

Violence politique et Islam en Algérie

Lahouari ADDI

Lahouari Addi est professeur invité à l'Institut d'Etudes Politiques de l'Université de Lyon. Il a notamment publié en 1995 *L'Algérie et la démocratie Pouvoir et crise du politique dans l'Algérie contemporaine*. Paris : La Découverte

In M. Kilani, *Islam et changement social*, Editions Payot, Lausanne, 1998

Sommaire

- [De l'ethnocentrisme](#)
- [De la violence](#)
- [Islam et nationalisme](#)
- [Utopie islamiste et violence](#)

Texte intégral

De l'ethnocentrisme

Pour une majorité de personnes en Europe, l'islam est une religion qui prône la violence. Mais une analyse rigoureuse de situations nationales, qui tenterait de dégager les causes de celle-ci dans un pays musulman comme l'Algérie, montrerait que la religion n'est pas la cause première de cette violence. L'assimilation de l'islam à la violence est une représentation ethnocentrique et, dans toute société, les représentations nées du regard ethnocentrique sont les plus fortement idéologisées et les plus enracinées dans l'imaginaire collectif. A cet égard, le discours sur l'islam dans les médias européens relève de l'ethnocentrisme lorsqu'il réduit la violence politique dans les pays musulmans au seul facteur religieux. Ce primat du religieux n'est pas innocent et est induit par des *à priori* et des préjugés relevant du sens commun.

Une approche analytique de la situation algérienne relativiserait le regard ethnocentrique en cherchant à donner au fait social en question sinon une explication, tout au moins une intelligibilité de l'action à partir de l'objectivité de la situation et de la subjectivité de l'acteur. La vision ethnocentrique, normative par définition, dévalorise toutes les autres cultures soupçonnées d'être éloignées de la raison, voire de la sensibilité humaine. Les Lumières ont réagi à cette vision pour rappeler le fondement *naturel* de toute société et pour montrer que les cultures et les institutions sont des inventions, des *artefacts*, ce qui remet en cause la justification essentielle de tout ethnocentrisme,, à savoir l'exclusivité de la conformité du groupe social avec la nature et avec la norme humaine.

Les sciences sociales mettent à mal ces illusions en traquant le sens commun et les représentations idéologiques sur lesquelles repose l'ethnocentrisme naïf. Nées pour donner une explication rationnelle, les sciences sociales sont condamnées à combattre les préjugés, le sens commun et la connaissance vulgaire. Dans cette perspective, elles s'inscrivent dans le projet des Lumières qui consiste à « défataliser » la quotidienneté [1]. E. Durkheim (1968) a insisté sur les notions vulgaires qui obstruent le raisonnement sociologique ; G. Bachelard (1962) a invité à la vigilance et à la rupture épistémologiques vis-à-vis de la connaissance vulgaire faite de clichés, de croyances et de représentations. Délimiter un objet en sciences

sociales, le soumettre au raisonnement et le produire comme connaissance scientifique est toujours une opération de remise en cause des représentations et du sens commun, liés à tous les champs de l'activité sociale, certains ayant un contenu idéologique plus prononcé que d'autres. De nombreux écrits ont été consacrés à l'idéologie, à la fausse conscience et aux diverses conceptions culturelles des groupes sociaux ou des sociétés à diverses périodes de leur histoire. Il serait inutile d'y insister, sauf pour souligner que la société est une source inépuisable de représentations idéologiques et un flux incessant d'ethnocentrisme. Un monde sans représentations idéologiques est une utopie positiviste qui suppose qu'un jour la science remplacerait l'idéologie. Cette utopie fait elle-même partie des représentations que la sociologie de la connaissance a choisies comme objet depuis au moins K. Mannheim (1956).

Je voudrais dans cette perspective rappeler le lieu commun fortement ethnocentrique enraciné en Occident, assimilant islam à violence. Ce lieu commun ne date pas d'aujourd'hui et s'inscrit dans une profondeur historique qui renvoie aux conflits entre chrétienté et islam au Moyen Age. La mémoire collective garde encore des traces de cette période où des villes de l'Empire austro-hongrois étaient sous la menace perpétuelle des armées de l'Empire ottoman et où le sud de la France était à la portée des armées sarrasines d'Espagne. Les récits relatifs aux croisades, aux otages chrétiens vendus comme esclaves dans les villes arabes, les soulèvements de tribus au Maghreb contre les expéditions coloniales et, enfin, les guerres de libération dont certaines ont eu un prolongement en Europe même (guerre d'Algérie) forgent cette représentation de l'islam comme étant une religion violente par essence. Le fait que l'Europe, à différents moments de son histoire, ait eu des relations conflictuelles avec les populations de religion musulmane pour des raisons autres que religieuses n'est pas questionné. La croyance en Europe selon laquelle l'islam est une religion violente provient de ce que les Européens ont toujours eu des relations conflictuelles avec les pays musulmans. Encore prégnante aujourd'hui, cette croyance empêche de prendre la mesure de ce qui se passe dans les pays musulmans qui, à l'instar de l'Algérie, vivent des crises très violentes. Le primat du religieux à travers lequel sont perçues les sociétés musulmanes empêche de prendre en compte les différents facteurs explicatifs de la situation de violence que ces sociétés sont en train de vivre.

Il ne s'agit donc pas de nier la violence des situations historiques dans lesquelles se sont trouvées et se trouvent encore les populations musulmanes. A l'instar des autres sociétés du Tiers-Monde, les sociétés musulmanes sont confrontées aux contradictions d'une modernisation politique et économique sur un fond de violence. Cependant, les régimes arabes en butte à la contestation islamiste réduisent leurs difficultés politiques au fanatisme religieux, exploitent l'ethnocentrisme occidental pour donner d'eux-mêmes une image moderniste. A s'en tenir au traitement de l'information dans le conflit algérien, il apparaît à l'évidence que le régime a cherché à manipuler à son profit l'équation islam - violence. C'est-à-dire qu'il a trouvé son intérêt politique dans les vieux fantasmes ethnocentriques du musulman égorgeur et de l'arabe violent par culture. Les militaires se seraient implicitement forgé une image d'élite indigène occidentalisée, laïque et émancipée du patrimoine culturel local porté à l'intolérance. Ils ont demandé à l'Occident de fermer les yeux sur les violations de droits de l'homme afin de faire triompher la modernité et les valeurs républicaines sur lesquelles se fonde l'Etat de droit dont ils seraient au service [2]. Le fonds de commerce de toute cette entreprise de manipulation a été la peur et les préjugés que provoque l'islam en Occident. Depuis le début du conflit en Algérie, l'information de source gouvernementale met en exergue la violence des islamistes et passe sous silence celle des forces de l'ordre. Militarisée et considérée comme ressource de guerre, l'information est traitée de telle manière à montrer le caractère barbare de la violence des groupes islamistes au point où certains

