisément de l'élément kerkennien, lors de la phase d'implantation des premiers syndicats autonomes, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale⁶.

Nous avons notamment relevé que les affinités d'origine, surtout régionalistes, avaient servi de canaux de communication et signalé l'appartenance de militants de la première heure à une association de bienfaisance, le Soutien kerkennien. Il en a résulté que lors de la constitution de l'UGTT en 1946, les originaires de la région de Sfax représentent plus du tiers des membres de la commission administrative. Sur les dix-neuf membres élus trois sont Kerkenniens (Farhat Hached, Habib Achour et Salem Cheffi) et trois ou quatre sont Sfaxiens (Abdelaziz Bouraoui, Mohamed Halouani, Tahar Chaabouni et probablement Mohamed Jallouli). Au congrès de 1951, ils sont encore au moins sept sur vingt et un membres. Parmi eux les Kerkenniens sont au nombre de cinq, dont deux résident à Sousse (Mohamed Guettat et Mohamed Chelli). Les trois autres vivent à Tunis (F.-Hached, S. Cheffi, membres du bureau exécutif et un permanent de la centrale Mohamed Kraïem). En 1954, il reste encore quatre Kerkenniens à la commission, dont deux à l'exécutif: Salem Cheffi et Mohamed Kraïem. Ce dernier a assuré pour un certain temps l'intérim du secrétaire général à la fin de 1952 et au début 1953.

Pour ce qui est du bureau exécutif élu en septembre 1956, Habib Belaïd remarque que «la plupart des membres du bureau exécutif étaient issus de Tunis (quatre) et du Sahel (trois); les trois autres membres étaient originaires de Menzel Jemil (Bizerte), de Gafsa et de Redaïef⁷». En fait, il est à préciser que le Sahel de Sousse n'en avait fourni, à ma connaissance, que

6. Voir notamment notre communication aux journées d'études de Bendor des 8, 9 et 10 mai 1980, intitulée «Syndicats, affinités et solidarités de type traditionnel dans la Tunisie coloniale», *Cahiers de la Méditerranée* (Nice), 1982, pp. 91-114.

7. *Op. cit.*, p. 300.

deux, à savoir Ahmed ben Salah et Abdallah Farhat. Ce qui met cette ville à égalité avec la région de Gafsa, représentée par A. Tlili et Hassouna Ben Tahar (*alias* Alaïmi), originaire de Redaïef. Mustapha Filali étant originaire de la région de Kairouan, Habib Tliba de Menzel Jemil et Mohamed Errai de Tataouine, les Tunisois étaient seulement au nombre de trois (Mahmoud Ben Ezzedine, Amor Riahi et Mahmoud Khiari).

Il est aussi à noter que la région sfaxienne, dont le rôle a été particulièrement important lors de la constitution de l'UGTT, a été écartée de l'exécutif. Certes Habib Achour et Abdelaziz Bouraoui, victimes de la répression colonialiste, réintègrent une commission administrative, au sein de laquelle continue de figurer le Kerkennien vivant à Sousse, Mohamed Guettat, toutefois trois Kerkenniens quittent cette commission, dont deux membres ayant assumé des fonctions de premier plan au bureau exécutif, à-savoir Salem Cheffi, trésorier adjoint, et Mohamed Kraïem, qui a assuré pour un certain temps l'intérim du secrétaire général, après la mort de Hached. Le troisième insulaire non élu (Mohamed Chelly) a quitté la commission administrative en même temps qu'un militant de la première heure des syndicats de Sfax, originaire de Jerba mais vivant depuis un certain temps dans la capitale du Sud où il a suivi des études secondaires, Mahmoud El-Ghoul.

On remarque donc une diversification accrue au niveau de l'appartenance régionale des dirigeants qui a accompagné l'élargissement du champ de recrutement, avec prédominance, à l'époque coloniale, de deux pôles, la région de Sfax et celle minière de Gafsa. Toutefois, le premier congrès qui a suivi l'indépendance n'a pas tenu compte de l'importance du capital symbolique accumulé par les élites d'une région sfaxienne qui a joué un rôle déterminant lors de la constitution de l'UGTT. La scission qui en a résulté, dont les causes sont multiples, va d'ailleurs amener un rééquilibrage tenant compte de cette réalité et de ces deux pôles, dans le contexte tout à fait nouveau que vivent ces élites formées dans la lutte anticoloniale et qui participent activement au pouvoir en tant que notables accomplis.

L'IMPACT DE L'INDÉPENDANCE SUR CES ÉLITES

La tunisification de la fonction publique et la participation au pouvoir ont amené une forte mobilité sociale au sein des élites syndicales, constituées surtout de fonctionnaires et d'une fraction de «l'aristocratie ouvrière». L'UGTT fournit quatre ministres; plus du tiers des députés de l'Assemblée nationale constituante (35 sur 98) sont d'anciens syndicalistes, ainsi qu'un nombre impressionnant de hauts cadres de l'État.

Dans une interview accordée en 1962 à l'organe de l'Union générale des travailleurs algériens (UGTA), *L'Ouvrier algérien*, Ahmed Tlili, secrétaire général de la centrale ouvrière tunisienne, déclarait:

«L'UGTT occupe une place de choix dans la nation tunisienne [...]. Largement

représentée à l'Assemblée nationale, elle a non seulement des ministres au gouvernement, des ambassadeurs, des gouverneurs, des chefs de service et des fonctionnaires de tout rang, mais aussi, elle participe à tous les organismes économiques et sociaux [...] en-nombre de sièges égal à celui du patron dans le Conseil d'administration où l'État fait-figure de président⁸.»

Cette situation, dans laquelle s'est trouvée l'UGTT dès 1956, ne présente pas seulement des avantages. En effet, la promotion d'un grand nombre de ses militants l'a privée de cadres bien formés et du fait que la domination des fonctionnaires sur cette centrale n'a cessé de se renforcer, les options générales du pays (plan, coopératives, etc.) semblent passer au premier plan des préoccupations de la direction syndicale, éclipsant les revendications immédiates et les intérêts spécifiques des différentes composantes syndicales.

Ainsi, la scission déclenchée au lendemain de ce congrès par un certain nombre de militants de la première heure, dont certains ne manquent pas de prestige, tels que Habib Achour, Abdelaziz Bouraoui (Fédération de la Santé), Mahmoud EL-Ghoul (Fédération générale des fonctionnaires) et Mohamed Kraïem, «permanent» de la centrale, disposera de suffisamment d'arguments pour aggraver les doutes.

Ce n'est pas le fruit du simple hasard que le noyau de Sfax, qui avait constitué les syndicats autonomes dès 1944, au lendemain de la mainmise du Parti communiste de Tunisie sur les syndicats CGT, soit le plus touché par les sécessionnistes. Des slogans comme «Non à l'UGTT des ministres», «Nous ne voulons pas d'un syndicalisme qui soit un tremplin pour les arrivistes», y trouvent des échos auprès des ouvriers, des employés et même de quelques petits fonctionnaires.

J'ai précédemment essayé de démontrer que la conjonction entre un ralentissement du processus d'accumulation du capital ne favorisant pas le renforcement de la classe ouvrière, et la tunisification de la fonction publique – deux phénomènes liés à l'indépendance tunisienne – a probablement facilité la mise au pas d'un appareil syndical dominé par des fonctionnaires prédisposés à fournir une part appréciable des cadres du nouvel État tunisien.

L'attrait du pouvoir au sein d'une catégorie sociale longtemps privée de l'administration de son pays (celle des fonctionnaires) va faciliter la récupération par le pouvoir politique des différentes factions constituées au cours de la scission. En effet, lors du congrès de réunification (UGTT-UTT) en septembre 1957, des compromis ont été trouvés: des propositions concernant le fait de ne pas cumuler des responsabilités administratives ou ministérielles et des responsabilités syndicales ont été acceptées, toutefois un changement lourd de conséquences est amorcé: dorénavant les cadres syndicalistes mécontents, non élus, ou en désaccord avec la direction syndi-

8. Nouvelle série, n° 4 du 9 novembre 1962, cité par Habib Belaid, *op. cit.*, p. 353.

cale, obtiendront souvent des postes administratifs ou politiques, les mettant à la disposition du pouvoir. Ce qui constituera un atout considérable entre les mains du président Bourguiba, particulièrement utile pour mettre au pas la centrale syndicale, puisqu'il ne cessera de puiser parmi les élites syndicales formées à l'époque coloniale les éléments qui lui serviront à combattre l'UGTT pendant les moments de crise.

Ainsi, un des rares «permanents» de la période coloniale, ayant participé à la scission, puis n'ayant pas obtenu de responsabilité, lors du congrès de réunification est recruté au ministère des Travaux publics, tenu par un syndicaliste. Il va devenir président-directeur général d'une très grande entreprise nationale, et occupera différents portefeuilles ministériels notamment à des moments de tension entre le pouvoir et la centrale syndicale (il-s'agit de Mohamed Kraïem). Ahmed Ben Salah, lui-même, est nommé secrétaire d'État à la Santé publique et aux Affaires sociales quelques mois seulement après son éviction de l'UGTT, puis il sera secrétaire d'État aux Finances et à l'Économie nationale en 1961 et contribuera activement à affaiblir l'UGTT de Habib Achour.

Il a donc appartenu au syndicalisme tunisien d'avoir doté le nouvel État de cadres, qu'une promotion parfois fulgurante a contribué à éloigner de la masse des salariés. Il est symptomatique que, parlant des grèves de 1947, un ancien militant ugététiste très actif à l'époque coloniale, mais devenu depuis président-directeur général d'une grande entreprise étatique, emploie le mot *idhtirab* signifiant perturbation, dont la connotation péjorative est évidente⁹.

Il n'en reste pas moins que cette forte présence d'élites syndicales dans l'appareil de l'État-nation tunisien, n'a pas manqué de marquer l'évolution de la Tunisie indépendante, aussi bien sur le plan économique, social, que politique, culturel et autres. En effet, il suffit de rappeler à cet égard qu'au congrès du Néo-Destour de Sfax en 1955 ce sont les options économiques et sociales des syndicalistes qui ont prévalu, et que les grandes réformes économiques des années soixante s'inspirent largement du programme économique de l'UGTT de septembre 1956. Qui plus est, leur principal artisan n'est autre que l'ancien secrétaire général de la centrale syndicale de 1954 à 1957, Ahmed Ben Salah, qui cumule alors plusieurs postes ministériels.

Sur le plan social, bien que les réformes profondes des structures sociales, préconisées par la centrale syndicale n'aient pas vu le jour, le programme d'enseignement de l'UGTT est en grande partie adopté. D'ailleurs le ministre qui a le plus marqué cet enseignement est l'ancien adjoint de Hached, Mahmoud Messadi.

Au niveau politique, la centrale syndicale a pu maintenir, même pendant les moments les plus difficiles de la Tunisie indépendante, une certaine

9. Interview de Mahmoud El-Ghoul au journal *El-Chaab*, organe de l'UGTT, n° 29, du 6-août 1976.

autonomie, au moins institutionnelle et formelle. Elle n'a pas fermé ses portes aux personnes issues de différents courants politiques même à l'ère du parti unique et sous domination destourienne.

Plus largement, au niveau de l'identité, l'adhésion au syndicalisme ayant impliqué l'adoption de valeurs internationalistes, d'un discours et d'une solidarité qui se veulent universels et vecteurs de démocratie, ses élites ont probablement contribué à l'élargissement de la part de l'universel dans la formation de l'identité tunisienne.

Certes, les principaux choix identitaires semblent s'intégrer dans la longue durée au mouvement réformiste qui, tout en proclamant son profond attachement à la civilisation arabo-musulmane, insiste sur l'urgence des réformes aussi bien sur les plans économique et social, que culturel, et débordent donc largement le syndicat. Toutefois, dans la Tunisie indépendante les élites au pouvoir s'inspirent plus de l'ouvrage du syndicaliste Haddad, que de *la Tunisie martyre*¹⁰ rédigé par les fondateurs du Destour. Non seulement ils sont particulièrement critiques à l'égard de plusieurs aspects aussi bien d'ordre économique, que social et culturel de la Tunisie précoloniale, mais ils partagent aussi souvent ses convictions au sujet de l'émancipation de la femme, etc.

D'aucuns sont même tentés d'affirmer que, de par la diversification des modes d'identification, le syndicalisme contribue déjà à une «sécularisation» (le concept est fort discutable) en profondeur de la société, ce qui rejoint le projet de Bourguiba. Dans tous les cas, la fascination de certaines formes de modernité qu'il implique, et le «ressourcement» qu'il proclame dans le cadre de la lutte pour l'identité, nécessitent une grande capacité de syncrétisme et exigent une lecture spécifique du passé ne se contentant pas de l'idéalisation des relations et de la morale sociale antérieurs, comme c'est le cas d'autres composantes du mouvement national, marginalisées par Bourguiba. Il constitue d'ailleurs toujours un vecteur de modernité, même quand cette dernière est en crise, ce qui semble le prédisposer à certaines formes de pluralisme culturel.

Nous pouvons donc affirmer, en conclusion, que le processus de formation des élites syndicales est arrivé à terme avec l'indépendance du pays. De par leur fonction de médiateurs, d'intermédiaires, à laquelle ils se sont initiés tout au long de la période coloniale et surtout à partir des années trente, les cadres syndicalistes sont, à l'heure de l'indépendance, des notables accomplis. Il s'agit d'élites reconnues en tant que telles par celles qui appartiennent aux autres fractions du mouvement national, à cause entres autres, de la participation du syndicalisme aux sacrifices de la lutte natio-

10. *La Tunisie martyre. Ses revendications*, Paris, Éditions Jouve, 1920. Ouvrage anonyme, souvent attribué à Abdelaziz Thaalbi. Ce dernier a été, en fait, un des principaux artisans de ce travail collectif comportant les revendications fondamentales du parti Destour lors de sa constitution.

nale. Toutefois, en faisant de larges secteurs de ces élites des fonctionnaires, l'État-nation tunisien a rendu difficile au syndicalisme de générer des «intellectuels organiques» dans le sens gramscien. Ce projet qui semblait concevable à l'époque coloniale semble avoir avorté.

Il n'en reste pas moins, qu'en diversifiant les profils des élites à l'époque coloniale, il a contribué à réduire la marge de manœuvre du colonisateur, en permettant aux Tunisiens d'occuper un champ de plus en plus large. L'espace de la contestation de l'ordre colonial s'est considérablement agrandi de ce fait.

D'autre part, en multipliant les luttes, notamment les grèves, le syndicalisme a démontré son efficacité dans le combat anticolonial et convaincu de ce fait les différentes fractions des élites, que sa «greffe» est bénéfique à l'ensemble du mouvement de libération nationale. Ainsi, même les franges les plus conservatrices des élites islamiques n'ont pas osé contester son apport. Il en a résulté que les valeurs universelles, véhiculées par ce mouvement, ont permis d'accroître la part de l'universel dans les représentations de l'identité tunisienne pour l'ensemble des élites du pays.

LES ÉLITES DANS LE SYSTÈME POLITIQUE ALGÉRIEN

Madjid Benchikh¹

En Algérie le rôle des élites est largement dépendant de leurs relations avec le système politique. Certains intellectuels soutiennent les politiques gouvernementales, d'autres s'y opposent ou, en tout cas, prennent leurs distances. Il n'y pas une grande cohésion de l'élite et des intellectuels quant à leurs relations avec le système politique.

Il convient d'abord d'esquisser les contours, sinon de définir les notions d'élites, de cadres et d'intellectuels. Qui sont les élites et les intellectuels algériens? Y a-t-il une exigence de diplôme? Faut-il ou suffit-il d'être universitaire? Doit-on plutôt prendre comme critère la capacité de réflexion ou la capacité d'organisation et d'action ou suffit-il d'occuper des postes de responsabilité dans les sphères publiques ou privées?

En Algérie on cite souvent Abane Ramdane, comme le penseur du mouvement de libération nationale. Organisateur du congrès de la Soummam qui a réuni les cadres du Front de libération nationale (FLN) et de l'armée de libération nationale (ALN) en 1956, en pleine guerre de libération, Abane est considéré comme l'inspirateur des idées de prépondérance du «politique sur le militaire» et de «l'intérieur sur l'extérieur»². Ses capacités intellectuelles, notamment en matière d'organisation, lui ont rapidement permis une certaine emprise sur le mouvement de libération nationale. Pourtant Abane n'avait pas de diplôme universitaire et n'avait aucune production intellectuelle particulière à son actif, si ce n'est quelques articles dans le journal *El-Moudjahid*. La détention de diplômes n'est pas, en effet, un critère de

1. Doyen honoraire de la faculté de droit d'Alger, professeur de droit et directeur de l'école doctorale de droit et sciences humaines à l'université de Cergy-Pontoise (Paris).

2. La primauté des instances politiques sur l'armée, si elle avait été appliquée effectivement, aurait donné un autre visage au régime algérien. Malheureusement Abane Ramdane a été assassiné par ses pairs et à la veille de la proclamation de l'indépendance de l'Algérie, le colonel Boumediene, chef d'état-major des troupes situées au Maroc et en Tunisie, rejette la décision de le limoger prise par le gouvernement provisoire de la Révolution algérienne.

détermination des élites ou des intellectuels. Il convient d'ailleurs de distinguer les élites, les cadres et les intellectuels malgré les points communs qui peuvent les caractériser.

Les élites en Algérie, comme dans la plupart des pays sous-développés, sont une minorité de personnes d'origines sociales diverses qui «se distinguent» dans une société. Elles occupent généralement des postes en vue dans l'État ou dans la société et mènent des activités qui leur donnent une position spécifique dans la société. Les élites englobent ainsi des cadres et des intellectuels.

Les cadres sont des personnes qui administrent et dirigent les activités politiques, économiques et sociales. Ils font donc partie des élites mais ne sont pas nécessairement des intellectuels. En Algérie, pays régi par un système politique autoritaire, les cadres civils jouent un rôle mineur dans les affaires politiques, compte tenu du rôle central de l'armée dans ce domaine. Les cadres ne sont que des exécutants au service d'une politique décidée dans d'autres instances: les cadres civils gèrent un système dominé par les cadres militaires.

La catégorie des intellectuels est évidemment beaucoup moins large. On considérera ces derniers comme des personnes dont l'essentiel de l'activité repose sur leurs capacités de réflexion et d'abstraction. Les intellectuels algériens ont généralement accompli des études, sanctionnées ou non par des diplômes universitaires. Leurs capacités intellectuelles les mènent souvent à des productions ou à des positions dont se méfient les gouvernants. C'est pourquoi on trouve plus d'intellectuels à la périphérie ou en dehors du système politique qu'à son service. De ce point de vue on peut affirmer que le régime algérien n'a pas réussi à instrumentaliser les intellectuels comme il a pu le faire avec les cadres.

Les relations entre les élites et le pouvoir sont comparables à certains égards à celles que l'on observe dans les pays sous-développés ayant un régime politique autoritaire dominé par l'armée. Mais ces relations présentent aussi des spécificités qui découlent de l'histoire, notamment celle du mouvement de libération nationale, de la place de l'armée dans le système politique ou encore de l'histoire linguistique du pays. Ainsi, les élites algériennes constituent des groupes très minoritaires avec un spectre de réussite sociale variable selon l'itinéraire de ces groupes et leurs relations avec le pouvoir politique comme c'est le cas dans la plupart des pays sous-développés³.

Mais des caractéristiques particulières sont également notables. Elles découlent par exemple de l'entreprise coloniale de dépersonnalisation et de déculturation de l'Algérie, de la violence coloniale à laquelle répond la

3. Il existe évidemment des pays sous-développés où les élites sont relativement importantes comme en Inde, au Brésil, en Égypte, etc. Mais ces élites restent peu nombreuses par rapport à celles des pays développés.

violence du mouvement de libération: toutes caractéristiques qui ne favorisent pas une prise en charge du mouvement de libération nationale par les intellectuels.

C'est en tenant compte de ces différents facteurs que nous tenterons de voir d'une part comment les élites s'inscrivent dans le système politique algérien et d'autre part comment le pouvoir tente de les gérer.

L'INSCRIPTION DES ÉLITES DANS LE SYSTÈME POLITIQUE

La place actuelle des élites civiles dans la gestion du système politique, économique et social algérien est relativement importante. Cette place a évidemment son histoire qui permet de comprendre le rôle réduit des élites civiles et notamment des intellectuels dans la définition des éléments fondamentaux du système mais aussi, en revanche, la position importante qu'ils occupent dans la gestion du système.

L'Algérie a connu de longues périodes de violence depuis la colonisation française. Ces violences ne sont évidemment pas de nature à faciliter ou favoriser la formation des élites. Ainsi à la proclamation de l'indépendance en 1962, il n'y avait que trois mille à quatre mille étudiants algériens inscrits en France ou dans le pays même. Il n'existait qu'une seule université à Alger avec un peu plus de mille étudiants algériens et quelques dizaines d'étudiants dans les annexes de Constantine et d'Oran.

D'une manière générale, le système colonial français, qui a duré de 1830 à 1962, a systématiquement exclu la formation d'une élite algérienne capable de peser sur les décisions politiques ou dans les domaines économiques et sociaux.

Au lendemain de l'indépendance, l'appel massif à l'assistance technique internationale et particulièrement la présence très forte de cadres français ou égyptiens montrent bien que les cadres formés durant la période coloniale, quelle que soit la qualité de leur formation, étaient en nombre très insuffisant. Le mouvement de libération lui-même a pâti de cette absence de cadres et d'intellectuels tant avant que durant l'insurrection armée du 1^{er}-novembre 1954. Le Parti du peuple algérien (PPA) qui a nettement dominé la scène nationaliste en ralliant la plus grande partie du peuple n'était pas dirigé par des intellectuels. Les médecins, les avocats et les enseignants y étaient très peu nombreux. L'Union démocratique du manifeste algérien (UDMA), dirigée par Ferhat Abbas, pharmacien, ralliait plus d'intellectuels, mais ce parti disposait d'une base populaire très restreinte.

Le Parti communiste algérien (PCA) longtemps dirigé par des Français d'Algérie apparaissait comme une filiale du Parti communiste français (PCF). Il n'a donc pas pu peser dans le mouvement nationaliste favorable à l'autonomie interne ou à l'indépendance, bien qu'à partir de 1955 il ait

tenté de former ses propres maquis pour lutter contre le colonialisme. Les intellectuels du PCA n'ont dès lors pas eu une présence déterminante dans l'Armée et le Front de libération nationale (ALN et FLN).

Les oulémas ou docteurs de l'islam, regroupés pour certains d'entre eux dans l'Association des oulémas avec notamment Ben Badis et Bachir El-Ibrahimi insistaient plus sur l'identité et la culture algériennes constituée selon eux d'islam et d'arabité que sur l'indépendance. Leur poids dans le mouvement nationaliste était également faible, du point de vue de l'encadrement du Front de libération nationale et de l'Armée de libération nationale.

Le 19 mai 1956, l'Union générale des étudiants algériens lance, sous l'impulsion du FLN, une grève générale des études qui est très largement suivie. Ce mouvement va littéralement jeter les étudiants et les lycéens dans les rangs du FLN. Mais le nombre d'étudiants algériens est modeste. Ces étudiants et lycéens sont rapidement dévorés par la guerre et la répression. Le colonel Amirouche, intoxiqué par les services de renseignements de l'armée française, élimine lui-même plusieurs dizaines de ces cadres dont il-pensait à tort qu'ils étaient des traîtres. De surcroît, durant la guerre de libération, l'idée que le temps n'était pas à la réflexion mais à l'action était très répandue, comme si l'action et la réflexion étaient incompatibles.

Après l'indépendance, proclamée le 5 juillet 1962, de nombreux étudiants rentrent en Algérie. Mais les divisions et les conflits au sein de l'ALN au cours de l'été 1962 marginalisent ou découragent de nombreux cadres. L'armée dite des «frontières», cantonnée en Tunisie et au Maroc pendant la guerre de libération, prend le dessus sur l'armée de libération des maquis et impose Ben Bella comme président de la République et le parti unique comme mode de gestion politique du pays.

C'est donc très rapidement que le système autoritaire s'est imposé. L'Algérie apparaît même comme le seul pays où l'armée a pris le pouvoir avant même l'indépendance dans la mesure où le colonel Boumediene a procédé à un véritable coup de force en rejetant la décision du Gouvernement provisoire de la République algérienne (GPRA) de le limoger à la veille de l'indépendance. Compte tenu des divisions au sein du FLN, ce coup de force lui ouvre la voie de la prise du pouvoir. C'est là encore une autre cause de la marginalisation des intellectuels, dans la mesure où le système autoritaire est par définition hostile à l'intellectuel qui naturellement prétend analyser, discuter et critiquer.

Dans ces conditions, surtout après le coup d'État du 19 juin 1965, les intellectuels sont réduits au silence lorsqu'ils ne sont pas d'accord avec les-orientations du régime autoritaire. Peu à peu Boumediene met en place une police politique connue sous le nom de Sécurité militaire qui dissuade les élites au sens large et particulièrement les intellectuels de toute velléité d'organisation et de contestation. Il ne reste aux cadres et à certains intellectuels, qui d'ailleurs se dépolitisent au fur et à mesure que s'installe le régime autoritaire, qu'à accepter de gérer celui-ci pour le compte de l'armée qui d'emblée s'était installée au cœur du régime. Cette gestion du système

par un encadrement civil a été facilitée par le ralliement de plusieurs cadres de l'UGEMA⁴ qui vont dès lors occuper les postes de direction d'entreprises publiques et parfois même de départements ministériels. L'inscription dans le système apparaît même comme une condition de survie pour la grande majorité des élites pour deux raisons principales qui tiennent à l'étatisation de l'économie et à la durée du système autoritaire.

L'étatisation de l'économie et l'option pour le socialisme (en fait pour le capitalisme d'État) aboutissent à la multiplication d'entreprises et d'établissements publics dont les dirigeants, diplômés de l'Université pour la plupart, sont nommés par décret du président de la République. Cette gestion du système par les cadres a conduit à la formation d'une élite importante qui encadre le pays et permet à l'armée de gouverner sans gérer et sans apparaître au devant de la scène. Cette gestion s'inscrit néanmoins dans le cadre des orientations et des directions décidées par le commandement militaire et son chef. Quelques intellectuels participent à l'élaboration d'un certain nombre de décisions importantes, notamment sur le plan économique, lorsqu'ils s'inscrivent complètement dans le système autoritaire. Mais d'une manière générale, les cadres ne sont que des gestionnaires du régime qui a organisé leur soumission soit par la force, soit par l'intéressement matériel ou par l'exercice de parcelles du pouvoir. Cette inscription des cadres dans le système sera d'autant plus large que ce dernier a réussi à durer et à organiser des formes de stabilité, de croissance et de progrès dans certains domaines. Affronter le système semble alors impossible. Mais la durée d'un régime politique est aussi fonction de sa légitimité. Celle-ci, établie à force de durée et de temps, s'est également accrue du fait de la croissance économique que l'on peut observer durant environ une décennie par suite de l'utilisation de la rente pétrolière dans les investissements industriels, éducatifs et sanitaires. Sans ignorer les dégâts qu'occasionnent la corruption et les abus des oligarchies qui se constituent autour des centres de pouvoir, ni la formation de catégories sociales privilégiées, le système politique algérien a su, pendant un temps, organiser une certaine redistribution d'une partie de la rente pétrolière au profit de couches sociales pauvres. Les formes de cette redistribution sont diverses: subventions de produits dits de première nécessité (pâtes, semoule, huile, médicaments), gratuité des soins médicaux, forte scolarisation, effectifs pléthoriques dans l'administration et les entreprises d'État. Cette redistribution de la rente pétrolière contribue à une pacification des relations sociales et partant à des formes de légitimation du système politique. Les bases de la contestation s'en trouvent, dès lors, limitées et certaines élites, notamment une grande partie de celles qui ont été appelées pour encadrer les administrations et les entreprises,

4. C'est le cas de Benyahia, Lamine Khène ou Abdesselam qui ont été des dirigeants de l'Union générale des étudiants algériens (UGEMA).

croient trouver là une justification de leur silence ou de leur ralliement. Cette inscription des élites dans le système politique doit évidemment être gérée par ce dernier pour obtenir les résultats escomptés sur une longue période.

LA GESTION DES ÉLITES DANS LE SYSTÈME POLITIQUE AUTORITAIRE ALGÉRIEN

Les caractères essentiels des intellectuels et des régimes autoritaires sont difficilement conciliables. Les premiers aspirent à la liberté de réflexion et de critique qui ne peut exister sans autonomie, alors que les seconds sont par définition hostiles à toute idée d'autonomie individuelle ou collective.

Le régime politique établi en Algérie à partir de la première Constitution de 1963 peut être défini comme un gouvernement de parti unique dont peu à peu l'armée inspire et guide les décisions essentielles. À partir du coup d'État du 19 juin 1965, le colonel Boumediene, jusqu'alors ministre de la Défense, devient chef de l'État et l'armée prend une place centrale dans le système politique. Le parti du FLN devient un instrument au service de la stratégie définie par le commandement militaire constitué par le ministre de la Défense, chef de l'État, les principales directions du ministère de la Défense, le chef d'état-major et ses adjoints et les chefs de régions militaires.

Les changements effectués à partir de 1988 et sanctionnés par les Constitutions de février 1989 et novembre 1996 transforment la façade du régime en instaurant le multipartisme et l'économie de marché. Mais le fonctionnement du système reste rythmé par le commandement militaire qui seul détient ce que l'on appelle en Algérie «le pouvoir réel» et détermine la stratégie ou les orientations essentielles. Ainsi les chefs d'État, institution centrale, ont toujours d'abord été désignés par le commandement militaire avant d'être élus par le peuple⁵. Cette place centrale de l'armée conduit au surdéveloppement de la police politique ou sécurité militaire. C'est cette branche de l'armée qui s'opposera à l'émergence et à l'autonomie des intellectuels notamment par la manipulation.

L'exigence d'autonomie des intellectuels

La liberté de réflexion qui définit l'intellectuel le conduit logiquement à une exigence d'autonomie par rapport au pouvoir politique. En principe, l'intellectuel adhère à un système politique sur la base de ses convictions ou de son raisonnement. C'est dire que pour exercer sa fonction, il a une

5. Le dernier président de la République, Abd el-Aziz Bouteflika, élu le 15 avril 1999, n'échappe pas à cette règle. Mais le commandement militaire ne s'est pas réuni dans sa formation habituelle pour le désigner, de sorte que des dissensions se sont fait jour même si l'état-major semble bien avoir été le soutien de cette candidature.

exigence vitale d'autonomie. L'auréole scientifique qui entoure son discours s'étiole lorsqu'on découvre ou soupçonne sa dépendance. Le crédit du discours scientifique dans la société dépend largement de l'autonomie de l'intellectuel.

La liberté de réflexion ne peut évidemment pas être appréciée d'une manière abstraite. Elle s'exerce avec les libertés d'expression, de réunion et d'organisation. Or en Algérie le système politique a d'emblée interdit ces libertés. Il ne les autorise qu'avec les Constitutions du 28 février 1989 et du 28 novembre 1996. Mais comme on l'a dit, l'armée et la police politique restent maîtresses du régime. Les systèmes d'information et d'éducation restent largement dominés par l'autoritarisme et l'absence d'esprit critique. Les critiques qui se font jour à partir des manifestations populaires d'octobre 1988 indiquent un certain dynamisme des intellectuels. Mais l'apparition de ces derniers sur la scène politique et sociale n'est pas relayée par l'existence d'organisations démocratiques ancrées solidement dans la société. Octobre 1988 n'est pas le résultat de la montée d'un mouvement démocratique organisé. Il est l'expression du rejet d'un système politique incapable de répondre aux aspirations des populations. Désormais les différents centres du pouvoir éprouvent de plus en plus de difficultés à trouver des compromis durables entre eux pour exercer le pouvoir. Il en résulte au sein du système autoritaire une brèche que des partis politiques et des intellectuels utilisent pour tenter d'acquérir un minimum d'autonomie en revendiquant, notamment à l'Université, autour des droits de l'homme et des libertés démocratiques. Création de mouvements universitaires pour la démocratie, création d'un syndicat autonome pour l'enseignement supérieur, éditions de revues et de journaux divers, prises de position sont les principales manifestations de la volonté d'autonomie et de liberté de réflexion des intellectuels durant la période qui suit octobre 1988. Mais ce bouillonnement rencontre rapidement ses limites. L'expérience du pouvoir et de la gestion des élites permet à la sécurité militaire de diviser et marginaliser ces différents mouvements.

