

Comité pour la justice en Algérie

Islam et politique : instrumentalisation de l’Islam par le pouvoir et l’émergence d’une opposition islamiste

Dossier n° 12

EXTRAITS DU LIVRE DE LAHOUARI ADDI

L’ALGERIE ET LA DEMOCRATIE

POUVOIR ET CRISE DU POLITIQUE DANS L’ALGERIE CONTEMPORAINE

1

Lahouari Addi

DU MÊME AUTEUR

lahouari addi

De l'Algérie précoloniale à l'Algérie coloniale. Économie et société, ENAL, Alger, 1985.

État et pouvoir. Approche méthodologique et sociologique, OPU, Alger, 1990.

L'Impasse du populisme, ENAL, Alger, 1991.

L'Algérie, l'économie et la question du politique, vol. 1, Hiwarcom, Alger, à paraître.

l'algérie et la démocratie

pouvoir et crise du politique
dans l'algérie contemporaine

ÉDITIONS LA DÉCOUVERTE
9 bis, rue abel-hovelacque
PARIS XIII^e
1994

Le FLN est le père du FIS

Si l'on définit le populisme comme une idéologie qui mythifie le peuple, qui considère ce dernier comme une entité politique homogène ne devant avoir qu'un seul parti pour le représenter et le diriger, le FIS est alors un mouvement populiste, comme l'a été le FLN par le passé. Cette appréciation se fonde sur les pratiques, les discours et les objectifs proclamés du FLN et du FIS. Mais alors, pourquoi y aurait-il une divergence politique entre les deux formations ? La raison est que celui-ci estime que celui-là, dis-crédié par l'exercice du pouvoir, n'est plus apte à exprimer le populisme, à l'assumer en tant qu'idéologie politique. Le modèle socio-politique mis en place en 1962 ne contenait en lui-même aucune perspective de dépassement, alors que, par ailleurs, ses limites poussent à la contestation ; dès lors, la contestation ne cherche pas à détruire le modèle, elle cherche à l'améliorer, à le perfectionner, à en expurger les défauts. Elle revendique donc le populisme, en lui donnant une coloration religieuse pour le purifier des pratiques séculières qui l'auraient souillé durant les trente années de gestion du FLN. Tout en condamnant les effets du modèle, la contestation sociale promet de le reproduire

sous une forme religieuse, comme si le populisme, discrédité par les pratiques antipopulaires du pouvoir, se réfugiait dans l'islam d'où il est difficile de l'en déloger.

La popularité du FIS traduit, en fait, l'impact du discours populiste sur la société, impact qui n'a pas décliné malgré l'échec politique du FLN dans la gestion de l'Etat. Le mouvement de libération nationale, dans sa lutte pour l'indépendance, a forgé l'image d'un peuple uni, sans intérêts divergents en son sein sur les plans idéologique ou social. Les événements d'octobre 1988 ont cassé ce mythe, tout au moins dans l'élite dirigeante. Mais aussi paradoxal que cela puisse paraître, le parti le plus farouchement opposé au pouvoir revendique alors le populisme agonisant du FLN pour le revivifier sous une formulation religieuse. Comment et pourquoi le populisme algérien est-il passé du FLN au FIS ? A quelle logique obéissent les ruptures des formes d'expression et la continuité dans le contenu du populisme ? C'est à ces questions que nous allons tenter de répondre.

L'idéologie populiste : un héritage du mouvement de libération

Le populisme algérien n'est pas une invention des dirigeants ; il est le produit historique de la société algérienne, dont l'idéologie nationale a été doublement marquée par le caractère radical de la colonisation et par la réaction défensive non moins radicale qu'a exprimée le mouvement de libération. Il est l'idéologie à travers laquelle le mouvement de libération a mobilisé le peuple pour acquérir l'indépendance. Cependant, durant la résistance, l'idéologie populiste ne posait pas l'islam comme une fin en soi, dans le PPA-MTLD tout au moins. Le populisme des années cinquante, voire des années antérieures, était teinté

d'idéologie ouvrière parce que le nationalisme qu'il véhiculait avait trouvé dans le mouvement ouvrier européen et les syndicats un allié naturel¹. Né en réaction contre le colonialisme, le populisme nationaliste ne pouvait être qu'anticapitaliste, puisque le colonialisme, était-il admis, est engendré par le capitalisme. Cela ne signifiait pas qu'il faisait sienne la critique radicale de la société bourgeoise, dont les implications sur le plan philosophique et idéologique le gênaient. Le populisme nationaliste n'avait pactisé avec l'idéologie ouvrière que dans la mesure où cette critique de la société capitaliste l'aidait à combattre le colonialisme. C'est dans cette perspective qu'il faut peut-être comprendre pourquoi il a réussi à rallier des forces sociales conservatrices qu'effarouchait la modernité libérée par la dynamique capitaliste.