journaux se demandent si elle n'est pas le fait de fausses organisations islamistes ; d'où toutes ces questions sur l'identité du GIA (Groupe islamique armé, émanation militaire la plus violente et la plus extrémiste de la mouvance islamiste algérienne). Cette entreprise de manipulation est destinée à cacher les véritables enjeux du conflit qui oppose le régime à des administrés qui estiment qu'il n'est plus légitime. Il y a donc une situation structurellement conflictuelle à plusieurs niveaux :

1. Au niveau d'un pouvoir contesté et utilisant la violence physique et la répression à grande échelle pour se faire accepter par la peur. Privatisé, le pouvoir s'est coupé de ses racines sociales et s'est enfermé dans des réseaux clientélistes qui l'utilisent pour ramasser des fortunes. La confiance dans les dirigeants disparaît et le champ politique devient un lieu de confrontations violentes.

2. Au niveau économique, la rente pétrolière irrigue des réseaux de clientèle qui s'enrichissent et qui provoquent de profondes frustrations. Le processus de paupérisation, happant de plus en plus de groupes sociaux, fait des biens marchands un enjeu de survie, ce qui explique le recours à la violence dans l'acquisition des biens : agressions, vols à main armée, rackets, etc.

3. Au niveau de la société, dont l'imaginaire communautaire sacralisé par les islamistes refuse l'institutionnalisation du conflit introduite par le multipartisme. Le processus politique de recherche d'institutions consensuelles et celui de la hiérarchisation de la société sur le critère du pouvoir d'achat libèrent forcément une conflictualité d'une extrême violence comme cela a été le cas dans d'autres régions. A ce double processus, il faut ajouter la sécularisation consciente ou inconsciente des représentations et des revendications. Cette sécularisation en cours fait perdre au champ symbolique et au système normatif leur cohérence jusque-là préservée par le respect formel de la tradition religieuse. Des groupes sociaux prennent des libertés vis-à-vis des normes sociales et affichent, dans l'espace public, un comportement érigeant l'autonomie individuelle en valeur positive. D'où l'émergence de l'islam politique se proposant par la violence physique - qu'exercerait légitimement n'importe quel croyant [3] - d'empêcher que les forces du mal ne pervertissent les mœurs ; d'où aussi l'acharnement à dénoncer l'influence de l'Occident, véhiculée par les antennes « paradiaboliques », qui fait du corps de la femme un objet de consommation publicitaire pour vendre savonnettes et serviettes.

Avant de détailler les mécanismes qui ont mené à la violence en Algérie, il est opportun de dire quelques mots sur cette catégorie pour appréhender les ressorts du phénomène qu'elle désigne.

De la violence

La violence est une catégorie difficile à cerner et, en sociologie, elle n'a pas l'autonomie épistémologique qui l'érigerait en objet. Dès qu'on l'aborde, elle glisse soit vers un niveau microsociologique (dynamique de groupes) soit vers un niveau macrosociologique englobant le système politique. Dans tout système politique, il y a des groupuscules portés à la violence, que ce soit dans les systèmes à légitimité électorale ou dans les autres. Mais cette violence serait suicidaire si elle n'avait aucune chance d'attirer à elle un grand nombre, si elle n'avait aucune chance d'arriver à son but : renverser le régime en place. La violence politique est condamnée à être un terrorisme sans lendemain si elle n'est pas portée et soutenue par un important courant d'opinion. Il est donc utile d'expliquer comment et pourquoi une conduite

politique violente attire à elle des tendances jusque là modérées. Autrement dit, la sociologie s'intéresse aux causes sociales et politiques qui font que la violence devient aux yeux d'un grand nombre, sinon d'une majorité, un moyen normal de régler un conflit, un moyen normal de lutte. C'est pourquoi le sociologue ne parle de la violence qu'en parlant de ses causes sociales et politiques, et de la dynamique conflictuelle qui la porte et qui lui donne son ampleur. De ce point de vue, la violence politique est un conflit qui « dégénère » pour porter atteinte physiquement à l'adversaire jusqu'à ce que celui-ci accepte les conditions qu'il refuse tant qu'il se sent en mesure de les refuser. Le verbe « dégénérer », dans cette définition, n'a pas un contenu normatif, car la violence, dans son principe, est condamnée par tous les acteurs qui se disent être obligés de l'utiliser et à y avoir recours soit pour faire triompher ce qu'ils pensent être *juste*, soit pour obtenir ce qu'ils estiment être leur *dû*.

C'est seulement dans cette perspective que le sociologue est en mesure de parler de la violence comme catégorie du politique, appartenant au système politique, ordonné autour de la lutte pour le pouvoir. La lutte pour le pouvoir, les formes de cette lutte sont ce qui distingue un système politique d'un autre. Les systèmes politiques à légitimité électorale organisent cette lutte dans le cadre d'un consensus matérialisé par la constitution, c'est à-dire qu'elle est institutionnalisée et qu'elle se déroule dans le champ juridique d'un texte accepté par la majorité des protagonistes. Les autres systèmes organisent la lutte sur d'autres critères : la légitimité historique, la légitimité religieuse... La pertinence politique de ces légitimités dépend de la croyance en elles par les administrés. Si cette croyance décline, le régime compense ce déclin par une augmentation correspondante de la coercition physique. Cette croyance peut atteindre un niveau si bas que le régime ne tiendra que par la violence légale, la violence d'Etat. Sa survie dépendra alors d'un rapport de force militaire entre elle et une partie de ses administrés entrés en rébellion larvée ou manifeste. Tant que ce rapport de force est en faveur du groupe au pouvoir, le système politique connaît une accalmie plus ou moins longue. Dès qu'il commence à se modifier, le système politique est secoué par la violence, utilisée par les candidats au pouvoir, estimant le moment venu de s'en emparer. Dans cette perspective, la violence est une ressource politique de compétition pour le pouvoir, au même titre que l'économie, la religion, les solidarités régionales ou clientélistes, etc. Définie ainsi, la violence perd de sa singularité pour devenir un effet d'une conflictualité et une ressource politique à la disposition des protagonistes. De ce point de vue, la violence est un moyen de lutte dans une situation où ceux qui l'utilisent estiment qu'elle est un instrument de défense - ou de réalisation - de leurs intérêts. Encore que le sens commun ne se réfère qu'à la violence physique, négligeant les autres formes ; violence symbolique et violence économique qui sont aussi répressives et, en tout cas, plus efficaces, car elles sont acceptées par la majorité des personnes sur lesquelles elles s'exercent.