La manipulation des élites

Les méthodes de gestion des élites peuvent aller de la répression brutale à la manipulation par l'intéressement, la division, le discrédit ou l'intimidation. Compte tenu du petit nombre des intellectuels, il n'a pas été nécessaire de déployer les grands moyens pour marginaliser ceux d'entre eux qui s'opposent ou ne sont pas acquis aux politiques gouvernementales, d'autant que, comme on l'a dit, la durée du système autoritaire décourage toute opposition. Il en résulte que même si la sécurité militaire algérienne a recouru à l'arrestation et à la torture à l'égard notamment des syndicalistes, des communistes, des islamistes et des militants du mouvement berbère ou *amazigh*, l'utilisation de diverses formes de manipulation a dominé la gestion des élites. Ces manipulations se manifestent par des intimidations,

des menaces et par des tentatives de création de situations confuses autour des forces qui s'opposent au système politique en place.

La violence meurtrière qui caractérise la situation en Algérie depuis 1992 a fait de nombreuses victimes parmi les élites et les intellectuels en particulier, tant parmi ceux qui soutiennent les politiques du gouvernement que parmi ceux qui s'y opposent. En fait il n'y a pas une grande différence entre le système autoritaire de type laïc mis en place par l'armée algérienne et celui, «islamique», envisagé par les islamistes fondamentalistes algériens. Avant même d'exercer le pouvoir, le FIS et les GIA ont montré qu'ils ne répugnent pas à utiliser la violence contre les intellectuels pour les soumettre.

Le système politique algérien a procédé au cours de la période 1989-1999 à diverses manipulations d'intellectuels soit dans le cadre des organisations qu'ils ont créées, soit en les visant à titre individuel. Pour ce dernier cas, plusieurs intellectuels ont été menacés par des lettres anonymes à la suite d'écrits ou de conférences où ils se sont montrés critiques à l'égard du système politique ou de l'armée. Il est curieux de constater que souvent ces lettres sont signées par des groupes islamiques armés ou par le FIS ou même les deux à la fois alors que ces organisations se font la guerre et ne-sont pas citées dans les prises de position de ces intellectuels. Les intellectuels concernés considèrent évidemment que ce sont des cellules de la Sécurité militaire qui organisent ces menaces.

D'autres formes de manipulation sont également mises en œuvre: offre de postes et de promotions, ou, en cas de refus, blocage de carrière. La pression s'exerce parfois indirectement sur la famille ou les proches auxquels on fait comprendre que l'activité politique de l'intellectuel concerné porte préjudice à tout son entourage qui serait ainsi soupçonné de complicité. C'est alors le processus de marginalisation de l'intellectuel qui est amorcé.

Les manipulations visent aussi, sous des formes diverses, des collectifs ou des organisations. L'objectif est de déstabiliser ou de semer le doute et la confusion autour des intellectuels visés et de leurs projets lorsqu'ils s'opposent au système politique. L'une des techniques les plus utilisées est la création concurrente d'organisations de même type, apparemment semblables, acquises aux stratégies du commandement militaire ou de certains cercles du pouvoir. Ainsi lorsque des militants des droits de l'homme ont voulu créer une Ligue des droits de l'homme indépendante, le ministre de l'Intérieur en-liaison avec la présidence de la République a favorisé la création d'une autre ligue avec une élite proche du pouvoir. Plus tard ce ministre affirmera être le «père» de cette ligue qui évidemment dément être inféodée au système dont elle reçoit l'essentiel de son financement ainsi que des locaux. Lorsque Aït Ahmed, président du parti FFS, crée avec quelques intellectuels un forum démocratique qui tente de présenter des analyses critiques articulées sur la situation et les aspirations de larges parties de la population, quelques élites liées à la Ligue des droits de l'homme proche du ministère de l'Intérieur créent elles aussi un forum démocratique qui, tout en formulant

certaines critiques à l'égard des politiques gouvernementales, appuient la stratégie du système et se gardent bien de mentionner l'armée et la Sécurité militaire comme le noyau central de ce système.

Les associations créées par des intellectuels au lendemain de la promulgation de la Constitution du 28 février 1989 ont été, pratiquement sans exception, l'objet de manipulations. La méthode consiste à faire adhérer des personnalités proches du pouvoir ou à diviser les membres de l'association pour créer une autre structure qui se positionne sur les mêmes objectifs mais avec une démarche qui permet d'en faire une rivale de l'association autonome. Les associations et les partis politiques créés dans ces conditions s'opposent parfois à quelques politiques gouvernementales. Mais cette opposition doit être souvent reliée aux divergences qui se manifestent entre les tendances et centres d'intérêt qu'impulsent chacun pour leur compte, associations, partis et personnalités.

Au sein du système politique algérien, chaque centre du pouvoir tente de montrer sa force en actionnant les organisations et les élites dont il dispose. Cette lutte entre centres et groupes d'intérêt au sein du système a été particulièrement visible au cours de la crise de l'été 1998 qui a conduit à la démission du chef de l'État.

La presse est elle-même instrumentalisée, ce qui, vu de loin, fait croire à l'existence d'une presse très libre et très critique à l'égard des gouvernants. Certes, il y a de nombreux journalistes désireux d'accomplir librement leur métier. Mais ils travaillent au milieu d'une violence exacerbée à laquelle ils ont payé un lourd tribut et dans un secteur névralgique qui ne laisse indifférent aucun des protagonistes. Les pressions sur les directions de journaux et sur les journalistes sont donc particulièrement fortes. C'est dans ce contexte et compte tenu de l'arrêté interministériel relatif au traitement de l'information à caractère sécuritaire du 7 juin 1994 qu'il faut situer les marges de manœuvres dont disposent les journalistes pour exprimer un point de vue indépendant et pour défendre de façon durable et cohérente les libertés démocratiques.

Les associations féminines modernistes ont été particulièrement visées par ces manipulations. La sécurité militaire a particulièrement joué sur la peur des femmes qui aspirent à un mode de vie moderne de se voir réprimées par les islamistes fondamentalistes, surtout si ces derniers accèdent au pouvoir. Cette peur légitime est d'ailleurs partagée par de nombreux intellectuels, compte tenu des expériences iranienne et soudanaise. Mais cette peur, au lieu d'inciter ces associations à créer des lieux autonomes de réflexion et d'action, les a souvent conduites à se placer sous la protection de l'armée, parce qu'elles ont cru que l'armée était intervenue par le coup d'État du 11-janvier 1992 pour sauver la démocratie en arrêtant le processus électoral.

Ainsi, certaines associations féminines ne dénoncent pas les violations des droits de l'homme lorsque les victimes sont des islamistes et leurs familles. Elles apparaissent de ce fait comme des relais de la politique sécuritaire mise en place par l'armée. Comme l'exprime une femme:

«Quand il y a une date à célébrer, on sort les drapeaux, on nous sort nous aussi, et puis quand la date est passée, on nous remet dans les placards, comme les drapeaux et les banderoles⁶.»

La manipulation des élites au sein des partis politiques pour briser les tentatives d'autonomie de ces partis ou pour les amener à soutenir la stratégie de l'état-major est une pratique plusieurs fois mise en œuvre depuis 1989. Sur la soixantaine de partis créés dans la période 1989-1990, plus de cinquante sont commandités par des personnalités qui ont soutenu ou soutiennent le système autoritaire et ne représentent que quelques dizaines de personnes. Ces créations artificielles de partis sans ancrage social s'analysent en fait comme un dévoiement de l'ouverture politique autorisée par la constitution grâce au multipartisme.

Ainsi lorsque l'état-major a décidé de soutenir la candidature de Abd el-Aziz Bouteflika à la présidence de la République, plusieurs partis ont vu leurs difficultés s'aggraver à un rythme accéléré pour amener leur direction à soutenir cette candidature. C'est le cas du Rassemblement national démocratique (RND), parti créé en 1997 quatre mois avant les élections législatives, qui obtient la majorité des sièges à toutes les élections législatives, municipales et départementales. Mais ces élections, toutes entachées de fraudes, indiquent aussi un certain succès de la manipulation exercée au sein du système par les élites.

Le parti islamiste Nahdha (Renaissance) décide à la veille des élections présidentielles de soutenir la candidature de Abd el-Aziz Bouteflika. En fait l'encadrement du parti est sensible aux politiques de l'état-major militaire mais la majorité des militants se mobilise pour soutenir le président du parti, Abdallah Djaballah, «démissionné» par ses adjoints, mais qui se porte candidat à la présidence de la République et réussit en peu de temps à obtenir plus de 75-000 signatures de citoyens dans plus de 25 wilayas (départements), signatures nécessaires à la confirmation de sa candidature par le Conseil constitutionnel. On peut alors se demander si l'élite de ce parti n'est pas déconnectée des populations qu'elle prétend représenter.

Comme on le voit la manipulation des élites aussi bien modernistes qu'islamistes est si largement pratiquée que l'on peut se demander si elle ne tient pas lieu de stratégie pour l'action politique et la détention du pouvoir.

6. *Cahiers maghrébins*, université d'Oran, juin 1988.

ÉLITES ALGÉRIENNES: SCOLARISATION, SOCIALISATION, CIRCULATION

Aïssa Kadri¹ et Tassadit Yacine

Cet article se propose de poser les termes d'une problématique historique et sociologique portant sur la question des élites algériennes, de leurs statuts, places, rôles et fonctions dans l'évolution de la société globale et, partant, d'éclairer une des dimensions de la crise que vit celle-ci. Elle met au centre l'analyse des conditions de naissance, sinon des différentes catégories de l'élite, du moins des types d'élites dominants et les caractéristiques qui vont les configurer durablement. Celles-ci peuvent être éclairées particulièrement à travers les modalités d'imposition du système éducatif français en Algérie et notamment dans les effets de déstructuration/ restructuration du champ éducatif et culturel algérien que cette imposition a-produit. La perspective historique est également importante dans la mise à jour des conditions socio-politiques locales et, plus largement encore, de celles relatives à l'aire culturelle qui ont prévalu dans l'émergence des types d'intellectuels algériens: nature des rapports à l'État, modes d'expression et d'affirmation, identification et référence socioculturelles.

La période inaugurée avec l'indépendance nationale ne nous paraît pas être celle d'une rupture dans la qualification des élites algériennes. Une des caractéristiques principales qui transparaît dans la saisie de ces élites est celle d'une certaine continuité dans les filiations sociales et intellectuelles entre les élites nouvelles et celles du passé. Aussi, à condition d'envisager l'analyse historique, non pas simplement comme la restitution des faits et des traits les plus marquants du système antérieur, mais également comme une méthode pouvant rendre compte des conditions mêmes de la comparabilité, il n'est pas simplement de l'ordre de l'intuition de remarquer que le système national d'enseignement, à l'image du système d'enseignement colonial, a tendu d'une part à privilégier sa fonction idéologique au détriment de sa fonction technique et d'autre part à produire principalement une élite scindée sur le double plan de son rapport aux langues d'enseigne-

1. Maître de conférence à l'université Paris VIII.

ment et aux pouvoirs en place². Sans doute y a-t-il plus que des invariants fonctionnels, des affinités électives entre deux systèmes d'enseignement en apparence tout à fait opposés; au-delà des fonctions, la production des élites actuelles est aussi redevable d'une analyse interne du système scolaire et universitaire (la «boîte noire» en quelque sorte), analyse qui privilégierait des approches socio-anthropologique et sociolinguistique à la fois des attitudes et représentations des différentes populations scolarisées et des procès pédagogiques prévalant dans un système éducatif noyé sous le poids du nombre et en voie de désinstitutionnalisation. Elle doit, à ce titre, se développer sur un terrain de microsociologie des modalités d'apprentissage et d'inculcation mises en œuvre dans le système éducatif par une saisie plus fine des représentations des catégories sociales et intellectuelles à l'égard du corps social, du travail et de l'avenir.

L'analyse des différents types d'élites³ ne peut être, à notre sens, tout à fait heuristique si elle ne s'appuie pas également sur une saisie d'itinéraires, de trajectoires sociales d'intellectuels révélatrices de modes de formations, de socialisations et de structurations de schèmes de pensées et de représentations. C'est l'objet de la deuxième partie de cette approche.

DE QUELQUES HYPOTHÈSES

Dans la crise multiforme que traverse aujourd'hui l'Algérie, la question du rôle des intellectuels, de manière plus large celle des élites et, au-delà, la question de l'éducation entendue au sens durkheimien comme procès de socialisation méthodique, sont au cœur de l'ensemble des déterminations de contradictions qui se sont développées jusqu'à l'explosion. C'est bien dans l'incapacité des intellectuels à se constituer en groupe social autonome, critique vis-à-vis de l'État et de la société, et dans l'échec des élites à définir et à conduire un projet social endogène vers la modernité que réside une des raisons principales d'une dérive sociétale.

L'hypothèse première que nous avons proposée est celle de la centralité du système éducatif dans la production de telles limites. De fait, c'est dans le système éducatif, dans son évolution lente et contradictoire, que s'est préparée l'Algérie des années 1990. Au-delà de l'évidence selon laquelle la société algérienne d'aujourd'hui est née des «entrailles» de celle-d'hier, privilégier la centralité du système éducatif dans la production de la configuration sociétale actuelle oblige à analyser les structures profondes, à

2. Cf. A. Kadri, *Le droit à l'enseignement et l'enseignement du droit: contribution à une analyse des fonctions du système de l'enseignement supérieur algérien*, thèse de doctorat, École des hautes études en sciences sociales, Paris, 1992.

3. Nous préférons employer ici ce terme plutôt que celui d'intellectuel: élite apparaît plus exhaustif et ne fait pas interférer la notion d'engagement que nous esquissons à peine ici.

mesurer la nature qualitative des mutations autrement identifiées qu'à travers des indicateurs économiques.

Cette centralité est d'ordre historique: le système d'enseignement a été un vecteur essentiel de la domination coloniale; il a eu un rôle moteur dans l'imposition des valeurs de la société dominante, dans la production des médiateurs coloniaux, dans le procès de cristallisation, par refus ou exigences, contestations ou adaptation/imitation, socialisation ou éveil de la conscience nationale.

Cette centralité est aussi actuelle, elle est à l'ordre du jour: c'est dans et à propos du système d'enseignement que les contradictions sociales apparaissent aujourd'hui les plus radicales. C'est dans les enjeux qui le traversent, l'entourent et le ciblent, que se définissent et s'éclairent les rapports de force sociétaux; qu'il s'agisse de la question linguistique, de la mixité, du contenu à donner aux enseignements, les clivages sont ici plus passionnés, plus nets; ils engagent à dévoiler des projets de société.

Cette centralité a été cependant occultée dans les décennies développementalistes, d'une part par l'économisme ambiant, l'industrialisme triomphant, qui mesuraient le développement et les mutations sociales à l'aune d'indices économiques; tout ce qui n'était pas industrie apparaissait comme périphérique et était appelé à suivre *a posteriori* la dynamique engagée par une stratégie d'industrialisation dite industrialisante.

L'hypothèse seconde que nous voudrions fonder et valider est que dans la définition du système d'enseignement algérien, l'époque coloniale et celle inaugurée par l'indépendance politique se répondaient comme en écho; dans les deux cas de figure, le système d'enseignement n'a de sens qu'en tant qu'il est instrumentalisé par le politique dans un procès de domination. Sans doute il n'y aurait là rien moins qu'une évidence si le système d'enseignement assurait une fonction de reproduction sociale large qui affecterait l'ensemble de la société et qui concernerait par inclusion ou exclusion par rapport à l'exercice effectif des pouvoirs autant politiques qu'économiques ou culturels, l'ensemble des groupes sociaux; or l'analyse historique pour le cas colonial, et l'analyse sociologique pour le cas national montrent que les deux systèmes d'enseignement fonctionnent en quelque sorte à vide. Dans le-premier cas, les Algériens musulmans sont faiblement concernés et les rares élus du système n'ont, à quelques individualités près, pas du tout été-intégrés dans les cercles restreints du pouvoir. Le système actuel n'est pas très différent, en dépit d'un développement massif de la scolarisation. Le système d'enseignement fonctionnant par l'échec a produit plutôt des diplômés qu'une élite, voire des intellectuels; le système politique et social a pratiquement fonctionné depuis l'indépendance jusqu'à aujourd'hui avec-une vieille élite politique qui doit sa place plus à une légitimité historique que scientifique. Dans la situation coloniale, l'élite autochtone n'a pas participé à l'exercice des pouvoirs politiques et économiques, quant à l'élite-actuelle, et au moins jusqu'aux débuts de la décennie, elle est restée en dehors des sphères de décisions; ainsi les deux cas de figures se

caractérisent par une *circulation bloquée des élites* et ceci au moins jusqu'à l'irruption de la société civile dans le jeu politique.

S'il en est ainsi c'est parce qu'il y a de fait une *extranéité* de l'État par rapport au système d'enseignement; ce dernier en effet n'existe qu'en tant qu'il permet de contrôler la société et de la maintenir à distance par rapport au bloc au pouvoir; dans cet ordre d'idée l'accès aux ressources politiques n'apparaît que comme le fait de pratiques de cooptation: l'État dans les deux situations historiques ponctionnant selon des critères subjectifs et ponctuels dans le vivier des produits du système d'enseignement.

Cette extranéité amène à douter de l'effet de socialisation politique de l'institution dans les deux situations historiques; dans un cas comme dans l'autre, l'intégration politique ne semble pas avoir prise sur les produits du système scolaire; et la société profonde parait avoir été faiblement atteinte dans ses ancrages traditionnels. Dans le cas colonial cela s'explique bien par l'effet d'un malthusianisme rarement démenti dans la scolarisation des autochtones et d'une ambiguïté constitutive de la stratégie de contrôle de la-société dominée. Dans le cas national cela relève de l'effet pervers du développement d'un système d'enseignement de masse qui a abouti à une profonde déculturation ou du moins, à une paupérisation de ce qui était éléments de culture paysanne ou communautaire ou de quartiers citadins pour laisser place à une double inaptitude d'expression et de pensée⁴. Cet effet similaire n'a pas été simplement porté par des modalités différentes de développement du système éducatif, il a été aussi produit par les équivoques qui ont accompagné les définitions de la place de la langue arabe et de la religion qui lui est consubstantielle dans la société. L'arabisation a été à chaque fois pensée plus en termes d'alibis à des processus complexes de domination que de mise en œuvre de modalités concrètes de modernisation.

Le deuxième trait qui signifie aussi dans la comparabilité les deux situations historiques, coloniale et nationale, est celui de la permanence de l'équation culturelle algérienne qui se pose à des décennies de distance quasiment dans des termes très proches; la division francophones/arabophones au fondement de cette équation, traverse ainsi, depuis l'imposition du système scolaire français à l'Algérie, toute l'histoire intellectuelle, culturelle et politique de l'Algérie contemporaine.

UN ENRACINEMENT HISTORIQUE DES CARACTÉRISTIQUES DE LA PRODUCTION DES ÉLITES ALGÉRIENNES

Ainsi, durant l'époque coloniale, l'élargissement de l'école unique reçoit en Algérie une fonction de différenciation encore plus nette qu'en métropole. La dualité tranchée des formations scolaires correspond bien ici

4. Cf. R. Gallissot, «Les limites de la culture nationale: enjeux culturels et avènement étatique au Maghreb» *Annuaire de l'Afrique du Nord*, CNRS, 1984, p. 52.

à une dualité d'«enculturation», à une stratégie de production de deux types d'élites scindées mais complémentaires. En effet, si les affinités des médersiens sont claires, il ne faut pas oublier que ces derniers sont avant tout le produit de l'école française. A. Mérad relève à ce propos que, de par leur formation bilingue et leurs fonctions officielles, les médersiens n'inspiraient ni une grande sympathie ni une pleine confiance aux lettrés réformistes⁵. Malek Bennabi, médersien parmi les plus illustres, raconte dans ses mémoires les réactions à sa «transformation» matérialisée sur le plan vestimentaire par le port d'un pantalon étroit qui lui valut le qualificatif-«d'hérétique»⁶.

De fait, le clivage le plus net apparaît bien comme celui qui sépare les intellectuels de formation française et les lettrés arabes réformistes⁷. Nombre d'historiens s'accordent en effet à relever l'importance de cette opposition⁸ et il ne fait guère de doute que celle-ci correspond bien à une réalité où les produits du système d'enseignement français développent globalement une démarche intégrationniste voire assimilationniste et les lettrés arabisés, formés à la Mosquée verte de Constantine ou dans les universités arabes traditionnelles, s'inscrivent dans un projet de recentrage culturel principalement fondé sur les valeurs d'un islam réformé, dégagé de sa gangue mystique.

Il y a quelque chose de tout à fait irréductible dans les attitudes de l'un et l'autre groupe, si l'on s'en tient aux présupposés qui ont prévalu dans leurs formations respectives.

L'action réformiste visait avant tout à disputer la légitimité culturelle à l'enseignement français et, à cet égard, notait Mérad, les réformistes «étaient implacables à l'égard des francisés qui refusaient de s'intégrer socialement et culturellement à leur communauté d'origine et recherchaient passionnément l'assimilation à la nation française⁹».

Il n'y a d'ailleurs pas que les réformistes pour s'opposer à l'élite francisée; les sentiments des «Badisiens» à l'égard de celle-ci n'étaient pas toujours aussi radicaux¹⁰ et s'avéraient dans certains cas plutôt tièdes comparativement à ceux des traditionalistes¹¹ qui ne se privaient pas de jeter l'anathème sur les jeunes mécréants occidentalises..., sur les *m'tournis*¹².

5. A. Mérad, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940, essai d'histoire religieuse et sociale*, Paris, Mouton, 1967, p. 123.

6. *Kafer* en arabe.

7. A. Mérad, *op. cit.*, p. 123

8. Si bien que l'histoire algérienne est souvent réduite – au détriment de l'histoire profonde – à l'histoire de l'évolution des deux fractions de l'élite, à l'affrontement des chefs charismatiques, des leaders.

9. A. Mérad, *op. cit.*, p. 350

10. Pour Mérad, les réformistes étaient tout à fait favorables à l'instruction publique et ils la réclamaient pour leurs coreligionnaires dans la mesure où ceux-ci restaient fidèles à l'islam. Ils étaient en revanche tout à fait opposés à ceux qui reniaient leurs origines religieuses. Voir A. Mérad, *op. cit.*, pp. 350 et suivantes.

11. Sur les traditionalistes voir aussi Ch. R. Ageron, *Les Algériens musulmans et la France*, Paris, Presses universitaires de France, 1968, pp. 1025-1030.

12. *M'tournis* veut dire, dans un sens péjoratif, naturalisés.

Si cette attitude des «vieux turbans» ne fut pas toujours aussi tranchée dans l'histoire de l'Algérie coloniale – parce que l'islam que tendaient à professer les traditionalistes, dévoyé par la colonisation, a pu, à un moment, apparaître au pouvoir et au lobby colonial préférable à l'idéologie moderniste laïque et conservatrice développée de l'intérieur par l'intelligentsia francisée – elle n'en est pas moins apparue comme une constante qui trouvait son fondement dans le refus de l'occidentalisation, refus articulé lui-même sur la symbolique d'appartenance à l'univers culturel islamique et à l'usage prévalent de son support privilégié, la langue arabe.

On observe ainsi une convergence de fait entre lettrés arabisés réformistes et traditionalistes. Cette synergie trouve sa source dans les valeurs culturelles revendiquées et spécifie cette fraction de l'élite autochtone par rapport à l'élite «francisée» dans le refus de l'acculturation.

Il y a, comme en écho à l'irrédentisme des élites arabisées et à l'ostracisme dans lequel les arabisants tiennent leurs compatriotes acculturés, une volonté profonde d'intégration, d'assimilation aux normes et valeurs de la société dominante de la part des élites francisées. Sans doute les francisants n'avaient pas toujours des positions claires. Leurs ambiguïtés révélaient souvent leur désarroi; cependant ils eurent aussi leurs «radicaux».

Le cas d'un Chérif Benhabylès qui fait au début du siècle un véritable panégyrique de la colonisation¹³ et revendique pour son peuple «une place au sein de la grande famille française»¹⁴ peut sembler marginal dans son excès. «Cette haine de soi qui trouve son complément dans l'amour du colonisateur», selon les mots d'Albert Memmi¹⁵, n'est cependant pas l'expression du sentiment d'un individu isolé, elle représente bien selon G.-Pervillé «un certain type d'indigène évolué dont l'importance trop méconnue se fit sentir presque jusqu'à la fin de l'Algérie française»¹⁶.

Sans doute les sentiments à l'égard de la France se nuançaient-ils tout au long de l'évolution historique de l'Algérie, distinguant une France réelle, celle des principes de 1789 et une France «déformée»¹⁷; ils cédaient parfois au désenchantement comme au lendemain du Centenaire de la colonisation où étaient absentes de la commémoration des populations bien présentes sur le terrain; mais la revendication assimilationniste n'en restait pas

13. Voir à ce propos l'ouvrage de C. Benhabylès, *L'Algérie française vue par un indigène* (Alger, Fontana, 1914, cité par G. Pervillé, *Les étudiants algériens de l'université française*, Paris, CNRS, 1984, pp.-209 et suivantes).

14. *Ibid.*, p. 80.

15. A. Memmi, *Portrait du colonisé*, précédé du *Portrait du colonisateur*, Paris, Buchet-Chastel, 1957.

16. G. Pervillé distingue dans l'évolution de l'idéologie des intellectuels francisés trois grandes étapes qui nous semblent, quoique linéaires, tout à fait justifiées: 1. l'assimilationnisme qui court jusqu'en 1919; 2. l'associationnisme qui se développe de 1919 à 1939 et enfin 3. le nationalisme qui démarre en 1945 (*op. cit.*).

17. C'est le cas de Ferhat Abbas notamment qui déclarait de la France de 1789: «C'est la France que j'ai connue sur les bancs de l'école et que je n'ai plus retrouvée lorsque je fus en face de la vie» (in *Le jeune Algérien*, Paris, La jeune Parque, 1931, réédité en 1981 à Paris par les éditions Garnier, p. 126). Cette idée des deux France fut longtemps un leitmotiv des intellectuels francisés.

moins vivace, portée par les idéologies aussi différentes que le «berbéro-christianisme» militant¹⁸ ou le laïcisme tempéré¹⁹, elle tentait, à une décennie de distance, des hommes aussi dissemblables que, d'un côté, les instituteurs S.-Faci²⁰ et R. Zenati²¹ qui s'en faisaient les apôtres zélés dans *La voix des humbles* et de l'autre le libéral F. Abbas²² ou le réformiste L. Lamoudi²³, qui l'exprimaient dans leurs actes et leurs écrits.

La configuration qui est dessinée par la coexistence instable de deux systèmes d'enseignement produit deux types d'intellectuels qui ne s'opposent pas simplement par la langue usitée mais par leur vision globale du monde ainsi que par l'ensemble de leurs pratiques sociales, économiques et politiques. Ce peut être une évidence que de l'affirmer, mais c'est bien dans la situation coloniale qu'il faut rechercher les fondements de clivages qui ne cesseront de faire valoir leurs effets jusqu'à aujourd'hui. Pour être évidentes, ces oppositions n'en furent pas moins complexes. Sans doute celles-ci ont-elles un caractère profond et permanent manifestant même dans certaines périodes une radicalisation dont les cas de figure décrits plus haut ne représentent nullement une exception, mais il est un fait historique qu'elles ont pu apparaître dans certaines phases historiques, face à l'intransigeance du pouvoir colonial, comme secondaires.

Ageron note à cet égard-

«qu'entre les jeunes Algériens formés à l'école française portant habits européens et affichant au grand jour leur anticléricalisme et leur volonté assimilationniste et les vieux turbans arabophones farouchement attachés à l'islam et aux traditions, refusant toute innovation, il n'y aurait peut-être pas d'opposition tranchée de conservateurs et de libéraux trop vite jugés comme opposés par une querelle d'anciens et de modernes, mais qu'en fait les deux courants furent tantôt opposés, tantôt convergents prenant alors comme par un phénomène de résonance une amplitude inattendue qui manifestait le réveil des musulmans algériens»²⁴.

18. Représenté par l'avocat Belkacem Ibazizen qui décrit sous le pseudonyme d'Augustin «l'évolution de la jeunesse kabyle [qui] désire la francisation» (cité par G. Pervillé, *op. cit.*, p. 211). Voir aussi, sur l'analyse de ce type d'intellectuels, J.-P. Angelelli (*L'opinion française et l'Algérie en 1930*, thèse de III^e cycle, Paris X, 1972, pp. 251-252); elle est aussi symbolisée par l'avocat Hanafi Lahmeche qui, dans ses *Lettres algériennes* publiées en 1931, dénonce «l'introduction en Berbérie de ce facteur de trouble qui s'appelle l'islam» (cité par G. Pervillé, *op. cit.*).

19. Prôné par l'Association des instituteurs et illustré par nombre d'articles de *La voix des humbles* de 1927 à 1939.

20. S. Faci qui réitère «les indigènes de l'Algérie sont, on ne saurait trop le répéter, complètement et définitivement acquis à la France [...] ils se considèrent comme Français non sans quelque fierté» (S. Faci, *L'Algérie sous l'égide de la France contre la féodalité algérienne*, Toulouse, 1936, p. 5; cité par G. Pervillé, *op. cit.*).

21. R. Zenati qui reprend le point de vue de Benhabylès pour indiquer «le chemin tout tracé» aux intellectuels indigènes afin qu'ils se rapprochent «le plus possible de leurs maîtres français» (R.-Zenati, *Le problème algérien vu par un indigène*, Alger, 1938, p. 41).

22. Abbas qui admet en 1935 «qu'il ne restait plus dans le pays que le chemin de l'assimilation, de la fusion de l'élément indigène dans la société française» (cité par Ch. A. Julien, *L'Afrique du Nord en marche*, Paris, Julliard, 1972, 3^e éd., p. 112). Abbas qui constate en 1936 dans sa fameuse déclaration, l'inexistence-« de-la Nation algérienne».

23. L. Lamoudi qui aurait déclaré à R. Randau: «Soyez assuré que si un décret Crémieux intervenait en Algérie pour les musulmans, il serait accueilli avec joie» (in R. Randau et A. Fikri, *Les Compagnons du jardin*, p. 184, cité par G. Pervillé, *op. cit.*, p. 218).

24. C. R. Ageron, *op. cit.*, t. 2, p. 1025.

Une analyse plus fine de l'évolution historique des deux fractions de l'élite algérienne vérifie bien ce qui dépasse l'ordre de la simple interférence d'idées et révèle parfois l'existence d'une véritable solidarité sociale, notamment dans trois phases historiques: d'abord en 1919 où une grande partie de l'élite française cède au désenchantement qui fait suite à la promulgation de la loi Jonnart de 1919²⁵ et se radicalise en se tournant vers la société originelle, ensuite au lendemain du Centenaire où le refus colonial réalise la soudure entre les deux ailes de l'avant-garde algérienne²⁶ et enfin au lendemain de la Seconde Guerre mondiale où le développement du nationalisme-«secondarise» les contradictions interélites.

Ces conjonctions d'intérêts ont pu être possibles parce que, en dépit de ses positions assimilationnistes, l'élite francisée n'a jamais tout à fait rompu avec ses origines culturelles. C'est l'attitude par exemple d'une fraction importante du mouvement Jeune Algérien, regroupé autour du journal *El-Haq*²⁷ (la Vérité) sous-titré *le Jeune Égyptien*, qui ne dissimule point ses références islamiques²⁸. C'est plus généralement le comportement de l'élite moderniste qui selon A. Mérad «tout en se sentant coupée de la culture arabe, plus ou moins étrangère aux croyances et pratiques religieuses, se montrait parfois capable d'effusions sentimentales à l'évocation du folklore local et des traditions ancestrales²⁹». Cet enracinement culturel est même perceptible chez une partie de ceux – les instituteurs – qui semblaient les plus assimilés parmi les assimilés.