En se posant, à l'indépendance, comme l'incarnation du peuple, le pouvoir a utilisé l'idéologie populiste, ce qui a permis, d'une part, d'éviter la sanction du suffrage universel et, d'autre part, de faire taire toute opposition qui se présenterait comme alternative. Étant à l'abri de la sanction électorale, le personnel dirigeant connut les dérives qui allaient le discréditer et le rendre impopulaire : arbitraire, corruption, détournement de fonds, incompétence... Son pouvoir se dégrada au sein de la population, d'autant plus que les promesses du développement économique et social ne se réalisaient pas. Néanmoins, la perte de crédibilité du pouvoir ne s'accompagna pas du déclin du populisme comme idéologie, mais plutôt d'un changement dans ses formes d'expression : le discours contestataire religieux sera populiste, tout en dénonçant péle-mêle

¹ La première organisation nationaliste qui a revendiqué l'indépendance, l'Étoile nord-africaine, est née en 1923 dans les milieux de l'émigration algérienne en France. Après sa dissolution dans les années trente, elle s'est transformée en PPA et s'est implantée en Algérie.

l'influence marxiste et le matérialisme de la société bourgeoise.

Les raisons du passage du populisme sécularisé au populisme religieux sont à rechercher dans l'échec consommé du projet de développement mis en place depuis l'indépendance. Les institutions moulées sur le schéma du parti unique ne permettaient ni un dialogue gouvernants-gouvernés, ni des critiques d'une presse libre qui auraient pu aider à enrayer certaines dérives tant économiques que sociales. Ces dérives ne pouvaient être dénoncées qu'à la mosquée, ce qui fit de la religion un puissant vecteur de contestation sociale. Ce discours contestataire ne reposait pas cependant sur une analyse politique de l'action du pouvoir depuis l'indépendance. Il se limitait à imputer l'échec à des individus, à des dirigeants coupables d'avoir importé des idées et des modèles d'institutions *étrangers* au peuple arabo-musulman, et se proposait dès lors de *purifier* le populisme des influences étrangères, notamment marxistes.

Le populisme comme négation du politique

Le populisme, on l'a dit, est une idéologie qui flatte et mythifie le peuple, présenté comme un corps soudé et non comme un ensemble d'individus susceptibles d'avoir des intérêts idéologiques ou matériels divergents. Il est une idéologie communautaire, une idéologie de toute la communauté et non celle d'un groupe social contre d'autres groupes sociaux. Pour le populisme, la communauté nationale n'est pas traversée par des divergences idéologiques ni des conflits politiques : elle est composée de frères et de sœurs dont les intérêts sont identiques. Une telle communauté n'a pas besoin de représentants élus, n'a pas besoin de droit, puisque l'objet du droit est de départager le mien du tien dans une société égoïste ordonnée par la propriété privée.

Les problèmes politiques n'existeraient pas entre les nationaux, ils n'existeraient qu'entre la communauté nationale et les étrangers. En niant le politique, ou tout au moins en lui refusant l'autonomie, le populisme s'érige en obstacle à l'idée démocratique : niant les conflits sociaux et les différences idéologiques, il ne cherche pas à leur trouver des solutions institutionnelles, étant entendu que la démocratie est la forme par laquelle les différences sociales sont rendues compatibles.

Comme discours, le populisme est efficace quand il est exprimé dans une opposition, car il mobilise mieux contre un adversaire ou un ennemi commun. Cependant, dès qu'il accède au pouvoir, son efficacité mobilisatrice décline inexorablement au contact de deux contradictions qui lui sont fatales et qu'il ne peut résoudre, parce qu'il est construit sur leur négation². La première est celle qui oppose gouvernants à gouvernés. Naïvement ou cyniquement, les responsables à différents niveaux sont présentés comme étant l'émancipation du peuple et, à ce titre, ils n'ont pas d'intérêts propres. Se prenant pour le peuple lui-même, ils ne sont ni élus, ni contrôlés, ce qui leur confère un pouvoir absolu dans la gestion des affaires courantes. Cet absolutisme est justifié par la nécessité du développement économique et de la modernisation de la société, auxquels s'opposeraient certains « agents du capitalisme international ». Mais peu à peu, cet absolutisme se met au service de la logique du pouvoir qui se subordonne toute la société pour se maintenir. Le maintien au pouvoir devient une fin en soi, pour laquelle toutes les potentialités de la société sont mobilisées. Les compromis les plus contestables, la corruption la plus vile deviennent des moyens de

2. Sur ce point, voir l'ouvrage éclairant de Michel WIEWORKA, *La Démocratie à l'épreuve*, La Découverte, Paris, 1993.

régulation pour un système avide d'adhésion et de soutien.

La seconde contradiction est relative à la production et à la répartition des biens et services, régulées dans toutes les sociétés par la recherche de la satisfaction maximale dans un monde de rareté. La logique conflictuelle de l'économie est incompatible avec la morale populiste ancrée dans la redistribution et non dans la production. Or qui dit production dit organisation du travail, hiérarchie, exploitation, produit net à répartir entre salaire et excédent (profit ou investissement). Le régime populiste ne peut éviter de reconduire cette organisation du travail pour créer des richesses sociales, mais par ailleurs, il n'arrive pas à justifier l'organisation hiérarchique du travail et n'arrive pas à satisfaire les travailleurs à qui il revient moins que le discours ne leur promet. Par ailleurs, le régime favorise inéluctablement les clientèles prédatrices qui puisent dans la production. Les travailleurs désapprouvent les ponctions et les prébendes, et cette désapprobation se traduit par la chute de la productivité du travail qui aggrave les pénuries et creuse les inégalités. Le conflit entre l'économie et le populisme est dynamique et se nourrit de lui-même, jusqu'à la rupture violente de la paix sociale.