La violence symbolique et la violence économique structurent le lien social en hiérarchisant la société, en imposant une paix civile garantie par un organe à qui il est confié le monopole de la violence physique légitime (Weber) ; celle-ci est exercée à l'encontre de ceux qui, précisément, se révolteraient contre les violences symbolique et économique de la vie quotidienne. Remettre en cause, en effet, des croyances sur lesquelles repose l'ordre (inégalitaire) de la société, porter atteinte à la propriété privée est considéré comme une attitude subversive et délinquante et enclenche une procédure judiciaire qui donne une légalité-légitimité à la punition physique, à la répression corporelle, à la privation des libertés, et ce pour réduire ce qui est considéré comme une rébellion contre la morale admise et la justice qui en découle. Dans la mesure où toute société est une articulation hiérarchique de groupes sociaux inégaux politiquement et économiquement, toute société recourt à une certaine violence pour maintenir la cohésion sociale. La violence est partout ; elle est latente

et loge au plus profond du lien social ; elle est le ciment qui maintient l'ordre social dans son unité et sa complémentarité.

Sous les régimes autoritaires, elle présente un paradoxe : elle cherche à parvenir à un consensus unanimiste pour instaurer la paix sociale, la paix voulue par Dieu ou par l'utopie. Les idéologies autoritaires et totalitaires ne se contentent pas d'un consensus majoritaire ; elles exigent l'unanimité, se donnant pour fondement l'optimisme anthropologique qui suppose que les hommes sont bons à l'origine. Pour elles, des influences maléfiques, venues d'ailleurs, les pervertissent, il suffirait de faire disparaître ces influences et de tuer les personnes contaminées pour revenir à la bonté originelle de l'homme et à la pureté du groupe social. La violence est de ce fait un moyen de purification, un instrument pour réaliser le bonheur des hommes tel que l'enseigne le message divin. Cette idée n'est pas spécifiquement musulmane ; elle est aussi chrétienne et a été même reprise par des régimes prônant l'athéisme comme idéologie d'Etat [4]. Le militantisme laïc, qui se manifeste notamment en France à l'occasion du port du foulard par des adolescentes musulmanes, devient une attitude religieuse proche de l'inquisition dès lors qu'il s'empare de cette idée chrétienne devant apporter la lumière aux hommes pour les tirer des ténèbres dans lesquelles la religion les aurait plongés. La traque par les « laïcistes » de tout signe religieux ostentatoire renvoie plus à l'inquisition de l'Europe médiévale qu'à la laïcité, philosophie morale fondée sur la tolérance et le pluralisme religieux. Toute réflexion sur la violence a besoin de faire référence à une situation historique, car la thématique risque d'être un discours creux si elle n'est pas historicisée pour souligner que, à différentes époques de leur histoire, les sociétés traversent des situations où le consensus nécessaire à leur ordre social est perçu comme devant être unanime. Les sociétés occidentales, dont certaines ont connu la période unanimiste, se structurent aujourd'hui autour de compromis institutionnels fondés sur le jeu politique majorité-minorité, et ont tendance à considérer les sociétés qui n'ont pas dépassé la phase unanimiste de leur histoire comme ayant des cultures et des religions portées à la violence physique. La représentation de l'islam comme religion prônant la violence tombe dans cette grille de lecture ethnocentrique qui fait abstraction des périodes historiques de la conflictualité structurant le lien social.

Islam et nationalisme

Pour des raisons historiques liées à l'expansion européenne du XIXe siècle, l'islam a été amené à devenir un facteur d'identité nationale, un facteur qui a concouru à délimiter la collectivité sur le critère schmittien ami-ennemi (Schmitt 1975). Cette posture historique est en elle-même une matrice de conflictualité légitimant la violence dans l'affirmation du fait national contre ceux qui sont supposés s'y opposer. Les mouvements de libération, particulièrement au Maghreb, se sont nourris de la religion pour unir contre l'ennemi et pour légitimer les actions terroristes entreprises pour arracher la souveraineté nationale [5]. Une fois l'indépendance acquise, l'idéologie nationaliste a gardé la marque de la religiosité dans des sociétés où ni les représentations du politique ni le discours qui les expriment ne se sont sécularisées entièrement. Il n'y a donc pas un primat du religieux par rapport au politique ; c'est l'inverse, puisque l'aspiration à l'indépendance a mobilisé l'islam à des fins politiques.

L'histoire du mouvement national en Algérie de 1920 à 1950 le montre clairement à travers la compétition et les luttes violentes entre les oulémas, dirigés par A. Ben Badis, dont le souci était la sauvegarde de la langue arabe et de l'islam dans le respect de l'ordre colonial, et les militants nationalistes regroupés derrière Messali Hadj qui revendiquaient l'indépendance. Les premiers étaient beaucoup moins populaires à cette époque que les seconds, accusés en plus

de trahir et la patrie et l'islam [6]. Moins de trente années après l'indépendance, dans les années quatre-vingt, il y a retournement de situation, et ce sont les islamistes, héritiers des oulémas, qui accusent le pouvoir en place de trahir la patrie. Les mouvements islamistes les plus violents, que ce soit en Egypte ou en Algérie, considèrent que les élites dirigeantes ne sont pas suffisamment nationalistes et qu'elles ont trahi l'idéal patriotique tel qu'il était vécu sous la domination coloniale. Leur finalité n'est pas l'islam en soi, car, pour eux, il s'agit de relever le défi que lance l'Occident encore perçu comme judéo-chrétien, pour le battre militairement, économiquement et culturellement. Pour arriver à cet objectif, il faut appliquer le Coran à la lettre. L'idéologie nationaliste instrumentalise la foi religieuse pour renforcer le chauvinisme dont elle se sert pour construire un ordre politique autoritaire fondé sur l'unanimité.