«Jusqu'à la fin de l'entre-deux-guerres, on a pu voir, remarque A. Mérad, de nombreux instituteurs musulmans, normaliens de valeur, demeurer attachés à leur *gandourah*, burnous et *guennour*, fréquenter assidûment la mosquée et interrompre régulièrement leurs classes de l'après-midi pour accomplir la prière de l'*asr*.[...] Le métier d'instituteur n'empêchait pas même certains d'entre eux d'être des fervents adeptes ou membres actifs de confréries maraboutiques³⁰.»

La convergence entre les deux ailes culturelles de l'intelligentsia algérienne n'est pas seulement le fait de tentatives de réenculturation de l'élite «francisée», elle est également due pour une large partie à un *aggiornamento* de l'élite «arabisée». Celle-ci sous l'effet des influences de la vague

25. Loi du 4 février 1919 qui avait pour objectif de faciliter l'accession des indigènes aux droits politiques en imposant l'abrogation du statut personnel musulman.

26. Ce qui fait écrire à un journaliste contemporain: «Le phénomène le plus saillant de ces dernières années a été la conjonction brusque de ces deux mouvements. On a vu des médecins, des avocats, des instituteurs issus de notre enseignement, dépourvus de culture mahométane presque tous acquis à l'agnosticisme, fraterniser soudain avec les théoriciens néo-wahabites et les *tolbas* traditionnels» (J. Menar, *l'Afrique française*, novembre 1934, p. 651; cité par G. Pervillé, *op. cit.*)

27. Qui paraît en 1911-1912 et qui est d'abord publié en français. Par la suite lui sont adjointes des pages en arabe. Voir Z. Ihaddaden, *Histoire de la presse indigène en Algérie, des origines à 1930*, Alger, ENAL, 1983 et du même auteur *La presse musulmane algérienne de 1830 à 1930*, Alger, ENAL, 1986.

28. Voir A. Mérad (*op. cit.* pp. 51-52) et Ch. R. Ageron (*op. cit.*, t. 2, pp. 1044-1045).

29. A. Mérad, *op. cit.*, p. 402.

30. *Ibid.*, p. 48.

réformiste, de la Nahdha, s'est débarrassée de ses scories passéistes. L'unité conjoncturelle est souvent celle du terrain. A. Djeghloul relève que celle-ci est fondée «sur la participation à la mise en place d'un nouveau réseau de socialisation culturelle capable de diffuser les lumières et dont le maillon central serait constitué par les cercles culturels et les associations³¹».

Oppositions et convergences traversent la formation de l'élite algérienne³². Cependant elles ne sont jamais durables. Aussi faut-il les penser comme fortement ambiguës. L'État colonial joue à cet égard, au-delà des conjonctures homogénéisantes, un rôle fortement déstabilisateur.

Les contradictions sont patentes pour les produits de l'école française: non acceptés par les représentants du pouvoir métropolitain et ses représentants dans la colonie, ayant perdu le plus souvent le contact avec leur société, «placés entre les masses de la population et la colonie [ils étaient] les prisonniers d'un système bloqué³³».

Cela est encore plus évident pour les lettrés arabisés: animés par une volonté de régénération culturelle de leur société mais limités aussi bien par les pesanteurs sociologiques de celle-ci que par le pouvoir colonial, ils sont

«tiraillés entre différentes tendances, conceptions et personnalités, entre un réformisme progressiste de la lignée d'El-Afghani et les chioukhs formés au Hedjaz, ceux éduqués à Damas, au Caire et ceux venus de Tunis, entre des hommes influencés par la doctrine wahabiste, El-Okbi par exemple et ceux qui finirent par se rapprocher du maraboutisme tel Saïd Lamri. Entre des philosophes, des poètes, des journalistes, des contemplatifs et des hommes d'action³⁴.»

Ces contradictions pourraient amener à conclure, contrairement à ce que nous affirmions plus haut, à une atomisation de l'intelligentsia algérienne. Cependant, s'il est vrai que le caractère contradictoire des positions des intellectuels est patent – n'est il pas aussi constitutif de cette catégorie sociale? – il traduit plutôt la difficulté de constitution d'un «intellectuel organique³⁵» à partir de noyaux différents et pourtant complémentaires. C'est que *le procès de formation de l'élite apparaît complexe et inachevé*. Pour pouvoir décrypter celui-ci, pour pouvoir mesurer le degré d'autonomisation des deux grands types d'intellectuels – moderne et traditionnel –, pour pouvoir cerner les blocages à la formation d'une intelligentsia natio-

31. A. Djeghloul, «La formation des intellectuels algériens modernes, 1880-1930», in O.-Carlier, F. Colonna et al., *Lettrés, intellectuels et militants en Algérie 1880-1950*, Alger, OPU, 1988, p. 13.

32. Pour une description exhaustive de l'élite algérienne pendant la colonisation, voir Augustin Berque, *Écrits sur l'Algérie* (Aix-en-Provence, Édisud, coll. «Archives maghrébines», CRESM, 1986, pp. 101 et suivantes).

33. J.-C. Vatin, *L'Algérie, histoire, politique et société*, Paris, Cahiers de la Fondation nationale de science politique, 1974, p. 107.

34. *Ibid.*, p. 198.

35. Nous reprenons aussi bien la définition gramscienne de l'intellectuel que la typologie qu'elle induit. Sur cette définition appliquée à l'Algérie voir B. Étienne, J. Leca, «La politique culturelle de l'Algérie», *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 1973, p. 74.

nale, le *feed-back* essentiel paraît à notre sens résider dans les modalités d'articulation de la revendication culturelle, identitaire, à la revendication politique. C'est bien en effet dans leur rapport au pouvoir colonial que ces élites se spécifient. On le voit d'abord dans *l'éclatement*, à la suite de la promulgation du statut de 1919 de l'élite «francisée» en «assimilationnistes» (Liste Benthami) et «égalitaristes» (Liste Emir Khaled)³⁶. On peut schématiquement, sans trop forcer la vérité historique, dire que cet infléchissement allait s'accroître à chaque refus que le pouvoir colonial opposait aux revendications des musulmans, divisant de plus en plus cette élite en «inconditionnels» et en «contestataires»³⁷.

On le voit ensuite dans la *rupture* qui va opposer chez les lettrés arabisés, les fractions réformistes et les fractions traditionalistes. Certes, cette rupture trouve en grande partie ses origines dans une opposition doctrinale³⁸ qui sépare le mouvement réformiste du mouvement maraboutique mais elle s'est aussi nourrie des interférences de l'administration coloniale; «il serait vain de chercher à analyser le conflit qui oppose les forces religieuses musulmanes rangées sous les bannières du réformisme et du maraboutisme sans tenir compte du troisième partenaire que fut l'administration française d'Algérie»³⁹ écrit Mérad, et de fait, si l'affirmation du mouvement réformiste se fait contre le maraboutisme, c'est autant contre ses effets sociaux ou son utilisation par les autorités coloniales que contre sa conception de l'islam⁴⁰. Ainsi la scission – radicalisation des réformistes, désengagement et repliement des traditionalistes – qui va s'opérer dans l'ensemble arabisé paraît due pour une large part au catalyseur politique que représentait le pouvoir colonial.

Dans la formation de l'intelligentsia algérienne, dans la structuration du champ culturel et politique pendant la période coloniale, on observe que l'élément politique a un effet paradoxal: moteur dans le procès d'autonomisation des diverses fractions de l'élite, il devient dans des phases historiques précises, plus particulièrement celle de l'émergence du mouvement national, l'élément qui gèle les antagonismes entre ce que l'on peut appeler les «francisés et les arabisés».

36. Voir, à propos des effets du statut de 1919, Ch. R. Ageron (*op. cit.*, t. 2, pp. 1211-1227), J.-C. Vatin (*op. cit.*, pp. 173-174), M. Kaddache (*La vie politique à Alger 1913-1939*, Alger, SNED, 1970), G. Pervillé (*op. cit.*).

37. Nous avançons ce qualificatif avec précaution puisque la contestation, la revendication de l'élite francisée, s'est jusqu'à une date tardive toujours située à l'intérieur du système colonial. Pervillé note dans sa thèse que les «intellectuels algériens contrairement à d'autres intellectuels maghrébins tels Habib Bourguiba, Elouazzani..., n'ont jusqu'en 1936 aucune arrière-pensée nationaliste» (G. Pervillé, *op. cit.*).

38. Voir A. Mérad (*op. cit.*), et aussi M. Elkorso («Structures islahistes et dynamique culturelle dans le mouvement national algérien, 1931-1954», in *Lettrés, intellectuels et militants en Algérie 1880-1950*, Alger, OPU, 1988, pp. 65 et suivantes).

39. A. Mérad, *op. cit.*, p. 54.

40. *Ibid.*, pp. 54-76.

Cette politisation du mouvement intellectuel algérien apparaît comme un facteur de blocage, de fossilisation de son développement culturel. Pris dans l'antagonisme société-État, celui-ci ne mène pas à terme sa révolution culturelle: tourné vers le politique, il paraît avoir un faible impact sur la société⁴¹; à l'écoute de la société il en charrie les scories et les limites. Mérad note que la modernisation venue du Moyen-Orient s'avérait en définitive assez faible aussi bien sur la jeunesse francisée que sur les lettrés arabisés⁴² «dont le modernisme sacrifiait à l'air du temps et était pour le moins assez tiède».

Le cas de l'Algérie paraît à cet égard atypique d'une bonne partie du monde musulman, en tous les cas de pays comme la Turquie, l'Égypte⁴³ ou la Tunisie⁴⁴; il témoigne bien de l'inachèvement du processus de restructuration culturelle. Quand le mouvement badissien connaît son expansion (1931-1932) il y a déjà quelques décennies (1850) que la rénovation culturelle a touché l'Égypte et la Tunisie; sans doute celle-ci n'a-t-elle pas permis de faire l'économie de la domination impérialiste mais elle n'en a pas moins été à l'origine de la constitution d'une élite nationale relativement homogène et enracinée dans sa propre culture. L'immaturation du mouvement intellectuel algérien, ses caractéristiques actuelles sont bien à rechercher dans les conditions coloniales. Quand le mouvement national algérien prend en charge les élites algériennes, c'est avec tous les «stigmates» de leur formation, avec toutes leurs contradictions; si celles-ci perdurent, puisqu'elles vont resurgir tout au long de la lutte de libération nationale⁴⁵, elles sont cependant secondarisées voire occultées par la nationalisation politique de l'intelligentsia opérée par le mouvement indépendantiste.

Il faut donc attendre l'indépendance pour voir reposer le problème culturel et plus précisément le problème des antagonismes culturels nés de la période coloniale; dans l'immédiate période qui suit la libération nationale – société politique avec son encadrement largement francisé mais avec des références islamiques et arabophones qui ont prévalu dans la lutte armée, toujours prégnantes surtout dans la société civile – le problème culturel est pensé en termes de conciliation, de synergie. Mais au fur et à mesure du

41. Mérad, *op. cit.*, pp. 54-76.

42. Mérad, *op. cit.*, pp. 307-309. Selon cet auteur, le modernisme des réformistes, surtout celui concernant les femmes et les jeunes, était tout à fait formel.

43. Voir à propos des rapports entre les intellectuels et l'État en Égypte A. Abdelmalek, *Ideologie et renaissance nationale, l'Égypte moderne* (Paris, Anthropos, 1969, p. 140).

44. Sur la Tunisie, voir Mongi Smida, *Kheireddine, ministre réformateur* (Tunis, Maison tunisienne d'édition, 1970, p. 318); cité par A. Djeghloul, «La formation des intellectuels algériens modernes, 1880-1930» (in *Lettrés, intellectuels et militants en Algérie, 1880-1950, op. cit.*, p. 25).

45. De nombreux historiens et témoins rendent compte des dissensions nées à l'intérieur des maquis pendant la lutte de libération nationale, comme le produit d'un mouvement anti-intellectuel opposant une partie des maquisards ruraux quasi analphabètes ne possédant dans le meilleur des cas qu'un capital scripturaire limité en arabe à des intellectuels francisés – étudiants, lycéens. Voir G.-Pervillé qui fait bien le point sur cette thèse (*op. cit.*) et aussi S. Chikh (*La révolution algérienne, projet et action, thèse de science politique, Grenoble, 1975*).

développement social et plus précisément de l'avancée de l'arabisation qui pendant longtemps apparaissait presque souterraine et dont les tenants sont justement les héritiers des leaders réformateurs d'hier, le problème des antagonismes tend à gagner en acuité et arrive même dans ces dernières années à surdéterminer tous les autres.

Et il n'est pas peu paradoxal de remarquer cela alors qu'il y a dans les processus actuels comme une *image renversée* de ce qui s'est passé pendant l'époque coloniale. L'équation culturelle reste en gros la même: occidentalisation ou recouvrement par soi de la société; les forces culturelles, voire leurs composantes sociales sont similaires. Les présupposés qui leur sont associés sont les mêmes: à l'élite francisée son idéologie pro-occidentale, à l'élite arabisée ses influences moyen-orientales. Même les effets de la géopolitique mondiale seraient identiques: volonté dominatrice et acculturante de l'impérialisme français⁴⁶ dans un cas, résurgence et nouvelle révolution islamique dans l'autre.

L'histoire ne ferait donc que balbutier! Si la répétition historique définit des clivages apparentés, les enjeux sont tout à fait autres et les conditions économiques, sociales et politiques qui les produisent tout à fait différentes.

Le système d'enseignement apparaît dans les deux cas de figure comme le lieu nodal du conflit culturel⁴⁷. Il est le lieu de production de ce conflit par l'émergence des groupes sociaux qui en sont parties prenantes. Il est en retour au centre des enjeux et rapports de force qui se dessinent dans les deux grandes phases historiques, coloniale et nationale, en Algérie.

Notre hypothèse formulant l'existence d'homologies structurales entre le système colonial et le système national d'enseignement est d'autant plus éclairée que l'élite produite clivée est instrumentalisée par les pouvoirs et qu'elle n'a aucune prise globale sur la société du fait précisément de sa division, les pouvoirs aussi bien colonial que national se nourrissant de cette division et privilégiant l'une ou l'autre fraction selon les conjonctures.

De plus, il semble bien d'ailleurs, que les solutions de dépassement des antagonismes culturels, hormis les périodes d'équilibre instable⁴⁸, sont aussi dans les deux cas transcendées dans la reconnaissance/marginalisation, confinement d'une langue – l'arabe – le plus souvent alibi de processus plus complexes de domination.

46. Comme en témoignent les anathèmes lancés contre les francophones aujourd'hui taxés toujours de *hižb França*, c'est-à-dire le parti de la France.

47. Il est d'ailleurs perçu en tant que tel. C'est le problème de l'instruction qui est posé comme essentiel et revendiqué par les intellectuels algériens durant la période coloniale. C'est le problème de l'éducation, de la formation, de la langue d'enseignement qui est le plus sensible, le plus mobilisateur actuellement.

48. Relatif pour l'époque coloniale: au moment où l'on relance l'enseignement des médersas, où on tolère les écoles libres, où on met en place l'enseignement franco-musulman. Relatif aussi pour la période d'après l'indépendance, notamment sous le régime de Boumediène où l'enseignement fonctionne à la production d'une élite scindée par l'intermédiaire des filières arabes et françaises.

SOCIALISATION

Il y a sans conteste des oppositions assez nettes entre les deux fractions de l'élite, arabophone et francophone, celles-ci trouvent leur fondement dans des modalités de socialisation scolaire différentes; elles sont portées par des milieux familiaux différents. Certes, globalement, le capital culturel des familles algériennes est faible, dans une société où certaines classes d'âges – celle des parents notamment – n'ont pas été massivement concernées par le système scolaire. Néanmoins les identités des deux groupes étudiés ici se sont aussi construites dans des milieux, des univers, où le seul contact plus ou moins durable, plus ou moins prégnant, avec l'une ou l'autre langue, le français comme l'arabe classique, a pu influencer sur l'orientation des choix scolaires.

C'est dans les trajectoires sociales familiales que ces processus pourraient être le mieux observés; une analyse par entretiens approfondis rendrait compte sans doute de manière encore plus nuancée que ne le ferait un questionnaire, des déterminants familiaux dans les différents rapports à l'école. À cet égard l'indice le plus ténu dans l'histoire sociale des familles (on pourrait aller ainsi jusqu'aux arrière-grands-parents, ceux qui ont vécu la colonisation «dense») serait sans conteste plus explicatif que des variables censées être plus objectives (catégories socio-professionnelles, revenus...) et cependant plus aléatoires.

Un univers configuré dans la prime éducation

L'univers des deux sous-groupes étudiés ici est configuré avant l'arrivée à l'université, plus précisément au niveau du cycle primaire. Le choix linguistique – si tant est qu'il puisse exister: certaines orientations n'étant que le fait d'exclusions – n'est pas indifférent à l'univers linguistique familial, à la dominante linguistique familiale, au degré d'appropriation de l'une ou l'autre langue par les parents, voire les grands-parents; et même dans les familles berbérophones on peut observer une séparation entre univers culturel arabophone et univers francophone.

De fait, l'orientation dans l'une ou l'autre des filières se jouait très précocement au niveau du primaire, notamment avant l'arabisation totale de ce cycle. D'abord le degré asynchrone d'avancée de l'arabisation dans ce cycle permettait à certains parents de jouer sur les écoles, les classes non encore gagnées par le processus d'arabisation. Ensuite la coexistence/concurrence de l'enseignement des «kuttabs», offrait aussi bien une alternative à l'échec dans l'école publique, qu'un choix réellement assumé par certaines catégories sociales. Enfin et surtout, les orientations se jouaient à l'intérieur du cycle dans l'effort porté sur l'une ou l'autre matière. Elles se jouaient aussi à travers le rôle des maîtres et la pédagogie mise en œuvre.

Le clivage pédagogique

Plus qu'institutionnelle, la séparation est pédagogique, elle est inscrite dans des modes de transmission des savoirs, dans des modes cognitifs tout à fait opposés et qui sont d'autant plus prégnants qu'ils sont précoces et plus généralement en affinité avec des univers culturels familiaux.

Face à des modalités d'inculcation-«positivistes»⁴⁹ héritées qui, bien qu'érodées, se maintiennent dans l'enseignement francophone, tend à s'affirmer une pédagogie totale qui vise à la «domestication du corps aussi bien que de l'esprit⁵⁰». On pourrait sans peine retrouver dans le type d'enseignement qui tend à prévaloir, porté par des agents qui sont le produit d'un système traditionnel, toutes les caractéristiques de l'enseignement scolaire français que justement le positivisme a combattu; l'enseignement y est exclusivement mnémotechnique et répétitif⁵¹. Le contenu de l'enseignement des Kuttabs, fondé sur la parole révélée, indiscutable, loin de l'idéal éducatif confucéen et mandarinale conçu comme art minutieux de formation du gentilhomme lettré⁵², tout à fait opposé au modèle grec d'une formation aristocratique⁵³, vise à la production du croyant. Si la technique éducative qui est là en œuvre est réduite à sa plus simple expression, c'est qu'il n'y a pas à convertir; la conversion est déjà acquise, les modalités de transmission, d'inculcation, sont celles de l'imprégnation, de «l'incorporation⁵⁴» physique du texte au corps. Le rituel pédagogique est scandé non pas par des phases de complexité croissante de l'apprentissage mais d'élévation de la densité textuelle à acquérir; on apprend le Coran de la sourate la plus courte (*El-Fatiha*) vers les sourates les plus longues, et non pas dans l'ordre chronologique de la révélation. Cette progression du plus facile au plus long à mémoriser est elle-même marquée par autant de moments qu'il y a de parties homogènes à apprendre; elle s'inscrit dans un continuum vers «l'élévation» et fonde un habitus de la *linéarité*. Les apprentissages sont collectifs: les différenciations dans le niveau d'avancement sont dissoutes dans le procès même de répétition.

49. F. Colonna parle d'un positivisme «adopté ou importé qui est extraordinairement ancré en Algérie, aujourd'hui encore [et qui fait] qu'on serait bien en peine de trouver, avant une date toute récente [...] une occurrence positive du Kuttab» («Invisibles défenses: à propos du Kuttab et d'un chapitre de J. Desparmet», communication au colloque de Zarzis, doc. polycopié, octobre 1988, p.-8).

50. Selon les termes de F. Colonna, «Le Kuttab, essai d'analyses» (in «Les formes traditionnelles d'éducation et la diversification du champ éducatif, le cas des écoles coraniques», rapport d'un séminaire de l'Institut international de pédagogie, Paris, UNESCO, 1984, p. 37).

51. Cf. D. Eickelman, «The Art of Memory: Islamic Education and its Social Reproduction», *Comparative Studies in Society and History*, 20 (84), octobre-1978.

52. Cf. J.-C. Passeron, «Pédagogie et société», in *Encyclopaedia Universalis*.

53. Cf. H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris, Seuil, 1965; et aussi W.-Jaeger, *Paideia, la formation de l'homme grec*, Paris, Gallimard, 1964.

54. Selon la qualification de F. Colonna, qui reprend, pour illustrer cette pédagogie, le *hadith* qui dit: «Lorsque quelqu'un apprend le Coran dans sa jeunesse il l'assimile à sa chair et à son sang», (*art. cit.*, p.-38).

Des modes d'inculcation scolastiques

C'est cette forme historique de transmission et d'inculcation du savoir qui a structuré fondamentalement bon nombre d'acteurs du système universitaire et principalement ceux qui sont dénommés «arabophones». Elle apparaît d'autant plus prégnante qu'elle s'est développée dans la prime éducation et a été souvent en osmose avec le milieu familial⁵⁵. Elle définit des schèmes de pensée spécifiques, une manière particulière d'appréhender le monde et les objets. Si cette modalité éducative peut prêter à l'abstraction, elle n'en donne pas les moyens parce que fondée sur une langue qui n'est pas autrement maîtrisée, car elle est en décalage par rapport aux langues parlées et que de surcroît aucun exercice de définition n'est engagé dans les écoles coraniques. Axée sur la mémorisation, elle fonde, à l'image de l'auto-didacte de Sartre ingurgitant tout de la lettre A à Z, une *pratique encyclopédique de l'acquisition*. Dispensée à travers le livre sacré, elle ne prête pas dans la prime éducation à l'exégèse et encore moins à la critique; inscrite dans une structure sociale communautaire – au moins dans l'opposition au pôle colonial – où les différenciations paraissent souvent secondarisées, elle ne développe guère une attitude réflexive, critique, sinon dans l'opposition radicale ou dans la réception passive de l'ordre des choses et du monde tel qu'il se donne.

Dans le procès de formation des élèves qui arrivent à l'université, cette modalité éducative n'est pas exclusive pour une grande majorité d'entre eux. Elle s'est conjuguée et se conjugue souvent avec une forme institutionnalisée de transmission des connaissances, moniste elle aussi, parce que fondée sur une vision unifiée et unifiante de l'État. L'influence, la prégnance de l'une ou l'autre modalité dépendent précisément des possibilités exprimées en temps de passage et en ruptures de mener conjointement à travers les supports familiaux et institutionnels ces deux types d'enseignement.

L'approfondissement des modes d'inculcation par l'université

C'est dans les itinéraires scolaires d'avant l'entrée à l'université que s'est largement dessiné un style cognitif, un cadre de structures de base intériorisées du langage et de la pensée; l'université vient en quelque sorte approfondir et achever le processus. Tout y prédispose les agents transmetteurs: les enseignants sont les purs produits de l'un ou l'autre système. Tout sépare en effet les enseignants qui sont formés à des écoles différentes; les entrecroisements sont rares: les deux groupes d'enseignants, arabophones et francophones, vivent sur les mêmes lieux, se côtoient, et cependant s'ignorent complètement; à la faculté de droit, même lors des réunions générales,

55. Cf. N. Zerdoumi, *Enfants d'hier, l'éducation traditionnelle en milieu familial algérien*, Paris, Maspero, 1970.

les contacts sont rares; l'exception à ces ignorances les uns des autres n'a pu se manifester que pour la défense du cumul de la profession d'avocat avec celle d'enseignant. Sans doute a-t-on aussi remarqué que certains enseignants arabophones, et notamment les femmes dominées parmi les dominés, ne dédaignaient pas établir des ponts avec leurs homologues des sections francophones. Ce fait assez exceptionnel pour être souligné ici n'a en tous les cas pas produit de solidarités génératrices de novations pédagogiques. L'ignorance l'un de l'autre des deux groupes, pour être assez bien partagée à l'origine, est tout de même principalement le fait du groupe d'enseignants francophones d'autant plus assurés de leur prééminence que le contexte socio-historique s'y prêtait.

Une inversion de la domination pédagogique

Au bout de la triple décennie qui a suivi l'indépendance, l'inversion est réalisée et ce sont les francophones qui sont en position de stigmatisés. Ce processus révèle bien aussi le sort fait aux enseignements; le *statu quo* autour d'enseignements expurgés et lissés de leurs connotations socialisantes ou marxisantes va être de plus en plus remis en cause au nom des principes religieux et de la prééminence de la *chari'a* dans la hiérarchie des normes. La redéfinition des programmes, momentanément gelée devient un enjeu quotidien où le groupe arabophone s'investit principalement; les avancées pédagogiques du groupe francophone dans une institution totalement arabisée, notamment à travers la prise en charge d'un enseignement de terminologie et de modules de post-graduation, vont être combattues jusqu'au boycott par le lobby arabisant.

Des univers-«autistiques»

Dans ces deux univers qui se définissent l'un par rapport à l'autre dans l'*autisme* l'un de l'autre, qui ne s'interpénètrent qu'à l'occasion, la relation et la communication pédagogique, dans sa forme institutionnalisée, présente des caractéristiques tout à fait opposées. Le procès pédagogique qui va avoir cours dans l'institution va produire des groupes d'étudiants scindés, non pas seulement sous le principe de la langue mais plus fondamentalement sous celui des représentations mêmes; cette opposition irréductible de l'un et l'autre groupe, constitutive de la nature des formations, a pu être latente tant que le pouvoir politique a pu conjuguer l'appel à l'ouverture et le ressourcement dans l'authenticité et tant que surtout le secteur socio-économique a pu intégrer différenciellement, selon une spécialisation linguistique et politico-idéologique ces deux groupes de diplômés; aux diplômés francophones correspondraient des emplois dans les entreprises et l'administration et aux diplômés arabophones les emplois dans la presse, le parti, la magistrature, l'enseignement... Cette opposition est devenue plus ouverte, plus violente, aussi bien à cause de l'incapacité du politique à concilier des demandes

contradictoires dans lesquelles, passée l'étape d'un bonapartisme local, son implication devenait évidente, qu'à cause de l'échec d'une stratégie de développement à fort coefficient capitalistique.

Ainsi, les produits du système scolaire sont également «programmés», socialisés, par un environnement global, par une société qui est dans ses deux versions, ses deux registres, ses deux niveaux – arabophones ou francophones—, fondamentalement unifiante, homogénéisante, des systèmes de pensées qui, au-delà de leurs différences confinent aux mêmes stéréotypes.

La phase «orwellienne» des années 1970 a produit jusqu'à la caricature deux types de pensées fondamentalement «monistes» totalisantes; les arabophones comme les francophones dans l'irréductibilité de leurs oppositions fonctionnent ainsi pratiquement sur un même modèle de pensée, *modèle de pensée fondé sur l'exclusive, l'ostracisme, le sectarisme*, sur la caractéristique générale que chacun détient la vérité⁵⁶.

Une pensée transhistorique

Ces caractéristiques apparaissent cependant plus fortes, plus prégnantes, chez «l'intellectuel» arabophone. Nombre de facteurs y ont prédisposé; d'abord, on l'a vu, la formation dans la prime éducation. Celle-ci fondée sur-un apprentissage mnémotechnique, sur l'acceptation du texte sacré, définit une attitude figée, d'enregistrement passif d'autant plus affirmée que la sacralité du message interdit la critique. Ainsi, sur la question de la langue arabe par exemple, le fait que celle-ci soit *la* langue, c'est-à-dire «la-fonction [...] et non une fonction liée à d'autres⁵⁷», condamne à la non-discussion sur son statut dans la société. Tout relativisme linguistique est à ce titre combattu⁵⁸.

L'enracinement théologique de la formation reçue produit une démarche, des attitudes, à l'égard de la connaissance et du monde social, assez caractéristiques pour être soulignées ici. La «pensée arabophone⁵⁹» apparaît

56. On peut en trouver une illustration dans l'autisme qui séparait, dans les années 1970, les «intellectuels» francophones marxisants des «intellectuels» arabophones baathistes; cette caractéristique est ici typique; dans le reste du monde arabe les interférences, les transvasements, sont assez fréquents entre intellectuels de formation linguistique et culturelle différente; sans doute faut-il voir dans le cas algérien, au-delà des conditions historiques, la question linguistique comme l'élément moteur de cette irréductibilité.

57. Cf. S. Hamzaoui, «L'arabisation, problème idéologique», *Revue tunisienne des sciences sociales* (CERES, université de Tunis), 44, 1976, p.-77.

58. «La langue arabe reste la chose la plus belle, la chose la plus universelle et la chose la plus riche que jamais esprit humain ait créée depuis bientôt 2000 ans [...]» (*Rapport au cinquième séminaire de la pensée islamique*, document ronéoté, ministère des Affaires originelles et des Habous, Alger, 1982).

59. Comme toute généralisation cette description n'intègre pas les exceptions; sans doute y a-t-il lieu de nuancer l'approche d'un groupe qui n'est pas fondamentalement monolithique. On peut en effet sédimenter le groupe en traditionalistes intégraux, voire intégristes, en nationalistes, en modernistes. Cependant la situation algérienne – forte déstructuration coloniale, inexistence historique d'une formation supérieure islamique comme celle des autres pays arabes (Karaouyine, Zeytouna, El-Azhar)—fonde dans sa généralité un certain nombre d'invariants caractéristiques d'une pensée fortement appauvrie et stéréotypée.

pour l'observateur⁶⁰ comme une pensée essentiellement *transhistorique*. L'histoire, qu'il s'agisse de l'histoire des faits ou de l'histoire de la connaissance, est principalement appréhendée d'un point de vue linéaire; telle la conception stalinienne des cinq stades, l'histoire des sociétés est une histoire de la succession événementielle dont le point d'origine est le «mythe» fondateur, et le point d'arrivée l'actualisation de ce passé dans le présent; elle est en ce sens, dans sa version radicale, *fixation*. La référenciation à un âge d'or passé qu'il faut retrouver devient le paradigme en même temps que de la régénération de l'explication; «la vérité» se trouve dans le passé, l'éloignement par rapport aux valeurs, aux principes qui ont défini celui-ci, est justement dans ce type de pensée, la cause de la décadence actuelle, de l'échec du présent. La démarche est ici *fossilisante, sclérosante*; le passisme se fait souvent refus de l'innovation.

Une pensée linéaire et mythique

De la même façon que le dépassement du présent se fait dans la réactualisation du passé, la connaissance, elle, trouve sa fin dans celui-ci. Sans doute, certaines démarches intellectuelles dans ce type de pensée intègrent-elles les acquis universels dans une prise en charge énumérative, successive et superficielle de la production des connaissances et des auteurs. On cite les auteurs de «A» à «Z», dans l'ordre historique de leurs productions, sans que celles-ci soient autrement confrontées. Ainsi M. Abbassi, leader du Front islamique du salut (FIS), en recevant l'homme politique français François Léotard, montre-t-il sa connaissance en se référant, lors d'un entretien assez rapide, à des penseurs et hommes politiques aussi différents que Rousseau, Machiavel, Condorcet, Jules Ferry, Karl Popper, Durkheim, De-Gaulle⁶¹. Si cette pensée est fortement *éclectique*, elle n'empêche pas de mettre l'accent sur l'antériorité de la pensée arabe dans toute évolution scientifique; ainsi A. Taleb-Ibrahimi relève-t-il que «avant Descartes, il y a eu Ghazzali, avant Voltaire et Montesquieu, Ibn Rushd, avant Vico, Ibn Khaldoun, avant Foë, Ibn Tofaïl, avant Claude Bernard, Ibn Sina, avant Dante, Maârri et avant Lamartine, Omar Abi Rabia⁶²».