Pourquoi alors la persistance du populisme en tant qu'idéologie politique en Algérie ? Il a été souligné que l'opinion majoritaire ne veut pas prendre acte de son échec et voudrait lui donner une seconde chance dans une forme religieuse. Il semblerait que cette permanence tienne à trois raisons. La première est que les conditions sociales, culturelles et économiques qui donnent au populisme sa pertinence politique ne sont pas encore dépassées, malgré les trois décennies d'indépendance. Au niveau économique, depuis 1962, les conditions de vie de la population ont été nivelées par le bas, généralisant une misère partagée par la masse, à l'exception d'une minorité qui a amassé des fortunes

colossales. Cette bipolarisation de la société ne donne pas aux revendications un contenu politique, mais plutôt un contenu moral. Par ailleurs, elle a amoindri socialement et économiquement les couches moyennes, qui se rallient au mécontentement des plus démunis. Refusant de jouer un rôle de stabilisation ou d'influencer le climat social dans le sens de la pondération, les couches moyennes cherchent, bien au contraire, la confrontation avec le pouvoir pour se venger de la paupérisation subie ou des promesses non tenues.

La deuxième raison, déjà évoquée, est que l'État, s'érigant en redistributeur de ressources souvent importées, à tort ou à raison, des ressentiments et des frustrations. D'où l'impact du discours moral dénonçant corruption et complaisance sur une population de moins en moins confiante en l'État, particulièrement après les restrictions budgétaires imposées par la chute des recettes pétrolières.

La troisième raison est plus profonde — parce que culturelle et idéologique — que les deux précédentes, et tient à un conflit de compétence entre l'État et la religion. Dès lors que le processus de construction étatique se met en place, l'État naissant voudrait s'arroger des prérogatives jusque-là reconnues à la religion. Il s'ensuit un conflit inévitable ayant pour enjeu le contenu et les limites de la souveraineté revendiquée par l'État qui remet en cause l'allégeance à la tradition, spécialement en matière de statut personnel (mariage, divorce, héritage). La revendication pressante de la chari'a est une manifestation du refus de la souveraineté de l'État et de son corollaire, le positivisme juridique. L'Europe occidentale a connu par le passé ce conflit, mais il mettait aux prises l'État à une institution — l'Église — discréditée dans certains milieux de la société. Or dans la tradition islamique, du fait de l'inexistence d'une institution incarnant l'autorité religieuse, tout conflit

entre l'État et la religion prend l'allure d'un conflit entre l'État et la société dans son ensemble.

D'où la permanence du populisme qui aura déserté les sphères du pouvoir pour s'exprimer à la base, là où la société s'identifie à l'islam, seul recours contre l'État : la permanence du populisme est un refus de l'État — mode d'organisation politique d'individus reliés par des liens abstraits —, ou tout au moins une réaction des représentations collectives de l'ordre communautaire. La réaction populiste atteste d'une rupture entre le passé et le présent, ou plutôt entre un passé communautaire idéalisé par l'imaginaire social et un présent durement vécu, hérité de la destruction provoquée par la colonisation. Les cadres sociaux (famille élargie, idéologie patriarcale, culte des ancêtres...), bien qu'ils aient perdu de leur cohérence au contact de la modernité imposée par l'expansion coloniale, continuent d'être vécus sous une forme dégradée, en rupture avec l'ordre politique né de l'indépendance. Le mouvement national suggérerait implicitement qu'à l'indépendance les cadres sociaux et politiques déstructurés par la colonisation seraient restaurés. Or, après l'indépendance, les ruptures sociales ont perduré et se sont même aggravées, et l'ordre politique n'a pas été différent de celui de la colonisation. Le cadre étatique importé d'Occident n'a pas correspondu aux attentes et n'était pas adapté aux dynamiques sociales locales pour donner aux hommes le sentiment de paix et de sécurité dans le respect de la mémoire collective.

Aussi, le populisme est-il une idéologie passiste née de la modernité, née des crises structurelles qu'introduit la modernité dans les sociétés où celle-ci n'est pas un phénomène endogène. C'est pourquoi il n'est pas une *idéologie politique* à proprement parler ; il est une *idéologie culturelle* qui exprime une tension traversant l'ensemble des couches sociales. Ce serait une erreur de croire que seules les couches sociales démunies seraient

attachées au populisme³. Le discours populiste, tant dans la version du FLN que dans celle du FIS, s'adresse aussi bien aux couches sociales démunies, potentiellement révolutionnaires selon le point de vue marxiste, qu'aux couches sociales, aisées ou non, objectivement opposées à la modernité pour des raisons culturelles ou idéologiques. Les deux versions ont pour préoccupation centrale les intérêts du peuple, de tout le peuple, appréciés essentiellement du point de vue culturel et idéologique. L'on comprend alors qu'entre le FLN et le FIS, il n'y a pas véritablement une rupture idéologique, mais une continuité surprenante que confirment les transferts massifs de militants. A bien des égards, le FLN est le père du FIS, expression politico-idéologique d'un peuple appauvri, d'un peuple orphelin d'illusions auxquelles il voudrait encore croire.