Le nationalisme se sert de la religion parce que celle-ci renferme un potentiel de passions dévastatrices quand elles se déchaînent. Le sentiment religieux donne au croyant la certitude du vrai et de la conformité à Dieu et à la morale. Cela signifie que ceux qui ne partagent pas ce même sentiment sont contre Dieu et contre l'humanité ; et qui peut être contre l'humanité si ce n'est le diable ? Cette dynamique d'ethnocentrisme moral libère les passions haineuses menant aux pires atrocités commises au nom du bien et culminant dans les actes les plus inhumains. Le personnel de l'inquisition espagnole, en torturant, en démembrant des êtres humains, en assassinant, .. avait l'intime conviction qu'il combattait le diable et qu'il purifiait l'humanité de perversions maléfiques. L'intolérance religieuse qui menace la paix civile et qui porte atteinte à la dignité de la personne ne met pas aux prises uniquement des groupes à religions différentes et concurrentes ; elle met aussi aux prises des groupes appartenant à la même religion dans la mesure où la surenchère sur la pureté de la foi est en corrélation avec la passion et la ferveur religieuses. En religion, écrit Hobbes, il y aura toujours un plus pur qui épure. Les sociétés musulmanes baignent aujourd'hui dans cette atmosphère de surenchère dans laquelle les hommes, utilisant la religion, cherchent à se hiérarchiser sur le critère de la foi et sur la proximité à Dieu.

Cette idée religieuse de faire le bonheur d'autrui, qui semble être le summum de l'altruisme, n'est pas aussi désintéressée qu'elle paraît. Plaire à Dieu, se rapprocher de lui le plus possible est une attitude qui implique que l'on veut être le meilleur des hommes. L'anthropologie humaine est tellement enracinée dans la compétition, dans la distinction (Bourdieu) qu'il est à se demander si l'action altruiste n'est pas une action égoïste plus rusée. En cherchant à imposer l'ordre moral enseigné par Dieu en le faisant en tuant et en assassinant, l'homme se révèle immoral et barbare, s'éloignant de tout ce qu'il y a de plus humain en lui. Quand la sécularisation fait prendre conscience à l'homme ce paradoxe, elle devient un vecteur actif de philosophie morale supérieure à la morale religieuse aliénante qui fait du croyant un ennemi juré de tous ceux sur qui pèse la suspicion. Finalement, l'ennemi de l'humanité, ce n'est ni l'animal ni la nature. L'humanité possède en elle un potentiel d'inhumanité qu'exacerbé la passion religieuse ethnocentrique. C'est en référence à cette anthropologie que Pascal écrivit que l'homme n'était ni ange ni bête, mais quand il voulait faire l'ange, il faisait la bête.

La violence est inscrite dans la sociabilité et est partout imminente quand une idéologie, qu'elle soit religieuse ou politique, se réifie et s'incarne dans des idéaux érigés en absolu moral auquel se subordonnent - et au nom duquel se sacrifient - des femmes et des hommes. L'histoire des Occidentaux ou des non-Occidentaux est scandée par le rythme des sacrifices morbides pour plaire aux dieux vindicatifs, avides de chair et de sang. La rupture historique est opérée par les Lumières qui posent comme impératif catégorique que l'homme ne peut être un moyen pour quelque fin que ce soit. Cette rupture a servi de fondement à la dynamique de

sécularisation des sociétés occidentales qui ont séparé la religion de la compétition pour le pouvoir. C'est une illusion ethnocentrique de croire que cette dynamique a pour source la culture judéo-chrétienne, et que l'Occident par sa culture était destiné à la démocratie et à l'idéologie des droits de l'homme. La dynamique de sécularisation est universelle et pourrait être véhiculée par n'importe quelle culture humaine, y compris la culture islamique.

Les sociétés musulmanes sont aux prises avec cette situation historique où le pouvoir est privatisé tout comme il l'était en Europe jusqu'au XIXe siècle. La « déprivatisation » du pouvoir se déroule toujours dans la violence, à travers des conflits sanglants et des crises aiguës. Cet aspect semble échapper à l'homme de la rue en Europe, car il est habitué à un pouvoir soumis à l'alternance électorale et dont les prérogatives sont institutionnellement limitées, oubliant toutefois que cela n'a pas été toujours le cas. Le pouvoir en Occident et dans les pays musulmans n'a pas le même contenu historique ; dans le premier cas, il a perdu, avec le capitalisme et l'Etat de droit, son caractère prédateur, tandis que dans le second, il ne s'en est pas encore débarrassé. Dans les pays musulmans, le pouvoir a encore pour fin première de dominer les hommes et de disposer de leurs richesses. C'est ce qui explique que les changements de chefs d'Etat s'y accompagnent en général de violence : putschs, mutineries, assassinats, soulèvements... Il n'y a pas seulement une lutte pour le pouvoir entre différentes factions aux intérêts divergents ; il y a aussi une lutte entre différentes conceptions du pouvoir. La différenciation sociale, l'irruption des médias, la centralisation administrative et la nécessité de politiques économiques globales imposent au pouvoir de se soucier de la gestion de l'espace public, mais cela le rend vulnérable, car il est jugé sur cette gestion. Pour taire les critiques contre la corruption, les détournements de fonds ou le gaspillage, le pouvoir n'hésite pas à utiliser contre ses adversaires la puissance de l'Etat. La violence est un moyen de gouvernement pour dissuader ceux qui cherchent à exploiter le thème de la prédation pour s'emparer des rênes de l'Etat. Le courant islamiste s'est renforcé en exploitant ce thème correspondant à une exigence morale ; d'où sa popularité.