Cette façon de concevoir l'histoire de la production des connaissances tend même à être dépassée par certains dans un retour à ce qui est considéré comme le fondement et la source de la connaissance: le Coran. Nombre d'exégèses vont tenter de démontrer que les découvertes scientifiques sont

60. Ces remarques sont fondées à la fois sur des observations relevées lors de prestations «d'intellectuels» arabophones: conférences, débats, textes, mais aussi elles sont confortées par quelques lectures d'ouvrages marquants, produits en Algérie par certains d'entre eux.

61. Selon J.-C. Peroncel-Hugoz, *Le Monde*, 12 décembre 1990, p.-8.

62. Cf. A. Taleb-Ibrahimi, *De la décolonisation à la révolution culturelle*, Alger, SNED, 1973, p.-14.

tout entières contenues dans le Saint Livre et que subséquemment l'enseignement actuel des sciences en langue arabe devrait en être d'autant plus facilité⁶³.

Une pensée empiriste et fétichiste

Une pensée portée par une langue, elle-même porteuse de vérité parce que sacrée, apparaît fondée sur une attitude essentiellement conservatrice à l'égard de la connaissance: l'ordre des choses et du monde est tel qu'il se donne; la seule dynamique qui puisse exister c'est celle qui retrouverait, par récusation des valeurs allogènes, l'authenticité – *el-açala*⁶⁴ – le passé pour une régénération du présent; ainsi le discours ne cherche pas à connaître, à démontrer, mais plutôt à affirmer, à évoquer; le réel est ce que l'apparence exprime, il n'est pas à conquérir, à reconstruire puisque la connaissance ultime est donnée; plus même pour J. Berque, traducteur du Coran, «la-langue arabe, dont chaque mot conduit à Dieu, a été conçue *pour voiler* le réel, non pour le saisir⁶⁵».

Ainsi les sciences sociales sont-elles récusées au nom de la connaissance ultime, et nombre d'expositions d'étudiants, de réunions, tendent à dénoncer dans un antisémitisme primaire, affirmé, les écrits et travaux des hommes qui ont le plus contribué aux avancées des sciences sociales et des-sciences en mettant l'accent sur leurs origines religieuses judaïques; les sciences sociales participeraient, selon ce type de pensée, d'un complot; à ce titre elles ne pourraient être réappropriées que dans le sens de l'affirmation des valeurs: ainsi l'histoire ne peut être un savoir critique mais une modalité de réensourcement, d'inculcation de ces valeurs; ainsi la sociologie ne peut être que description des «maux sociaux» appelés à justifier par leur éradication la réalisation de la cité édénique; ainsi la psychologie, vite dissoute dans les sciences de l'éducation, ne devrait qu'affirmer la prééminence des modalités de socialisation fondées sur la transmission du message sacré⁶⁶; ainsi l'économie ne doit-elle qu'enregistrer le caractère fondamentalement inégalitaire et hiérarchique de la société et justifier de l'application de principes et de recettes toutes données pour la définition d'un ordre socio-économique juste; ainsi le droit ne devrait-il être que volonté de conformer par l'*ijtihad*, de soumettre une réalité à une norme déclarée incontestée parce que donnée par Dieu (la *chari'a*).

63. En témoigne aussi la faveur que rencontrent des livres de médecins (par exemple le professeur Bucaille), de biologistes, qui tentent une relecture des textes sacrés pour y trouver des arguments qui iraient dans le sens de thèses scientifiques actuelles.

64. *Açala* vient de *açl* qui signifie origine, noyau originel, racine, ici authenticité.

65. Cf. *L'événement du Jeudi*, semaine du 21 au 28 mars 1991, p.-14. C'est nous qui soulignons.

66. Selon A. Madani, le leader du FIS (Ph D en sciences de l'éducation), au cours d'un colloque organisé par l'Institut de psychologie et des sciences de l'éducation d'Alger, à propos de l'orien-

Un modèle de pensée typique

Totalisante, linéaire, non dialectique, passéiste, idéaliste dans sa conception, encyclopédique et empiriste dans sa démarche, cette pensée configure une structure mentale assez typique de «l'intellectuel arabophone» que l'Université algérienne a tendu à produire dans les années 1980. Dans l'observation de cet univers mental, qui s'impose comme un modèle de pensée et de comportement assez particulier, on pourrait conclure dans le sens whorfien du terme à un déterminisme linguistique sur les processus de connaissance; tout se passe en effet comme si les formes de la pensée dépendaient ici de la «nature» et des formes de la langue en usage⁶⁷; cependant s'il y a incontestablement un rapport de causalité entre la structure de la langue et les fonctions cognitives⁶⁸, si le monde réel est ainsi construit inconsciemment à partir des habitudes linguistiques, il nous faut remarquer que celles-ci, dans le cas algérien, ne sont pas «pures», si tant est qu'il y en ait de pures. La situation algérienne a été et est celle d'un pluralisme linguistique où la réalité linguistique est celle de la coexistence de plusieurs langues faites d'interférences, de juxtapositions, de chevauchements, d'emprunts, de l'une à l'autre langue⁶⁹, plus même celle de la domination d'une interlangue où fondamentalement aucune des langues principales – l'arabe classique ou le français – n'a été totalement maîtrisée et intériorisée parce que n'étant pas des langues maternelles, et où, enfin, l'arabe le plus classique qui soit n'a plus rien à voir avec celui d'El-Moutanabbi.

Dans ces conditions, la détermination linguistique *stricto sensu* apparaît de peu de poids et il faut plutôt mettre l'accent sur les conditions sociologiques et historiques générales dans lesquelles justement se sont développés les apprentissages linguistiques; il n'est pas surprenant alors de comprendre l'identité dans le sectarisme et l'exclusion, dans l'affirmation de détenir seuls la vérité, des modes de pensée, des comportements et attitudes, aussi bien des arabophones que des francophones

67. Cf. B.-L. Whorf, *Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, and with introduction by John B. Carrol, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology Press, New York, 1956. H. Hojjer (ed.), *Language in Culture, Conférence on the Inter-relations of Language and other Aspects of Culture*, Chicago, Ill., University of Chicago Press, 1954.

68. Cf. E. Sapir, *Le langage, introduction à l'étude de la parole* (Paris, Payot, 1953) et aussi *Linguistique* (trad. de J. E. Boltanski, Paris, Minuit, 1968).

69. Sur les problèmes de bilinguisme, voir A. Sayad («Bilinguisme et éducation en Algérie», pp. 205 à 216, in R. Castel, J.-C. Passeron, *Éducation, développement et démocratie*, Paris-La Haye, Mouton, 1967) et C. Fitouri (*Biculturalisme, bilinguisme et éducation*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1983).

*Les francophones:
la convergence, ou l'utopie d'un marxisme hypostasié*

En effet, les francophones pour autant que l'on puisse grouper sous ce vocable des catégories d'intellectuels aussi différentes que celle des nationalistes, des marxistes ou des marxistes nationalistes ou inversement, pour ne pas parler des libéraux⁷⁰, sont aussi le produit d'un procès de socialisation global, certes relativement plus ouvert dans sa variante scolaire primaire⁷¹, mais qui n'en a pas moins été fondamentalement fossilisant. Les francophones se sont ainsi retrouvés sur nombre de positions avec les arabophones⁷²; mais il y a plus que certaines convergences politiques qui seraient principalement articulées autour de valeurs – l'indépendance, la nation, la personnalité nationale, la renaissance culturelle – communes; il y a surtout une certaine démarche intellectuelle qui, même si elle est fondamentalement opposée sur la conception du monde et des choses, a fonctionné pendant longtemps de manière similaire et sur un même modèle de pensée. Ainsi à l'idéalisme religieux répondait l'utopie d'un marxisme hypostasié.

*La production des «élites»:
des contradictions momentanément éludées*

Dans les oppositions décrites plus haut le politique a joué, dans le contexte des années 1970, un rôle stabilisateur; il a en quelque sorte maintenu une unité dans la différence. Tant qu'a existé dans le champ idéologique, social et politique, un équilibre instable, le pouvoir a pu contribuer, à travers un discours intégrationniste, unitaire, solidariste, fondamentalement populiste, conjuguant l'islam au socialisme et articulant la recherche de la rationalité scientifique, l'ouverture sur l'universalisme, sur la préservation de la personnalité nationale et les valeurs, à geler des oppositions, des contradictions portées par des procès de socialisation différents. En outre, la coexistence historique des deux systèmes, arabophone et francophone, a pu

70. Si l'on reprend ici la typologie de M. Rodinson, on pourrait sans doute aussi reprendre celle de A. Laroui, qui parle du traditionaliste (le clerc), du libéral (l'occidentalisé) et du technophile (le développementaliste), sans que soit remise en cause l'idée d'un invariant dominant dans certaines attitudes, comportements, opinions de l'intellectuel de la sphère «arabo-islamique». Voir A. Laroui, *L'idéologie arabe contemporaine* (Préface de M. Rodinson, Paris, Maspéro, 1967, rééd. 1982) et *La crise des intellectuels arabes* (Paris, Maspéro, 1974).

71. Cf. Z. Haddab, *Les manuels de lecture de l'enseignement élémentaire* (mémoire de DESS en sciences politiques, Institut de droit d'Alger, 1976), où l'auteur écrit que «le système de représentation des arabisants [...] n'envisage ou ne suppose que la croyance, le travail du concept n'y a pas droit de cité [...] les manuels en français au contraire prétendent à une démarche empiriste, explicative, qui appelle plutôt la compréhension» (p.-104); cette relative ouverture des manuels français a vite fait d'être dépassée par l'élargissement de l'arabisation du primaire. Voir notamment l'ouvrage de M. Greffou, *L'école algérienne de Ibn Badis à Pavlov* (Alger, Laphomic, 1989).

72. Cf. J. Leca, J.-C. Vatin, *L'Algérie politique, institutions et régime*, Paris, Presses de la Fondation nationale de science politique, 1975, pp.-295 et suivantes.

avoir, dans le contexte historique, une fonction d'occultation des problèmes de la réalité profonde: l'appel incessant au sentiment national à travers la mise en place d'une arabisation alibi et la transformation économique extrêmement volontariste ont pu momentanément transcender les contradictions entre fractions de la petite bourgeoisie – traditionnelle et technocratique – et éluder dans une économie rentière les vraies questions: quels types d'élites pour quelle société? quelle professionnalisation? et plus loin encore, nature même des savoir à enseigner?

Ce sont deux univers idéologiques complètement cohérents et opposés, confortés par des pratiques différentes, qui sont configurés par les réponses aux questions sur les représentations à l'égard de la société. Cependant ces oppositions apparentes laissent voir des interférences, voire des conjonctions de représentation; il en est du dualisme comme de toutes les oppositions, celles-ci ne se laissent appréhender qu'à partir des liens, des relations qui les-articulent. L'image du personnage idéal-typique le plus souvent cité, par les étudiants de l'université d'Alger dans les années 1970, le paysan ouvrier, qui symbolise le mieux la société algérienne, vérifie bien dans sa traduction populiste, caractéristique de l'histoire algérienne, une identité de représentation dans les deux sections d'un même modèle sociétal.

CIRCULATION

On le voit, l'indépendance n'a pas été à cet égard une transformation de la nature de cette opposition, mais plutôt un approfondissement, qui va aller jusqu'à la rupture, des contradictions qui ont travaillé la formation et le développement de l'élite algérienne; l'arabisation s'est développée dans cet ordre d'idées, moins comme mise en œuvre d'apprentissages intellectuels d'ouverture, que comme «idéologisation» à connotation religieuse substituant dans le temps à un enseignement religieux traditionnel plus ou moins articulé sur des cultures savantes, un enseignement néoreligieux, fortement simplifié et stéréotypé⁷³; de l'autre côté l'enseignement en langue française s'est approfondi dans une rhétorique néomarxiste de rupture d'autant plus affirmée que ses porteurs se sentaient culpabilisés par le passé colonial. «L'appareil idéologique» que n'avait jamais cessé d'être l'université s'affinait davantage dans la modulation d'un discours profondément unitaire et homogénéisant, discours qui va rapidement connaître ses limites devant le désenchantement qui caractérise le reflux développementaliste. Dès lors les enjeux se radicalisent, les illusions se dévoilent, l'institution perd de ses finalités de promotion sociale; l'arabisation apparaît pour ce qu'elle a toujours été, un vaste mouvement de déclassement social qui allait en s'élargissant.

73. Cf. J. Leca, *Le Maghreb à la fin du siècle*, Paris, Institut d'études politiques, doc. ronéoté, octobre 1990, p.-2.

Du même coup s'achevait dans un procès de désinstitutionnalisation généralisée, la déqualification des produits de l'institution et s'exprimaient les limites de ceux-ci à se constituer en intelligentsia porteuse de sens, relativement autonome par rapport à l'État.

Ces caractéristiques générales historiques de division de l'élite, comme les modalités d'instrumentalisation de l'institution universitaire, n'ont pas permis l'autonomisation d'un champ intellectuel ni l'autonomisation d'une intelligentsia qui serait en rupture avec un discours normatif longtemps développé en langue de bois.

Dans le reflux général d'une intelligentsia qui n'avait jusque-là que suivi le mouvement de l'histoire, s'inscrivant souvent comme appendice des pouvoirs établis, émergeaient des intellectuels «prolétaroïdes⁷⁴» d'autant plus exigeants qu'ils n'avaient rien à perdre. Ce mouvement en rencontrant dans le même temps la lame de fond des exclus de la société profonde s'affirmait dans la rupture; on pourrait penser alors à un retour définitif du balancier rétablissant dans leur rôle d'avant-garde et les liant davantage à leur société des intellectuels que l'histoire avait durablement occultés. C'est méconnaître ce que ceux-ci doivent aussi dans leur formation à un système éducatif en faillite; ils portent les mêmes stigmates et ont les mêmes limites que ceux qui avaient occupé, mais dans un autre registre, le devant de la scène politique. Derrière la mutation sociologique, le mode d'acquisition de ce qui se donnait comme savoir n'avait guère varié et la jeune garde islamiste formée d'ingénieurs, de médecins, d'avocats, n'avait rien à envier à sa devancière: dans des systèmes de référencement opposés et souvent en empruntant les outils conceptuels et les démarches qui avaient eu cours une décennie auparavant, les mêmes schèmes de pensée, les mêmes stéréotypes continuaient à fonctionner. Toute une réutilisation, par «remise sur sa tête», du marxisme pouvait se développer; du paradigme marxisme inversé il découlait dans le nouveau système de pensée

«[une] diabolisation du bourgeois et l'idéalisation du prolétaire [...] une vision manichéenne du monde où le capitalisme – i.e. l'Occident tout entier – se substitue au destin, où l'exploitation devient la souillure originelle, le bourgeois le symbole des forces «ahrimaniennes», le prolétariat, l'ange libérateur, la révolution une résurrection et la société sans classes le paradis perdu et retrouvé [...]»⁷⁵.

Dans le même temps de l'affirmation de cette nouvelle utopie, la transformation des conditions générales de fonctionnement de la société, aussi bien que l'avancée démocratique même dans son formalisme juridique,

74. Au sens où Max Weber décrit ces «couches [...] munies d'une éducation considérée le plus souvent comme inférieure [...] qui ne sont pas liées par les conventions sociales pour ce qui est du sens à attribuer au cosmos, et l'intense passion éthique et religieuse qui les anime n'est pas freinée par des considérations matérielles» (M. Weber, *Économie et société*, trad. fr. Paris, Plon, 1971, pp. 480 et 525).

75. D. Shayegan, *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse*, Paris, Albin Michel, 1990.

peuvent travailler à faire émerger la société à un autre niveau de conscience de soi et asseoir de réelles alternatives à des formes autoritaires ou totalitaires d'exercice du politique. Pour le moment, si l'inversion apparaît fortement engagée, elle n'efface pas encore la réalité d'oppositions durablement ancrées dont la radicalisation est lourde d'une implosion de la société nationale.

La radicalisation d'une telle opposition qui s'est élargie jusqu'à constituer des univers cohérents entre lesquels la communication apparaît impossible et dont les contradictions se sont développées jusqu'à la rupture, a été aussi sous-tendue et portée par la confrontation permanente, dans l'histoire de l'Algérie contemporaine, de deux ordres normatifs à vocation hégémonique: le droit islamique et le droit positif.

Il y a de ce point de vue une identité des rapports conflictuels qui ont pu se développer dans l'une et l'autre phase historique et c'est là que réside l'intérêt d'une analyse comparative. En effet, ici aussi, l'indépendance n'a pas constitué une rupture; l'État national s'est défini dans son rapport au droit musulman quasiment de la même façon que l'État colonial; l'occultation du droit musulman a été dans l'après indépendance presque aussi forte que dans la période coloniale – il a fallu en effet attendre une vingtaine d'années pour voir promulguer un code, d'ailleurs contesté, régissant le statut familial; de même les ambiguïtés y ont été au moins aussi marquées; dans le même temps le droit de l'État national s'affirmait dans le volontarisme tous azimuts et l'institution d'enseignement instrumentalisée enregistrait dans l'exégèse le «droit nouveau».

Cette identité d'imposition du droit de l'État et de sujétion du droit musulman n'est pas loin de produire les mêmes conséquences:

«Aujourd'hui comme hier, écrit J. R. Henry, la résistance du droit musulman à la logique de l'État moderne semble correspondre au refus par une partie du corps social de quelque chose qui est "étranger" ou extérieur à son expérience historique comme à ses-aspirations⁷⁶.»

Cette récusation est d'autant plus profonde que l'échec de l'État comme vecteur de progrès et de modernisation est ici encore plus patent. Aussi bien la contestation a-t-elle tendance à viser le politique et le mode d'exercice du pouvoir. Si elle s'élargit jusqu'à concerner l'ensemble de la société civile face à l'État, elle n'en apparaît pas moins différenciée en contestation «séculière» et «religieuse»⁷⁷; cependant, alors que le premier mouvement en se situant dans les catégories et les règles du jeu politique que définit l'État, sinon s'épuise en se commettant, du moins se développe sur une base segmentaire, le second mouvement s'enracine davantage dans la recherche identitaire et la dénonciation du caractère étranger et autoritariste

76. J. R. Henry, «Droit musulman et structure d'État moderne en Algérie: l'héritage colonial», in *Islam et politique au Maghreb*, Paris, CRESM-CNRS, 1981, p.-313.

77. Nous reprenons cette distinction à B. Badie (*Les deux États, pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*, Paris, Fayard, 1987, pp.-261 et suivantes).

de l'État et de son droit; c'est qu'effectivement jusque-là «l'État de droit» avait fonctionné comme l'exercice «d'un droit de l'État» et les multiples réadaptations aux exigences sociales n'ont fait, dans leurs ambiguïtés, que nourrir le procès de contre-légitimation.

Hors de l'État mais de plus en plus face à lui et contre lui s'affirme et se structure une contestation qui s'articule sur un ordre traditionnel ébranlé mais qui perdure; le référent religieux, substrat érodé mais toujours permanent de cette société, apparaît dans ce mouvement comme ce qui ramasse, ce qui synthétise les différentes dimensions de la contestation; «il sert de légitimation à toute pratique contestataire, écrit B. Badie, il offre un répertoire symbolique fourni et diversifié pour structurer les mouvements de mobilisation⁷⁸» mais surtout dans sa volonté de récusation de l'État, il présente une alternative fondée sur l'application de la loi suprême: la *chari'a*; en cela il concurrence l'État dans sa légitimité.

Ce faisant, l'insertion du religieux dans l'action contestataire se fait politique; l'espace de contestation tend à se construire en ordre politique de légitimité supérieure à celle de l'État; «le droit» apparaît comme le vecteur essentiel de cette affirmation; l'anomie de la société y prédispose; les règles sociales perdent de leur efficience, minées par les changements sociaux elles-deviennent obsolètes⁷⁹ et dans ce vide, dans ce «désespoir idéologique généralisé⁸⁰», l'utopie nouvelle d'un retour à l'âge d'or ici et maintenant, s'avère un exutoire à toutes les frustrations.

Dans la société en crise, le droit devient ainsi, le cristallisateur, le lieu d'expression de l'affrontement entre «la raison moderniste et l'émotion identitaire⁸¹»; il manifeste l'enjeu culturel fondamental qui traverse la société et qui s'exprime dans l'irréductibilité de l'une à l'autre référenciation.

Si la radicalisation de ce rapport de force s'est définie dans l'inévitabilité c'est bien parce que l'institution d'enseignement s'est avérée incapable de produire une culture juridique de synthèse portée par des intellectuels critiques, restituant au droit son historicité et sa temporalité. Les soubresauts cathartiques qui secouent périodiquement la société algérienne marquent avant tout l'échec du projet éducatif de l'État national développementaliste; cet échec a porté, accompagné, conforté, un procès plus large de désinstitutionnalisation.

La phase qui démarre dans les années 1990 apparaît comme celle de l'achèvement d'une époque qui, commencée avec le colonialisme, a toujours nié la société profonde; elle participe ainsi de l'oblitération d'une étape his-

78. B. Badie, *ibid.*

79. Cf. R. Boudon, «Anomie», *Encyclopædia Universalis*, p.-11.

80. Selon la formule de M. Rodinson («L'intégrisme musulman et l'intégrisme de toujours», *Raison présente*, 72, 4^e trimestre, 1984, pp.-95-99).

81. Y. Ben-Achour, «Droit et environnement politique, le cas de la Tunisie», pp.-39-61, in *Droit et environnement social au Maghreb, colloque du 10-11-12 décembre 1987*, Paris, Éditions du-CNRS - Casablanca, Fondation du Roi Abdul-Aziz Al-Saoud pour les études islamiques et les sciences humaines, 1989, p.-60.

torique dans le même temps qu'elle exprime dans la transparence de contradictions portées à leur summum les projets de société en jeu; en posant dans l'instabilité les termes des conditions du «compromis civique», elle repose la question des conditions qui peuvent lui donner sens, et dans l'urgence, la question des conditions d'une réelle communication entre les différentes fractions de l'élite, et au-delà, celle des finalités d'un système éducatif à la dérive; or, dans l'ordre des questions de conjoncture, la question éducative n'apparaît pas outre mesure dans les priorités.

TRAJECTOIRES INTELLECTUELLES GÉNÉRATIONNELLES: TROIS EXEMPLES

Trois intellectuels connus vont servir à illustrer les caractéristiques des moments historiques esquissés. Chacun d'eux représente un espace-temps de déterminations multiples, socio-politiques, culturelles, économiques et sociales, institutionnelles, révélateurs de thèmes et de problèmes à l'ordre du jour dans les périodes historiques prises en considération. L'analyse s'attachant à saisir ici les filiations, les ruptures et les continuités. Boulifa, Jean Amrouche et Mouloud Mammeri ont la particularité d'appartenir à une même aire culturelle: la Kabylie. Ce sont donc des intellectuels certes formés dans le contexte colonial mais qui vont réagir différemment en fonction du contexte socio-politique. Le plus ancien, Boulifa (proche par certains côtés de Benhabylès et de Bensédira), fait partie de cette première génération d'intellectuels qui, tout en acceptant l'ordre colonial, lui opposent une résistance euphémisée en se servant de leur culture d'origine. Entièrement différente est la trajectoire de Jean-Mouhoub Amrouche qui est issu d'une famille catholique et «francisée». Jean Amrouche représente ici l'indigène dit «assimilé» qui va paradoxalement incarner la révolte contre la colonisation française en Algérie. La lutte menée par Jean Amrouche sera rendue publique pendant la guerre d'Algérie⁸².

Mouloud Mammeri, pour sa part, est connu comme intellectuel appartenant à la génération des années 1950 avec Mohammed Dib, Mouloud Feraoun et Kateb Yacine; il sera étudié ici comme intellectuel de la post-indépendance revendiquant la liberté d'expression et de création face à un système de parti unique.

Boulifa (1865-1931)

Si Ammar Ben Saïd, dit Boulifa, est né vers 1865 à Adeni (près de Larbaâ Nat Iraten). Il appartient à la famille At Belkacem Ou Amar. Il perd son père alors qu'il est encore enfant. Les At Belkacem sont d'origine

82. Jean-Mouhoub Amrouche, *Un Algérien s'adresse aux Français ou l'histoire d'Algérie par les textes: 1943-1961*, éd. Tassadit Yacine, Paris, L'Harmattan-Awal, 1994.

modeste par opposition aux At Ameur, la famille maternelle de Boulifa. Contrairement à beaucoup de familles qui refusaient d'envoyer leurs enfants à l'école française, les At Belkacem scolarisent le petit Ammar dans la toute première école ouverte en haute Kabylie (1875). Le *cursus* poursuivi en ce temps-là par les indigènes permettait d'entrer dans l'enseignement. Boulifa fait partie de la toute première génération de Kabyles scolarisés. Il est d'abord moniteur adjoint à Tamazirt, puis, après une formation à l'école normale de Bouzaréah (1896), il est instituteur adjoint. En 1890, Boulifa est répétiteur de berbère à l'École normale et en 1901, à la faculté des lettres d'Alger. Sa nomination comme instituteur primaire public ne se fait que vers 1922. Il prend sa retraite en 1929 et meurt le 8 juin 1931 à Alger.

À la fin du XIX^e siècle, peu d'Algériens ont écrit dans le domaine berbère, pour des raisons évidentes. C'est pour cela que Si Saïd Ammar Boulifa, certainement le plus prolifique et le plus motivé de cette génération, offre un cas exemplaire des jeunes scolarisés⁸³.

À la date à laquelle il commence à s'intéresser aux études berbères, plusieurs auteurs s'étaient spécialement occupés de la société kabyle: mais nous ne citerons que les plus significatifs d'entre eux: Adolphe Hanoteau (lequel est pour Boulifa plus l'auteur de la *Grammaire* et des *Poésies populaires de la Kabylie du Jurjura* que celui de *La Kabylie et les coutumes kabyles*⁸⁴), Émile Masqueray (principalement celui des *Souvenirs et visions d'Afrique*⁸⁵) et, dans le domaine de la linguistique, le maître des études berbères: René Basset⁸⁶.

C'est par rapport à eux que Boulifa va être amené à se définir et principalement par rapport à A. Hanoteau. En effet, la troisième partie des *Poésies populaires du Jurjura* (p. 287 à 443, soit un tiers du volume) est consacrée au genre spécialement dit *isefra* par l'auteur lui-même, c'est-à-dire aux poèmes sentimentaux⁸⁷. A. Hanoteau fait précéder cette partie d'un texte de présentation assez long, dans lequel il traite en particulier de la condition de la femme dans la société kabyle traditionnelle (texte publié en annexe sous le titre: «Note sur la position de la femme chez les Kabyles»), en se fondant davantage sur le code et les données juridiques que sur les conditions de la vie concrète, la pratique sociale. Il fait ressortir de façon amusée et avec des jugements de valeur tranchés, sans doute explicables par la date à laquelle il écrit, la condition particulièrement «diminuée» de la femme kabyle.

83. Salem Chaker, «Documents sur les précurseurs», *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 44, 1987, pp. 98-115.

84. A. Hanoteau, *Poésies populaires de la Kabylie du Jurjura*, Paris, Imprimerie impériale, 1867; et *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Paris, Challamel, 1893.

85. E. Masqueray, *Souvenirs et visions d'Afrique*, Jourdan, Alger, 1914. Il est aussi l'auteur de *La formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie* (Leroux, Paris, 1886, Edisud, Aix-En-Provence, 2^e éd., 1983).

86. R. Basset, *Manuel de langue kabyle*, Paris, Maisonneuve et C. Leclerc, 1887.

87. A. Hanoteau, *Poésies populaires de la Kabylie du Jurjura*, *op. cit.*, 3^e partie, VIII, p. 340.

Pratiquement, c'est à ce texte et au jugement qu'il contient que la longue introduction de Boulifa va répondre. C'est dire déjà au premier abord que sa position est doublement (et sans doute inconfortablement) déterminée par sa situation dans le champ anthropologique de l'époque: premièrement par rapport aux écrivains coloniaux et secondement par rapport à l'horizon plus lointain, mais sans doute tout aussi déterminant, de la sociologie de l'époque.

Pour saisir les fondements de la querelle Hanoteau-Boulifa, il est nécessaire de donner un aperçu du groupe auquel Boulifa appartient. Il convient de le replacer dans le champ social, c'est-à-dire une Algérie, et de façon plus précise, un monde paysan qui, jusqu'à l'intrusion française de 1857⁸⁸, vivait presque en autarcie: celui de la haute Kabylie. Un monde aux lois rigides, accroché à la terre, modulé par le rythme des saisons, entièrement tributaire du climat et des conditions géographiques. Entre Dieu et les hommes, entre les hommes et la nature, seuls des agents chargés de la *baraka* ancestrale (*i.e.* les marabouts) pouvaient servir d'intermédiaires.

Le monde où Boulifa a grandi est traversé de nuances, contradictions, oppositions, luttes, affinités, solidarités constitutives de tout système social, mais difficilement (ou en tout cas imparfaitement) décelables par un observateur extérieur. L'Algérie est colonisée depuis déjà plus d'un demi-siècle. Les villes et les plaines ont été occupées depuis les années 1830, la montagne kabyle le sera seulement en 1857, ce qui explique d'un côté la survivance de valeurs culturelles restées plus ou moins «intactes» et de l'autre la confrontation plus rapide à une civilisation et une culture allogènes. Les Français de la seconde moitié du XIX^e siècle trouvent une Kabylie plus «intéressante» ethnologiquement (car les destructions y étaient moins importantes) que les cités où ils avaient détruit l'architecture scolaire et culturelle ancienne, à laquelle ils avaient plus ou moins substitué la leur⁸⁹.

Les études sur l'Algérie montrent clairement l'avance scolaire des villes récemment colonisées sur les montagnes vivant jusque-là en autarcie. En un demi-siècle, à partir de 1830, les Français avaient eu le temps de former plusieurs Algériens dans leur enseignement, tandis que les premières écoles en Kabylie, dans un cercle du reste très restreint⁹⁰, allaient voir le jour seulement en 1883, c'est-à-dire un demi-siècle plus tard!

C'est ce qui explique l'intérêt relatif porté à cet isolat berbère, qui avait survécu avec des moyens réduits en dehors du système colonial, d'autant plus que la Kabylie avait servi de refuge aux maîtres d'arabe (*tolbas*) chassés des villes et qui avaient continué à exercer dans les montagnes encore

88. Date à laquelle la Kabylie a été occupée par les troupes du général Randon.

89. Y. Turin, *Affrontements culturels en Algérie. Écoles, médecines, religion, 1830-1880*, Paris, Maspero, 1971, pp. 50-62.

90. Il y a eu au départ quelques écoles (quelques classes), du reste très modestes: Beni-Yenni, Ighil-Ali, Tamazirt, Tizi-Rached, El-Flaye... dans des villages de montagne.

indépendantes. Il a donc fallu attendre ces premières écoles, religieuses d'abord (celles des Jésuites et des Pères Blancs), laïques ensuite, pour voir la première génération de Kabyles scolarisés à laquelle appartient Boulifa⁹¹.

Dans le cadre social et culturel de la Kabylie ancienne, l'enseignement traditionnel des marabouts n'était pas partout ouvert à la masse, mais réservé à la caste. Si Ammar Ben-Saïd Boulifa est membre de cette dernière; mais, d'origine modeste et de surcroît orphelin, il se trouvait dès le départ en situation de dominant-dominé. On peut donc dire que de par sa position il pouvait user de plusieurs instruments linguistiques: du berbère comme langue maternelle (oral, vivant), de l'arabe, alors enseigné dans les mosquées-écoles traditionnelles (scripturaire, savant, sacré et non pratiqué), du français, langue officielle de la colonisation, de l'école et de la promotion sociale.