Convergences et divergences entre le FLN et le FIS

Le programme du FIS renouvelle dans son esprit et ses grandes lignes le discours de la Charte nationale et autres textes fondamentaux du FLN, à cette exception près que la référence à l'islam est plus insistante⁴. La lecture du programme du FIS est significative et de la permanence du contenu du populisme et du changement des formes dans lesquelles il s'exprime. L'on retrouve le même volontarisme, la même générosité verbale, le même ancrage moral des valeurs politiques, la même négation du conflit à l'intérieur du corps politique, le même culte de l'État, organe démiurge

3. Au vu de leurs discours, tous les partis politiques qui se sont manifestés après l'ouverture au pluralisme sont populistes. Le moins populiste d'entre eux, le RCD, passe pour être un parti élitiste.

4. Sur le programme économique et les orientations idéologiques du FIS, voir : Mohamed AL-AHNAF, Bernard BOUTEVAU, Frank FRÉGOSS, *L'Algérie par les islamistes*, Karthala, Paris, 1992.

incarnant le peuple et dont la mission est d'encadrer la société et de prendre en charge les individus de la naissance à la mort. L'on retrouve aussi les mêmes points aveugles : la liberté politique, l'autonomie individuelle, la démocratie dans son acception moderne, l'exercice effectif de la souveraineté par le corps électoral, l'alternance des élites dirigeantes.

La référence insistante au développement scientifique et technique, tant dans la Charte nationale que dans le programme du FIS, est destinée à montrer l'attachement à la modernisation dont la science et la technique sont l'attribut. Mais cette insistance voudrait masquer le silence entretenu sur l'aspect politique de la modernité, sans lequel la société ne pourrait mettre en œuvre une économie compétitive performante. De ce point de vue aussi, le FIS reproduit le FLN, à qui il emprunte le projet d'économie moderne, amputée dans les deux cas de son aspect idéologique et politique. Le volet économique du programme du FIS parle lui aussi de *l'industrie industrialisante* qui doit être, y est-il écrit, « adaptée à l'évolution technologique et capable de soutenir la compétition industrielle effrénée, aussi bien dans les domaines de l'armement que dans celui de la commercialisation ou la consommation ». En matière économique, le programme du FIS est une copie de la Charte nationale, à qui il emprunte les généreuses intentions de garantir le travail à tous les hommes adultes, d'assurer le droit au logement et à la santé, de dispenser l'instruction à tous les enfants jusqu'au secondaire. Évidemment, toutes ces propositions ne peuvent qu'emporter l'adhésion, mais le FIS aurait-il les moyens de tenir ces promesses ? Aurait-il plus de chances de réussir là où le FLN a échoué, ou compterait-il réussir en utilisant plus de coercition pour rendre plus rentable l'appareil productif ?

À l'évidence, le FIS se présente comme un mouvement dont l'ambition est de concrétiser le programme

politique du FLN, de réaliser ses promesses qui cristallisaient les aspirations populaires au développement et à la satisfaction des besoins sociaux. Le FIS refuse l'échec du FLN, qu'il voudrait faire revivre sous une autre forme et dans de nouvelles conditions. Pour les dirigeants du FIS, le FLN est un parti au passé prestigieux qui a été souillé après l'indépendance par les déviationnistes. Les convergences entre les deux mouvements sont réelles, mais leur alliance serait difficile à concevoir ; incarnant le même idéal à deux périodes différentes, le FIS ne peut exister qu'à travers sa critique radicale du FLN à qui il nie désormais le droit de représenter le peuple.

Il y a tout de même des différences entre la Charte nationale et le programme du FIS, mais elles ne sont pas fondamentales : elles concernent la croissance démographique, le travail féminin et l'attitude vis-à-vis du secteur privé. Se prévalant de l'islam, le programme du FIS exclut tout ce qui pourrait heurter ce qu'il considère comme la tradition islamique. C'est ainsi qu'il s'oppose au contrôle des naissances visant à ralentir la croissance démographique. Il est vrai que le FLN n'a opté pour la limitation de la croissance démographique que dans les années quatre-vingt, sollicitant à cette fin l'assentiment des personnalités religieuses. Concernant le travail féminin, le FIS y est opposé (à l'exception de certains emplois : éducation, santé...), et propose, s'il est porté au pouvoir, de verser une indemnité en espèces à toutes les femmes au foyer, pour décourager celles qui sont tentées par une activité rémunératrice à l'extérieur. Cette proposition, difficile à mettre en pratique pour des raisons financières, semble destinée à faire admettre le principe de l'exclusion des femmes du monde du travail. Bien que, de par son impact psychologique, la mesure éventuelle de licencier des femmes serait difficile à prendre, elle ne perturberait pas outre mesure l'activité économique parce que le taux d'activité féminine n'est pas très

élevé, sauf dans les secteurs de l'éducation et de la santé. Selon les chiffres du Bureau international du travail, il est parmi les plus faibles au monde.