Mais les leaders de régimes néo-patrimoniaux, minimisant la corruption, considèrent qu'il est de leur devoir de diriger l'Etat, en ayant même le sentiment de ne pas avoir assez de pouvoir pour réaliser les promesses faites aux administrés. S'il leur est demandé de quitter leurs fonctions, ils sont prêts à déchaîner les pires violences. En 1973, après deux tentatives de coup d'Etat infructueuses, le roi du Maroc a déclaré, dans un discours adressé à son peuple, que la tradition islamique l'autorisait à tuer le tiers de la population du royaume pour sauver les deux autres tiers [7]. Il faut entendre par là qu'il est prêt à déchaîner la pire des répressions s'il lui était demandé de transférer la souveraineté à un parlement élu sans trucages qui désignerait un gouvernement conformément à la majorité électorale. Les généraux algériens ont mené une répression à grande échelle sous le prétexte de la lutte antiterroriste pour dissuader toute contestation qui les remettrait en cause. Ils ne l'ont pas fait au nom de l'islam ; ils l'ont fait parce qu'ils estiment qu'ils sont les seuls autorisés à exercer la souveraineté qui leur confère la prérogative de désigner le Président, de former le gouvernement et de choisir les députés. Ils estiment que s'ils venaient à perdre cette prérogative pour en faire un enjeu électoral, l'Algérie en tant que Nation et Etat disparaîtrait, D'où cette farouche volonté de tuer toujours plus pour dissuader les survivants de revendiquer leur départ. La violence physique dans ce cas est utilisée à outrance pour compenser le déficit de légitimité,

A cela il faut ajouter le facteur historique : l'Etat algérien est né de la violence utilisée contre l'ordre colonial. De ce fait, l'armée se considère comme l'incarnation de la souveraineté nationale en lieu et place de l'électorat. Mais s'il est vrai que l'Etat algérien est né de la violence anticoloniale, celle-ci n'avait atteint son objectif- l'indépendance - que parce qu'elle

était perçue comme légitime par la majorité des Algériens, Dans la crise actuelle, les militaires font une erreur d'appréciation lourde de conséquences : ils pensent se maintenir à la tête de l'Etat par la seule violence. Cependant, dès lors que celle-ci perd son caractère légitime aux yeux des administrés, elle suscite une résistance contre laquelle elle est inefficace. La violence sans légitimité est de la force ; avec légitimité, elle est puissance. Or, l'Etat repose sur la notion de puissance et non sur celle de force.

Reposant sur l'armée, le pouvoir en Algérie était *fort et puissant* tant qu'il bénéficiait de la légitimité historique (issue de la guerre de libération) qui lui permettait de contraindre par la coercition physique ses opposants, et tant qu'il disposait de ressources externes suffisantes pour, d'une part, satisfaire les demandes sociales émanant des administrés et, d'autre part, irriguer les réseaux clientélistes à qui il distribuait des biens et des privilèges. Mais sa puissance a commencé à décliner avec l'usure de la légitimité historique et la diminution des ressources externes face à une demande sociale croissante, entraînée non par une augmentation du niveau de vie, mais plutôt par une croissance démographique galopante. S'appuyant sur une légitimité historique qui lui semblait atemporelle et sur des ressources matérielles fournies par l'exportation des hydrocarbures, le régime algérien était réticent aux changements. Son immobilisme et ses contradictions (usure du pouvoir, luttes clientélistes, baisse de la productivité du travail dans les entreprises, etc.) l'ont empêché d'apporter des réponses aux évolutions externes et internes (modification du marché mondial des hydrocarbures, augmentation de la population, etc.), ce qui a ravivé la lutte pour le pouvoir dans un contexte nouveau par rapport aux années soixante et soixante-dix. Mesurant leurs chances de renverser le régime, les islamistes sont alors entrés en compétition violente avec le pouvoir qui reposait désormais uniquement sur l'armée.

La monopolisation du pouvoir pousse à la militarisation de l'opposition et au recours à la violence. Pour exister politiquement, il faut utiliser la violence et défier le régime. C'est ce qu'ont fait les islamistes avec qui l'armée a été contrainte de signer une trêve en septembre 1997. A l'inverse, les partis de l'opposition légale sont humiliés dans les parodies électorales et sont utilisés comme alibi démocratique.

Utopie islamiste et violence

Du point de vue idéologique, le FIS (Front islamique du salut) s'inscrit dans le prolongement du FLN (Front de libération nationale), considérant que les idéaux de ce dernier ont été trahis par la classe dirigeante. Il faut comprendre que, pour mobiliser le peuple contre la France coloniale, le FLN a mis en œuvre une utopie qui devait se concrétiser dans l'indépendance. Celle-ci, vécue comme un idéal collectif, devait établir la justice et créer l'abondance. Une fois les Français expulsés, l'Algérie récupérerait les richesses de ces derniers, voire une partie de ce qui fait la richesse de la France métropolitaine. Le nouvel Etat, pour lequel des centaines de milliers d'Algériens se sont sacrifiés, allait être forcément un Etat riche, dirigé par des musulmans respectueux de la parole divine qui mettraient en œuvre une politique de modernisation sur le plan technique et économique pour enrayer la pauvreté et interdire les privilèges. Sous la période coloniale, durant des décennies, les Algériens avaient investi affectivement dans l'indépendance qui, quelques années après, les aura déçus. Le rejet de la classe dirigeante est le résultat de cette déception sur laquelle est né le FIS. Ce dernier redonne vie à l'utopie nationaliste, en affirmant que celle-ci ne s'est pas concrétisée parce que les dirigeants ont perdu la foi et qu'ils se sont écartés du message coranique ; d'où la popularité du FIS, d'où la violence qu'il renferme. Mais *cette violence ne provient pas de ce*

qu'il se réclame de l'islam ; elle provient de ce qu'il véhicule une utopie. La violence fait irruption dès lors que celle-ci est empêchée de se réaliser, pense l'islamiste, par la mauvaise volonté des dirigeants et des francophones soutenus par l'Occident. A partir de là, tuer est un devoir nationaliste. Le FIS est une seconde naissance du FLN, refusant l'échec de l'Etat national qui a dérivé vers la corruption, l'incompétence et l'arbitraire.