L'introduction de la nouvelle pédagogie visait en réalité à changer fondamentalement les structures anciennes dans lesquelles Boulifa et les siens étaient immergés, opérant ainsi un bouleversement dans la vision (en-réalité *division*) de l'univers des dominés. Au monde ancien, agraire, dépassé, irrationnel allait s'opposer un monde nouveau tourné-vers le changement, l'efficacité et surtout le progrès, censé être l'apanage des puissants du jour. Boulifa tentera, comme quelques hommes de sa génération, de profiter d'une culture occidentale supposée émancipatrice ou à tout le moins permettant une promotion sociale. Une langue maternelle orale non reconnue (le berbère), une langue d'adoption prestigieuse mais inefficace (l'arabe)... Boulifa n'avait pas le choix. Placé entre la revendication du stigmaté et la tentation de l'assimilation, c'est-à-dire l'intégration à la culture et aux valeurs légitimes, il adoptera (à tort ou à raison) la culture reconnue⁹².

Dans le contexte politique de l'époque, il était difficile (et à vrai dire impossible) à un indigène d'exprimer explicitement ses options quand elles n'étaient pas en accord inconditionnel avec le système. Boulifa comme les autres. Il est probable que l'enseignement qu'il avait reçu à l'École normale lui avait fait intérioriser des valeurs «républicaines, laïques, civilisationnelles», ce que du reste il exprime clairement en certains endroits de ses œuvres. D'autres textes cependant, montrent, et pas seulement en filigrane, l'attachement profond et par endroits passionné qu'il portait à sa culture d'origine. C'est en définitive grâce à l'engagement – dans la promotion de sa culture – que Boulifa nous a révélé un poète de génie: Si Mohand. Boulifa, son contemporain, a été le premier à l'éditer⁹³. Cette ambivalence explique que, comme le philosophe, il soit contraint quelquefois de «s'avancer masqué» et emprunte des voies indirectes pour exprimer ses vœux profonds.

91. G. Pervillé, *op. cit.*

92. E. Goffman, *Stigmaté. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Éditions de Minuit, 1975.

93. Cf. *Recueil de poésies kabyles*, Alger, Jourdan, 1904.

Jean Amrouche (1906-1962)

Jean Amrouche est né en 1906 à Ighil-Ali, village kabyle de la vallée de la Soummam. Il est fils de Belkacem Ou Amrouche (de Ighil-Ali) et de Fatima Ouadi, connue sous le nom de Fadhma Aït Mansour (originaire de-Tizi-Hibel), fille de Aïni. Fadhma est une enfant «illégitime» au regard de la société et de la communauté islamique en général. C'est parce qu'elle n'a pas de père, donc pas de famille, que Fadhma est placée chez les Sœurs Blanches d'abord, à l'école laïque ensuite. C'est là une façon de fuir le village, donc de survivre. C'est ainsi qu'elle apprendra à lire et à écrire, mais sans que les études la mènent bien loin. Il ne fallait surtout pas que les filles indigènes deviennent institutrices. Fadhma, malgré son niveau d'études élevé par rapport aux gens de sa communauté, a fini à l'hôpital de Michelet comme fille de salle. C'était alors une belle jeune fille qu'il était impossible de placer. C'est ainsi que le hasard lui fait connaître Belkacem Ou Amrouche, originaire des At Abbès, converti au christianisme à l'âge de seize ans, qui la demande en mariage à condition qu'elle consente à devenir chrétienne. N'ayant guère le choix, elle accepte de changer de religion. Le mariage se fait dans ce lieu «insolite» (l'hôpital, *sbitar*, alors inconnu des indigènes) mais hautement symbolique car il représente l'implantation du colonialisme en terre algérienne, la présence de la Croix sur le territoire du-Croissant. L'hôpital est aussi le lieu de la métamorphose; il transformera la vie de Fadhma, qui va panser ses plaies et guérir de l'abandon en même temps que de la bâtardise. Mais ce lieu de conversion du mal en bien, de l'illégitimité en légitimité, du corps de la femme-femme en femme-masculine donnera naissance à la génération d'intellectuels du XX^e siècle et en particulier à la première romancière femme: Marguerite Taos.

Jean Amrouche est issu de la famille Ou Amrouche qui se présente ainsi (selon les renseignements pris dans *Histoire de ma vie* de Fadhma Aït Mansour⁹⁴):

Aïni → Ahcène (1830-1905) → Ahmed (1863) → Belkacem (1880-1958) → Jean Mouhoub (1906-1962).

Les Ou Amrouche sont issus d'une haute lignée, une grande maison (*axxam ameqqran*), c'est-à-dire pourvue d'un capital symbolique important. C'est Ahcène qui contribuera à sa visibilité durant la conquête coloniale. Fils de veuve, Ahcène devra lutter durement après s'être enrôlé dans l'armée française. Il a appris le français ce qui lui a permis de devenir interprète puis spahi à Bordj-Bou-Arreridj. Mais son fils unique, Ahmed, va dilapider les biens acquis à la force du poignet par le grand-père. Comme certains fils uniques, il va tout perdre... jusqu'à l'honneur puisqu'il est réduit à devenir ouvrier agricole alors qu'il avait tout pour être propriétaire. La langue française est introduite dans la famille grâce au grand-père, Ahcène, qui a vu

94. Paris, Maspero, 1967.

l'Europe et senti que le tournant était définitivement pris. Comme souvent, en ce temps-là, le paysan ne se résigne pas à la misère, il tente de sortir et faire sortir les siens de l'indigence économique et culturelle dans laquelle était plongée la société algérienne. Il arrive souvent que ce soient des émigrés, des militaires ou des employés de la fonction publique (fonctions récentes introduites par le système colonial) qui projettent sur leurs enfants, leurs petits-enfants ce dont ils ont été eux-mêmes frustrés. Ahcène compense par Belkacem (son petit-fils) interposé. Il veut lui éviter l'analphabétisme, l'inculture dont il a lui-même certainement souffert. L'instruction, disaient les anciens Kabyles, c'est la sortie des ténèbres, c'est l'ouverture sur le monde. Lorsqu'on est instruit, on peut aller partout. Savoir lire et écrire, c'est donc posséder un instrument réel de libération et de domination. Mais c'est aussi un instrument magique (une amulette), il dote son possesseur d'une force invincible et invisible. On dit de celui qui sait lire: *yessentaq*, il-fait «parler» (le papier). C'est donc savoir parler et savoir faire parler, donner vie à une abstraction, c'est-à-dire à la non-vie, à la mort. Cela ne va pas sans évoquer la fonction du nécromancien, celui qui fait parler les morts et, comme dit le proverbe, citer, évoquer (*ddker*), remémorer, n'est-ce pas ressusciter? Le rapport à la lecture (et à l'écriture) relèverait donc de la magie et de la divination. Ce n'est pas un hasard si on appelle *tira* (l'écriture) tout ce qui se rapporte à l'écriture d'amulettes et au destin, *ayen yuran*, ce qui est écrit s'emploie dans les deux sens, d'où-*mektoub* en arabe.

Mais comment comprendre la position de l'intellectuel sans l'opposer à celle de l'homme ordinaire? Essayons de voir comment la *doxa* définit l'homme inculte. Qasi Udifella, poète berbère, originaire de la même région et contemporain de Jean Amrouche, a dit de nombreux poèmes sur la maîtrise de l'écriture et de la lecture (*leqraya*) qui semble avoir un pouvoir quasi magique de transformation des «classes» et des cerveaux: elle rend les idiots (*ungunf*) intelligents (*d lfahem*: celui qui comprend). L'homme qui ne sait pas lire est donc arriéré mental, il est associé à l'animal, bête en français (du latin *bestia*, bête sauvage). La maîtrise de l'écriture et de la lecture apparaît dans sa poésie comme un instrument fondamental qui a permis aux anciens dominés de dominer à leur tour leurs dominants:

Le fils d'une chienne s'il est instruit
 Nous administre des raclées
 Parce qu'il est intelligent⁹⁵

L'écriture est donc éminemment subversive. Elle permet ici l'inversion des valeurs socio-politiques et aussi du monde. Les dominés maniant l'instrument de domination deviennent à leur tour des dominants. De l'homme qui ne sait pas lire, on dit qu'il est *âagun*: le sourd-muet mais aussi le

95. T. Yacine, *Poésie berbère et identité*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1987, p. 387.

simple d'esprit, le sot. *Aâgun* est devenu par extension celui qui a un défaut de langue (car il évitait de prendre la parole dans les assemblées de jadis) mais également le sauvage, comme on peut le noter dans *Igahel* : l'homme ignorant (terme arabe signifiant l'homme inculte, le païen, attestant un reliquat de la période anté-islamique, ce qui montre bien que l'inculture est directement liée à une survivance accidentelle de pratiques qui auraient dû-disparaître sous l'effet de la civilisation).

Le clerc, le marabout ou le chérif sont les cultivés, les civilisés, de noble extraction par opposition aux Kabyles (sauvages et d'extraction roturière). Ces mêmes termes s'appliquent au sens propre dans l'agriculture puisque l'on désigne l'olivier greffé par *azemmur* par opposition à *aheccad* l'olivier sauvage⁹⁶.

C'est autour de cet axe sauvage/domestiqué que l'histoire des intellectuels – colonisés ou anciennement colonisés – va puiser ses sources. Ces catégories de pensée sont si prégnantes que Jean Amrouche s'y réfère lorsqu'il démonte les mécanismes de domination des colonisateurs. Il démontre par le menu détail que la vision du colonisateur s'inspire des mythes d'origine selon lesquels l'humanité est scindée en deux : les hommes-hommes (doublement humains) et les hommes déchus (ravalés au rang d'animaux) ou des hommes n'ayant pas évolué : c'est-à-dire restés au stade de la sauvagerie originelle. Les premiers ont le droit de se réclamer des valeurs de l'humanité la plus humaine, universelle, ce sont ici les Blancs, les civilisés, les Européens, les chrétiens. Les seconds qui, en revanche, sont déchus, définitivement ravalés au rang de l'animalité, les non-Blancs par la couleur de la peau mais aussi par le statut : les indigènes, les Arabes, les musulmans, les juifs. Ces derniers sont cantonnés dans le particulier et les particularismes «régionaux», au sens d'étroits, de fermés et contraires à cette culture universelle.

Revenons aux conditions sociales de la famille Amrouche. Jusqu'ici nous n'avons décrit que la face reconnue de la généalogie, le capital apparent détenu par la lignée paternelle. C'est paradoxalement la mère – son absence de généalogie – qui marque la famille Amrouche. Belkacem semble effacé, même si son rôle n'est pas négligeable dans le destin de sa descendance. Il est le père géniteur qui a le souci de nourrir sa famille comme il lui appartient aussi de faire baptiser ses enfants. La religion est une affaire d'homme, contrairement à sa femme, à la fois dedans et dehors. Née hors mariage, elle se «venge» symboliquement en se convertissant le jour de son mariage. Elle n'a comme généalogie que celle de la mère, et c'est de sa mère et des frères de sa mère qu'elle va hériter la poésie. Ses oncles étaient des «clairchantants», c'est-à-dire des marginaux. C'est cet héritage spirituel qui va passer à travers la mère («La poésie est la langue-mère», écrit Jean⁹⁷).

96. Et plus loin la perception mythique oppose le doux/l'acide/, le doux/le piquant, le doux/l'amer, etc.

Héritage donc qui vous situe en bas de la société (au niveau social et économique), qu'il faut pourtant assumer et convertir en capital spirituel. C'est là la genèse de la saga des Amrouche et des Aït Mansour (c'est-à-dire du côté femmes). Du côté du père, c'est hélas le contraire. La décadence matérielle dans laquelle Ahmed, qui a dilapidé tous les biens de son père, avait plongé la famille entraînera l'exil de Belkacem en Tunisie. Après des tentatives diverses, il s'emploiera dans les chemins de fer. Cette nouvelle fonction lui permettra de faire vivre sa famille (fort nombreuse) et aussi de garder un lien avec le village d'Ighil-Ali puisque cet emploi lui permet de voyager gratuitement. Sans rapporter dans le détail les conditions de cet exil, disons que l'intégration dans la société d'alors était difficile:

«J'avais onze ans. Petit Kabyle chrétien, j'étais roulé entre les puissantes masses que constituaient mes condisciples: renégat pour les musulmans, *carne venduta* (viande vendue), pour les Italiens, bicot au regard des Français...⁹⁸»

Il s'est vu traiter aussi de «sale Kabyle, de tronc de figuier». On voit bien que le couple saleté/propreté, nature (figuier)/culture est fortement lié aux origines de la race et de la classe sociale. Cette indigence de filiation, de culture reconnue poussera notre auteur à opérer une inversion des rapports de force en acquérant un statut par la maîtrise de la langue et de la culture de l'autre. Ayant lui-même vécu cette indigence, il en fait une théorie générale de la situation de l'Africain:

«[...] Mais, à travers la France, ses arts, ses techniques, sa science, son éthique, et son admirable langue, qu'il [l'Africain] assimile avec une avidité qui ressemble à la boulimie, ce n'est point la France comme nation particulière qu'il veut s'incorporer: il cherche un débouché sur la mer libre de la culture humaine. Que la colonisation française, sans l'avoir voulu, lui ait montré, dans l'échancrure d'un horizon noir, l'éclat très lointain des "splendides villes", c'est le bien sans prix, le don royal qui compense "par surcroît" les maux innombrables qu'elle a engendrés. Faire de la culture française la justification de la colonisation elle-même, c'est une imposture et une indignité. On sait avec quelle précautionneuse parcimonie la culture française a été dispensée, et quels obstacles les maîtres coloniaux ont dressés devant elle. On sait moins que ceux des colonisés qui ont pu s'abreuver aux grandes œuvres sont tous, non point des héritiers choyés, mais des voleurs de feu⁹⁹.»

Ces circonstances, somme toute, particulières ont contribué à ce que Jean Amrouche soit de loin l'intellectuel algérien le plus profond. Ses poèmes, ses articles de fiction, il ne faut pas les prendre au premier degré mais les analyser sur plusieurs niveaux car ce vécu est la traduction d'une expé-

97. J. Amrouche, *op. cit.*

98. *Ibid.*, p. 27.

99. In *L'Éternel Jugurtha: Jean Amrouche*, Actes des rencontres méditerranéennes de Provence, 17-19 octobre 1985, Marseille, Jean Lafitte éditeur, 1987.

rience plurielle et singulière. Les conditions dans lesquelles Jean Amrouche a fait ses études en Tunisie puis en France (à l'école normale d'instituteurs de Saint-Cloud) sont suffisamment connues pour ne pas les rappeler ici dans le détail. Mohammed Dib énonce avec une telle clarté et une telle densité dans l'expression ce chemin emprunté – commun à de nombreux Algériens – que son témoignage s'impose ici.

«Sur quoi il [le voleur de feu] se conquiert, quelles luttes il doit livrer pour être ce qu'il devient: l'on n'aura justement pas pris la mesure de l'homme et l'on inclinera à penser que son apparition tient du miracle, si l'on ne sait comment, le premier, il est un de ces *voleurs de feu*. Fruit le plus profond de sa terre en ce qu'elle a de plus profond. Certes. Cela n'aurait pourtant guère suffi, tout restait à faire. Restait simplement à entreprendre la conquête de la flamme confinée dans d'inaccessibles régions en quoi il pressent sa véritable nature. Tâche déjà susceptible d'excéder les forces d'un homme? Il-découvre encore qu'il lui faut y aller les mains nues. En effet, l'indigence des moyens qui lui sont impartis est si impossible à imaginer qu'elle paraît défier toute crédibilité. Langue, culture, valeurs intellectuelles, échelle des valeurs morales, rien de ces dons qu'on reçoit au berceau ne peut, ne va lui servir. (Quant à savoir le pourquoi de cette carence et de cette impossibilité, c'est une autre histoire, qui mérite d'être contée à part et pour son seul intérêt). Que faire? Il s'empare sans hésiter d'autres instruments, le voleur, qui n'ont été forgés ni pour lui ni pour les buts qu'il entend poursuivre. Qu'importe, ils sont à sa portée, il les pliera à ses desseins. La langue n'est pas sa langue, la culture n'est pas l'héritage des ancêtres, ces tours de pensée, ces catégories intellectuelles, éthiques, n'ont pas cours dans son milieu naturel. Les armes ambiguës que celles dont il va user! Elles sont aussi bien prêtes à provoquer la destruction de la personne qui s'en sert qu'à la servir. Pourtant Jean Amrouche joue et gagne. Et non seulement son succès n'est pas douteux, *il réactive et revalorise en plus et du même coup* l'héritage enseveli mais non oublié. Le cas en devient exemplaire. L'homme aussi. Il incarne la fidélité et l'ouverture d'esprit, l'intégrité et la tolérance, la réflexion lucide et le courage intellectuel, le tout allié au talent d'écrivain et de poète le plus sûr. Ne nous quitte toutefois pas plus le sentiment du danger couru que la pensée du prix payé pour s'assurer cette très admirable et très paradoxale victoire. Oui, admirable tout autant que paradoxale en ce qu'elle est atteinte avec les moyens les moins naturels – s'entend pour lui, Jean Amrouche, pris dans la glaise dont il a été pétri. Le voilà, le miracle. D'autres diront mieux que moi ce qu'a été son action, parleront mieux de l'œuvre qu'il nous a laissée. Mais, de grâce, qu'on n'oublie pas cela¹⁰⁰.»

Les deux hommes se reconnaissent dans une quête mutuelle, un itinéraire différent en apparence mais profondément similaire. Tous les intellectuels algériens ne furent-ils pas ces voleurs de feu?

Mouloud Mammeri (1917-1989)

Toute autre est la trajectoire de Mammeri. L'auteur, bien que né en 1917 et élevé en Kabylie pendant sa toute première enfance, quitte Taourirt Mimoun vers l'âge de 12 ans. Taourirt symbolise pour l'auteur le paradis perdu qu'il va quêtant durant toute son existence. Il est le lieu de l'accord

100. Mohammed Dib, «Le voleur de feu», in *l'Eternel Jugurtha: Jean Amrouche, op. cit.*, p. 83.

profond, pour ne pas dire du «raccord», du lien (ombilical) à sa terre mais aussi à sa mère et à la culture de la mère:

«Existentiellement, je tiens à la première expérience décisive de ma vie. Je ne veux pas dramatiser, mais je dois dire qu'elle m'a drôlement impulsé dans une voie difficile mais qui par cela même imposait la recherche et la réflexion. Je suis sorti de ma-montagne natale et de son monde accordé vers onze ans. Je n'avais rien connu d'autre jusque-là. Brusquement, en l'espace de deux ou trois jours, le temps que mettait le train d'Alger pour me déposer à Rabat, j'étais «fourgué» dans un monde qui avait l'air d'être le vaste monde qui, dès le premier contact, m'avait semblé profondément étranger. Je ne sais si j'ai jamais réalisé ce bannissement du paradis perdu, ceci sur le plan de la vie et-des affects¹⁰¹.»

Cet accord profond le marquera à vie. Le sevrage va s'imposer. En quittant la mère, il quitte aussi la culture de la mère. Même si l'auteur ressent cette attirance pour certaines figures idéales et idéalisées de sa culture, il n'en demeure pas moins lié à la culture occidentale (il est professeur de lettres classiques) à laquelle il restera attaché jusqu'au moment où il sera en âge de mesurer l'apport des cultures orales aux cultures savantes. Parmi ces médiateurs, Mammeri est sans doute (pour avoir connu les deux sociétés: celle de jadis où la culture kabyle traditionnelle était encore vivante et celle, plus récente, qui en a conservé des lambeaux épars) celui qui a su le mieux contribuer à une symbiose entre la culture française et la culture berbère.

La première étape de son itinéraire a été doublement marquée par une solitude profonde, d'une part, et les schèmes de perception et d'analyse dominants de la culture occidentale, d'autre part. La deuxième est celle de la postindépendance où l'auteur s'engage à corps perdu dans la défense de la culture berbère; étrange paradoxe, il est nommé en 1969 à la direction d'un centre de recherches spécialisé dans le domaine de l'anthropologie-ethnographie et où il lui est interdit de publier ses propres travaux relatifs à la culture berbère. Même «sur le tard», comme il aimait si bien le dire, il essaiera à tâtons, contre une idéologie assurée de ses positions politiques, d'asseoir un noyau de recherche au sein du CRAPE. Mais le Centre, loin de constituer un lieu de recherches neutre, était aussi le lieu de la confrontation idéologique tant nationale qu'internationale¹⁰². Mammeri savait que les deux bords, aussi bien français qu'algérien, attendaient de lui qu'il enterrât la recherche. Son implication dans la recherche ne sera plus seulement une question de degré, mais de nature. Entre les premiers articles («La société berbère» paru en 1937 dans la revue *Agdal*), où Mouloud Mammeri parle des siens en les nommant «indigènes» ou «primitifs», et *Poèmes kabyles*

101. Yacine, T., «Aux origines de la quête, Mouloud Mammeri parle...», *Awal*, 6-7, n°-spécial, 1990, pp. 67-77.

102. M. Mammeri, «Une expérience anthropologique en Algérie», *Awal*, 5, 1989, pp. 15-23; voir également Aumassip, G., «Mouloud Mammeri et la préhistoire», *Awal*, 6-7, 1990, pp. 28-32.

*anciens*¹⁰³, dans lesquels l'auteur se situe en *amusnaw*, (c'est-à-dire en maître du verbe dans la société traditionnelle) la différence est de taille. On ne peut pas pleinement comprendre ce revirement (qui n'est qu'une apparence) si l'on ne revient pas aux conditions sociales dans lesquelles Mouloud Mammeri a reçu cette culture ancienne. La position topographique (à Taourirt Mimoun, Mouloud Mammeri habitait la maison la plus haute, la plus visible du village) et la position de la famille au sein du village le préparaient plus ou moins à représenter la culture berbère dans ses aspects les plus valorisants. Ayant assimilé les modes de domination propres à l'Occident, il prend en charge avec des moyens très modestes sa propre culture alors doublement dominée. Conscient de ce rôle de médiateur privilégié, il ne pouvait, comme il le disait lui-même, que comparer le poète de sa société, Si Mohand, peu connu, aux poètes reconnus de la culture dominante: Victor Hugo, par exemple. Mais ne sont-ce pas là aussi les motivations de Boulifa, d'Amrouche et de Feraouf? Avec la décolonisation des pays africains, Mammeri prendra conscience de l'importance de l'anthropologie.

Cette digression permet en réalité d'expliquer les enjeux de la recherche en pays du tiers monde et les raisons qui nous ont conduits à chercher et, peut-être, à trouver des «instruments» d'objectivation qui, au lieu de nous éloigner, de nous séparer de nos sociétés, nous en rapprochent, nous réconcilient avec elles. C'est cette attente qu'avait Mammeri de l'anthropologie qui, à ses yeux, devait être universelle et non occidentale. L'introduction à *Poèmes kabyles anciens* devrait être méditée: ce cri de désespoir authentique pose la question de la place de l'intellectuel du monde dominé; à la recherche à la fois de son autonomie par rapport aux pouvoirs et de son identité dans l'articulation de l'universel et du particulier.

Le travail d'analyse de trajectoires sociales de personnalités marquantes dans l'évolution récente de l'Algérie en relation avec la saisie des moments générationnels décisifs dans les expériences, les références et les identifications, serait sans doute heuristique dans l'éclairage des conditions qui ont prévalu dans la faible autonomisation du champ intellectuel algérien et des conditions d'instrumentation et de contrôle des savoirs par les pouvoirs en place. Les conditions de l'autonomie et de l'émancipation intellectuelle sont sans doute plus favorables en situation d'immigration, en situation de distance vis à vis des hégémonies nationalistes. On observe ainsi depuis quelques années une transformation de la forme migratoire de l'Algérie vers la France; cette migration caractéristique de catégories intellectuelles se fait en concomitance avec une transformation sociologique des populations algériennes anciennement immigrées en France. Aussi bien émergent ici et là de nouvelles élites artistiques, littéraires, économiques, associatives,

103. Paris, Maspero, 1980.

culturelles qui jouent de plus en plus des rôles importants aussi bien dans la société française que dans le pays d'origine. Il paraît donc important de saisir les effets de cette diaspora intellectuelle en formation sur le champ intellectuel et politique. La prise en compte de catégories de l'élite qui a choisi l'exil et celle née en immigration pourrait révéler s'il y a constitution d'un véritable champ intellectuel ou si les fractures internes aussi bien qu'externes que l'on voit se dessiner ne sont pas en train d'approfondir les clivages sociologiques observés dans la longue durée.

TEXTES ET DOCUMENTS

TUNISIE 1947¹

Jean Amrouche

Plus d'un demi-siècle nous sépare des premiers textes de Jean Amrouche. Peu ou mal connus, il nous a semblé nécessaire de les réunir afin de les communiquer à nos lecteurs. Comment ne pas reconnaître leur portée historique? Ils ont l'avantage de donner à la fois un aperçu de la situation-sociale de la Tunisie et de révéler la détermination politique de Jean Amrouche à prendre position pour les dominés. Sa sympathie pour les Tunisiens, parmi lesquels il a vécu, sera le prélude à une prise de conscience aiguë pour la défense des Algériens, à partir de 1945. Ainsi le poète et le-professeur de lettres quittera son statut d'«assimilé» pour rejoindre la masse des «sourds-muets» dont il se fera le porte-parole jusqu'en 1962, date de son décès.

Mon enquête n'a pas d'autre sens que celui d'une prise de température. Je voudrais me dispenser d'en livrer moi-même les conclusions. Cependant je ne suis pas une simple machine à enregistrer des impressions: je me pose des questions en fonction de quoi s'ordonne ma recherche. Les voici:

- La Tunisie est-elle réellement en proie à une disette exceptionnelle?
- Quel est aujourd'hui dans les masses et chez les intellectuels tunisiens, le prestige de Moncef Bey, le souverain exilé?
- Quelles sont les revendications des nationalistes tunisiens?
- Quelle est, face aux nationalistes, l'attitude des autorités et de la population française?

Ce sont là les questions que, sous des formes diverses, j'ai posées à mes interlocuteurs. Certains étaient prévenus. D'autres ignorent encore que j'ai noté leurs propos. Je reproduis ces conversations avec le commentaire le-plus bref².

1. Cette enquête est parue dans le journal d'Albert Camus, *Combat*, du 27.07.1947 au 7.08.1947.

2. 27-28 juillet 1947.

Il s'appelle Mohamed, Ali, Mokhtar, je ne sais. Il est petit, robuste, le visage grêlé, les yeux clairs.

Sa physionomie ouverte m'a déterminé à lui confier ma valise de préférence à la douzaine de porteurs qui assaillent les nouveaux débarqués.

—Alors, comment ça va?

—Très bien.

—Vraiment, tout est pour le mieux?

—Oui, fait-il, avec une imperceptible hésitation.

—La viande?

—Cent vingt à cent trente francs le kilo. Et elle est de première qualité. (Le lendemain je m'aperçus que mon porteur était mal renseigné: c'est cent quarante à cent quatre-vingts).

—Le pain?

—Ah! il est toujours rationné, mais le marché noir est abondamment approvisionné. La galette (pain tabouna) coûte cinq francs et le pain vingt francs le kilo.

—L'huile?

—Cent vingt francs, mais c'est de l'huile d'arachide.

—Et l'huile d'olive?

—Elle coûte plus cher.

—Quelle est la ration?

—Un quart de litre.

Pourtant la Tunisie est le pays de l'huile. On s'en aperçoit aux premiers billets de banque du pays que l'on touche. Ils sont gluants de crasse huileuse. Mais on m'assure que c'est parce que les Tunisiens se servent de leur coiffure comme portefeuille.

À Tunis, tout va bien... Il n'y a pas de misère dans le bled...

—Alors vraiment, tout va bien? La campagne aussi?

—Bien sûr, à la campagne aussi. C'est même mieux que dans les villes.

—Pourtant, on parle beaucoup d'une terrible misère, dans les journaux d'Égypte et dans les journaux d'ici.

—Ce n'est pas vrai, dit mon porteur. J'ai parcouru tout le pays depuis la Tripolitaine. Je t'assure que dans le bled c'est mieux qu'ici.

Ces dernières phrases sont dites en français et je commence à m'inquiéter. J'ai peut-être affaire à un indicateur de police, à un marchand d'optimisme. Mais je rapporte ses propos tels que je les ai notés quelques minutes après, dans le petit train de banlieue qui me menait à Radès, station balnéaire à une dizaine de kilomètres de Tunis.

J'aborde aussitôt le vrai problème, le problème politique.

Et la politique?

–Et la politique? dis-je avec une apparente innocence.

Mon porteur se fait évasif.

–Ah! Ils sont tous les mêmes, dit-il, socialistes, communistes. Ils font des promesses qu'ils ne tiennent pas.

–Tu parles des Français. Pour le moment, ils ne m'intéressent pas. Je-voudrais savoir ce que pensent et disent les Arabes. Tu portes un genre de coiffure que, il y a quelques années, on appelait la chéchia destourienne (c'est une chéchia plus petite et que l'on porte plaquée en arrière sur le sommet du crâne). Est-ce que toi aussi tu cries «Vive le Destour»?

–Moi, répond-il, je suis avec ceux qui me donnent à manger. Ici ceux qui travaillent gagnent bien.

–Combien?

–Oh! deux cent cinquante à trois cents francs par jour. Avec ça on peut vivre.

–Écoute, je suis un enfant du pays moi aussi. Alors tu peux me parler franchement.

Mon porteur dit alors:

–Les Destouriens sont comme les autres. Mais ils crient plus fort et ils veulent faire croire qu'il y a la misère.

Nous approchions de la gare. Je pensais que je n'en tirerais rien de plus. Mais avant de le quitter, devant le misérable bâtiment où les traces des bombardements sont à peine effacées, dans le petit square transformé en latrines publiques, où les flaques d'urine fument sous le soleil gris de quinze heures, je pose une dernière question:

D'une fable à l'autre

–Et l'affaire du bateau égyptien?

–Quelle affaire? répondit-il, feignant l'ignorance. Ah! oui, dit-il après un moment, tu veux parler de l'histoire du sultan du Maroc qui a failli être assassiné?

Et devant ma mine étonnée, il ajoute:

–Comment, tu ne sais pas? Eh bien voilà ce qu'on raconte et ce qu'on a mis dans les journaux: deux hommes qui étaient déguisés en officiers américains avaient demandé à voir le Sultan du Maroc. Mais on s'est aperçu que c'étaient deux assassins déguisés.

Je demandai:

–Qui s'est aperçu de cela?

–Ah! je ne sais pas moi, la police peut-être...

Une réponse de Normand

Comme il me rendait ma valise, devant le guichet de la gare où une double haie de mendiants demi-nus dans des loques inimaginables prélevaient leur dîme sur la monnaie rendue aux voyageurs par l'employé de la gare. Je dis enfin:

—Et le Bey?

—Quel Bey me dit-il, Moncef ou Amine?

—Comme tu voudras.

—Oh! moi, ça m'est égal, je t'ai déjà dit, je suis avec ceux qui me donnent à manger.

Il n'y a rien à répondre à cela. Pendant que je griffonne ces notes dans mon compartiment de troisième, un vieux bourgeois tunisien vêtu d'une gandoura de soie rouge rayé de vert, après avoir rangé ses couffins, s'assied en tailleur sur la banquette. Il a un éventail en tresses de palmier, bordé d'un galon d'où pendent des pompons, et s'évente méthodiquement. Il détournera les yeux de moi durant tout le voyage.