Quant au secteur privé, les positions du FLN et du FIS sont symétriques. La symétrie réside dans le fait que le FLN n'a jamais su matérialiser, dans une économie centralisée, la limite devant contenir le capital privé, et le FIS n'est pas plus précis sur l'étendue du secteur d'État dans une économie où l'initiative privée aura libre cours. Pour le FLN, c'est le secteur d'État qui doit prendre en charge l'économie, mais si le secteur privé est productif, s'il n'est pas exploiteur et s'il n'est pas le relais du capital étranger, il pourra être toléré. En somme, le secteur d'État serait la règle générale et le secteur privé l'exception. Pour le FIS, les initiatives étouffées par la planification doivent être libérées, et la concurrence, facteur d'abondance, doit être encouragée. Cependant, s'il s'agit de « fixer des paramètres précis pour délimiter l'intervention de l'État dans la propriété industrielle et protéger le secteur privé », il ne faut pas que « celui-ci se transforme en monopole et empiète sur l'intérêt public car ce serait la porte ouverte pour le parasitisme économique, politique et social ». Si l'on devait schématiser la comparaison, on dirait que le programme du FIS reproduit la générosité verbale du discours du FLN, en accentuant dans certains cas, et prône un libéralisme économique en contradiction avec l'interventionnisme autoritaire de l'État qu'il compte mettre en œuvre.

Le populisme a-t-il un parti politique ?

Dans la mesure où un parti populiste déclare représenter tout le peuple, il n'y a pas de place pour d'autres partis. Un parti politique n'est tel que s'il existe d'autres partis avec qui il entre en compétition pour le pouvoir. C'est pourquoi un parti populiste n'est pas un

parti politique s'insérant dans le jeu démocratique. Dans le cas algérien — que ce soit le FLN pour un passé récent ou le FIS aujourd'hui —, il se manifeste comme un mouvement identitaire dont l'objectif est de refuser la différenciation politique.

Le FLN n'était pas un parti politique au sens classique — et classique — du terme. Avant d'être élargi et discrédité par les pratiques du pouvoir qu'il couvrait, et dont ses responsables profitaient, il était un mouvement de masse dont l'ambition était de réunir tout le peuple autour de son programme hérité du mouvement national. Jusqu'à la fin des années soixante-dix, malgré une évolution déclinante, le FLN véhiculait encore une aspiration utopique de formulation socialisante, que la forte personnalité de Houari Boumediène avait incarnée de façon charismatique. Dès lors que l'utopie ne s'est pas réalisée ou ne s'est réalisée qu'à moitié avec l'indépendance, elle ne meurt pas, elle émigre ailleurs, renaissant sous d'autres formes. L'échec du FLN par rapport à son objectif proclamé — la modernisation de la société — n'est pas tant la difficile situation économique, car après tout il a donné au pays des atouts économiques, notamment la nationalisation des hydrocarbures ; son échec réside essentiellement dans son incapacité à élever le niveau culturel pour rendre anachronique le populisme et l'utopie millénariste, principal obstacle à la modernité politique.

Le FLN se devait d'être un parti unique pour empêcher la formation d'autres partis, et, pour ce faire, il lui fallait s'en tenir à des principes généraux et à des valeurs que toute la société accepte ; autant dire que, du point de vue idéologique, il n'était pas un parti au sens rigoureux du terme. La mise en place dès 1962 d'institutions régularisées par la logique néo-patrimoniale, c'est-à-dire la privatisation des pouvoirs publics, contredit l'idée de parti politique. Ce dernier, en effet, se constituant autour d'un programme politique,

regroupe ceux des citoyens qui y croient, et donc exclut ceux qui n'y croient pas. Or l'idéologie néo-patrimoniale refuse l'idée de multipartisme qui suppose l'alternance. Cherchant à faire accepter le pouvoir en place par n'importe quel moyen et à n'importe quel prix, l'idéologie du parti unique est une fiction qui conforte la logique néo-patrimoniale. L'idée d'un parti unique, rassemblant tous les citoyens, est en elle-même une négation de l'idée de parti. C'est pourquoi le parti unique n'a pas de programme, si ce n'est un ensemble de principes généraux et de vœux pieux, exprimés dans des envolées verbales populistes, où le lyrisme alterne avec le mysticisme révolutionnaire, sans aucune prise sur la vie quotidienne marquée par des difficultés croissantes pour la population.

Tant que l'idéologie populiste demeure ancrée dans la culture politique et tant qu'elle suscite autour d'elle un courant majoritaire dans l'opinion, il sera difficile à la culture démocratique d'émerger et d'imprégner le paysage politique. Le populisme ne donne pas naissance à des partis politiques, mais à des mouvements de masse qui refusent l'existence de partis politiques. Le FLN et le FIS sont une illustration de cette loi. Le premier a subi une hémorragie de militants et une crise aiguë d'identité politique en cherchant à opérer la mutation qu'il n'a pu opérer à l'indépendance, mutation qui l'amène à reconnaître l'existence d'autres partis politiques. Le second s'est structuré et s'est implanté avec beaucoup de succès en affirmant son mépris pour le multipartisme et en perpétuant la tradition populiste.

