

Entre nation et tribus : diversité culturelle et linguistique en Algérie

In Cohen James et al. (Dir.), 2009, *Citoyenneté et diversité*, Clermont-Ferrand : Presses universitaires Blaise-Pascal, 283-304

Ahmed GHOUATI

Théoriquement il existe en Algérie une communauté¹ nationale fondée sur des principes politiques, issus pour l'essentiel du modèle jacobin homogène et centralisateur, et régie par des lois. D'où une citoyenneté accordée juridiquement sous la responsabilité de l'Etat-nation. Le produit en est un « sujet de droit », abstrait, auquel est également reconnue une part de souveraineté politique. Enfin, la constitution² stipule une certaine diversité notamment dans son préambule³ et dans l'article 3 bis introduit en 2002, selon lequel « le tamazight⁴ est également langue nationale... » à côté de la langue officielle (l'arabe).

Or cette dernière modification constitutionnelle, rendue possible par la mobilisation – sous le mode de l'émeute – ne fait qu'entériner mais partiellement le caractère multiculturel de la société algérienne et traduit de ce fait un rapport problématique de l'Etat à la nation. En effet l'Etat considère que l'intégration politique dans la nation prime toute expression régionale ou communautaire. Cependant, dans ce refoulement des cultures dites régionales ou régionalistes, l'Etat reproduit de fait l'exclusion pratiquée par le pouvoir colonial et contre laquelle les nationalistes algériens s'étaient soulevés. C'est ce rapport, avec sa dimension historique, qui pose un problème politique notamment pour la prise en charge effective de la diversité culturelle et linguistique, conformément à une identité (culturelle) plurielle explicitement mentionnée dans l'exposé des motifs de la constitution. Ayant des fondements historiques et religieux, cette identité plurielle peut se concevoir comme une unité politique dans la pluralité culturelle. C'est là aussi, par hypothèse, toute la difficulté du « mouvement des *âarouch*⁵ » – organisation traditionnelle, fondée d'abord sur la représentation tribale, villageoise et régionale - à produire une influence politique immédiate en dehors de la seule région de Kabylie.

En effet, après une « décennie noire » marquée par des affrontements sanglants entre l'armée et des groupes d'intégristes, le pouvoir est confronté depuis avril 2001 à un mouvement de révolte né en grande Kabylie. Officiellement ce mouvement s'est formé en réaction à la mort le 18 avril 2001 du jeune lycéen Massinissa Guermah dans les locaux de la

¹ Ou « communauté des citoyens » selon l'expression de Dominique Schnapper (1994).

² Cf. « Constitution de la République Algérienne Démocratique et Populaire », in *JORADP* n° 76 du 8 décembre 1996, modifié par la loi 02-03 du 10 avril 2002, in *JORADP* n° 25 du 14 avril 2002, Imprimerie officielle, Alger.

³ Dans ce cadre l'Etat-nation revendique explicitement ses appartenances maghrébine (arabo-berbère), africaine et méditerranéenne.

⁴ Langue berbère appartenant à la branche chamito-sémitique.

⁵ De *âarch*, mot arabe (pluriel *âarouch*) signifiant clan ou tribu.

gendarmerie de Beni Douala, dans la wilaya de Tizi-Ouzou. Cette mort suspecte, intervenue deux jours avant la commémoration des événements d'avril 1980⁶, ajoutée à d'autres arrestations de jeunes et, enfin, les déclarations du ministre de l'intérieur qualifiant la victime de « voyou » (Haddadou, 2003), transforment l'indignation de toute la région en affrontements violents entre forces de l'ordre et citoyens, notamment des jeunes. Très vite la révolte se structure en mouvement des *aârouch* et écarte les partis politiques traditionnellement bien implantés en Kabylie, en particulier le Front des Forces Socialistes (FFS) de Aït-Ahmed et le Rassemblement pour la Culture et la Démocratie (RCD) de Saïd Saâdi.

Cependant, à la différence de l'insurrection armée initiée par le FIS, à la suite de l'annulation du second tour des élections législatives⁷ de juin 1991, le mouvement des *aârouch*, bien qu'organisé sous une forme traditionnelle, se veut d'abord un mouvement citoyen porteur de revendications politiques, socio-économiques et culturelles. Par exemple, la plate-forme⁸ de « revendications de la manifestation contre la répression en Kabylie », dite aussi « plate-forme d'El Kseur », comporte 15 points dont neuf nous semblent de nature plutôt politique (fermeture des gendarmeries en Kabylie, dissolution des commissions d'enquête initiées par le pouvoir, etc.), cinq ont un caractère socio-économique (plan d'urgence pour la Kabylie, Etat garantissant tous les droits socio-économiques, etc.) et un de nature politico-culturelle, notamment la « satisfaction de la revendication amazighe dans toutes ses dimensions (identitaire, civilisationnelle, linguistique et culturelle) sans référendum et sans condition, et la consécration du tamazight en tant que langue nationale et officielle ».

Malgré la répression très violente⁹ de toutes les manifestations, qu'elles soient pacifiques ou pas, et les multiples arrestations des principaux leaders, le mouvement devient en peu de temps le principal interlocuteur du gouvernement et obtient même la reconnaissance du tamazight comme langue nationale. Minoritaire certes sur les plans démographique¹⁰ et politique, le mouvement des *aârouch* est aussi une minorité psychosociale¹¹ qui soulève des questions fondamentales qui intéressent tout le pays, et non pas la seule région de Kabylie comme le soutient Salem Chaker (2001). L'examen des questions soulevées et des réponses politiques qu'elles suscitent oblige à revenir sur les racines de la crise mais aussi sur les

⁶ Au cours desquels des militants de la cause « berbériste » occupèrent les rues durant plusieurs jours, notamment à Tizi-Ouzou. Ces manifestations furent réprimés durement par le pouvoir. Néanmoins, dans l'histoire de l'Algérie indépendante, ce fut la première revendication publique du pluralisme culturel et politique. En souvenir de ces événements, tous les ans est commémoré ce que l'on appelle désormais le « printemps berbère ».