Pour comprendre la violence qui sévit aujourd'hui en Algérie, il faudrait revenir sur le fondement idéologique du régime algérien bâti sur la négation du conflit politique. Depuis la guerre de libération, le système politique est caractérisé par un « unanimité obsessionnel » qui refoule le politique, qui le nie. Entre les vrais Algériens, il n'y a pas de problèmes politiques, entendait-on. Cette volonté de nier le politique explique la tendance qu'a le pouvoir à tout contrôler : l'économie, la religion, le sport, etc. comme s'il suffisait que le pouvoir affirme sa tutelle sur une activité sociale pour que celle-ci soit à l'abri du conflit politique [8]. En cherchant à extirper le conflit et à étouffer toute émergence d'élite qui ne dépende pas directement de lui, le pouvoir a « massifié » la société, devenue une collection d'individus faiblement reliés *horizontalement* mais fortement dépendants *verticalement* de l'administration. La population était devenue une collection d'administrés dont le lien social était *médiatisé ou véhiculé* par l'Etat. Il y eut perte d'identité sociale et politique au fur et à mesure que l'Etat absorbait la société. Ce processus n'a cependant pas provoqué l'identité entre l'Etat et la société, mais a plutôt produit une coupure entre le pouvoir et la population, un rejet de l'Etat, surtout que celui-ci était de moins en moins capable de satisfaire les demandes sociales en raison du déclin de la productivité du travail et de l'accroissement de la population, d'où un profond mécontentement populaire.

Le FIS a su capter ce mécontentement populaire en dénonçant l'injustice et l'arbitraire des dirigeants, en référence au mythe égalitariste de l'islam, et a bâti un discours critique s'articulant autour de catégories affectives puisées dans la tradition du Prophète qui rappelait sans cesse de faire du bien et de se détourner du mal. Dans les prêches enflammés des imams des quartiers populaires, le pouvoir en place apparaissait comme une entité morale négative, se détournant de la voie tracée par le Prophète et cherchant à en détourner les croyants. Le sentiment d'extériorité par rapport à l'Etat trouve dans ce discours des éléments qui le justifient et le confortent. Dans la mosquée, les croyants qui écoutent ce discours ne se sentent pas seuls face à ce sentiment d'exclusion vécu jusque-là individuellement. Avec le FIS, les Algériens ne se considèrent plus comme des administrés se concurrençant pour obtenir les faveurs de l'Etat dans un contexte de pénurie. Ils se considèrent comme des croyants dont le lien social est médiatisé par la religion et non par l'Etat. Le FIS a donné une âme collective à des millions d'individus séparés les uns des autres, réactivant le lien social à travers la représentation du Prophète à Médine. Inspirés par la tradition du Prophète, les militants du FIS réapprennent les notions de solidarité et réinventent des formes locales de sociabilité, en créant des associations caritatives, des clubs d'apprentissage pour jeunes filles, et des réseaux d'emploi pour jeunes chômeurs. Le besoin de sociabilité qu'exprime le FIS répond à l'aridité administrative qui a asséché le lien social. Le FIS, avant d'être un mouvement politique, est une utopie sociale cherchant à donner du sens à des milliers d'individus qui ont perdu leurs illusions sur le FLN. De ce point de vue, le FIS est la reproduction des illusions sans le FLN et son Etat. Dès lors, l'on comprend l'ampleur et le degré de la violence politique qui secoue l'Algérie. Seule une utopie qu'on empêche de se réaliser est capable d'une violence si déterminée, d'une violence si généralisée.

Se rendant compte de l'incapacité de l'Etat à satisfaire les demandes sociales qui lui sont adressées, le pouvoir décide alors une ouverture politique dont il espère qu'elle permettra, à

terme, à la société de se prendre en charge. Il y eut donc ouverture politique après les émeutes d'octobre 1988, consacrée par des modifications constitutionnelles qui légalisaient le multipartisme. Pour la première fois, l'Algérie se reconnaissait comme champ d'expressions politiques différentes, organisées en partis se concurrençant légalement pour le pouvoir. Moins d'une année après, plus de cinquante partis s'étaient déclarés au Ministère de l'intérieur. Mais aux élections, un seul d'entre ces partis s'était imposé, en raflant la majorité des voix en juin 1990 (élections municipales) et en décembre 1991 (élections législatives). La caractéristique de ce parti - le FIS - est qu'il refuse la démocratie comme mode d'expression des divisions idéologiques et économiques de la société. Le FIS reprend à son compte la négation du politique du régime en place. Sa popularité atteste que la négation du politique n'est pas une invention machiavélique de dirigeants, ni une technique démagogique de conquête du pouvoir. La négation du politique est enracinée dans la conscience des millions d'électeurs qui ont confié leurs voix au FIS, conformément à leur « culture politique », à leurs craintes et à leurs aspirations. Leur « culture politique », c'est l'égalitarisme et le populisme, hérités de la lutte pour l'indépendance, au cours de plus d'un siècle de résistance à la domination coloniale. Leurs craintes, c'est une société politiquement divisée, dirigée par un parti soutenu par les détenteurs du double capital monétaire et culturel. La crainte par rapport au capital culturel est encore plus forte parce que celui-ci est détenu, à leurs yeux, par des élites modernistes, imprégnées de culture française, qui sont susceptibles de sacrifier les valeurs ancestrales qui fondent la Nation. Leurs aspirations, c'est une Algérie moderne économiquement et techniquement, où dominant les valeurs de justice et d'équité, valorisant la morale et sanctionnant la corruption, une Algérie dans laquelle l'avenir de tous les enfants est assuré sans discrimination aucune. Le FIS est l'expression de cette culture politique, de ces craintes et de ces espoirs qui sont contradictoires dans leur contenu. Il est vrai que l'entrée dans la modernité ne se fait pas forcément avec des représentations cohérentes.