Il faut remarquer, cependant, que si le populisme du FLN se justifiait historiquement par les nécessités du combat de libération, celui du FIS est l'expression culturelle des pesanteurs sociologiques dans une société aux prises avec les contradictions du marché et avec celles de la construction étatique. Les difficultés économiques et sociales ont donné à cette opposition

une popularité qui a menacé le régime en place parce que le FIS est un mouvement de masse porteur d'une protestation générale et d'une déception profonde. Il est né et se nourrit du déficit de légitimité de l'État pour lequel le FLN a mobilisé le peuple par le passé. Ayant capté le mécontentement des larges couches de la population, il compense l'absence de confiance en un État discrédité par son incapacité à satisfaire les demandes qui lui sont adressées. En ce sens, il est déjà un contre-État, prêt à incarner l'autorité légale dédoublée d'une légitimité puisée dans l'islam et dans l'épopée de la guerre de libération, comme en témoignent les élans de solidarité qui partent des mosquées en faveur des déshérités et des laissés-pour-compte. On aurait tort d'interpréter ces élans de solidarité uniquement comme des actes partisans de démagogie électorale.

De par son existence, en tant que mouvement politico-social et politico-religieux recrutant dans toutes les couches sociales, le FIS indique que la société algérienne, dans ses profondeurs, refuse le multipartisme et la démocratie dans son acception moderne. Les prêches dans les mosquées qui assimilent la démocratie à l'impiété (*kofr*) ne sont pas des écarts de langage ou des excès à imputer à quelques militants zélés. Ils relèvent de l'idéologie populiste dans laquelle il n'y a pas de place pour la liberté politique et l'autonomie de l'individu, éléments constitutifs de la démocratie. Cette même logique est à l'œuvre quand sont raillés les partis politiques taxés de *sanaïfirs* (illitiens, « schtroumpfs »), et à cette fin, elle utilise l'islam pour affirmer que le peuple est un et que ce dernier n'a qu'un seul parti. C'est aussi une manière d'occulter dans l'imaginaire les inégalités sociales criantes que des élans épisodiques de solidarité voudraient refouler. S'inscrivant dans le prolongement des spasmes antidémocratiques de la culture communautaire dominante, l'interdiction légale du multipartisme,

si le FIS est porté au pouvoir, n'aura pas à s'appuyer sur une répression physique à grande échelle. Pour pourchasser des *sanaftirs*, la police n'aura pas besoin d'abattre un travail de titan.

De ce point de vue, l'Algérie politique n'a pas changé : il n'y a changement ni au sens de régression, ni au sens de renouveau ou de reniement. Il semblerait même que la contestation islamiste, dont est porteur le FIS, est plus l'expression de la permanence que du changement. La persistance de l'utopie, outre qu'elle mobilise les couches populaires et qu'elle entretient l'espoir, fournira au mouvement qui l'exprime, s'il accède au pouvoir, les ressources idéologiques sans lesquelles aucune répression n'est légitime. Hier, l'utopie du FLN justifiait l'embrigadement de la société et la confiscation des pouvoirs publics ; en sera-t-il de même demain pour l'utopie islamiste ? L'Algérie est-elle condamnée à bégayer devant l'histoire et à s'installer dans un cycle néo-khaldounien dans lequel une forme de populisme chassera l'autre, après avoir nourri le peuple d'illusions ?

Dans les rangs du FIS, il n'y a pas que ces militants pour qui l'islam est une fin en soi. Il y a aussi tous les laissés-pour-compte qui l'ont rejoint pour prendre une revanche sur la société qui les a marginalisés. Les commerçants, les cadres moyens et autres petits bourgeois nourrissant de la sympathie pour le FIS ont été étonnés et effarouchés par cette composante plébéienne prête à en découdre avec tous les privilégiés lors de manifestations organisées par le FIS en juin 1991. Car celles-ci sont aussi la révolte de jeunes sans avenir pour qui la situation d'un employé et la propriété d'un commerce ou d'un logement sont ressentis comme une injustice. Ceux-là forment les groupes de choc du FIS et sont prêts à tout, parce que, de toute façon, la démocratie et la vie parlementaire ne leur apporteront rien, au moins dans l'immédiat. Ils savent qu'ils continueront à être confrontés au chô-

mage, à la pénurie de logement et aux frustrations de la vie quotidienne. Ces laissés-pour-compte, entassés dans les quartiers populeux des villes insalubres, trouvent dans le discours du FIS le moyen par lequel ils expriment leur haine pour un pouvoir qui n'a pris conscience de la gravité de la situation économique et sociale qu'après octobre 1988.