⁷ Lors du 1^{er} tour des élections le Front Islamique du Salut (FIS) avait obtenu la majorité (47%) des suffrages exprimés, confirmant ainsi sa victoire aux élections municipales de 1990.

⁸ Document élaboré le 11 juin 2001 à El Kseur (wilaya de Béjaïa) par des représentants des wilayas de Sétif, Bordj Bou Arréridj, Bouira, Boumerdès, Béjaïa, Tizi-Ouzou, Alger et devait être déposé à la présidence de la République à l'issue de la manifestation du 14 juin 2001 à Alger. Or cette manifestation fait suite à une autre organisée le 21 mai par la coordination des comités de villages ayant drainé plus de 500.000 personnes dans les rues de Tizi-Ouzou (source : Arezki Aït-Larbi, « Redistribution des cartes en Kabylie », *Algéria-Interface*, 1^{er} juin 2001).

⁹ Le rapport établi par la commission d'enquête « Issad » (11 juin 2001) a fait état de 55 décès et 307 blessés (Cf. Mohand Issad, 2001, « Rapport préliminaire de la commission nationale d'enquête sur les événements de Kabylie », 7 juillet 2001, *Algéria-Interface*, Alger). Le 22 février 2004, le quotidien *Le Soir d'Algérie* (Alger) avance le chiffre de 123 décès entre 2001 et 2004.

¹⁰ Salem Chaker (2003) parle d'une « minorité encombrante » d'un point de vue démographique et évalue les berbérophones à 20-25% de la population algérienne et à 35-40% de la population marocaine.

¹¹ Au sens où l'entendent Doms et Moscovici (1994 :55), c'est-à-dire une minorité active « qui s'efforce, soit d'introduire ou de créer des idées nouvelles, de nouveaux modes de pensée ou de comportement, soit de modifier des idées reçues, des attitudes traditionnelles, d'anciens modes de pensée ou de comportement ».

fondements historiques du rapport de l'Etat à la diversité culturelle et linguistique de la nation algérienne.

Les racines de la crise

Plutôt favorable à l'idée d'autonomie de la grande Kabylie, Chaker (2000: 83) avait estimé, peu de temps avant la naissance du mouvement des *aârouch*, que le « travail linguistique et culturel réalisé par la « société civile » (en tout cas, non institutionnel) va dans le sens de l'instauration d'une identité collective particulière, en rupture avec le reste du pays. De l'observation des dynamiques sur le terrain, il ressort que, tout en ne s'engageant pas dans une revendication politique, les acteurs et producteurs de la culture berbère créent les conditions d'une autonomie de fait. En termes de « production d'identité », on s'oriente nettement vers la création et la consolidation d'un univers linguistique et culturel spécifique, largement disjoint de l'environnement national ».

Cette analyse prospective le conduit, après l'apparition du mouvement des *aârouch*, à préciser les modalités pratiques (politiques) d'une autonomie de la Kabylie dans le cadre d'une régionalisation politique appliquée à cette seule région où l'Etat ne garderait que les pouvoirs relatifs à la défense, à la monnaie et aux relations extérieures (Chaker, 2001).

Certes, après l'interdiction de la conférence que devait prononcer feu Mouloud Maameri à l'Université de Tizi-Ouzou et la répression d'avril 1980 en Kabylie, quelques personnalités locales avaient tenu des discours radicaux prônant ouvertement un « nationalisme berbère ». Cependant, bien que tenus par des « berbéristes », ces discours ne mobilisaient pas les foules en Kabylie et encore moins dans les autres régions du pays. Dix ans après les événements de 1980, Chaker (1990) lui-même avait alors situé ces discours dans une « voie étroite ». Plus précisément il écrivait : « Il faut se garder d'exagérer les facteurs de spécificité de la Kabylie dans l'ensemble algérien, de leur donner une cohérence, une « densité » et une extension qu'ils n'ont pas. Des positions et des pratiques individuelles fortement régionalistes, des discours quasi séparatistes sont fréquents en milieu kabyle – ils ne constituent pourtant pas un courant structuré, encore moins un projet global correspondant à une aspiration majoritaire. Si la tentation nationaliste existe bel et bien dans les milieux berbéristes – surtout kabyles – elle ne paraît pas devoir prendre de la consistance idéologique et politique à l'avenir. Trop de facteurs lui sont défavorables » (Chaker, 1990 : 32).

Or la naissance récente du « Mouvement pour l'Autonomie de la Kabylie », en rupture politique avec le mouvement des *âarouch* (Mehenni, 2004), ne donne pas plus de consistance politique à l'idée d'autonomie ni d'ancrage historique au « nationalisme berbère ». En revanche, les questions du pluralisme politique et de diversité culturelle en Algérie posées par le mouvement des *âarouch* nous semblent être les mêmes que celles posées par des cadres du PPA-MTLD¹² en 1949, c'est-à-dire la veille du déclenchement de la guerre d'Algérie le 1^{er} novembre 1954. Ces questions suscitèrent une levée de boucliers de la part des dirigeants nationalistes de l'époque et furent à l'origine d'une crise dite « berbériste ».