(*À suivre*)

L'OPINION DE LA JEUNESSE INTELLECTUELLE:
«LA FRANCE MÉTROPOLITAINE NE S'INTÉRESSE PAS À NOUS.
NOUS DÉSESPÉRONS D'ELLE»⁻³

Je ne lui ai pas demandé son nom. Je l'avais remarqué dans l'avion. Il est grand, mince et brun. J'engageai la conversation avec lui dans une brasserie. Je me fis connaître et on prit rendez-vous pour le lendemain dans un grand café.

Je le crois assez représentatif de la jeunesse intellectuelle de Tunisie; et j'ai pensé que les lecteurs de Combat comprendront mieux l'état d'esprit de chacun et de tous d'après cet entretien.

—Croyez-vous, lui dis-je, que l'hebdomadaire qui vient de paraître, *La Jeune Tunisie*, exprime véritablement ce que vous pensez?

—Oui, répond-il sans hésiter.

—Êtes-vous aussi d'accord sur le ton employé par les rédacteurs de ce journal?

—Je ne comprends pas ce que vous voulez dire. Qu'est-ce qui vous choque?

—Je ne suis pas ici pour vous faire la leçon. Seule une autorité morale que je n'ai pas m'en donnerait le droit. Vous ne parlez pas à un étranger,

mais à un homme du pays. Je suis ici pour vous comprendre et faire en sorte que les lecteurs de *Combat* ne se méprennent pas sur vous. J'espère que, ces conditions étant posées, nous pourrons parler librement. Vous me demandez ce qui me choque dans ce journal. Je vais vous le dire. C'est la jactance et la présomption, l'injustice et la pauvreté des arguments. Presque tout ce qui est imprimé dans ce journal sonne, ensemble, creux et faux. De sorte qu'une pareille feuille donne des arguments à vos adversaires au lieu de servir votre cause.

—Vous êtes dur, me dit-il.

—C'est que vous n'êtes peut-être pas assez sévère pour vous-même et pour vos amis. Vous pensez un peu naïvement que l'obtention de certains diplômes dans les universités françaises suffit à garantir une certaine qualification professionnelle suffisante. En vérité l'homme vaut beaucoup plus par ce qu'il fait, je veux dire par ce qu'il est capable de recréer et d'inventer que par ce qu'il a appris. Nous autres Africains, nous ne sommes encore en certains domaines que des singes de l'Occident! Mais laissons cela qui vous paraît blessant. Vos amis destouriens pour qui j'ai de la sympathie feraient bien de créer un journal sérieux où les responsables exprimeraient en clair, avec modération leurs critiques et leurs revendications.

Politique et bonne foi

—Vous avez vos raisons, mais nous avons les nôtres. Vous oubliez que si on a levé la censure, l'état de siège subsiste et que la menace des tribunaux militaires pèse sur toute expression libre. En outre toute politique est un jeu où la mauvaise foi est la règle. Nous n'avons pas de raison de nous découvrir.

—C'est une façon de voir. Je la crois néfaste. Mais elle est étendue au monde entier. Quelques hommes seulement s'obstinent encore à penser que la clarté et la bonne foi sont les meilleures armes.

J'ajoutai aussitôt:

—Ne pensez-vous pas que les uns et les autres, par votre attitude, par vos écrits, par vos propos imprudents, vous faites figure de provocateurs? Cela ne peut que servir vos adversaires.

—Que voulez-vous dire?

—Simplement ceci. L'outrance de vos revendications, notamment la revendication d'une indépendance que vous ne prenez pas la peine de définir, justifie les colonialistes qui vont disant et écrivant: «Tous les arguments de droit que les Tunisiens empruntent à la pensée française masquent en réalité la volonté d'expulser purement et simplement les Français de ce pays.»

Mon interlocuteur ne répond pas tout de suite. Il me semble qu'il ne comprend pas très bien la gravité de cette question. Je poursuis:

—Ceci conduit à déplacer le problème et à l'exprimer purement et simplement en termes de force. Croyez-vous que les Tunisiens soient en mesure de conquérir leur indépendance par la force?

Appuis extérieurs?

Il répond d'une façon véhémement et quasi mécanique, comme si les phrases qu'il prononce se trouvaient déjà toutes faites dans sa mémoire:

—La France n'est plus ce qu'elle était autrefois. Ce sont les armées anglo-américaines qui ont battu les Allemands. C'est le gouvernement de Vichy, le seul gouvernement français que nous connussions à l'époque qui a livré la Tunisie aux Allemands. La France entre 1940 et 1943 a trahi sa mission. Et puis, achève-t-il, nous ne sommes pas seuls: nous avons des appuis extérieurs.

—Lesquels? demandai-je.

—Les nations signataires de la Charte de l'Atlantique, la Ligue arabe.

—Ce que vous dites est grave et me paraît être une utopie dangereuse, susceptible d'affaiblir votre cause.

—Expliquez-vous.

—Voyez-vous, vous commettez une erreur quand vous croyez que vous n'êtes pas seuls face à la puissance protectrice. La France est, et sera toujours plus forte que vous. Vous faites allusion à l'aide américaine?

—Oui, me dit-il. Vous avez pu lire dans les journaux que le gouvernement des États-Unis suit de près les événements d'Indochine et qu'il a fait savoir au gouvernement français qu'il souhaitait un règlement pacifique.

—Croyez-vous qu'il s'agisse d'une pression diplomatique? Soyez donc plus réaliste. Comment pouvez-vous supposer que si l'Amérique avait à choisir entre la France et la Tunisie, elle pût opter pour la Tunisie? Comment pouvez-vous croire, tandis que le destin du monde se joue à Paris, que le capitalisme anglo-saxon affaiblira le capitalisme français en le privant du bastion nord-africain? Quant à la Ligue arabe, qu'elle agisse seulement par sa propagande, amplifiant le moindre incident, ce n'est pas sans conséquence. Cela attirera davantage l'attention de l'opinion publique française sur les problèmes nord-africains qu'elle ne connaît pas, ce qui jouera en votre faveur. Car enfin, vous connaissez la France, vous y avez fait une partie de vos études et vous savez donc par expérience que le peuple français n'est pas un peuple d'opresseurs.

—Oui, me dit-il, tous les étudiants tunisiens, tous les Nord-Africains qui ont vécu en France sont prêts à rendre cet hommage à la France métropolitaine. Mais vous savez bien que c'est à une autre France que nous avons affaire ici.

—Je vous l'accorde. Mais vous ne résoudrez vos problèmes avec les Français d'ici qu'avec l'appui de la France métropolitaine.

Une résistance nord-africaine?

Comme s'il avait fait trop de concessions, et comme si déjà la passion reprenait son empire, mon interlocuteur éclate tout à coup:

–La France métropolitaine ne s'intéresse pas à nous. Nous désespérons d'elle. Et nous ne croyons pas que dans l'état où elle se trouve, incapable qu'elle est de se gouverner elle-même, elle soit maintenant qualifiée pour diriger qui que ce soit. Et des exemples montrent que lorsqu'on est à-toute extrémité, l'insurrection est non seulement légitime mais encore seule efficace.

–Nous en revenons donc aux rapports de puissance. Et vous risquez de tomber dans le piège tendu sous vos pas par vos adversaires qui n'attendent qu'une occasion, qu'un incident, comme il est advenu en mai 1945 en Algérie, pour réprimer une apparence de révolte.

Il répond alors, et je ne voudrais pas, bien que je rapporte exactement ses propos, qu'on leur accordât plus d'importance qu'à un mouvement de-passion, qui n'a que la valeur d'un signe, mais qui trahit une tension nerveuse à laquelle il faut prendre garde:

–S'il en est ainsi nous nous organiserons en conséquence. Il y a eu une résistance française contre l'occupant nazi. Il y a une résistance vietnamienne contre l'occupant français. Il peut y avoir demain une résistance tunisienne et même nord-africaine.

–Mesurez-vous la portée de vos paroles et qu'elles semblent justifier les craintes, à mon avis imaginaires, des colonialistes partisans de la manière forte?

–Oui, me dit-il avec décision, comme si, s'étant trop engagé, il lui eût paru peu digne de se rétracter. Nous avons des forêts, des montagnes qui peuvent abriter des maquis nord-africains.

Je souris devant tant d'innocence et j'essayai en vain, par des arguments militaires, de lui montrer la vanité d'une semblable entreprise.

C'était l'heure de l'apéritif. Le moment était venu d'interrompre un-entretien affligeant pour moi et certainement douloureux pour mon interlocuteur.

Je posai la dernière question:

–Que pensez-vous de Moncef Bey?

–Ce qu'en pensent tous les Tunisiens, à l'exception de la clientèle particulière de Lamine. Qu'il est le seul souverain légitime, le seul souverain démocratique. Qu'il a défendu contre les empiétements incessants du protectorat les droits et la dignité du peuple tunisien. Qu'aucun problème politique ne sera résolu en Tunisie, tant que Son Altesse Sidi Moncef Bey n'aura pas retrouvé son trône.

(À suivre)

FERHAT HACHED, SECRÉTAIRE DE L'UNION GÉNÉRALE
DES TRAVAILLEURS DE TUNISIE M'A DIT⁴...

Tunis, juillet. Que la société tunisienne, encore féodale à certains égards, ait subi depuis quelques années de profondes transformations, rien ne le prouve mieux que la création d'une puissante centrale syndicale tunisienne: l'Union générale des travailleurs de Tunisie (UGTT). Je suis allé trouver son secrétaire général, Ferhat Hached, un jeune Kerkennien, ancien secrétaire de l'Union locale des syndicats de Sfax, formé aux disciplines de l'organisation et de l'action ouvrières. C'est un homme petit, aux yeux clairs, dont le visage ouvert et le franc sourire éveillent immédiatement la sympathie. Je raconterai notre entretien très objectivement. Mais on trouvera en note le commentaire et comme la contradiction que les dirigeants d'autres mouvements syndicaux apportent à ses propos, et qui permettront à nos lecteurs de se faire une idée moins fautive de la situation.

L'UGTT a installé ses services dans une vieille maison arabe sise à la périphérie de la Médina, à la frontière de la ville proprement arabe et de la-frange italienne. N' imaginez pas des bureaux modernes, quelque building à l'américaine, mais une cour d'une dizaine de mètres de côté, autour de laquelle s'ouvrent des pièces longues et étroites, aménagées tant bien que mal en bureaux. Ferhat Hached compulse des dossiers, rédige des notes, répond au téléphone (généralement en arabe et sur le ton d'une politesse raffinée qui fleurit l'ancienne Tunisie), reçoit des délégations. Derrière lui, le portrait d'un jeune homme dont l'expression rappelle Lacordaire: un visage très pur, deux amples coques de cheveux noirs, de grands yeux sombres éclatants de passion. C'est M'hamed Ali, fondateur du premier mouvement syndical autonome en Tunisie, qui fut expulsé en 1926 et qui mourut en exil en 1928. Pendant tout l'entretien, ce visage ne cessera pas de me hanter. Et je sens que ce mort est plus vivant que bien des vivants.

Action ouvrière

Le secrétaire général de l'UGTT a peut-être conscience du charme indéniable qui émane de lui. Ce qui lui donne de l'assurance et lui permet de répondre avec une grande aisance aux questions embarrassantes. Il s'efforce néanmoins de borner l'entretien au cadre de l'action ouvrière. C'est le terrain le plus ferme, celui où il dispose des repères les plus sûrs.

—Vous savez, lui dis-je, que la structure de l'UGTT, que son importance, que le caractère même de son action éveillent de nombreuses critiques?

—Je le sais. Mais les journaux, étant donné le morcellement de l'opinion,

4. 30 juillet 1947.

multiplient les interprétations et mettent partout la confusion. En outre on ne nous pardonne pas la montée en flèche de notre organisation. On ne nous pardonne pas non plus d'avoir réussi à constituer une centrale syndicale nationale où les corporations les plus traditionnelles et même les professeurs de l'université de l'Olivier se groupent aujourd'hui.

–Pouvez-vous, pour les lecteurs de *Combat*, préciser quelle est l'importance et quel a été le développement de l'UGTT?

Cent mille travailleurs

–L'UGTT groupe aujourd'hui cent mille travailleurs. Elle a été fondée le 20 janvier 1946. Jusque-là il y avait des syndicats autonomes⁵, dont le premier fut constitué à Sfax à la fin de 1944. Deux ans plus tard notre centrale syndicale de Tunis groupait environ quinze mille membres. Vous pouvez apprécier vous-même l'extraordinaire rapidité de la croissance de l'UGTT.

–Selon vous quelle est l'importance relative des autres organisations syndicales en Tunisie?

Ferhat Hached sourit, hésite un instant.

–UGTT: 100-000; USTT: 15 500 au maximum⁶; le Cartel des syndicats fédérés (CGT): 5 000; CFTC: 3 000 à 4 000.

–À vous entendre, l'UGTT est de loin l'organisation la plus puissante.

–Incontestablement.

–Cependant, comment se fait-il que vous n'ayez pas été admis au sein de la Fédération syndicale mondiale?

Une «centrale nationale»

Ferhat Hached sourit encore et m'explique:

–L'UGTT n'a pas été admise pour plusieurs raisons: la première tient à la personnalité même du président de la FSM, M. Louis Saillant qui, comme vous le savez, appartient à la CGT. Saillant n'a pas reconnu le succès de l'UGTT qui s'est constituée en organisation autonome, contre l'organisation cégétiste de Tunisie. Nos concurrents et nos adversaires sont dans la ligne d'une tradition qui a toujours opprimé les mouvements nationaux. Ainsi, en 1926, on a tué la Fédération tunisienne du travail. En 1928, la CGTT après avoir été combattue par la CGT, fut dissoute à l'occasion des troubles

5. Les dirigeants de l'USTT accusent le Secrétariat général du gouvernement tunisien d'avoir favorisé les syndicats autonomes pour affaiblir la CGT en vertu du vieux principe: *diviser pour régner*.

6. L'USTT contredit sur ce point l'UGTT puisqu'elle affirme qu'elle groupe en son sein 70-000 travailleurs payant leur cotisation. Si on additionne ces chiffres on obtient un nombre supérieur au total des syndiqués tunisiens estimés à 126 000 environ.

d'avril.

Devant le succès de l'UGTT, l'Union départementale des syndicats de Tunisie se constitua en octobre 1946 en centrale syndicale autonome et prit le nom d'USTT. Dès le mois de décembre 1946, elle était admise au sein de la Fédération syndicale mondiale, tandis que l'UGTT qui avait déposé sa demande en février 1946, s'en voyait écartée sous le prétexte qu'il fallait d'abord faire l'unité syndicale en Tunisie.

Je sais bien, ajoute Ferhat Hached, qu'on nous reproche d'être une organisation nationaliste et même raciste. Rien n'est plus faux. Nous sommes une centrale nationale. Nous estimons donc que comme dans toute centrale nationale, les dirigeants doivent être tunisiens; nous estimons également que la langue officielle doit être l'arabe. C'est une réaction toute naturelle. Mais nous ne sommes ni nationalistes, ni racistes, ni intolérants sur le plan religieux. La preuve en est que dans certaines entreprises, notamment dans les travaux publics, la Société tunisienne des transports automobiles du Sahel, des ouvriers de toute nationalité et de toute confession adhèrent à l'UGTT. On a même vu le 1^{er} mai dernier des cordonniers juifs défiler dans le cortège de l'UGTT avec leurs pancartes rédigées en hébreu.

Du fonctionnaire au laveur de morts

–Comment est organisée l'UGTT?

–Comme toutes les centrales syndicales. Sa structure comporte des unions régionales, des unions locales dans les centres d'une certaine importance et des sections. C'est dans le cadre de cette organisation intérieure que nous donnons l'éducation syndicale qui est la base de l'éducation politique. Nous tenons des réunions, des conférences. Nous avons un journal, *La Voix du travail*. Mais le papier nous est chichement mesuré. La Direction de l'information ne nous en donne que pour un tirage de cinq mille exemplaires, alors que le tirage est de vingt mille.

–Est-ce que les corporations traditionnelles ont adhéré à l'UGTT?

–Oui. Nous groupons aujourd'hui tous les travailleurs tunisiens. Cette unité à laquelle participent toutes les classes sociales est pour nous un objet de fierté et un gage d'espoir. C'est ainsi qu'un de nos orateurs les plus écoutés est le professeur Fadhel Ben Achour. C'est ainsi que les fossoyeurs, les laveurs de morts comme les fonctionnaires et les ouvriers sont aujourd'hui groupés en syndicats.

(*À suivre*)

«L'UGTT CHERCHE À DONNER À SES MEMBRES
UNE ÉDUCATION SYNDICALE ET PROFESSIONNELLE»,
NOUS DÉCLARE FERHAT HACHED⁷

—On peut donc dire que votre action se développe aujourd'hui librement?

—Non, répond Ferhat Hached. Comment voulez-vous que notre action soit libre, tandis que l'état de siège n'est pas encore levé, que toutes nos réunions privées sont soumises à l'autorisation préalable et qu'à l'intérieur même des bâtiments syndicaux nous devons tolérer la présence de la police?

—Sur ce plan quelles sont vos revendications?

Ferhat Hached se défend de mener une action politique et de toute inféodation de l'UGTT au Destour.

—Notre action dit-il, ne concerne que la classe ouvrière. Nous revendiquons l'usage des libertés politiques dans la mesure où elles sont la condition même de l'exercice de la liberté syndicale. Nous demandons la levée de l'état de siège, nous demandons que la législation sociale soit confiée à des organismes représentatifs auxquels participera effectivement la classe ouvrière et non au bon plaisir de l'administration. Nous demandons enfin que soit créée en Tunisie une Assemblée législative responsable car le Grand Conseil qui est une caricature d'assemblée, a refusé les crédits nécessaires à la création d'un corps d'inspecteurs du travail agricole. Vous voyez que nous demandons des réformes de structure, car tous les problèmes sont interdépendants les uns des autres.

Réformes de structure?

—Avez-vous des idées précises concernant ces réformes de structure dont on parle depuis si longtemps et qui sont certainement à l'étude?

—Ce n'est pas notre affaire; cependant, je peux vous dire que nous réclamons la création d'un véritable gouvernement tunisien responsable devant une Assemblée élue. Quant aux modalités de détail, nous n'y avons pas pensé. Nous avons trop à faire dans notre propre maison.

Je pose alors l'une des questions clés.

—Êtes-vous partisan du retour de Moncef Bey?

—En tant que UGTT, la question monarchique et la question dynastique ne nous intéressent pas. Ce qui nous intéresse, c'est l'amélioration des conditions d'existence de la classe ouvrière, que seule la démocratie peut assurer. Cependant, en tant que Tunisien, je peux vous assurer que tous les adhérents à l'UGTT demeurent attachés à la personne de Moncef Bey dans la mesure même où ils ont le sentiment qu'une grave injustice a été commise

à son égard et qu'il a été le seul souverain vraiment national et progressiste qui a porté un intérêt particulier au sort des déshérités.

–Si j'ai bien compris, votre mouvement groupe principalement les travailleurs des villes. Et qu'advient-il des travailleurs agricoles qui constituent l'immense majorité en Tunisie-

–La situation des ouvriers agricoles est véritablement pitoyable. Le salaire moyen actuel est de soixante-cinq francs pour une journée de dix heures. En réalité, en cette saison, la journée de travail dépasse largement ce chiffre. Sans doute fait-on miroiter l'existence de primes pour quelques spécialités et des avantages en nature consentis par les employeurs dans un esprit plus ou moins paternaliste. Mais ces avantages en nature sont insignifiants et aucun contrôle ne s'exerce sur les employeurs. C'est le fait du prince. C'est dans un autre esprit que nous entendons agir. La charité n'est pas notre affaire, mais la justice sociale. Les syndicats d'ouvriers agricoles se montent rapidement, malgré toutes sortes de difficultés dues à l'éparpillement, au caractère saisonnier de certains travaux. Il est très difficile de grouper dans des organisations cohérentes une main-d'œuvre flottante, semi-nomade. Cependant nous aboutirons.

La fin et les moyens

–Que réclamez-vous exactement?

–D'abord la création d'un corps d'inspecteurs du travail agricole qui contrôleront les employeurs et les employés. L'extension à l'agriculture de la législation sociale imposant la limitation des heures de travail, un tarif spécial pour les heures supplémentaires et l'octroi des allocations familiales; la création de commissions où siègeront des représentants des travailleurs; enfin le relèvement des salaires.

–Et quels sont vos moyens d'action?

–Nos adversaires sont puissamment organisés. Les colons font intervenir la gendarmerie pour régler les conflits sociaux. Mais l'UGTT ne trouve aucun appui auprès des autorités locales et des gardiens de l'ordre public. Cependant notre effort d'éducation se poursuit et déjà deux grèves ont été déclenchées, notamment à Gaffour et à Kairouan⁸.

–À vous entendre, les travailleurs agricoles tunisiens ont déjà pris conscience de leurs intérêts de classe et ils ressentent la nécessité de se grouper.

–Oui, indiscutablement. Et l'UGTT se préoccupe de leur donner ainsi qu'à ses nombreux membres l'éducation syndicale et de développer aussi l'éducation professionnelle. Mais les moyens manquent, notamment les

8. On m'a signalé que les grèves n'éclatent que chez les colons français. Il ne s'agirait donc pas seulement d'une action de classe. On m'a signalé aussi que l'UGTT admettait dans son sein certains employeurs tunisiens.

locaux et les cadres. L'industrialisation rapide de la Tunisie dans la mesure même où nous manquons de techniciens et d'ouvriers qualifiés, la mécanisation de l'agriculture ont eu pour effet et auront bien davantage encore pour effet dans l'avenir, si l'on s'engage dans cette voie, de grossir l'armée des chômeurs. Vous savez qu'il y a en Tunisie plus de sept cent mille enfants non scolarisés par manque de locaux. Or, l'on fait très peu pour lutter contre l'analphabétisme et aujourd'hui encore nous assistons à un afflux de main-d'œuvre importée. S'il s'agissait de techniciens, nous les accueillerons avec joie. Mais il s'agit surtout de manœuvres et d'ouvriers sans qualification spéciale qui concurrencent dangereusement la main-d'œuvre locale qui ne trouve pas à s'employer. C'est la conséquence d'une politique, la politique du peuplement européen, que nous jugeons dangereuse.

—Oui, répondis-je. Vous n'êtes pas au bout de vos peines. Mais nous abordons des problèmes politiques qui débordent le cadre de cet entretien. Je vous ai pris déjà beaucoup de temps.

(À suivre)

«L'UNION FRANÇAISE EST UN MYTHE»,
AFFIRME SALAH BENYOUCEF, SECRÉTAIRE GÉNÉRAL
DU NÉO-DESTOUR⁹

Notre collaborateur Jean Amrouche a rapporté au cours [d'un] précédent article¹⁰ les déclarations du secrétaire général du Néo-Destour affirmant l'attachement de ses compatriotes à la personne de l'ancien souverain Moncef Bey. Il poursuit aujourd'hui sa relation de l'entretien qui amène son interlocuteur à aborder de nouveaux sujets.

—Passons à un autre sujet, votre parti accepte-t-il que la Tunisie soit intégrée dans l'Union française?

—L'Union française est un mythe, s'écrie-t-il. Il n'en existe aucune définition valable par rapport à quoi prendre une attitude politique. Nous ne voulons pas de fédération, mais simplement une association entre peuples libres, liés par des intérêts communs, mais agissant tous dans la plénitude de leurs droits souverains. Ce qui suppose la liquidation préalable du protectorat et la négociation d'un traité d'alliance franco-tunisien...

—Mais, interrompis-je, le traité du Bardo?

—Je vous en prie, nous ne saurions reconnaître la validité d'un traité imposé par la force, qui, par ailleurs, a été constamment violé par les empiètements des autorités françaises, et qui, enfin, à supposer qu'il eût été

9. 7 août 1947

10. La collection du journal *Combat* dont nous avons extrait ce reportage étant incomplète, il nous a été impossible de reproduire cet article (ndlr).

respecté, est aujourd'hui dépassé par les événements.

–Notamment, dis-je, dans la mesure même où la colonisation française a obtenu dans ce pays des résultats qu'on n'a pas le droit de minimiser.

–Je l'accorde, dit Salah Ben Youcef. Malheureusement, nul n'échappe au feu de la passion. Et c'est la passion qui rend si difficiles les rapports entre Français et Tunisiens. Les uns et les autres sont exaspérés et perdent facilement le contrôle d'eux-mêmes.

–Ah! j'ai eu l'occasion de m'en apercevoir. C'est même ce qui m'a le plus vivement frappé et ce qui m'inquiète par dessus tout: qu'on ne puisse être assuré de la bonne foi de personne. Aussitôt chacun s'enflamme et perd-mesure et raison. Mais revenons à la politique. Que demande au juste le Néo-Destour?

«Nous sommes contraints à la prudence»

–Nous attendons qu'on nous fasse des propositions concrètes. Mes relations personnelles avec l'ancien résident (le général Mast) me rendent prudent. Vous vous rappelez qu'en août dernier, nous avons tenu une réunion groupant les représentants de toutes les nuances de l'opinion tunisienne, afin de définir nos revendications et d'établir un programme commun. Le résident était au courant, ce qui ne l'a pas empêché d'ordonner à la police d'envahir la salle, de disperser la réunion et d'arrêter les principaux notables.

–Cependant, ne vaudrait-il pas mieux, dans l'intérêt même des Tunisiens, cesser le jeu de cache-cache et proposer un programme acceptable qui servirait de base aux discussions?

Les revendications du Néo-Destour et les responsabilités de la France

–Peut-être mais il ne m'est pas possible de sortir des généralités. Nous demandons un gouvernement tunisien constitutionnel, démocratique, sous l'autorité d'un souverain husseinite, qui est d'accord pour consacrer l'évolution politique du peuple tunisien. Ce gouvernement tunisien négocierait avec le gouvernement français un traité d'alliance où chacune des parties ferait à l'autre des concessions raisonnables. Ce serait profitable à la France comme à la Tunisie. La France serait débarrassée de responsabilités politiques et administratives qui l'accablent inutilement. Ses fonctionnaires se consacraient à l'essentiel, ils seraient nos amis, nos conseillers, voire nos maîtres quant au savoir technique.

–En théorie, on conçoit fort bien la chose. Mais deux questions viennent aussitôt à l'esprit: la capacité réelle des Tunisiens à gouverner et à administrer le pays d'une part; d'autre part, les situations de fait occupées ici par les Français. Car enfin, la France a de lourdes responsabilités, non seulement vis-à-vis de ses nationaux, mais encore et davantage vis-à-vis des-Tunisiens.

«Les Tunisiens sont capables de se gouverner»

Salah Ben Youcef réfléchit un moment tout en agitant doucement son éventail:

–Les situations de fait seront examinées en commun. Des solutions de justice et conformes au droit commun seront trouvées. Nous n’avons rien à reprocher à ceux qui ont acquis leurs biens légitimement. Quant aux autres... Quant à l’expropriation des terres collectives, c’est une autre affaire.

Il poursuit:

–Nous avons besoin de l’aide de la France, du concours de ses techniciens de tout ordre. Cependant, nous pensons que nous sommes capables de gouverner et d’administrer notre pays: nous avons des médecins, des professeurs, des ingénieurs, des avocats capables de tenir honorablement les plus hauts emplois. C’est pourquoi nous réclamons l’indépendance.

Et comme je retiens mal un sourire d’étonnement dubitatif, il répète:

«Nous ne voulons pas jeter les Français à la mer»

–Mais nous avons besoin du concours de la France, nous espérons que petit à petit on nous comprendra. Nous ne voulons pas supplanter les Français et, comme ils disent, les jeter à la mer. Nous voulons que ce pays puisse s’administrer lui-même. Il y a donc deux étapes dans la liquidation du protectorat: l’étape politique qui doit être prochaine, l’étape technique qui doit être progressive.

Voyant qu’on ne peut guère sortir des généralités, j’interroge Salah Ben Youcef sur ses relations avec Moncef Bey et Habib Bourguiba; il répond:

–Nous correspondons régulièrement. Mais nous ne pouvons pas nous fier à la poste. Il existe un cabinet noir. Les lettres sont ouvertes, certaines disparaissent.

–On me l’a déjà dit. Ce régime policier est fort désagréable. Il vaudrait mieux que Moncef Bey et Habib Bourguiba fussent à Tunis.

EN MARGE DES ÉVÉNEMENTS DE SFAX

Les informations qui nous sont parvenues sur la grève sanglante de Tunisie appellent les réflexions suivantes:

La grève a pris le caractère d'une grève générale, capable de paralyser toute l'activité du pays. Ce qui prouve que l'UGTT est une force avec laquelle il faut compter.

La constitution d'un nouveau ministère tunisien comprenant des «personnalités» non responsables au sens démocratique de ce mot, n'a nullement contribué à détendre l'atmosphère. Ce qui démontre qu'en Tunisie comme ailleurs le règne des notables est-fini et qu'il faut tenir compte des forces réelles, c'est-à-dire des masses.

On paraît contester, du point de vue des intérêts de la classe ouvrière tunisienne, l'opportunité de la grève. Peut-être s'apercevra-t-on sous peu du contraire. Car il plaît souvent aux responsables qui retardent sur l'histoire, d'accorder à la force ce qu'ils refusent à la justice.

«On a trouvé des grévistes porteurs de grenades. On a massacré des Européens, notamment le curé doyen de Sfax. On a pillé des magasins juifs, etc.»

Tout cela est sans doute exact. Mais peut-être aussi tenons-nous en même temps les éléments d'un scénario bien connu, dont la mise en œuvre a déjà fait des dizaines de milliers de victimes, particulièrement en Algérie, en Indochine et ailleurs.

Nous aimerions savoir enfin pourquoi on a jugé nécessaire de faire donner la troupe, et dans quelles conditions cette troupe

a agi.

COMPTES RENDUS

ANDRÉ NOUSCHI, *La Méditerranée au XX^e siècle*, Paris, A. Colin, 1999.

La Méditerranée au XX^e siècle balaye l'histoire de la région de 1914 à nos jours. Comme l'indique A. Nouschi dans son avant-propos, la Méditerranée apparaît comme la frontière d'une économie déséquilibrée entre les pays du Nord et ceux du Sud. Aussi, l'auteur s'est attelé à répondre à la question centrale des rapports entre le sous-développement, l'analphabétisme et l'absence de démocratie sur l'autre rive méditerranéenne. L'ouvrage se divise en trois grandes périodes historiques: du début du siècle à 1945, de 1945 aux années 1970-1973 et enfin de 1970 à nos jours. La perspective est ambitieuse et s'attache aux articulations entre l'économie, la politique, la démographie et les conflits sociaux: «L'histoire de la Méditerranée comprend autant celle des États riverains que celle de la mer en soi» (p. 3).

La vie économique et sociale des pays de la Méditerranée est profondément perturbée par l'intrusion du capitalisme au XIX^e siècle, qui bouleverse les structures anciennes des États en aggravant les inégalités (nantis/pauvres). Ainsi, l'équilibre précaire entre l'eau et la terre qui caractérise l'agriculture, est rompu par l'arrivée du capitalisme et par les colonisations successives. Celles-ci vont modifier durablement les règles traditionnelles de l'agriculture (monétarisation qui ruine les paysans et entraîne l'exode rural), faire du Bassin méditerranéen une zone dominée dans tous les domaines et être, plus tard, à l'origine des nationalismes. Parallèlement, à cette analyse économique, l'auteur dépeint les différents ensembles religieux en présence: les musulmans, les chrétiens et les juifs. Plus globalement, les pays du Sud et de l'Est ont toutes les difficultés à se dresser contre l'hégémonie européenne.

Au début du siècle, la Méditerranée est aussi, et surtout, le lieu d'affrontement des grandes puissances. Toutes s'intéressent à l'Empire ottoman. Pour l'Angleterre, la mer est la voie vers le monde indien. Malgré une intrusion tardive, l'Allemagne s'impose dans l'Empire ottoman et en Italie

du Nord. Cette dernière tente de s'implanter en Tunisie, alors que l'Autriche s'enracine en Bosnie. La France est très présente au Proche-Orient comme au Maghreb.