L'ouverture politique pourrait être interprétée comme une volonté de la part du pouvoir d'intégrer le conflit dans le système politique, après l'avoir institutionnalisé et contrôlé. Et, dans cette perspective, la réaction islamiste pourrait alors être perçue comme le refus d'une partie de la population d'institutionnaliser le conflit dans la cité. La société algérienne s'est trouvée sur une crête où, d'une part, des forces sociales poussent à l'institutionnalisation du conflit, à la prise de conscience de son caractère de communauté politique et, d'autre part, des forces sociales résistent, refusent de « naître » à la situation politique formellement reconnue comme telle. La violence est le choc de ces deux volontés qui s'affrontent ; elle est le moyen par lequel va *s'opérer - ou ne pas s'opérer* - la mutation d'une conscience apolitique à une conscience politique du lien social. Un courant d'opinion important - le plus- important du point de vue du nombre – refuse la formalisation du politique pour, précisément, s'opposer à la violence. Ce faisant, ce refus de la violence utilise les pires formes de violence. Comme aimait à le répéter J. Leca (1994: 9), « la violence est vraiment Satan. On l'expulse par la porte, il revient en force par la fenêtre ». Il y a comme une dialectique, comme l'a vu H. Arendt (1970), entre le refus de la violence dans la conscience et la violence comme instrument de cette conscience ; et plus ce refus est affirmé, plus la violence affirmant ce refus est étendue et généralisée.

La tentative irréaliste et utopique de « dépolitiser » la société a abouti à une confusion entre les sphères publique et privée, confusion qui a eu pour résultat de mettre au centre des conflits sociaux le pouvoir d'Etat et ses bras séculiers (administration, police, justice.-.). Pour être puissant dans la sphère privée, pour battre ses concurrents, pour s'enrichir, pour assouvir son orgueil, etc., il faut conquérir une position forte dans l'Etat. En dehors de l'Etat, point de salut, à moins d'abdiquer et de se résigner à une existence d'administré moyen, usé par les pénuries

de la vie quotidienne. C'est ce qui explique que la lutte pour les postes dans l'appareil d'Etat est, pour les ambitieux, une affaire de survie. Ne pouvant pas réaliser leurs ambitions dans la sphère privée, ils utiliseront l'Etat pour arriver à leurs fins.

La mémoire collective étant active, les Algériens, depuis qu'ils ont l'expérience de l'Etat (indépendant), ne savent pas ce qu'est un conflit social ou idéologique dans lequel l'Etat n'est pas impliqué, dans lequel l'Etat n'est pas partie prenante. La violence politique est née en Algérie de ce que le pouvoir a affirmé sa volonté brutale de se désengager du champ social, démontrant ainsi sa faiblesse face à des candidats éduqués dans le mythe de l'Etat tout-puissant, dans la conviction religieuse que le salut ne vient que de l'Etat. Décidé dans la précipitation et sans volonté réelle, le multipartisme a délié le lien social qui ne tenait que par la violence latente quotidienne. L'inconsistance de la sphère publique, le détournement de l'Etat par des personnes privées, l'absence de culture civique tant chez les dirigeants que chez les administrés, le délabrement de l'appareil économique ont été autant de facteurs qui ont joué en défaveur du multipartisme qui s'est, en outre, heurté aux représentations symboliques imprégnées de communautarisme. C'est cette hostilité des représentations symboliques à la démocratisation qui explique la violence meurtrière que subit l'Algérie. Pour que la compétition légale pour le pouvoir ne débouche pas sur la violence collective, il faudrait que les débats idéologiques autour de la religion, du statut de la femme, des libertés individuelles, etc., soient moins chargés affectivement et soient moins passionnels. Pour cela, il faudrait que l'acteur social ne s'identifie pas à la communauté qui lui impose ses normes de conduite. Autrement dit, il faudrait que la communauté éclate dans l'imaginaire collectif pour libérer des individus qui formeront une société dans laquelle ils auront des droits et des devoirs consacrés par la règle juridique positive qu'ils auront eux-mêmes créée. La société algérienne est très loin de ces paradigmes, mais la modernité aussi est une utopie et, à la différence des utopies antérieures, elle se réalise pour faire un usage modéré de la violence. La société algérienne possède-t-elle les ressources culturelles pour construire l'utopie de la modernité politique ? Probablement, parce qu'il n'y a pas d'autre alternative à la modernité politique aujourd'hui en Algérie,

La question est de savoir si, dans l'immédiat, la société algérienne est apte ou non à fonctionner dans la reconnaissance officielle du conflit idéologico-politique. Quand une société se dote d'institutions de résolution pacifique des conflits, ces derniers deviennent un moyen d'intégration dans la mesure où ils permettent à la société de se réadapter à des situations nouvelles. C'est tout au moins la thèse centrale de L. Coser qui écrit dans ce sens : « Une société conciliante et tolérante bénéficie du conflit parce qu'un tel comportement crée et modifie les normes et assure sa continuité, malgré le changement de conditions. Les systèmes rigides ne disposent pas d'un tel mécanisme permettant de réajuster les normes; en étouffant le conflit, ils se privent d'un utile signal d'avertissement et augmentent le danger d'un effondrement catastrophique» (1982: 86). Traduite dans la grille analytique de L. Coser, la violence en Algérie serait l'expression de la rigidité des structures sociales incompatibles avec la compétition légale pour le pouvoir. En d'autres mots, le contenu et la nature des représentations symboliques sont en rupture avec la différence, la diversité, bref, avec le conflit, ce qui interdit son institutionnalisation. Le conflit existe, mais il est étouffé, refoulé par l'idéologie communautaire au prix de souffrances vécues dans l'intimité privée et de mutilations conscientes individuelles. La régulation des conflits par l'Etat a longtemps visé à empêcher que le pouvoir soit l'objet de compétition ouverte, mais il ne faut pas oublier que la rigidité des structures sociales et la prégnance de l'imaginaire communautaire sont incompatibles avec cette compétition. « Ce n'est pas le conflit en tant que tel, écrit L. Coser, qui menace l'équilibre d'une telle structure, mais la rigidité qui permet aux hostilités de

s'accumuler et de se concentrer sur une seule ligne de clivage quand le conflit éclate » (1982: 88).

Ce qui signifie que la privatisation du pouvoir et la négation de la sphère privée, qui ont jusque-là prévalu, ne sont pas le fait du prince, ne sont pas une conséquence de l'arbitraire des dirigeants. Elles sont plutôt les conditions de reproduction d'une société frappée d'anomie et dont l'unité est assurée par la violence : violence contre les femmes, contre les jeunes, contre la raison, contre la nature, contre le désir de liberté, contre l'innovation sociale... Recroquevillée sur elle-même, arc-boutée sur un passé plus mythique qu'historique, la société algérienne cherche à fuir le politique pour se réfugier dans la morale. Les personnes quotidiennement assassinées, dans un camp ou dans un autre, ne sont pas considérées comme des adversaires politiques, elles sont considérées comme des ennemis de Dieu, donc de l'humanité et, à ce titre, elles sont exterminées.