¹² Regroupement politique sur une base nationaliste du Parti du Peuple Algérien, créé par Messali Hadj en 1937 (après la troisième et dernière dissolution de l'Etoile Nord-Africaine par les autorités françaises en 1937) et du Mouvement pour le Triomphe des Libertés Démocratiques, créé par Ferhat Abbas en 1946.

La crise « berbériste » de 1949

Pour Mohamed Harbi cette crise « eut pour point de départ la remise en cause du fonctionnement antidémocratique du parti, s'étendit au rejet de la conception arabo-islamique de l'Algérie et posa enfin, sous couvert de pluralisme culturel, la question de l'organisation territoriale du parti sur la base du critère linguistique. La crise résolue bureaucratiquement prit fin par l'exclusion des principaux porte-parole du mouvement berbère. » (Harbi, 1980 : 33).

L'argument politique principal avancé, à l'époque, par la direction du PPA était qu'il ne fallait surtout pas « faire le jeu de la colonisation », c'est-à-dire diviser les Arabes et les Berbères. Mais la peur de la division puisait ses sources tout autant dans l'idéologie nationaliste – ou l'impératif de « l'unité de la nation » pour se libérer – que dans « l'ethnologie coloniale » et les objectifs avoués d'une berbérophilie¹³ du pouvoir colonial (Ageron, 1968, 1973).

Selon Omar Carlier, durant cette crise, les termes utilisés tels que « berbérisme » et « arabisme » n'opposent pas seulement « francophones » et « arabophones » mais surtout les francophones entre eux. Et cela indique à quel point les acteurs politiques entretiennent avec la langue un rapport complexe et complexé. Le PPA, comme l'ENA, a toujours utilisé les trois langues, mais il n'est pas en mesure de passer du fait au droit, de la pratique au programme ou aux statuts : le berbère est porteur de division, le français est étranger. Le PPA n'arrive pas à énoncer son rapport avec ses langues parce qu'il n'arrive pas à interroger et à accepter sa propre identité » (Carlier, 1995 : 268).

Dans cette analyse, la ligne de partage n'est pas vraiment entre modernistes et traditionalistes. Si tous admettaient la nécessité de l'unité de la nation, les messalistes (majorité) la concevaient comme unité dans l'uniformité – par l'Islam et par la République des « Français » –, les autres la projetaient comme unité dans la diversité, par respect pour les régions et les langues du pays. « Islamisme et jacobinisme, conclut Carlier, se conjuguent pour condamner le pluralisme linguistique » (ibid.).

Analysant l'événement avec près de cinquante ans de recul, l'un des acteurs de cette crise (Hadjeres, 1998) estime que le débat politique et idéologique n'a pas pu avoir lieu à cause de trois facteurs : le sectarisme de la direction nationaliste, le manque de formation politique sérieuse chez les militants de la base et le déficit démocratique du PPA. Il en a résulté alors, depuis cette date, un sérieux problème dans la conception de la nation et de la politique culturelle.

On peut penser que dans l'idéologie nationaliste dominante, en tant que réponse aux questions de la société, il y a une certaine idéalisation du passé communautaire et religieux de l'Algérie. Or à mon sens cette idéalisation ne peut s'expliquer que par la disqualification identitaire et le refus de négociation politique de la part du pouvoir colonial.

A la recherche de l'identité perdue

¹³ Cette berbérophilie devenait encore plus suspecte en Algérie après l'expérience de la promulgation du Dahir Berbère le 16 mai 1930 au Maroc. Produit dans le cadre de la « politique berbère » des autorités françaises – pour favoriser les élites berbères marocaines –, ce texte de loi avait soulevé l'indignation de tout le monde musulman (Cf. Ageron, 1973).

Avant la colonisation il n'y avait pas de nation algérienne, au sens moderne de communauté politique, mais une *Oumma*¹⁴ (nation de croyants) ou communauté élargie de tribus faisant partie d'un ensemble sociopolitique arabo-musulman, dirigé par l'administration ottomane. Dans les faits cet ensemble socio-politique est également appelé *Oumma muslima* (nation musulmane), mais les liens entre le pouvoir central et les communautés locales étaient de type « segmentaire ». L'Etat est dit segmentaire, selon G. Balandier (1967), dans la mesure où il peut coexister avec d'autres foyers de pouvoirs (locaux) sur lesquels le contrôle étatique est relatif. Le monopole de l'emploi légitime de la force n'est donc pas réservé à l'Etat. En outre, plus le pouvoir local est loin géographiquement du centre (Etat) et moins l'autorité de ce dernier est opérante. Enfin, selon l'importance de cet éloignement par rapport au centre, les pouvoirs locaux peuvent changer d'allégeance en fonction des rapports de force.

Sur le plan culturel, la religion de la *Oumma*, les appartenances tribales et familiales constituent les principaux facteurs d'identité des populations algériennes. Encadrées par des réseaux traditionnels, en particulier les mosquées, les *zaouias* (confréries religieuses) et les *djemaâs* (assemblées) de village, les populations géraient elles-mêmes l'éducation et l'enseignement par exemple.