Le début de l'ouvrage évoque l'ensemble des événements relatifs aux deux guerres: l'appel aux Maghrébins en 1914-1918, le conflit entre la Turquie et la Bulgarie, le marchandage de la paix et le démantèlement de l'Empire ottoman que Londres et Paris vont se partager. La naissance des nationalismes (arabe essentiellement), encouragé par la Russie, crée d'innombrables tensions. La Première Guerre mondiale va favoriser la présence française et anglaise en Méditerranée. Le déséquilibre Nord-Sud s'accroît avec, au Nord, le développement de l'industrie et au Sud une agriculture dominée par l'écart entre les grands propriétaires terriens et les petits paysans. A. Nouschi nous explique le poids des différentes crises après la Première Guerre: la sécheresse des années 1920-1922, le krach boursier de 1929 qui rend les États méditerranéens encore plus vulnérables et débouche sur le conflit mondial. En bref, de 1914 à 1945, tous les pays méditerranéens ont supporté trop d'épreuves et se trouvent dans une situation très critique à laquelle s'ajoute le poids sans cesse croissant d'une démographie galopante. Au Sud et à l'Est, les villes se développent, l'exode rural entraîne une misère de plus en plus grande. À l'aide de données chiffrées et dans une analyse minutieuse, l'auteur passe en revue l'ensemble des phénomènes de ce milieu du siècle: industrialisation inégale, conjoncture (guerres et crises) et politique des grandes puissances qui transforment de façon notable les sociétés méditerranéennes dans leur totalité. Peu à peu se dessine la réponse à l'interrogation rétrospective de l'auteur à propos de la marginalisation de cette région du monde: seuls les groupes sociaux ayant une assise financière et une maîtrise de la modernité associées à un acquis intellectuel (scolarisation) parviendront à tirer leur épingle du jeu. Au lendemain de la Seconde Guerre, le bilan politique des pays méditerranéens n'est pas meilleur que celui de l'économie, partout les régimes autoritaires se développent.

Si la France et la Grande-Bretagne perdent peu à peu de leur influence en Méditerranée quand éclate la guerre, les États-Unis, eux, entrent en scène et se présentent comme les libérateurs du joug colonial. Viennent ensuite les bilans d'une Méditerranée décolonisée. Les années 1970 marquent la fin de la croissance économique mondiale. Le déséquilibre entre les pays du Nord et ceux de l'Est et du Sud annonce le «sous-développement» (connotation économique) et le tiers-monde (connotation politique). Les décolonisations s'accompagnent de nationalismes intransigeants. La Méditerranée souffre toujours des mêmes maux: explosion démographique, engorgement des agglomérations, stagnation du monde rural et absence de scolarisation.

L'ouvrage s'achève sur un bilan économique détaillé de chaque pays (tourisme, commerce, agriculture, industrie, etc.) et sur la description des différents intégrismes. Car, dès 1970, les problèmes politiques s'aggravent sensiblement, les guerres civiles se multiplient. Les États-Unis demeurent

la-seule vraie force politique et militaire dans la région, cependant que la France conserve son influence au Maghreb.

Si l'histoire ancienne de la Méditerranée confirme sa grandeur civilisationnelle, A. Nouschi nous présente une version bien différente de son histoire au cours de ce siècle. Ses analyses minutieuses présentent une région où la situation des hommes s'aggrave tout au long du XX^e siècle. Après les maux de la colonisation, apparaissent ceux du sous-développement. Au final, écrit-il, la Méditerranée demeure la région des dominations par excellence.

Marie-Luce Gélard

LOÏC WACQUANT, *Les prisons de la misère*, Paris, Raisons d'agir, 1999.

À une époque où le mot d'ordre de «tolérance zéro», qui nous vient de la politique urbaine nord-américaine, semble séduire politiciens et administrateurs dans plusieurs pays d'Europe, le livre de Loïc Wacquant nous force à réfléchir sur la montée du pénal aux USA, à la fois condition indispensable et envers de la médaille de la «tolérance zéro» et d'autres politiques du même genre. Il en est d'autant plus bienvenu que ces liens entre politiques sociales, urbaines et pénitentiaires sont rarement mis en lumière.

On cite volontiers la «tolérance zéro», promue par Bratton et Giuliani en modèle de gestion de l'ordre public dans les grandes villes américaines, comme une politique sécuritaire parmi d'autres, sans trop s'encombrer de ses implications. De la même manière, on se réfère souvent, par ces temps de «crise du *welfare* » et de remise en discussion de nos systèmes de protection sociale, aux heureuses retombées économiques des politiques sociales américaines, en oubliant de s'interroger sur leurs coûts sociaux. Or, tolérance zéro et politiques sociales ont un point de croisement dans l'inflation du pénal. Sous cet angle, l'analyse de Wacquant apporte des arguments forts pour critiquer l'insouciance avec laquelle, le plus souvent, nos débats politiques et sociaux sont subordonnés à un modèle de société somme toute très éloigné des nôtres.

L'inflation du carcéral aux USA est hors de discussion, les données que Wacquant nous livre sont impressionnantes: en quinze ans, de 1985 à nos jours, la population incarcérée a triplé pour atteindre deux millions de personnes, avec un taux d'incarcération six à douze fois supérieurs à ceux des pays européens; encore faut-il ajouter tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre sont sous contrôle judiciaire, et l'on dépasse alors les cinq millions et demi de personnes. Cela est encore amplifié par les banques de données informatisées multipliées à partir des années 1980 par le Law Enforcement Administration Agency, de sorte qu'on dispose aujourd'hui de 55 millions de fiches criminelles, en attendant le plein développement des potentialités nouvelles des systèmes de fichage génétique. Mais, impres-

sionnants sont aussi les coûts d'une telle inflation: à partir des années 1980, les dépenses pénitentiaires ont explosé, en augmentant trois fois plus vite que les dépenses militaires; aujourd'hui le carcéral coûte bien davantage que l'administration judiciaire ou, cela va sans dire, que l'instruction: il est devenu le troisième employeur du pays (600 000 employés en 1993). Si l'on rappelle d'ajouter au tableau que la peine de mort a été réintroduite aux USA en 1986, on a là le dispositif d'ensemble de la pénalité tel qu'il a été mis en place au cours des deux dernières décennies. C'est ce que Wacquant appelle le « *big government carcéral* », qui ne refuse pas l'entrée du capital privé dans le *business* des prisons, le sollicite au contraire et ne souffre pas de distinctions idéologiques: républicains purs et durs et démocrates clintoniens y sont également à l'aise.

Pour saisir le sens d'une telle inflation, qui va pourtant à l'encontre d'une conjoncture par ailleurs orientée vers une réduction des dépenses publiques, il faut regarder de plus près la population visée par ce dispositif de contrôle judiciaire/pénitentiaire. Comme le montre Wacquant, le pénal, tout au long de sa croissance, s'est «noirci»: les Afro-Américains y sont désormais largement majoritaires, alors qu'ils ne représentent que 12% de la population; ils vont en prison 7,5 fois plus que les Blancs, le contrôle judiciaire les touche 5 fois plus, tout particulièrement les jeunes Noirs, encore davantage s'ils vivent dans les ghettos.

Mais la misère aussi, aux USA, est largement noire! D'autant plus que la littérature sur l'*underclass* centre l'analyse des phénomènes de pauvreté sur les populations des ghettos, en finissant, comme le remarquait le sociologue Herbert Gans, par assimiler tous les pauvres à une condition qui est l'effet d'une division sociale enracinée dans un antagonisme racial. De plus, à l'aune d'une conjoncture de retrait de l'État de toute politique de réduction des inégalités, l'analyse de l'*underclass* favorise une interprétation individualisée de la misère, la réduisant aux comportements des individus en état de pauvreté, et donc en définitive, à leur faute. Alors, quel moyen saurait mieux faire l'affaire que la prison, où on peut isoler les personnes dangereuses, corriger leurs comportements, et en même temps établir leur faute? Dans la notion d'*underclass*, notion pauvre sous le profil théorique et sociologique mais néanmoins très médiatisée, on retrouve un «court-circuitage» entre ces fractions déclinantes de la classe ouvrière et ces Noirs pauvres des villes sur qui se déclenche la stigmatisation sociale, dernière incarnation des *underserving poor* qui n'ont jamais tout à fait disparu du scénario social nord-américain. Ce sont eux les «clients» préférés de ce pénal en crue, qui recrute abondamment dans les milieux pauvres, en chômage, marginalisés, laissés en proie à la logique cumulative de leur marginalisation sans qu'aucune protection sociale n'essaie de briser le cercle.

Sous ce jour, il devient clair que le dispositif pénal n'est que l'autre face du dérèglement du secteur public, que l'hypertrophie de l'État pénal est le corrélat d'un état social atrophique, comme le dit Wacquant; le pénal sert ainsi de pivot à une politique de criminalisation de la misère, contrepartie

inévitables de la précarisation du travail et du salaire. Il intervient directement dans les segments inférieurs du marché de l'emploi, en baissant le niveau de chômage: comme le montrent B. Western et K. Beckett dans un article récent de la revue *Actes de la recherche en sciences sociales*, si on comptait les chômeurs potentiels enfermés dans les prisons, le taux de chômage américain serait même supérieur à celui de l'Union européenne. D'autre part, le pénal se relaie avec le ghetto, il le remplace en quelque sorte, car il renferme de façon plus efficace et justifie la stigmatisation dont ces populations font l'objet. Ensemble, le ghetto et le pénal consacrent l'exclusion des pauvres marginalisés et tout particulièrement les Noirs, en combinant mise à l'écart, contrôle et répression. En l'absence d'autres moyens politiques d'intervenir contre des processus d'appauvrissement, le répressif joue un rôle central dans la réponse aux besoins de sécurité. C'est ainsi qu'il s'établit une continuité aux USA entre une manière musclée d'aborder les problèmes d'ordre public dans les villes, visant essentiellement la microcriminalité, et l'inflation du carcéral. Après l'abandon de tout objectif politique de réduction des inégalités et le renvoi de toute régulation sociale au marché, seule reste la logique du contrôle répressif pour gérer des questions telles que la misère ou les discriminations raciales.

Un point central du livre est la «tentation pénale» que Wacquant dénonce en Europe, sur les traces des USA. Il montre en effet que l'utilisation du carcéral augmente un peu partout dans les pays européens, et cela au moment même où leur politique du travail comme celle du *welfare* tendent à se subordonner aux paradigmes nord-américains. Ici aussi l'on peut retracer une corrélation étroite entre la détérioration du marché du travail et la montée des effectifs emprisonnés, alors qu'on sait désormais très bien que celle-ci ne dépend pas de l'augmentation de la criminalité. De telle sorte que de plus en plus on retrouve dans les prisons d'Europe la même clientèle qu'aux USA: fractions précarisées de la classe ouvrière et immigrés de première ou seconde génération, autrement dit les plus vulnérables aussi bien sur le marché du travail que du point de vue des politiques d'assistance. C'est l'immigration qui «noircit» nos prisons. Non seulement les immigrés y sont massivement surreprésentés, mais aussi les délits typiques d'immigration, avant tout les infractions à la police des étrangers, tendent à y prendre de plus en plus de place. En France leur proportion a triplé en vingt ans! On ajoute l'importance numérique des délits liés au marché des stupéfiants et au marché du travail au noir, deux marchés notoirement bien prêts à absorber le travail immigré, et on voit se dessiner un beau rôle pour le pénal: criminaliser l'immigré pour ainsi dire par *en bas*, en frappant durement la microdélinquance dans les rues, pour soutenir la décision prise par *en haut* —notamment par les traités de Maastricht et de Schengen — d'investir politiquement l'immigration comme un problème de sécurité continentale et nationale, au même titre que le crime organisé et le terrorisme.

Toutefois, le risque que Wacquant dénonce dans une telle dérive (au point qu'on en arrive à organiser une Europe des polices bien avant d'entre-

voir simplement une Europe sociale) est le résultat d'une subordination aux paradigmes nord-américains des politiques, certes, mais surtout de l'analyse qui les préfigure. En réalité, le *welfare* américain n'a *jamais* fonctionné que de façon résiduelle, intervenant sur la marginalité; de même, le marché a gardé la part belle dans la régulation sociale et la logique de la responsabilité individuelle, jamais vraiment disparue (avec son pendant indispensable de stigmatisation de l'*underserving poor*), a empêché que des droits sociaux ou des institutions de citoyenneté sociale y voient le jour. Même pendant la période expansive des années soixante, les luttes pour l'intégration raciale n'ont servi qu'à étendre les droits civils, avec la conséquence inévitable de concerner surtout les classes moyennes noires. Il est donc un oubli grave, celui qui pousse les analystes à se subordonner à des paradigmes aussi distants de nos choix de société pour réformer nos systèmes de protection sociale et sanitaire, les politiques de l'emploi ou l'organisation du travail. C'est au cœur de ces débats, dans leur capacité à suivre des voies autonomes, que se joue aujourd'hui la bataille contre un idéologisme néolibéral qui ne fait que croître depuis la soi disant «fin des idéologies».

Giovanna Procacci

HÉDI BOURAOUI, *Ainsi parle la tour CN*, Tunis, Éditions l'Or du temps, 2000.

Hédi Bouraoui est un poète, romancier et essayiste tunisien qui vit au Canada. Il a néanmoins conservé cet amour des mots propre au caractère bédouin et qu'on retrouve en abondance dans son pays natal. Amour des mots mais aussi tournure d'esprit faite de détachement et d'ironie souriante qui donne à sa parole tout son charme. Ici il prête sa plume et sa voix à une tour qui symbolise la puissance et l'omniprésence de la civilisation nord-américaine. La tour CN (probablement abréviation de *Channel News*), est une bâtisse de cent quatre-vingts étages qui domine la ville de Toronto. Sa principale fonction est d'acheminer les sons et les images venus du monde entier et dans les «deux cent quatre-vingt-six langues recensées dans cette ville». Sa particularité est de posséder à son sommet une salle panoramique qui tourne sur elle-même vingt-quatre fois par jour et offre au public une vision complète du paysage alentour.

Cependant si la tour CN incarne la force, elle est à contre-courant de l'arrogance de ses propriétaires. «Je suis venue, dit-elle, parader ma splendeur et ma laideur, ma sveltesse de minaret et mon gigantisme [...], juste pour donner aux Canadiens “une leçon d'humilité”». Et la voilà partie pour nous raconter l'histoire de Pete Deloon, cet Indien funambule qui a été un de ses bâtisseurs et qui s'est vu licencier par ses employeurs pour avoir voulu, un jour de folie, connaître le vertige de l'oiseau planant au-dessus du vide. «Je me demande pourquoi a-t-on licencié Pete quand ma devise clame tout haut *Welcome, lets your Spirits soar?* Pourquoi l'a-t-on privé de son

amour de l'air? la joie de planer du ciel vers la terre.»

Remplie de compassion, la tour CN entreprend de nous conter l'histoire de chacun de ces «étrangers» venus chercher le salut au Canada. Voici Souleymane Mokoko, le Sénégalais qui malgré ses études supérieures et ses diplômes ne trouve d'autre emploi que celui de garçon d'ascenseur, chargé de faire monter et descendre les visiteurs fascinés par la tour, et encore ce n'est qu'un temps partiel. Voici encore Kelly, une Anglaise responsable du personnel de la tour, amoureuse de l'Indien mais que son puritanisme empêche d'avouer sa flamme. Voilà enfin Fung Chiu, comptable chinois hyperorganisé et qui a su faire fortune en s'adaptant parfaitement à son pays d'adoption. Ce sont là quelques spécimens représentant la société multiculturelle dont le Canada s'enorgueillit et dont le rapprochement avec la tour de Babel semble inévitable. «Chez nous, nous avons encouragé ces immigrés à garder leur culture avec leurs dents. [...] Avec leur cœur endolori, avec l'argent qu'ils n'ont jamais acquis chez eux. Et comme ils sont très disciplinés, ils se sont enfermés dans des ghettos de paille. [...] Ces îlots forment la fameuse "Mosaique canadienne". Immense Solitude qui brille de ses centaines de facettes solitaires», confie la tour dont les sarcasmes sur le rêve canadien occupent une bonne partie du livre. «... J'appartiens au pays de la non-belligérance et de la neutralité, dit-elle encore. Grâce à Dieu ce plus grand pays du monde a acquis cette réputation de blancheur immaculée. [...] On l'appelle souvent pour jouer l'arbitre dans les merdiers de la planète. [...] À l'arrière-boutique c'est une autre histoire. J'essaie de l'arracher au temps en suivant ces quelques individus qui gagnent leur pain quotidien sur mon dos...»

À travers ces quelques extraits on a un aperçu du ton de l'ouvrage, à la fois tendre et grinçant, tout en allusions, recelant en son fond, une réflexion mélancolique et lucide sur les thèmes de la modernité, de l'exil, des conflits linguistiques, de l'avenir... Une lecture de qualité à la fluidité remarquable dont on garde une certaine nostalgie une fois le livre refermé.

Sadek Mezaache

Mohammed Khaïr-Eddine, texte et prétexte, Actes du colloque international de Marrakech, novembre 1996, Rabat, Publications du ministère des Affaires culturelles, 1999.

S'il est des auteurs qui ne connaissent l'apaisement qu'après leur mort, Mohammed Khaïr-Eddine est de ceux-là. Considéré de son vivant comme un poète maudit à l'égal d'un Kateb Yacine, il disparaît prématurément à l'âge de 54 ans, laissant derrière lui une œuvre dont on mesure à présent toute l'actualité. Le titre du colloque de Marrakech tenu en 1996 et dont ce recueil constitue la publication est d'ailleurs, à ce titre, significatif: «Stratégies de l'interculturel, Mohammed Khaïr-Eddine, texte et prétexte».

Pas moins de trente-deux communications y ont été présentées, abordant les thèmes les plus chers à l'auteur de *Soleil arachnide*. L'errance, l'identité, la mort, le désert, l'exil, la langue natale... Mais le texte le plus proche sans doute de ce que fut la vie du poète, c'est ce cri de Abdelhak Serhane, fustigeant la duplicité de ceux qui, hier, se détournaient de Khaïr-Eddine comme d'un pestiféré, voyant en lui un danger pour leur sécurité, et qui, aujourd'hui lui rendent hommage comme à un illustre compagnon.

Car l'auteur de *Corps négatif* n'avait pas la langue dans sa poche. Ses œuvres témoignent d'un amour de la vérité et d'une révolte contre l'injustice qui lui vaudront d'être pour ainsi dire banni de son propre pays. Ses livres étaient interdits et prononcer seulement son nom représentait un acte téméraire. C'est pourquoi ce livre est comme une revanche sur l'injustice du destin.

Khaïr-Eddine a la réputation d'être un auteur difficile, accessible seulement si on souscrit au vœu du poète de pratiquer une ascèse faite de patience et de labeur avant de se voir illuminer par les éclairs qui vous indiquent le chemin. En cela Khaïr-Eddine est proche de ces poètes ésotériques dont les œuvres réclament une initiation pour être comprises et pénétrées. Ici tout est comme prémédité pour dérouter le lecteur pressé ou candide: le récit mélange passé, présent et avenir, les personnages sont flous et changent volontiers de figure et d'histoire, la narration réaliste fait place à l'envolée lyrique ou au théâtre sans crier gare... Comme si l'auteur prenait un malin plaisir à nous voir plongés dans un inconfort permanent, semblable sans doute à celui dans lequel il est plongé lui-même, tant il est vrai que cet écorché vif a fait sienne la devise de Nietzsche qui voulait que le véritable écrivain n'écrive qu'avec son sang.

Il est donc important que chercheurs et universitaires penchés sur cette œuvre dense et profonde nous fournissent quelques clés pour que la lecture de Khaïr-Eddine ne soit pas qu'un effort douloureux et que le plaisir procuré par sa verve percutante soit complété par la compréhension des intentions du poète. À titre d'exemple, les articles de Zohra Mezgueldi ou de Marc Gontard nous font pénétrer dans cette esthétique du chaos que l'auteur avait choisi et qui rend leur clarté à bien des aspects réputés obscurs. On peut en dire autant pour l'ensemble des articles qui composent ce recueil, ce qui en fait un document précieux et une incitation à redécouvrir les écrits de ce grand écrivain que fut Mohammed Khaïr-Eddine.

S. M.

ADEL GASTEL, *Adieu les marchands de foi*, Paris, Éditions Paris-Méditerranée, 1999.

La guerre civile en Algérie a donné lieu à une abondante littérature. Comparé aux décennies précédentes, le paysage éditorial s'est considérablement enrichi ces dix dernières années en raison de la crise de conscience

provoquée par les affrontements idéologiques et politiques. Aussi bien à Alger qu'à Paris, des écrivains francophones appartenant le plus souvent à la génération de l'indépendance ont fait leur apparition, avec une préoccupation quasi obsessionnelle: rendre compte des rêves déçus d'une Algérie qu'on disait promise à un avenir exemplaire. De Abdelkader Djemai à Noureddine Saadi en passant par Y. B., Aïssa Khelladi ou Yasmina Khadra, ces auteurs décrivent les dérives qui ont conduit à l'impasse actuelle. Chacun se veut l'interprète d'un drame dont les proportions ont causé un choc durable sur la conscience des témoins.

Le livre de Adel Gastel fait partie de ces témoignages à la fois graves et candides. L'auteur, journaliste, a semble-t-il connu de l'intérieur le vaste mouvement de «réislamisation» qui a affecté la société algérienne dès la fin des années 1970. Un mouvement qui bénéficie d'un concours de circonstances pour se propager à travers le réseau de lieux de culte implantés à travers le territoire. Le triomphe de la révolution en Iran, la défaite du nationalisme arabe dans ses tentatives de récupération de la Palestine et un fort désir d'identité de la collectivité après la longue nuit coloniale, ajoutés à un laisser-faire de dirigeants en panne d'alternative culturelle, tout cela facilite le travail de milliers de charlatans qui trouvent à leur écoute un auditoire jeune et assoiffé de spiritualité. Le personnage de Moncef, figure centrale du roman de Gastel, incarne cette jeunesse. L'auteur le présente comme un adolescent déçu par ses premières expériences amoureuses et qui accepte de se soumettre à la rude discipline des «Frères musulmans», organisation politico-religieuse qui s'est donnée pour tâche de réformer une société jugée dévoyée, dans un sens plus conforme au message coranique.

Le livre embrasse une période cruciale de l'Algérie, celle qui va environ de 1985 à 1995. Dix années au cours desquelles l'histoire est passée de l'incompréhension à l'affrontement sanglant. L'auteur se sert de la fiction romanesque pour introduire le lecteur dans des événements qui ont précipité le pays dans la tragédie. En vérité son livre pourrait se lire comme un long reportage tant les faits relatés sont proches de l'actualité. La description qu'il fait des milieux de propagande islamiste est sans doute de «première main» car on y apprend de l'intérieur le fonctionnement d'un mode de vie jusqu'alors inconnu en Algérie. La volonté réformatrice des nouveaux gourous nous est décrite dans ses moindres détails. Exemple: cette exposition de livres islamiques fustigeant les «dérapages de la civilisation occidentale», sa «fragilité morale», son «désordre sexuel», sa «soumission aux instincts bestiaux». La condamnation de certains auteurs comme Kateb Yacine, «frère du diable» préfigure, dix ans à l'avance, les meurtres d'intel-

1. Dans la liste des journaux et périodiques, Y. Katan ne cite pas le *Bulletin du Comité de l'Afrique française* mentionné cependant dans une note infrapaginale; sont absents de la bibliographie les deux livres de K. Brown, *People of Salé* (Manchester, Manchester University Press, 1976) et de J.-Abu-Loghod, *Rabat, Urban Apartheid in Morocco* (Princeton, Princeton University Press, 1980).

lectuels qui endeuilleront le pays. En contrepoint, sont mis en valeur «les délices éternels du paradis» en regard desquels «le plaisir éphémère d'ici bas [...] provoque la colère de Dieu»; «La mort n'est que le commencement d'une autre vie, douce pour le croyant, amère pour ceux qui ont oublié Dieu», affirme un personnage. Pour notre héros, les cinq prières quotidiennes auxquelles il se plie, entouré de ses nouveaux compagnons zélés et vigilants, seront autant d'occasions de se purifier et d'accéder au véritable amour.

Mais peu à peu ses yeux se dessillent et ce qu'il prenait pour la voie du salut se montre à lui dans toute sa crudité: homosexualité honteuse de ces nouveaux maîtres à penser, leur brutalité avec ceux de leurs élèves qui montrent quelque signe d'originalité, les croyances magiques les plus dérisoires répandues pour inspirer la crainte à leurs nouvelles recrues... Bref un univers affligeant où les illusions révolutionnaires de notre héros fondent comme neige au soleil. Dix ans après ses premiers pas dans l'islamisme, Moncef écrit une lettre de rupture retentissante aux plus hauts dirigeants du mouvement pour leur signifier son écœurement. «Je vous soupçonne d'une intention criminelle, leur écrit-il, celle d'utiliser odieusement la précarité de notre peuple pour ériger une postérité aux couleurs de la mort.» Cependant la lucidité retrouvée s'accompagne d'un redoublement de la foi, car écrit l'auteur, s'il n'est plus islamiste, «musulman [Moncef] l'est resté et plus que jamais. Silencieux, il récite les paroles de Dieu: “Cependant ton Seigneur, envers ceux qui ont émigré, après avoir subi des épreuves, ceux qui ont lutté et ont été constants; oui ton Seigneur sera, après cela, celui qui pardonne et fait miséricorde.”»

S. M.

YVETTE KATAN, *Oujda, une ville frontière du Maroc (1907-1956), musulmans, juifs et chrétiens en milieu colonial*, Paris, L'Harmattan, 1991.

Les villes moyennes du Maghreb attirent rarement l'attention des historiens; pourtant, comme le montre l'étude d'Yvette Katan sur Oujda, par piété ou nostalgie sans doute, elles méritent l'intérêt. Dans l'histoire de la région, celle-ci est singulière: d'abord parce qu'elle est à la frontière du Maroc et de l'Algérie, ensuite parce qu'elle tourne le dos au Maroc, même si elle en est l'antichambre, enfin parce que ce gros bourg du début du siècle est devenu une ville avec la colonisation française qui, pour Oujda, débute en 1907. Un autre intérêt de cette étude est qu'elle est consacrée aux rapports entre «musulmans, juifs et chrétiens en milieu colonial» (c'est le sous-titre du livre). L'auteur a travaillé à partir d'une documentation très importante: archives françaises du Quai d'Orsay, de Vincennes, du Centre de documentation juive contemporaine, de l'Alliance israélite universelle, des Archives marocaines d'Oujda (1954-1955), journaux et périodiques plus une bibliographie riche de livres et d'articles recensés avec minutie dans de nombreuses

revues¹, de quoi satisfaire les lecteurs les plus exigeants.

L'étude comprend trois parties: la première, intitulée «Oujda, une ville frontière» (125 pages), la seconde, «Une ville nouvelle» (111 pages) et la troisième, «Une société fragmentée» (plus de 400 pages). C'est donc surtout une recherche d'histoire sociale urbaine avec ses différents groupes: les Marocains que l'auteur sépare des Algériens musulmans, nombreux, des juifs marocains ou français et les Européens (Français et étrangers). La situation de la ville, à quelques kilomètres de la frontière algérienne en fait d'abord une des premières villes occupées par l'armée française en 1907 —c'est donc un quasi-laboratoire du futur régime politique du Maroc français — ensuite, une cité où affluent d'Algérie des Français et des Européens (Espagnols et Italiens), des juifs et des musulmans, d'où une certaine originalité par rapport aux autres villes marocaines. Cet attrait pour les Algériens a des conséquences multiples: une part importante de la croissance urbaine lui est liée; de plus elle est dans l'orbite économique de Tlemcen et d'Oran, le grand port de l'Ouest algérien; en outre cet afflux pose de nombreux problèmes aux administrateurs français du Maroc, car Oujda est loin des centres de décision politique et économique du protectorat, tous situés à l'Ouest, et le relief du Moyen Atlas rend les relations difficiles. Par ailleurs, le terroir de la région est l'un des moins favorisés du Maroc, compte tenu des précipitations. Tout cela fait qu'à leur arrivée, les Français découvrent une bourgade assoupie où dominent la pauvreté et la saleté (les photos d'Y.-Katan sont à ce sujet éloquentes).

Sans se fier aux chiffres des premières décennies, l'auteur observe cependant que la population croît. Mis à part les Européens qui font nombre à partir de 1918, les plus fortes augmentations entre 1910 et 1952 seraient celles des Marocains (dont le nombre sera multiplié par 4,41) et des Algériens (3,31 fois plus nombreux). Le nombre des Marocains augmente autant par la croissance naturelle que par les migrations des ruraux voisins (sans doute à cause de la détribalisation); ceux-ci s'installent, surtout entre 1918 et 1932, dans ce que l'administration nomme des «villages illicites» sur lesquels elle ferme les yeux, par la force des choses. Dans l'Algérie voisine, les responsables observent la naissance des «bidonvilles» ou «gourbivilles» aux portes des cités, annonciateurs d'un plus ample phénomène ultérieur. Il aurait peut-être été utile de bien marquer les temps de ces agrandissements sur le terrain: les quatre cartes (pages 210 et 211) indiquent bien les transformations de l'espace urbain entre 1917 et 1952, même si l'on décèle déjà en-1917 les premiers noyaux de l'agglomération de 1931 qui s'étend vers l'ouest et le nord, tandis qu'en 1952, la poussée démographique relie la médina ancienne à la nouvelle et grossit au nord, à l'ouest et au sud les douars voisins, la première croissance de la cité correspondant à l'essor du protectorat. Oujda

2. On peut regretter l'absence de toute indication sur les budgets municipaux; il auraient été d'avantage la démonstration de l'auteur.

3. Voir «Le Maroc», in *Encyclopédie coloniale*, Paris, 1957.

ne se distingue pas alors de Rabat ou de Casablanca, mais le rythme est moins élevé. Pourtant la population n'a augmenté que de 62% alors que de 1936 à 1952 elle fait plus que doubler (2,3 fois). Comme l'avaient remarqué Le Coz pour le Gharb, Adam pour Casablanca et Escalier pour les villes marocaines, la guerre et l'après-guerre sont responsables de la croissance urbaine, la guerre parce que les ruraux affluent en ville, l'après-guerre parce que le Maroc et Oujda profitent de la croissance économique mondiale. Français et Marocains édifient donc une ville nouvelle; en réalité surgissent deux villes: celle des Européens et celle des «indigènes». La première édiflée surtout après 1945: la superficie construite passe de 4-856 m² à 39-925 m² en six ans (multipliée par 8,2); après 1948, la construction s'emballe. Cette fièvre semble liée à l'activité commerciale et économique d'Oujda, mais Y. Katan n'apporte pas de documents chiffrés².

Cet agrandissement accentue et aggrave l'isolement des groupes, ce que l'auteur appelle l'émiettement, en réalité le morcellement de la société. Sauf exception, chacun vit avec les siens, d'où une incompréhension croissante avec en corollaire peu de contacts, cette «cascade du mépris» qui déferle sur les différents groupes et un quasi-cloisonnement ethnique (Y. Katan note qu'à Oujda on utilise souvent le mot de «race» en parlant des autres), déjà évident en Algérie depuis longtemps. L'école qui aurait pu réduire les barrières est aussi le lieu des inégalités, puisque n'y sont admis qu'une poignée d'enfants marocains: les statistiques indiquent sèchement que de 1921 à 1955, 605 Marocains ont fréquenté le lycée de garçons d'Oujda (6 par an de 1921 à 1937, 20 de 1938 à 1945 et 37 par an de 1946 à 1955), soit une moyenne de 17 élèves par an (17,7), alors que leurs parents demandent avec force que leurs enfants fréquentent l'école et le lycée français afin d'avoir une vie meilleure que la leur. Hélas! le budget consacré à l'instruction des enfants marocains est souvent trois fois moins élevé que celui des enfants européens. Comme l'avouera crûment le directeur de l'Instruction publique du Maroc dans les années cinquante³, il n'est pas pensable que l'école, française ou non, accueille tous les enfants marocains. D'autres responsables français diront comme ceux d'Algérie naguère: l'école engendre et développe de mauvaises idées, quand on parle de Liberté, d'Égalité et de Fraternité, la devise de la République. Il faut donc décourager les Marocains de s'inscrire à l'école publique, dans l'enseignement professionnel ou technique ou dans les écoles franco-musulmanes. Mais dans ces deux cas les budgets sont maigres, les classes surchargées (35-élèves au minimum! sinon généralement plus), les maîtres pas toujours à la hauteur. L'immense déficit de scolarisation à l'indépendance, la proportion de «déchets» (au cours complémentaire musulman de 66 à 71% entre 1947 et 1952!) constituent un

4. Cf. A. Nouschi, *La naissance du nationalisme algérien, 1914-1945* (Paris, Éditions de Minuit, 1978, 2^e édition), *L'Algérie amère* (Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1995), et *La Méditerranée au XX^e siècle* (Paris, A. Colin, 1999).

handicap pour l'avenir du Maroc.