En trois décennies, l'une des plus belles villes du pourtour méditerranéen a été transformée en un grand bidonville, un grand dépotoir humain où s'entassent des centaines de milliers de personnes dans des conditions pénibles. L'effondrement des structures urbaines, l'absence d'espaces publics, la surpopulation... font de la ville d'Alger le creuset de la contestation de la multitude qui cherche à prendre sa revanche dans l'émeute. L'émeute est tous les jours dans l'air à Alger ; elle est inscrite dans sa quotidienneté faite de promiscuité, de frustrations, de manques, autant de facteurs de déshumanisation. En regardant couler ces flots humains des artères principales, que de destins brisés, que de sommeils toutes les nuits perturbés, que d'espoirs irréalisables, que de mariages reportés et de divorces consommés ! Tout cela explique pourquoi le FIS est si fortement implanté à Alger, bien qu'il soit aussi présent dans le reste du pays. Les jeunes ont été attirés par l'idéologie islamiste parce que la soumission aux normes religieuses permet le refoulement des pulsions que libère la promiscuité dans les taudis insalubres et les appartements suroccupés. Seule l'intériorisation des normes et de la discipline religieuse permet, en effet, la maîtrise du corps et de ses fantasmes. Dans cette perspective, il faut reconnaître que, sans le FIS, ces quartiers populeux seraient probablement le lieu de prédilection de la pègre et de la délinquance. Ses militants arrêtaient des délinquants, des voleurs à la tire et les jugeaient sur-le-champ, avec l'approbation des petites gens en mal de sécurité. Ces pratiques justifiaient l'intervention de la police pour

neutraliser les « justiciers des quartiers populaires », ce qui irrita le petit peuple, convaincu cette fois-ci de la connivence entre l'État et les délinquants.

L'efficacité du discours porteur de l'utopie islamiste ne s'explique pas uniquement par le sens de l'organisation des mouvements islamistes, ou encore par l'abnégation de leurs militants, mais fondamentalement par le fait que le milieu social n'est politiquement sensible qu'à ce discours. Trois mois après sa constitution légale, le FIS comptait déjà des centaines de milliers de militants et des millions de sympathisants. Cela prouve au moins qu'il n'est pas un parti politique ; c'est un sentiment, une culture, un mouvement populaire, un mouvement populiste. Un tel mouvement n'a pas besoin de programme politique ou économique, n'a pas besoin d'un appareil administratif : il n'a besoin que d'un sigle – cri de ralliement – et d'une figure charismatique pour faire mouvoir les foules et... influencer le vote des électeurs dans le sens souhaité en cas de processus électoral.

La conception morale du politique et le refus contradictoire de la modernité

Les élections du 12 juin 1990 et de décembre 1991 ont, en effet, consacré le FIS comme la formation politique qui a le plus d'impact électoral. Sa victoire nette pose la question de savoir si la démocratie est une préoccupation de la société algérienne, compte tenu du discours idéologique développé par certains imams militants du FIS clamant que la démocratie est impie. Cela exprime en fait les contradictions idéologiques de la société algérienne qui, d'un côté, aspire à un pouvoir institutionnalisé, respectueux des intérêts de la communauté nationale et proche des préoccupations de la population, et qui, d'un autre côté, refuse d'opter pour des institutions en rupture avec le populisme. Il est

évident que les élections remportées par le FIS ont sanctionné l'État-FLN pour s'être coupé de la population. Mais en même temps, cette sanction ne semble pas porter en projet une gestion de la Cité à travers un mécanisme de contre-pouvoirs. Le discours du FIS insiste sur les vertus morales et religieuses qui, seules, garantiront contre les déviations, la corruption et les défauts dans lesquels a sombré l'État-FLN. La victoire du FIS exprime la volonté de moraliser la vie publique, de mettre aux postes de responsabilité des hommes pieux et vertueux.

Cette question est au cœur de la problématique du politique. En répondant par la séparation des pouvoirs, par la mise en place de la mécanique des contre-pouvoirs et par l'alternance dans la gestion des affaires publiques, le système démocratique a tranché la question. Seule la démocratie, acceptée avec ses présupposés idéologiques, permet d'éviter la privatisation des pouvoirs publics et d'empêcher la rupture entre le pouvoir et les administrés. La démocratie a ceci de particulier dans l'histoire des hommes d'avoir mis fin à la conception patrimoniale ou néo-patrimoniale du pouvoir considéré comme propriété privée de dirigeants s'investissant d'une mission historique ou divine à réaliser.

L'opposition à la démocratie, accusée d'être exclusivement occidentale, fait partie de la lutte idéologique et il faut convenir que c'est de bonne guerre. Le pouvoir comme fin en soi, au-dessus du suffrage universel et non soumis à l'alternance, suscite des intérêts si puissants qu'il est prêt à déchaîner les pires violences et à semer la haine. Cette donnée anthropologique incontournable est présente aussi bien dans la société occidentale que dans la société arabo-musulmane. Or, précisément, la modernité politique s'enracine dans cette donnée anthropologique, ce qui lui donne d'emblée une dimension universelle. La culture démocratique triomphe de la conception morale du

politique qu'alimente l'imaginaire social communautaire. Quand le discours islamiste garde sa crédibilité, quand il affirme que la démocratie est exclusivement occidentale, cela signifie qu'une grande partie de la population est attachée à la conception morale du politique qui pré suppose que la société est composée d'hommes bons et vertueux, susceptibles d'être rompus par d'autres hommes mal intentionnés, dont la morale suggère qu'ils soient éliminés sinon physiquement, tout au moins politiquement.