Ainsi, peu après la chute du pouvoir central de la Régence d'Alger le 5 juillet 1830, l'armée française s'est trouvée directement confrontée aux tribus et aux confréries religieuses. Dans ce contexte Abdelkader¹⁵ sera élu Emir par le conseil des tribus et confréries de l'Oranie en 1832. Il mettra en place une organisation étatique couvrant l'ensemble du territoire, à l'exception d'Alger comme stipulé par le « traité Desmichels » signé à Oran le 26 février 1834. Néanmoins, constatant que la colonisation se poursuivait malgré la signature des traités¹⁶, l'Emir Abdelkader reprendra la lutte armée jusqu'en 1847. Le rapport de forces militaires n'était pas en sa faveur. Coupé de ses bases arrières (frontière marocaine) et n'ayant pas pu obtenir l'allégeance de certains chefs locaux (Ahmed Bey à Constantine), de certaines tribus et confréries (*zaouia* Tidjania dans le Sud), il choisit de signer sa reddition. Dans des conditions extrêmement difficiles, la résistance continuera jusqu'en 1871-1880. Après la défaite de Ahmed Bey à l'Est (1848) et la destruction de Laghouat en 1852, les dernières grandes batailles eurent lieu dans le Constantinois, la grande Kabylie et le Sud oranais et furent dirigées par Mohamed El Moqrani et Cheikh El Haddad.

Aux pertes humaines et morales, succéderont les dépossessions : entre 1871 et 1882, 347 268 hectares seront concédés gratuitement par l'armée française aux colons. Vers 1900, le prélèvement atteint 5 millions d'hectares de terre au profit d'une colonisation de peuplement. Ainsi s'ouvre la période de la véritable Algérie coloniale : pratiquement toutes les revendications autonomistes des Français d'Algérie furent satisfaites. « L'Algérie devenait une 'petite république française', écrit Ageron, où seuls comptaient les intérêts des colons français ; la carte d'électeur devint le titre de noblesse de cette nouvelle féodalité » (Ageron, 1974 : 45). A la suite de nombreux scandales dont l'ampleur finit par exaspérer le Sénat notamment, Jules Ferry fut désigné le 6 mars 1891 par ses pairs à la tête d'une commission de dix-huit membres - dite « Commission des XVIII » - pour enquêter en Algérie. La

¹⁴ De la racine arabe *Oum*, mère, qui donne à *Oumma* plusieurs sens : « nation-mère », « nation originelle » ou encore « mère-patrie » mais sans la référence à un territoire particulier.

¹⁵ Issu de la *zaouia* Qadirya (ouest du pays).

¹⁶ Le dernier étant le « Traité de la TAFNA » signé le 12 mai 1837 à Oran avec le Général Bugeaud.

commission déplora entre autres « l'esprit d'accaparement des colons et recommanda de contrebalancer le poids des Français d'Algérie » (citée par Ageron, *ibid.*).

Pour Droz et Lever « l'appauvrissement et la désintégration de la société musulmane furent la rançon de la colonisation triomphante. La décadence des grandes familles, privées de leurs clientèles traditionnelles, s'accrut. Seules surnagèrent quelques centaines de notables – aghas, caïds, cadis et marabouts – habilement manipulés par l'administration qui savait leur amour des titres et des décorations. La bourgeoisie artisanale s'étiola, victime de la concurrence française, tandis que la bourgeoisie lettrée se repliait sur elle-même ou s'exilait. Quant à la masse des fellahs, elle fut victime des effets conjoints de la dépossession foncière¹⁷, de la pression fiscale et de l'intégration du marché indigène dans le circuit capitaliste de commercialisation » (Droz et Lever, 1982 : 20).

Or cette destructuration de la société algérienne va s'accompagner également d'un travail sur soi, préalable à une reprise (culturelle) historique portée par les premiers intellectuels Algériens qu'ils soient arabophones¹⁸, francophones¹⁹ ou bilingues qui vont émerger à partir de 1880 (Djeghloul, 1988). Cette période charnière, correspondant aussi au parachèvement de l'édifice administratif et culturel colonial, est analysée par Yvonne Turin (1974 : 200) comme « celle de l'offre insistante, par le colonisateur, de sa propre culture » contre la terre. Cette offre intervient certes à un moment où les hommes politiques français considéraient que l'Algérie est un pays vaincu militairement (Ageron, 1968). Cependant la méfiance vis-à-vis de la scolarisation des « indigènes » par exemple n'a jamais réellement disparue. Preuve en est cette réponse de Gustave Lebon faite en 1891 à Jules Ferry entre autres : « *L'Inde aux indiens* est aujourd'hui le mot d'ordre de tout indigène ayant reçu une éducation anglaise. Eduquons nos Arabes et le cri de *l'Algérie aux Arabes* sera bientôt leur devise » (Citée par Sayad, 1992 : 177, en italiques dans le texte).

Pour les élites algériennes l'enjeu est existentiel. C'est pourquoi Mostefa Lacheraf y voit la construction par des Algériens d'une « culture de nécessité » ; autrement dit pour « un peuple qui a une longue tradition de culture tolère difficilement le vide intellectuel et se sent capable, pour satisfaire un tel besoin, d'adopter une autre langue, à défaut de la sienne propre qui lui est désormais interdite (...). Cette *culture de nécessité* souligne l'importance du problème en en révélant les implications techniques, utilitaires, pratiques : face à l'irruption du monde moderne dans la tradition, on continue de tenir à l'univers médiéval par certains aspects moraux, mais non sans établir, consciemment ou inconsciemment, les distinctions indispensables qui séparent le patrimoine humaniste et religieux, toujours vivace, des exigences nouvelles de l'initiation au modernisme » (Lacheraf, 1978 : 315, souligné dans le texte).

Avant comme après l'extension de l'obligation scolaire en 1883 à l'Algérie, l'objectif de la colonisation a toujours consisté à former un corps d'intermédiaire entre la société dominante (celle des colons et des militaires) et la société dominée, celle des « indigènes musulmans ». Néanmoins, la grande Kabylie se distingua par les nombreux missionnaires qui s'étaient rendus précocement pour faire du prosélytisme²⁰, notamment à travers les écoles des

¹⁷ La loi Warnier de 1873 et la loi complémentaire de 1887 renforcent le système juridique pour élargir l'appropriation des terres indivises et créer un marché foncier.