En conclusion, et à la lumière de ce qui a été dit, il ressort que la situation, algérienne connaît, pour des raisons politiques, idéologiques et économiques, une conflictualité extrême. Ayant échoué à satisfaire les demandes sociales promises au lendemain de l'indépendance, le régime a tenté une ouverture qui lui a fait perdre sa cohérence. Ce faisant, il a libéré une dynamique de violence politique qui risque de l'engloutir. Acculé, il a enclenché un processus de dissuasion par la répression qui a suscité une contre violence qui s'est répandue dans toute la société. Cette contre-violence est le résultat d'un blocage de la situation politique et non pas celui de la culture islamique. L'islam a été utilisé pour légitimer la violence contre le régime et pour donner une justification morale à la contestation.

Références bibliographiques

Addi Lahouari. 1995, *L'Algérie et la démocratie*. Paris : La Découverte.

Arendt Hannah. 1970. *On Violence*. London : A. Lane, Penguin Press.

Bachelard Gaston. 1962. *Le rationalisme appliqué*. Paris : P.U.F.

Bourdieu Pierre. 1980. *Questions de sociologie*. Paris : Ed. de Minuit.

Coser Lewis. 1982. *Les fonctions du conflit social*. Paris : P.U.F.

Durkheim Emile. 1986 (1895). *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: P.U.F.

Freund Julien. 1983. *Sociologie du conflit*. Paris : P.U.F.

Leca Jean. 1994. « *La rationalité de la violence politique* ». Les Cahiers du CEDEJ.

Mannheim Karl 1956. *Utopie et idéologie*, Paris : M. Rivière.

Schmitt Cari. 1975. *La notion de politique*. Paris : Calmann-Lévy.

Notes

[1] « Une loi ignorée, écrit P. Bourdieu (1980: 46), est une nature, un destin... ; une loi connue apparaît comme la possibilité d'une liberté. »

[2] Le conflit algérien se déroule sur trois fronts : militaire, économique et médiatique. Sur ce dernier, la France occupe une place stratégique parce que c'est là que se forge l'image extérieure du régime et que peuvent transiter des informations qu'il ne veut pas rendre publiques. La France médiatique permet non seulement d'influencer l'opinion publique internationale, mais aussi l'opinion publique locale dans la mesure où les chaînes de télévisions françaises sont captées en Algérie. Aussi, les médias étrangers deviennent un protagoniste des conflits qui se déroulent dans les pays du Tiers-Monde dont les régimes redoutent d'être montrés du doigt pour les violations des droits de l'homme. Les médias ainsi que les organisations internationales de défense des droits de l'homme ont acquis une force de frappe redoutée par les dictatures du Tiers-Monde. Si le régime jouit d'une appréciation favorable dans les médias étrangers désormais captés localement grâce aux antennes paraboliques, cette appréciation servira à le renforcer auprès de ses administrés. A l'inverse, les régimes taxés de dictature et accusés de violations graves des droits de l'homme auront à faire face à une opposition encouragée à réclamer plus de libertés politiques. L'image que se fait l'Occident d'un régime du Tiers-Monde est une ressource de légitimation interne. Or, les régimes autoritaires arabes tentent de manipuler l'opinion publique occidentale dans leurs luttes contre les courants islamistes - en se présentant comme les remparts contre l'intégrisme et la barbarie.

[3] Il y a un *hadith* qui invite le croyant à réprover un comportement blâmable soit dans son for intérieur, soit par le verbe, soit par la main selon les circonstances.

[4] C'est parce qu'il a repris à son compte cette idée religieuse que le marxisme a sombré dans le goulag et autres camps d'épuration. Les démocraties occidentales ont été moins ambitieuses que les régimes marxistes en instituant une utopie minimale : l'égalité de tous les citoyens par le suffrage universel. Une voix électorale d'un chômeur a la même valeur que celle d'un patron qui emploierait une centaine d'ouvriers. L'ordre démocratique repose sur cette fiction, cette illusion égalitaire dont la fonction est de délégitimer tout recours à la contestation violente. Dans les sociétés occidentales, la démocratie n'a pas fait disparaître la violence ; elle a seulement rendu illégitime l'une de ses formes. En effet, la participation au champ politique par le biais d'élections rend illégitime, aux yeux de la majorité, les émeutes et le terrorisme politique. Cela ne signifie pas que les sociétés des pays démocratiques ne connaissent pas les autres formes de violence

[5] Au Moyen-Orient, c'est l'arabisme et non l'islam qui a servi de ferment à l'idéologie nationaliste. Du fait de la présence d'Arabes non musulmans, le credo du parti Baath, créé dans les années quarante par le Syrien Michel Aflaq, était « Dieu pour chacun et la Nation pour tous ».

[6] Cf. L. Addi (1995), chap, I : *Nationalisme politique versus nationalisme religieux*.

[7] Cette tradition est l'oeuvre *fouqahas* (jurisconsultes) inspirés par Ibn Taymiyya pour qui un prince injuste est préférable à la *fitna*, au désordre. Elle n'existe cependant ni dans le Coran, ni dans la *Sunna*. Il faut remarquer, par ailleurs, que cette même tradition a fait partie de la culture politique européenne médiévale.

[8] « Parce qu'elle n'en a pas les moyens en raison de sa fin, la politique manquerait à sa mission si elle s'arrogeait la vocation d'accomplir également les fins propres aux autres activités humaines, économique, religieuse, artistique ou scientifique. Tout ce qu'on lui demande, c'est de créer les conditions permettant à ces autres activités de se développer selon leur propre génie, en particulier en prenant les précautions nécessaires pour que leurs conflits internes ne dégénèrent pas en conflits politiques, ou bien, si les conflits prennent cette dimension, leur trouver une solution satisfaisante. La politique se dénature et dénature en même temps les autres activités lorsqu' elle prétend pouvoir se substituer à elles » (Freund 1983: 262).