Que dire alors de l'enseignement pour les filles. Elles sont reléguées dans des ouvriers où elles apprennent à coudre, broder, langer des enfants, tenir une maison. Même à ce niveau, quelle est la proportion d'enfants à suivre cet enseignement? Ici, comme en Algérie, l'analphabétisme est la loi commune. Or, Oujda est une ville; peut-on imaginer alors le niveau de scolarisation dans les campagnes voisines, toujours moins bien servies sur le plan budgétaire? Plus encore que dans l'Algérie voisine, la situation de l'école à Oujda n'est pas exemplaire; ou plutôt elle l'est, mais dans un sens négatif! On retrouve l'inégalité aussi dans les salaires payés aux Marocains; les chiffres qu'Y. Katan tire des documents officiels soulignent qu'ils sont très inférieurs à ceux des salariés des autres groupes et suffisent à peine à une famille pour se nourrir; ses membres sont obligés de réduire les minima de leurs consommations, surtout quand l'inflation règne. Or, pour Oujda, celle-ci commence dès 1907, donc avec l'occupation et ne cesse de croître avec les décennies. Y. Katan la mentionne mais ne la suit pas tout au long de notre période. La Première Guerre mondiale d'abord, l'après-guerre ensuite, la Seconde Guerre mondiale enfin l'aggravent: dans quelle proportion? Elle suit visiblement celle du franc français auquel est rattaché le dirham-hassani d'abord, le franc marocain ensuite. L'inflation la plus forte se situe sans doute durant les années 1939-1945 et ultérieurement. Or, les salariés n'ont aucune réserve financière; et il y a gros à parier que la Seconde Guerre mondiale où tout se raréfie avec pour conséquence le marché noir et ses prix exorbitants est une période très critique. Que devient la santé publique durant ces années? Empire-t-elle comme dans l'Algérie voisine⁴ et dans les autres pays méditerranéens? Vraisemblablement; mais aucun ouvrage consacré au Maroc n'en parle. Cependant, comme le voit bien l'auteur, avec le protectorat français, naît une bourgeoisie locale composée de commerçants et d'artisans installés à leur compte, de fonctionnaires, de professions libérales. Y.-Katan parle à ce sujet d'une «occidentalisation obligée»; effectivement, ces nouveaux bourgeois s'adaptent au nouveau système socio-économique et leur vêtement comme leur logement se transforment, surtout après 1945, sans rompre cependant avec l'Islam. Ces hommes seront à la pointe de la revendication politique qui s'enfle à Oujda comme dans les autres villes du Maroc et du Maghreb. Ils trouvent à leurs côtés les Algériens musulmans, devenus «citoyens français».

Ces derniers qui habitent la ville depuis longtemps semblent pourtant mieux servis que les Marocains; il est vrai que «sujets français» jusqu'en

5. Parmi ceux qui y poussent citons Hardy, le nouveau recteur de l'académie d'Alger nommé par Vichy et R. Le Tourneau, le futur historien de Fès, sans compter tous ceux qui peuplent la Légion française des combattants mise sur pied par l'État français; pour tout cela voir le livre de M. Abitbol, *Les juifs d'Afrique du Nord sous Vichy* (Paris, Fayard, 1983) et la belle thèse d'Y. Aouate, «Les juifs d'Algérie de 1939 à 1944» (Nice, thèse de doctorat, 1985, 2 vol.).

1944, ils deviennent ensuite «citoyens français» et bénéficient d'un avantage évident puisqu'ils ont le droit d'aller à l'école française comme les Européens, toujours privilégiés: au lycée de garçons, leurs enfants sont plus nombreux que les Marocains (plus de 50% pour la période de 1938-1955). Ces Algériens musulmans, déjà présents en 1907, arrivent nombreux avec les Français et constituent un ferment de «modernité» pour le développement de la ville; en effet, ayant vécu la colonisation française depuis plusieurs décennies ils en connaissent les arcanes et Y. Katan décèle même certaines complicités avec les occupants français qui les méprisent néanmoins parce qu'«indigènes». En 1937, un tiers d'entre eux est recensé comme «chefs d'entreprises» (en fait surtout des commerçants), un autre tiers comme ouvriers et apprentis, 14,2% comme fonctionnaires. À la veille de l'indépendance, ils semblent avoir un meilleur niveau de vie que les Marocains et s'associent à leurs revendications politiques; de ce point de vue, les Français ne les distinguent pas des sujets du sultan. Se fondent-ils dans la masse des Marocains? Pas vraiment, si l'on en croit Y. Katan. La présence française leur a permis de se hisser plus nombreux dans la hiérarchie de la société urbaine.

Les juifs sont le groupe auquel Y. Katan consacre le meilleur de son attention, car elle les décrit de l'intérieur; ils font partie de la cité depuis toujours mais comme dans tout pays d'Islam leur statut de *dhimmi* est celui d'inférieurs sociaux, et plusieurs centaines d'entre eux quittent la cité bien avant les Français. Cantonnés dans l'artisanat (bijouterie, broderie, couture, etc.), ils vivent dans l'ancienne médina dans des conditions assez misérables. L'arrivée des Français à Oujda est aussi celle des juifs d'Algérie, leurs voisins, citoyens français depuis octobre 1870: ils regardent donc les sujets du sultan comme inférieurs. Ont-ils profité du protectorat? Apparemment, comme en témoignent les photos, ils abandonnent les vêtements traditionnels et utilisent dans l'entre-deux-guerres ceux des Européens; ils se tournent aussi de plus en plus vers la langue française qu'ils parlent et écrivent couramment. Leurs enfants fréquentent les écoles de l'Alliance israélite universelle et celles de l'enseignement français, même si les responsables français de l'Instruction publique (Dutheil, Thabaut) tentent de les en détourner sous de fallacieux prétextes. La courbe des effectifs scolaires (p. 522) est éloquent: le nombre de garçons passe de 130 en 1920 à plus de 300 en 1955; celui des filles est en gros parallèle; leur nombre est même supérieur entre 1945 et 1947. Cette fringale d'apprendre les pousse aussi vers les lycées et collèges jusqu'en 1948; apparemment, elle est plus grande chez les juifs

6. Les juifs algériens, citoyens français, ont un niveau de vie très supérieur à celui des Marocains, comme le montre Y. Katan.

7. Faut-il compter parmi les Français les juifs d'Algérie redevenus citoyens français après-1945?

8. La statistique présentée par Y. Katan indique pour les «sujets français» 70% dans moins de deux pièces et pour les étrangers 52%.

d'Algérie qui sont citoyens français. Les uns et les autres subissent à plein les mesures édictées par Vichy (de très nombreux Français du Maroc y applaudissent comme en Algérie⁵): plus un seul élève garçon au lycée de 41 à 43. L'administration va plus loin encore quand elle attribue aux juifs des rations inférieures à celles des Européens et des Marocains ou pas de ration du tout (lait frais, pâtes, pommes de terre, Caobel, chocolat, Cérémal-torase, beurre, confitures, semoule, savon, pétrole, alcool, tissus, layette, etc.). Malgré les déclarations officielles du sultan concernant les juifs, le résident général Noguès, nommé par Blum, applique en les aggravant de vexations inutiles les mesures de Vichy: trois queues pour le ravitaillement dont une pour les juifs servis en dernier: les juifs devenaient ainsi des *Untermenschen* ! Une fois la guerre finie, les juifs d'Oujda auraient pu retrouver leur vie de l'avant-guerre; c'était oublier que leur ouverture au sionisme les désignait en juin 1948 comme victimes d'un véritable pogrom avorté à Oujda mais qui éclate à Djerada (37 morts et 21 blessés dont 15 graves). Pour Y. Katan, ce fut le signal d'un exode vers Israël et la conscience que l'antisémitisme (européen et musulman après la création d'Israël) rendraient leur vie de plus en plus difficile. Pourtant en 1952, on en compte encore plus de 3-000 à Oujda qui vivent pour les 9/10 dans des logements de moins de deux pièces⁶. Même s'ils sont Marocains, même si les Français les regardent comme inférieurs, ils ont tiré parti de l'occupation française qui les a fait entrer dans une certaine modernité.

Des différents groupes qui vivent à Oujda, les Français et les Européens, conquérants et maîtres du protectorat, sont les privilégiés. Minoritaires certes, ils ont entre leurs mains tous les leviers du pouvoir politique et économique; ainsi dix Français d'Algérie achètent à bas prix, dès les premières années d'occupation, 17-000 hectares de bonnes terres. En 1952, la statistique dénombre 58 propriétaires (quelle surface possèdent-ils? Y. Katan ne le dit pas). Leurs enfants s'inscrivent en premier à l'école, au lycée ou au collège; et même pendant la guerre, l'administration attribue aux Européens des rations supérieures à celles de tous les autres: la démonstration d'Y. Katan est sans appel! Comment imaginer qu'ils pouvaient abandonner ces privilèges qu'ils confortent en se voyant supérieurs aux autres habitants de la ville? Cette supériorité soude les humbles aux puissants, car ils sont Français ou Européens et comme tels ils appartiennent à la «race» des maîtres (*Herrenvolk*). Parce que les enfants sont les plus nombreux à l'école française (on aurait aimé savoir qui alimente les budgets municipaux), ils deviennent plus facilement les cadres de l'administration civile et militaire du protectorat (1/3 des actifs européens en 1952)⁷; ils occupent les meilleures terres et tiennent l'industrie, la banque et les groupes financiers

9. À différents moments, Y. Katan parle d'entretiens oraux; pourquoi ne pas les mentionner dans la bibliographie?

et bancaires. Socialement, même les salariés, mieux payés que tous les autres parce qu'ils sont européens, ont un mode de vie de style bourgeois; ainsi, en 1936, les Français vivent, généralement, plus au large que les autres habitants (75% occupent plus de trois pièces⁸). Comment ignorer leur racisme qui se déploie, comme en Algérie, sans retenue sous Vichy?

Ils se rangent, sauf une poignée, du côté de Juin et de Guillaume, contre les nationalistes marocains à partir de 1948. De ce point de vue l'analyse d'Y. Katan montre qu'Oujda ne diffère pas des autres villes du Maroc et du Maghreb colonial. La ville créée de toutes pièces par l'occupation française est un évident ferment de modernité. Mais de quoi s'agit-il ici? De-l'entrée d'Oujda et du Maroc dans l'économie capitaliste par le biais des villes? Sans doute; mais qui en profite? Les Européens et une minorité de Marocains qui constituent un noyau de bourgeoisie nouvelle tandis que les autres en subissent les effets souvent négatifs. Les Français ont introduit aussi un enseignement et une culture inédits dont tire parti un petit nombre de Marocains. En fin de compte, le protectorat a aggravé les clivages économiques, politiques et sociaux d'avant l'occupation, entre les Marocains: une nouvelle société est née, une fois partis les Européens et les juifs. Le plus inquiétant est que le nombre des plus pauvres a augmenté d'abord parce que le taux de croissance démographique (la santé publique a été améliorée) augmente d'une année sur l'autre, ensuite parce que les campagnards de plus en plus à l'étroit sur les terres arrivent toujours plus nombreux à Oujda. La ville, miroir grossissant de la société marocaine indépendante (c'est le cas de toutes les villes du Maghreb et du monde arabe), présente à la fin de la colonisation et du protectorat un amoncellement de problèmes tels que le nouveau pouvoir n'a pas les moyens de les résoudre. Comment le faire d'ailleurs, alors que le pays, inséré dans une économie capitaliste mondiale, est toujours dans une situation de dépendance économique qui grandit avec les années et que les nouveaux maîtres locaux et nationaux ne désirent nullement remettre en question les avantages dont ils ont hérité du protectorat. Pour la majorité des citadins et au-delà de leurs premières illusions perdues, Oujda symbolise une ville de pauvreté où la vie quotidienne est de plus en plus difficile.

Au-delà de ces remarques, le livre d'Yvette Katan pose différents problèmes pour le chercheur. Et d'abord celui des sources disponibles. L'auteur indique au passage qu'elle n'a pu accéder à certaines archives, celles de la Région civile; sont-elles en France ou au Maroc? On sait les difficultés des historiens pour consulter celles qui sont déposées à Rabat. Celles relatives à Oujda étaient-elles consultables⁹? Ceci dit, l'histoire sociale d'une ville comme Oujda soulève de nombreux problèmes: en premier celui des budgets (recettes et dépenses, emprunts, etc.) qui permettraient de voir plus clair pour déterminer qui paie ou ne paie pas, à quoi servent les recettes, qui est employé comme personnel (Français, étrangers, juifs, Marocains)? Les registres de délibération et la presse locale ne fournissent-ils pas une idée des problèmes que pose la croissance de la ville, de la sécurité, des affron-

tements, s'il y en a, au sein des assemblées municipales, du soutien donné à tel ou tel gouvernement (on sait que l'État français a reçu des assemblées municipales en France ou au Maghreb soutien et approbation). Ces soutiens sont-ils du même ordre pour le CFLN ou le GPRF de De Gaulle? La vie des différentes associations et groupements permet de mieux repérer la réalité sociale au jour le jour et les problèmes qu'elle soulève. Accessoirement les délibérations indiquent les noms des responsables de la cité: les Français certes, mais aussi les Marocains et ici les juifs s'ils sont représentés. De ce fait on voit mieux l'influence des forces sociales qui tiennent la ville entre leurs mains. Des personnalités marocaines se mettent-elles au service du protectorat et y acquièrent-elles une aura auprès de leurs concitoyens? L'indépendance peut ou non les confirmer dans leurs responsabilités et cela n'est pas sans conséquence sur la vie de la ville les années suivantes. La question a d'autant plus d'importance qu'à partir de 1939, la population européenne tend à stagner alors que celle des Marocains musulmans continue de progresser à un rythme encore plus élevé. Dans la même perspective, la législation municipale d'après le protectorat est-elle confirmée ou amendée? Nous sommes pour le Maroc, la Tunisie et aussi l'Algérie, dans l'ignorance la plus grande. Or, parce que la ville a un poids démographique de plus en plus lourd, il n'est pas indifférent de poser ce genre de questions, car les rapports entre les différents groupes auxquels Y. Katan accorde une très grande attention se trouvent modifiés et la microhistoire dans laquelle se trouve incluse l'étude d'Y. Katan sur Oujda, enrichie. C'est sans doute le meilleur apport à notre connaissance d'une société urbaine en milieu colonial.

André Nouschi

RÉSUMÉS

Mouvement confrérique, immigration et réseaux de solidarités

Alain Romey

Le soufisme est l'expression d'un islam mystique faisant fi du formalisme juridique de la religion orthodoxe pour s'attacher à une approche plus personnelle et plus intime avec le Créateur. En tant que tel il a souvent été combattu par les tenants de l'orthodoxie, incarnée entre autre par l'islam wahabite. Au Maghreb et particulièrement en Algérie le réformisme musulman, issu de la Nahdha, a lui aussi combattu les confréries soufies les accusant de diffuser un message empreint d'obscurantisme et d'être des complices de la colonisation. En vérité, explique l'auteur, cette condamnation provient d'une confusion entre maraboutisme et confrérisme. Si le premier a représenté une oligarchie alliée d'abord au régime ottoman ensuite au colonialisme dans le but de préserver des intérêts de caste, le second s'est souvent distingué par son opposition à l'arbitraire du pouvoir. L'auteur met l'accent sur l'aspect éminemment humaniste et antitotalitaire des confréries qu'il a approchées aussi bien en Algérie que dans l'immigration maghrébine en France.

Compter ou évaluer? Le recensement de la population dans l'Algérie coloniale

Tassadit Yacine

Le recensement des populations indigènes en Algérie aux premiers temps de la colonisation a été vécu par les intéressés comme une dépossession à la fois physique et symbolique. L'opération s'accompagnait en effet de déplacements arbitraires, de spoliations, d'enrôlement forcé dans l'armée et de dénaturation de l'identité patronymique réelle des indigènes. Le comptage lui-même correspond à une opération étrangère à la mentalité traditionnelle des autochtones portée davantage à apprécier la valeur des

choses que leur quantité chiffrée. L'auteur montre comment cette opération censée améliorer la condition des populations en y introduisant de la rationalité a abouti au résultat inverse. Étudiant dans une deuxième partie la situation actuelle de l'immigration algérienne en France, elle relève que bien souvent la violence symbolique de la colonisation se retrouve dans les catégories démographiques d'aujourd'hui. La distinction entre les Français «de souche» et les autres constitue en effet, sous couvert d'ethnicité, une volonté détournée de discrimination.

Le pouvoir central et les notables en Tunisie beylicale et coloniale
Mohamed El-Aziz Benachour

La dynastie husaynide en Tunisie s'est détachée très tôt de la tutelle ottomane pour s'allier aux élites autochtones et mener une politique de «déturquisation» et de «tunisification» bien accueillie par la population locale. Cette politique ne réussit pas cependant à soustraire le pays à l'influence des «mamelouks» (mercenaires étrangers occupant de hautes fonctions auprès du bey). Cela entraîne une dégradation progressive qui aboutit à l'invasion coloniale française en 1881. Cette dernière est vécue à la fois comme une catastrophe (invasion étrangère) et comme un soulagement car elle met fin à l'arbitraire du «despotisme oriental» dans lequel le régime beylical avait sombré. De nombreuses notabilités aussi bien commerciales que religieuses mettent à profit la présence française pour reconquérir leur influence. De là date l'acquisition de certaines pratiques empruntées à la puissance coloniale et qui vont permettre à la Tunisie l'entrée dans l'ère de la modernité: création de partis politiques, institution du débat contradictoire dans un cadre pacifique, projets de réformes de la société. Ces acquis seront cependant contrecarrés au lendemain de l'indépendance en raison d'une crispation sur une conception étroite de l'identité.

Élites et syndicalisme en Tunisie, de la colonisation à l'indépendance
Abdesslem Ben Hamida

Le processus de formation des élites syndicales tunisiennes est arrivé à terme avec l'indépendance du pays. De par leur fonction de médiateurs, d'intermédiaires, à laquelle ils se sont initiés tout au long de la période coloniale et surtout à partir des années trente, les cadres syndicalistes sont à l'heure de l'indépendance des notables accomplis. Il s'agit d'élites reconnues en tant que telles par celles qui appartiennent aux autres fractions du mouvement national, en raison, entre autres, de la participation du syndicalisme aux sacrifices de la lutte nationale. Toutefois, en faisant d'un nombre important de ces élites des fonctionnaires, l'État-nation tunisien a rendu difficile au syndicalisme la tâche de générer des «intellectuels organiques» dans le

sens gramscien. Ce projet qui semblait concevable à l'époque coloniale semble avoir avorté. Il n'en reste pas moins, qu'en diversifiant les profils des élites à l'époque coloniale, le syndicalisme a contribué à réduire la marge de manœuvre du colonisateur, en permettant aux Tunisiens d'occuper un champ de plus en plus large. L'espace de la contestation de l'ordre colonial s'est considérablement agrandi de ce fait. D'autre part, en multipliant les luttes, notamment les grèves, il a démontré son efficacité dans le combat anticolonial et convaincu de ce fait les différentes fractions des élites, que sa «greffe» est bénéfique à l'ensemble du mouvement de libération. Ainsi, même les franges les plus conservatrices des élites islamiques n'ont pas osé contester son apport. Il en a résulté que les valeurs universelles, véhiculées par ce mouvement, ont permis d'accroître la part de l'universel dans les représentations de l'identité tunisienne dans l'ensemble des élites du pays.

Les élites dans le système politique algérien

Madjid Benchikh

L'assassinat du leader nationaliste Abane Ramdane par ses pairs en pleine guerre de libération représente un acte symbolique de première importance. Abane a été en effet un des premiers dirigeants du FLN qui ait revendiqué la prépondérance du civil sur le militaire dans le projet d'émancipation nationale. À ce titre sa mort préméditée préfigure ce que sera le régime politique algérien après l'indépendance: autoritaire et reposant sur une volonté systématique de soumission de l'élite intellectuelle au pouvoir de l'armée. Dans une première partie l'auteur étudie la présence des élites dans le système politique au cours de la période coloniale et au lendemain de l'indépendance. La faiblesse numérique de ces cadres et leur disparité ne favorise pas la conception d'un projet politique équilibré. L'analyse des méthodes mises en œuvre par le régime militaire pour domestiquer l'élite intellectuelle montre une préoccupation constante: garder la mainmise sur la sphère de la décision politique et empêcher toute expression contestataire. Enrôlement dans les sphères intermédiaires de commandement, promotions, excitation des rivalités, harcèlement, répression sont quelques-uns des moyens cités par l'auteur.

Élites algériennes: scolarisation, socialisation, circulation

Aïssa Kadri et Tassadit Yacine

Les auteurs de cet article veulent démontrer que l'émergence des élites algériennes aussi bien à l'époque coloniale qu'après l'indépendance obéit à une logique similaire. Le système d'enseignement qui leur a donné naissance est dominé par des motivations politiques qui tendent à faire des cadres formés, non pas des citoyens en mesure de diriger la société dans le

sens des intérêts de cette dernière mais des «instruments» dociles entre les mains d'un régime plus soucieux de sa propre préservation que des intérêts de la collectivité. Durant la période coloniale, seuls quelques rares privilégiés ont accédé à l'instruction mais cela ne les a pas pour autant introduits dans les sphères de décision. Après le départ des colons, l'école algérienne a continué à fonctionner «à vide», malgré un développement massif de la scolarisation. Cette dernière, «fonctionnant par l'échec, a produit des diplômés plutôt qu'une élite, voire des intellectuels». Les sphères de décision du pouvoir sont restées ainsi entre les mains d'un groupe se revendiquant plus d'une «légitimité historique que scientifique». D'où la situation actuelle de blocage caractérisée par l'incapacité des élites à encadrer la société.

AU SOMMAIRE DES NUMÉROS PRÉCÉDENTS

1995, 12

- TAHAR DJAOUT. Réflexions sur la culture en Algérie, propos recueillis par Arezki Mokrane
 ANDRÉ NOUSCHI. L'Algérie de Ben Bella: l'apprentissage de l'indépendance
 TASSADIT YACINE. Femmes et création en Kabylie
 DENISE BRAHIMI. Portraits de mère dans la littérature maghrébine
 DOMINIQUE COMBES. Le «corpoème» et la quête du nom (hommage à Jean Sénac)
 JILALI SAIB. Apprentissage dans une langue non maternelle et réussite scolaire: le cas d'élèves berbères en milieu rural
 MILOUD TAIFI. Sentiment d'appartenance linguistique et aspirations sociales, exemples: marocains
 PAUL PANDOLFI. La transmission du pouvoir chez les Dag-T'ali de l'Ahaggar

1996, 13

- AHMED BOUKOUS. Les paradigmes culturels au Maroc: les enjeux symboliques
 ALI AMAHAN. Les fêtes agraires dans l'Anti-Atlas: entre changements et permanence
 YVONNE SAMAMA. Les femmes et la représentation de l'espace: l'exemple de Télouet dans l'Atlas marocain
 MOURAD YELLES-CHAUCHE. Sorties, sortilèges de femmes
 DENISE BRAHIMI. La sœur de Jugurtha

1996, 14

- FRANCK FRÉGOSI. Islam et État en Algérie entre ré-islamisation et sécularisation
 MOHAMED CHTATOU. Ben Abdelkrim Al-Khattabi dans la tradition orale des Gzennaya
 MICHAEL PEYRON. Les bardes berbères face à la pénétration militaire française: Maroc central (1914-1933)
 DENISE BRAHIMI. Le prophète et la horde
 ABDALLAH EL-MOUNTASSIR. Étude d'un champ morpho-sémantique en berbère: le cas de l'étymon *BR*.

1997, 15

- ABDERRAHMANE BOUGUERMOUH. À propos de *la Colline oubliée*, le roman et le film. Entretien avec Denise Brahimi
 MOHAMED CHTATOU. La notion d'appartenance au groupe chez les Rifains
 OMAR OUAKRIM. Le système phonologique de la langue berbère et son fonctionnement (la variante *tachlhit*)
 STEFANIA PANDOLFO. Rapt de la voix
 ZALIA SEKAÏ. La langue à deux têtes: le cas algérien
 HERVÉ SANSON. Étoile duelle
 DENISE BRAHIMI. À propos de *Tala ou l'Opium et le Bâton*, du roman au film

1997, 16

- LAMARA BOUGCHICHE. À propos de *Langues et littératures berbères*. Entretien réalisé par Moh Cherbi
 EL-HADI CHALABI. Culture juridique et modernité en Algérie
 MICHAEL PEYRON. Combattants du Maroc central, une résistance morcelée (1912-1933)
 BACHIR ADJIL. Pour une poétique de la corporéité, *Ébauche du père* de Jean Sénac
 MADJID EL-HOUSSI. Louis Bertrand ou le mythe de la colonisation
 ABDELAZIZ ALLATI. Toponymies anciennes de l'Afrique du Nord et de l'Europe
 KADDOUR KADI. Valeurs aspectuelles des thèmes verbaux en tarifit

MUSTAPHA GAHLOUZ. À propos des «qanouns kabyles» de Belkassem Bensedira
 LAMARA BOUGHICHE et MEZIANE LECHANI. Mohand Saïd Lechani, instituteur, pionnier et *amusnaw*
 CÉSAR DE LA MEZSA. Ahora solo se trata de envej-ecer. El Sonador que quiso llegar a Paris pasada la
 medianoche
 PIERRE AMROUCHE. Je sais. Aflao

1998, 17

SMAIL GOUMEZIANE. Aux origines de la violence en Algérie: la question économique
 MOHAND TILMATINE. Pouvoir, violence et revendications berbères
 PAUL PANDOLFI. «Sauront-ils séparer entre les soldats et les prêtres?» ou l'installation du Père de
 Foucauld dans l'Ahaggar
 DENISE BRAHIMI. Sophonisbe et les Numides
 MARIE-LUCE GÉLARD. Le droit coutumier, l'honneur et la tribu
 EL-HADI CHALABI. À propos de «La consommation du vin et la législation pénale algérienne» de Haïch
 Nouassar

1999, 18

La dimension maghrébine dans l'œuvre de Mouloud Mammeri

PIERRE BOURDIEU. L'odyssée de la réappropriation
 JAMEL EDDINE BENCHEIKH. «Socrate»
 MOHAMMED ARKOUN. Le message de Mouloud Mammeri
 NAGET KHADDA. Mouloud Mammeri: un «témoin du siècle»
 DOMENICO CINCIANI. Mouloud Mammeri et la culture berbère dans une Algérie plurielle
 MARCEAU GAST. Le Sahara dans l'œuvre de Mouloud Mammeri
 RENÉ GALISSOT. Situation de Mouloud Mammeri: une remontée au travers des générations intellectuel-
 les et politiques vers la distanciation originelle
 MOHAMED AGHALI-ZAKARA. Identité berbère et enseignement: l'apport de Mouloud Mammeri
 ALAIN ROMÉY. Recherche, identification et place de l'aliénation dans les sciences sociales, un cas hors
 du commun: le CRAPE d'Alger dans les années 70
 LAMARA BOUGHICHE. Des *isefra* de Si Mohand aux dits de Cheikh Mohand ou la passion de Mouloud
 Mammeri pour l'anthropologie
 BOUALEM RABIA. «Lecture de Cheikh Mohand»: une nouvelle expression du code de valeur kabyle
 ALI AMAHAN. *Ljmaât* à Ghoudama (Maroc central)
 BACHIR ADJIL. Mammeri ou la séduction de la liberté
 WADI BOUZAR. Itinéraires croisés chez Mouloud Mammeri (1917-1989)
 ANTONIO CUBILLO. Mouloud Mammeri et l'indépendance canarienne
 MANUEL SUAREZ. Le mouvement «guanchiste» pour la libération culturelle et Mouloud Mammeri
 MOHAMED ELMEDLAOUI. *Tajerrumt* de Mouloud Mammeri: lecture analytique
 GINETTE AUMASSIP. Mouloud Mammeri et la revue *Libyca*
 JACQUELINE PLUET-DESPATINS. D'*Agedal* à *Awal* -: de l'usage des revues chez Mouloud Mammeri
 TASSADIT YACINE. Clôture: Mouloud Mammeri et le pluralisme culturel
 L'œuvre de Mouloud Mammeri. Bibliographie

1999, 19

KHELIFA CHATER. La question amazighe en Tunisie. Entretien réalisé par Tassadit Yacine
 MICHAEL PEYRON. Entre haine et amour: officiers des Affaires indigènes et tribus dissidentes (Atlas
 marocain, 1914-1956)
 CHRISTELLE HAMEL. Le mélange des genres: une question d'honneur
 JAN JAAP DE RUITER. Le profil sociolinguistique des élèves arabophones et berbérophones dans l'ensei-
 gnement primaire au Maroc

Achevé d'imprimer à Évreux – Décembre 2000
sur Rotative Numérique par

Tél.: 01 55 38 94 88

 Composition – Mise en pages
DV Arts Graphiques à Chartres

Imprimé en France

Dépôt légal: décembre 2000



Le dossier consacré aux élites maghrébines et publié dans ce numéro fait le lien entre l'histoire et l'actualité. L'article de M. A. Benachour explique le rôle qu'ont eu à jouer en Tunisie, dès le xviii^e siècle, les notabilités locales dans l'affirmation de l'identité nationale face aux puissances ottomane puis française. A. Ben Hamida aborde une période plus récente mais non moins cruciale, celle du combat nationaliste puis de l'indépendance, vus sous l'angle de la participation du mouvement syndical à la construction de la Tunisie nouvelle. L'Algérie pour sa part fait l'objet de deux articles. Le premier, signé A. Kadri et T. Yacine, met en cause le système éducatif aussi bien colonial que postcolonial dans l'échec des élites algériennes à s'imposer face à des régimes politiques plus préoccupés d'intérêts de clans que d'avancées sociales et culturelles. Le second, de M. Benchikh, décrit en détail l'instrumentalisation des intellectuels algériens par le système politique.

Dans ce numéro également, Alain Romey nous introduit dans la controverse qui oppose la défense du mouvement confrérique, conçu comme une école de mysticisme tolérant et ouvert aux tenants du réformisme musulman, hostile à la pensée soufie volontiers confondue avec une idéologie de charlatanisme et de résignation. L'auteur, tout en rétablissant le confrérisme dans ses droits, nous fait connaître une de ses dimensions inexplorées, celle de sa présence dans l'immigration algérienne en France. Le recensement et la statistique durant la période coloniale en Algérie sont examinés dans l'article de T. Yacine comme instruments d'aliénation entre les mains des nouveaux maîtres. L'auteur démontre que cette démarche, conçue à priori comme un signe de progrès, est vécue par le colonisé comme une dépossession à la fois matérielle et symbolique.

La rubrique « Textes et documents » présente aux lecteurs un document rare : le reportage de Jean Amrouche en Tunisie au lendemain des graves émeutes populaires de 1947. Publiés à l'époque dans le journal d'Albert Camus, *Combat*, ces articles nous révèlent un intellectuel ayant à cœur l'émancipation de ses compatriotes maghrébins et un pays en pleine turbulence nationaliste.