¹⁸ Formés généralement à la Zitouna (Tunis) ou au Moyen-Orient (Égypte et Syrie).

¹⁹ Le nombre des élites francophones atteint environ un millier d'individus au début du XX^e siècle (cfr. Ageron, 1968).

²⁰ Voir le témoignage de Fadhma Aït Mansour-Amrouche, *Histoire de ma vie*, Bouchène, 1970 (réédition).

pères blancs et des jésuites. Après 1883, l'école publique s'était implantée, non sans difficultés, à la fois pour rivaliser avec les écoles religieuses et renforcer une certaine « politique kabyle » en essayant de toucher les ruraux. Ainsi, en 1892, l'arrondissement de Tizi-Ouzou (département d'Alger) est nettement sur-scolarisé – relativement au contexte de l'époque – avec 22,7% des classes pour 8,9% de la population. De manière plus générale, Fanny Colonna (1975) avait observé que c'est dans les régions montagneuses et berbérophones que l'école s'est implantée prioritairement.

C'est un fait connu aujourd'hui que la colonisation a appliqué le principe « diviser pour régner ». Or, comme l'a relevé Sayad (1992), on ne divise que ce qui est prédisposé à être divisé ou qui porte les germes de la division. Dans le cas de l'Algérie en générale et de la Kabylie en particulier, la prédisposition à la division n'est autre que le « foisonnement » tribal et clanique.

Parmi les premières productions intellectuelles²¹ importantes, dans le cadre de « l'exploration scientifique de l'Algérie », il y avait la fameuse « Carte de l'Algérie divisée en tribus » (Carette et Warnier, 1847), mais il y avait aussi les « Etudes sur la Kabilie proprement dite » dans lesquelles Carette (1848) avait explicité l'objectif d'une politique kabyle : « La contrée qui fait le sujet de ces études se distingue des autres parties de l'Algérie par trois caractères principaux : l'exercice des arts professionnels, le goût et l'habitude du travail, la stabilité des demeures... Aussi, quelque téméraire que cette opinion puisse paraître, nous croyons que la Kabilie, demeurée jusqu'à ce jour en dehors de notre contact direct, restée en lutte avec toutes les dominations antérieures, doit devenir, d'ici à quelques années, l'auxiliaire le plus intelligent de nos entreprises, et l'associé le plus utile de nos travaux. » (Tome 2 : 16).

La mise en application de cette politique ne fera pas de la Kabylie un auxiliaire du pouvoir colonial. Cette région sera entourée d'un mythe – qui créera quelques soupçons politiques au sein du mouvement national des années 40 – et plus généralement se développera à son sujet une certaine « anthropolâtrie berbère », selon l'expression de Jacques Berque. Par contre, après l'écroulement de son système économique traditionnel et du fait que les colons n'étaient pas intéressés par l'exploitation des zones de montagne, très tôt la Kabylie sera pourvoyeuse de force de travail pour les autres régions mais aussi de nombreux candidats à l'émigration en France (Sayad, 1992 ; Gallissot, 2000). Or, cette immigration participera aussi à la formation de la première élite algérienne.

Mais de manière générale, quelle que soit la région d'origine, qu'ils aient été formés par des universités moyen-orientales, des médersas, des *zaouias* (locales) ou des écoles françaises²², les premiers intellectuels et lettrés vont tous vivre « la précarité existentielle de la période tout en tentant de fournir des réponses non contradictoires bien que partiellement

²¹ Dans le genre « ethnologique » et explicitement raciste, M. Rinn (1889) avait essayé de « trouver » des origines indo-européennes aux langues berbères et par extension aux Berbères eux-mêmes (Cf. « Essai d'études linguistiques et ethnologiques sur les origines berbères », in *Revue africaine*, Alger, n° 33, p. 97-121, réédition OPU).

²² Après l'extension à l'Algérie en 1883 de la nouvelle législation scolaire française, la stratégie de la colonisation culturelle est ainsi définie par Alfred Rambaud, alors ministre de l'Instruction publique de la III^e République : « La conquête de l'Algérie s'est accomplie par les armes et s'est terminée en 1871 par le désarmement de la Kabylie. La seconde conquête a consisté à faire accepter par les indigènes notre administration et notre justice. La troisième conquête se fera par l'Ecole : elle devra assurer la prédominance de notre langue sur les divers idiomes locaux, inculquer aux musulmans l'idée que nous avons nous-mêmes de la France et de son rôle dans le monde, substituer à l'ignorance et aux préjugés fanatiques des notions élémentaires mais précises de science européenne » (cité par Colonna, 1975 : 40).

différentes aux grandes questions que se pose la société algérienne : que sommes-nous ? où allons-nous ? Que devons-nous faire ? » (Djeghloul, op. cit.: 5).

Après des publications en tout genre et une forte implication dans quelques médias de l'époque, cette élite produira les premières réponses politiques durant la première guerre mondiale, notamment à travers le « Manifeste des jeunes Algériens » publié en 1912. Les principales revendications tournaient autour de l'égalité entre « Algériens » et « Européens » et l'accès à la citoyenneté. Par exemple, la délégation envoyée à Paris, en juin 1912, avait demandé que soit supprimé la « prime » accordée aux « indigènes » qui effectueraient leur service militaire, mais que soient institués des droits en compensation de l'impôt du sang, une réforme du régime répressif, une représentation conséquente dans les Assemblées de l'Algérie et de la métropole, la juste répartition des impôts et l'affectation équitable des ressources budgétaires entre les diverses composantes de la population algérienne (voir M.K., 2004).

Durant la guerre 14-18, le contingent algérien sera d'environ 173 000 soldats en France, dont 26 000 tués au front. Il y aura en outre 119 000 travailleurs réquisitionnés pour les besoins de l'industrie. Cet engagement vaudra aux Algériens, en 1919, un élargissement du corps électoral (quelques milliers d'électeurs). Cette année là le président Wilson fait une déclaration à la Société des Nations sur les droits des peuples à disposer d'eux-mêmes. L'Emir Khaled saisit alors l'occasion pour lui faire part d'une critique très violente du colonialisme et lui rappeler la lutte de son grand-père Abdelkader pour l'indépendance de l'Algérie.

Le mouvement des « Jeunes Algériens » défendait également une conception d'une « Algérie mixte » et ses membres se disaient franco-musulmans, partie intégrante d'une « nation multiraciale ». Cependant, les colons et le pouvoir colonial rejetaient les Algériens et les enfermaient dans une identité-prison du genre « indigènes musulmans », pour n'avoir à leur accorder ni la nationalité française ni la nationalité algérienne (Galissot, 2000). Il y a là, me semble-t-il, quelques facteurs politiques et psychosociaux – manque de négociation avec les premiers leaders et la négation²³ d'une identité plurielle pour les Algériens – qui vont agir sur la radicalisation du mouvement national et l'évolution de ses relations tant avec le pouvoir colonial qu'avec la société algérienne.

Après la création de l'Etoile Nord-Africaine (ENA) en 1926 (à Paris) par des immigrés, dont de nombreux militants du PCF et de la CGT, la référence à l'Islam ne disparaîtra pas chez les nationalistes Algériens. En revanche, la direction du mouvement – par la voix de son leader charismatique Messali Hadj – oscillera constamment entre nation de citoyens, Oumma arabo-musulmane et tribu ou communauté traditionnelle. Avec la dissolution de l'ENA et la naissance du PPA-MTLD en 1937, Messali Hadj développera un nationalisme de type populiste. Ce courant nationaliste est défini par l'accent franchement indépendantiste mais aussi par d'autres caractéristiques politiques et culturelles, notamment « (...) l'exaltation des comportements et des valeurs traditionnelles et la croyance à la supériorité spirituelle de l'Islam face à la civilisation « matérialiste » de l'Occident dans une opposition stérile entre « authenticité » et « aliénation ». La tendance à fonder la nation sur les forces naturelles, sur les liens ethniques et religieux dans un espace multiconfessionnel

²³ Comme l'a montré Albert Memmi (1985), le colonisateur ne laisse pas d'autres choix au colonisé que de briser cette espèce de « complexe colonial » – faisant de lui l'éternel « indigène » – pour produire librement sa propre identité sociale. De ce point de vue, l'enjeu pour le colonisé peut aussi s'analyser comme « l'expression du besoin tragique d'avoir un nom. D'avoir un nom reconnu et que l'on emplisse (Amrouche, 1966).

mais où, pour les masses musulmanes en général, le critère de nationalité est encore la religion. » (Harbi, 1992: 63).

Le contexte aidant, en plus des divers emprunts idéologiques au mouvement ouvrier français et international, la conception messaliste se référait également au panislamisme, au panarabisme, voire au tiers-mondisme à partir des années 50. Néanmoins dans le cadre de la définition messaliste de la nation, l'idée d'une « Algérie algérienne » était tout à fait admise²⁴. Par contre, cette Algérie – (ré)unie par le nationalisme – devrait avoir pour matrice l'Islam, la langue et la culture arabes. Autrement dit, pour les nationalistes il s'agissait d'abord de requalifier ce que la colonisation a disqualifié en tant que spiritualité et culture écrite.

C'est pourquoi quand les questions de démocratie et de définition de la nation se posent, en particulier après les manifestations du 8 mai 1945 (et les massacres qui s'en suivront), elles le seront dans un cadre idéologique et conceptuel préétabli, presque clos et donc inapte à les recevoir. Les auteurs de ces questions, de jeunes cadres nationalistes, avaient une influence plus importante dans l'immigration algérienne en France que dans la région Kabyle. Néanmoins, indépendamment de leur volonté, cette crise de nature politique d'abord, deviendra après coup la crise dite « berbériste » et montrera les limites politiques et idéologiques des fondateurs du mouvement national.

Situation actuelle et perspectives : une hypothèse psychosociologique sur l'influence sociale du mouvement

D'après Camille Lacoste-Dujardin le mouvement des *âarouch* a la faiblesse de sa force, en ce sens si les jeunes qui le composent « apparaissent encore comme le fer de lance de la protestation en Algérie, il est à craindre que le mouvement, enfermé dans une tradition kabyle non modernisée, n'échoue à trouver un écho favorable dans la nation algérienne, par défaut d'organisation responsable, structurée et durable » (Lacoste-Dujardin, 2002 : 14).

Sur le plan social, ce mouvement est né quasiment en même temps que les nombreuses manifestations sociales (et souvent juvéniles) – toujours sous forme d'émeutes²⁵ – depuis pratiquement que le « front » des attentats (attribués aux groupes intégristes armés) a connu une accalmie significative. De ce point de vue le mouvement des *aârouch* est aussi un mouvement social et de nombreux points de la plate-forme d'El Kseur le prouvent amplement.

Sur le plan politique, ce même mouvement révèle une certaine crise de la représentation politique²⁶ notamment celle que devait assurer des partis politiques nés à la faveur de la libéralisation entamée à la suite du soulèvement juvénile d'octobre 1988. Autrement dit, du fait qu'actuellement ces partis servent plus en tant que relais aux attentes du pouvoir qu'à celles des citoyens²⁷, il semble logique que l'expression des revendications se

²⁴ Elle était acceptée par tous les courants politiques et religieux, y compris par l'Association des Oulamas d'Algérie dirigée par Cheikh Ibn Badis.

²⁵ Au sens où l'entend par exemple Didier Le Saout (1999).

²⁶ Dans un sondage réalisé par *El Watan* (16 avril 2002) il est apparu que 48,8% des sondés (1144) n'accordent aucun crédit aux partis politiques dans le règlement de la crise.

²⁷ D'après Daho Djerbal, « les partis n'étaient pas réellement porteurs d'un projet de société. Ils ont plutôt répondu à des sollicitations, qui étaient celles du Pouvoir, pour le soutenir ou le contrer. Ils étaient pour ou contre tel ou tel parti, tel ou tel chef de gouvernement, tel ou tel général. Mais aucun d'eux, en dehors peut-être

traduise soit par des émeutes soit par des manifestations auto-encadrées. Ainsi, pour éviter d'être disqualifiée par le gouvernement, la coordination des tribus, *dairas* et communes de Tizi-Ouzou s'est adressée à l'opinion publique algérienne en ces termes : « Un pan entier de l'Algérie s'installe depuis un mois dans une impasse faite de violence, de mort, d'humiliation et d'isolement. A l'origine, des manifestations pacifiques et porteuses de préoccupations propres à tous les Algériens. (...) Nous voulons un drapeau ? Celui de l'Algérie digne et fière. De ses hommes, de ses richesses, de son histoire et de sa diversité. Nous voulons une langue nationale ? Oui ! Le tamazight, à côté de l'arabe avec laquelle elle pourra trouver son épanouissement dans un enrichissement mutuel. Nous voulons un pays ? Oui ! De Maghnia à Tébessa, de Tindouf à Tamanrasset. Ce que nous ne voulons pas ? C'est le gendarme qui tue en Kabylie et mutile ailleurs. Ce que nous ne voulons pas, ce sont les bidonvilles de Tizi et les grottes habitées de Ghoufi dans les Aurès. Nous en appelons à votre vigilance, à votre intelligence pour déjouer les grossières campagnes de désinformation. (...) Vous êtes naturellement partie prenante, des acteurs à part entière de notre combat à tous : celui de la dignité de tous les Algériens dans une République libre, démocratique et sociale. Une République de citoyens d'où seront bannis la *hogra*, la marginalisation et la misère sous toutes ses formes » (*Lettre ouverte* du 11 juin 2001).

En revanche, sur le plan culturel, le mouvement des *aârouch* nous semble présenter une certaine originalité en tant que minorité active. Dans la théorie psychosociologique de Serge Moscovici (1991) la taille de la minorité importe beaucoup moins que l'inégalité dans la répartition du pouvoir. En outre, pour espérer produire de l'influence sociale – toujours différée et jamais immédiate –, une minorité doit répondre à trois conditions : être consistante dans son comportement, présenter une alternative dans le champ social et être capable de négocier une issue acceptable au conflit qu'elle a pu créer avec la majorité (Doms et Moscovici, op.cit.).

Or depuis la naissance du mouvement (avril 2001) le contenu des revendications n'a pas varié et les leaders ont même affirmé de nombreuses fois que la plate-forme d'El Kseur n'était pas négociable dans ses fondements. On peut alors penser que cette consistance leur donnera de la crédibilité au moins aux yeux de l'opinion publique. S'opposant, de plus, et de manière fortement conflictuelle, à un gouvernement qui n'est pas plus populaire dans les autres régions, cette crédibilité peut susciter des questions dans la société qui touchent à l'objet même du conflit ouvert avec le pouvoir, du genre : que veulent-ils réellement ? Quelles sont leurs intentions, quel est leur projet ?

Ce questionnement peut intervenir pendant comme après le conflit et la nature des revendications du mouvement peut trouver, nous semble-t-il, un écho favorable ou une influence à moyen ou à long terme, y compris sur les questions de la place et du pouvoir politiques des régions dans l'organisation étatique. Cette influence différée dans les autres régions nous semble d'autant plus probable que le mouvement (tout au moins « l'aile dialoguiste ») a su au moment opportun accepter de négocier²⁸, notamment après avoir obtenu

du FIS, un moment en tout cas, ne présentait le choix d'un régime radicalement différent. Aucun d'eux ne proposait un projet de société alternatif. Cet état de fait expliquera d'ailleurs par la suite le comportement des bases de masse de ces partis et de leurs bases électorales quant aux appels de leurs états-majors et les forts taux d'abstention qui ont caractérisé les derniers scrutins » (entretien accordé au quotidien *El Watan*, 27 février 2005).

²⁸ Sachant que dès le début de l'année 2003 la mobilisation commençait à faiblir sérieusement et que de nombreux points de la plate-forme d'El Kseur connaissaient un début d'application non négligeable politiquement : Tamazight reconnue constitutionnellement langue nationale (8 avril 2002), 14 brigades de gendarmerie fermées, des familles de victimes ont commencé à être indemnisés et ouverture officiel du procès

la révision constitutionnelle par laquelle le tamazight est désormais reconnu comme une langue nationale. Après la création du Haut Commissariat à l'Amazighité en mai 1995, nous faisons l'hypothèse que la société algérienne était à même de réfléchir sur la récupération de tous les héritages socioculturels refoulés (Ghouati, 2000).

Cependant, l'appropriation et surtout l'intériorisation de la dimension amazigh de la culture algérienne par les autres régions ne sera possible que sur le long terme, en tout cas une fois dissociée la revendication elle-même de sa source émettrice, c'est-à-dire le mouvement des *aârouch*. En d'autres termes, la revendication ne doit pas être « spécifique » à un groupe, ou même à une région, pour que la majorité – c'est-à-dire les autres régions – puisse se l'approprier ou l'intégrer sans avoir à en subir les catégorisations politiques disqualifiantes (berbériste, autonomiste ou encore régionaliste, etc.) qui peuvent lui être associées. Une des modalités de cette dissociation message-émetteur est que la revendication soit prise en charge dans le cadre d'un programme d'un parti politique ou d'une association à caractère national ayant l'un ou l'autre pour objectif de participer à la construction d'un Etat démocratique respectueux du pluralisme politique et culturel.

Références bibliographiques

Ageron C.-R., *Les Algériens musulmans et la France (1871-1919)*, PUF, 2 Tomes, 1968.

Ageron C.-R., *Politiques coloniales au Maghreb*, PUF, 1973.

Ageron C.-R., *Histoire de l'Algérie contemporaine*, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1974.

Amrouche J., « Aspects psychologiques du problème algérien », pp 174-179, in Berque J. et Charnay J.-P. (sous la direction), *Normes et valeurs dans l'Islam contemporain*, SNED, Alger, 1966.

Balandier G., *Anthropologie politique*, PUF, 1967.

Carette E., *Etudes sur la Kabylie proprement dite*, 2 vol., Imprimerie De Cosse et J.Dumaine, Paris, 1848.

Carette E. et Warnier A., *Carte de l'Algérie divisée en tribus*, Imprimerie nationale, Paris, 1847.

Carlier O., *Entre nation et jihad. Histoire sociale des radicalismes algériens*, Presses de Sciences Po, 1995.

Chaker S., « La voie étroite : la revendication berbère entre culture et politique », *Algérie Actualité*, n° 1280, 26 avril-2 mai 1990.

Chaker S., « La 'question berbère' en Algérie : constantes et évolutions », in Meynier G. (sous la direction), *L'Algérie contemporaine. Bilan et solutions pour sortir de la crise*, L'Harmattan, 2000, p. 71-87.

Chaker S., « Plus qu'une suggestion, une nécessité » et « Autonomie en Kabylie : briser un tabou », *Le Matin* (Alger), 14 et 15 octobre 2001.

Chaker S., « La question berbère dans le Maghreb contemporain : éléments de compréhension et de prospective », *Diplomatie- Magazine*, N°3, 2003, p 75-77.

Colonna F., *Instituteurs algériens, 1883-1939*, coédition PFNSP/OPU, Paris/Alger, 1975.

Colonna F. et Belamri R., *Le Kuttab – « école coranique ». Prime éducation islamique et diversification du champ éducatif*, IPE/Unesco, Paris, 1984.

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

Doms M. et Moscovici S., « Innovation et influence des minorités » in Moscovici S. (sous la direction), *Psychologie sociale*, PUF, 1984, p. 51-89.

Droz B. et Lever E., *Histoire de la guerre d'Algérie : 1954-1962*, Editions Seuil/Histoire, 1982.

Gallissot R., *Le Maghreb de traverse*, Editions Bouchène, Paris, 2000.

Ghouati A., *Multiculturalisme et éducation. Pour une école fondamentale polyculturelle en Algérie*, Presses Universitaires du Septentrion/ANRT, Lille, 2000.

Haddadou M.A., « L'Etat algérien face à la revendication berbère: de la répression aux concessions », in *Glottopol*, n°1, Université de Rouen, 2003, p. 131-138.

Hadjeres S., « De crise en crise, les interactions perverses », *El Watan*, 30 août 1998.

Harbi M., « Nationalisme algérien et identité berbère », *Peuples méditerranéens*, n° 11, avril-juin 1980.

Harbi M., *L'Algérie et son destin. Croyants ou citoyens*, éd. Arcantère, 1992.

Kadri A. et Rulié J.-P. (sous la direction), *Le retour de l'histoire. Messali Hadj (1898-1974)*, Actes de la journée d'hommage, le 15 mai 1998 à la MGEN, Paris ; Actes du colloque scientifique tenu, CNRS, Paris le 2 décembre 1999, Editions du Centre Henri Aigueperse/Unsa-Education, Paris, 2000.

Lacheraf M., *L'Algérie, société et nation*, SNED, Alger, 1978 (réédition).

Lacoste-Dujardin C., « Grande Kabylie : du danger des traditions montagnardes », *Hérodote*, n° 107, 4^e trimestre, novembre 2002

Le Saout D., « Les émeutes, entre exclusion et sentiment d'injustice. Une approche comparée Maghreb-Europe », in Le Saout D. et Rollinde M. (sous la direction), *Emeutes et mouvements sociaux au Maghreb. Perspective comparée*, Editions Karthala - Institut Maghreb-Europe, Paris, 1999.

M.K., « Du manifeste du jeune algérien au congrès des ouvriers nord-africains. A la recherche d'une voie anticoloniale » in *El Watan*, 7 novembre 2004.

Mehenni F., *Algérie : la question kabyle*, Ed. Michalon, 2004.

Memmi A., *Portrait du colonisé. Suivi du portrait du colonisateur*, Gallimard, 1985 (réédition).

Moscovici S., *Psychologie des minorités actives*, PUF (réédition), 1991.

Sayad A., « Minorités et rapport à l'Etat dans le monde méditerranéen : Etat et « minorités » en Algérie, le « mythe kabyle » », pp 135-181, in *Connaissance de l'Islam*, actes du colloque international de Montreuil (11/04/1992), Ed. Syros-Alternatives, 1992.

Schnapper D., *La Communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Editions Gallimard. 1994.