La culture démocratique s'oppose à cette « conception morale » du politique qui a été dans l'Histoire sa pire forme d'expression, puisqu'elle est en fait la plus immorale, la plus violente et la plus haineuse. C'est au nom de la morale que des hommes ont été torturés, que des populations entières ont été exterminées ; c'est au nom de la morale que les passions et les instincts les plus bestiaux en l'homme ont été assouvis, déchainés par la dialectique de l'amour de soi et de la haine de l'autre. Tant que domine la conception morale du politique, l'on est encore dans le prépolitique, avec toutes ses irrationalités scandées par la logique de conquête et de conservation du pouvoir par la force. Tant que la sphère du politique demeurera dominée par les catégories morales du bon et du méchant, du vrai et du faux patriote, de l'indignité nationale, etc., l'Algérie restera dans le prépolitique⁵. La mythologie du vrai et du faux FLN qui continue d'être entretenue participe de ce refus de la modernité politique et de ce refus des divergences dans le corps social dans leurs dimensions politiques.

Certains commentateurs, à l'occasion des élections, notamment dans la presse, ont souligné que le FIS n'avait pas battu le FLN, parce que ce dernier n'a jamais été vraiment au pouvoir. Il y a du vrai dans

cette remarque, sauf que le FLN auquel il est fait allusion n'a existé ni idéologiquement, ni politiquement, si ce n'est dans l'esprit de militants pour lesquels le FLN aurait dû rester ce qu'il était durant la guerre de libération. Une fois l'indépendance acquise, le FLN était ce que chacun y investissait affectivement, et c'est pourquoi chacun croyait parler au nom du *vrai* FLN, celui qui devait distribuer équitablement les richesses sociales. Les lignes de démarcation de la société politique n'épousaient pas la diversité des convictions politiques des Algériens, mais la ligne imaginaire entre le *vrai* et le *faux* FLN. Évidemment, le pouvoir se posait verbalement comme l'incarnation du *vrai* FLN et avait intérêt à reproduire cette mythologie politique. Les dissensions à l'intérieur du parti unique n'ont jamais cessé, mais celui-ci n'a pas explosé pour autant, parce que ce qui unit les protagonistes est plus important que ce qui les sépare. Et ce qui les unit est cette idéologie du *vrai* FLN ancrée dans la psychologie et la morale. Pour la sociologie politique, ce FLN-là est trop caché dans les âmes profondes des militants pour pouvoir être objet d'analyses objectives ; il faudrait qu'elle se contente du prétendu « faux FLN » qui a régné réellement. À partir de là, il ne faudrait prendre en compte que le « faux FLN » puisque c'est le seul qui a une existence réelle. Et il serait inutile de lui coller l'épithète de faux.

Le FLN, en tant que parti politique, n'a donc jamais existé dans l'Algérie indépendante, parce que le système de pouvoir mis en place était incompatible avec l'idée de parti qui est une structure supposée réunir des citoyens ayant les mêmes sensibilités politiques et la même perception des tâches à accomplir pour réaliser un projet donné. De 1962 à nos jours, le système institutionnel a fonctionné sans parti politique, ce qui a « desséché » l'administration, devenue une machine coupée de son environnement et fonctionnant pour elle-même. Pour avoir écarté le parti de la vie politique

⁵ J'emprunte la notion de prépolitique à Hanna Arendt (cf. *infra*, chapitre 8).

et institutionnelle, le pouvoir s'est coupé de la population. Le recrutement du personnel politico-administratif, au lieu de se faire sur la base des virtualités qui s'exprimeraient dans le parti, se faisait dans les coulisses de l'administration sur la base du clientélisme, lequel ne recrutait pas forcément les plus compétents. L'administration algérienne, malgré les moyens dont elle a disposé avant la chute des prix mondiaux des hydrocarbures, a été inefficace parce qu'elle a reposé essentiellement sur ce clientélisme. Les fonctionnaires, faisant allégeance à un réseau clientéliste, bénéficiaient d'une protection politique qui les mettaient au-dessus de la rigueur de la loi et de la réglementation. De 1962 à nos jours, l'Algérie a mis en place une administration d'Etat et non un Etat politique soutenu par une administration. La police était politique, l'Etat ne l'était pas ; l'armée était politique, ainsi que l'université, l'économie, la religion, tandis que l'Etat ne l'était point⁶.

Les résultats électoraux expriment fondamentalement le rejet des effets de ce système et sanctionnent l'administration qui s'est coupée de la population. Le FIS profite de ce rejet parce que, sans être un parti politique au sens classique du terme, il est un mouvement de protestation générale ; il est la conséquence de la rupture du pouvoir d'avec la population, c'est l'anti-pouvoir qui s'est érigé en contre-pouvoir en attendant d'être le pouvoir tout court. Ce point de vue ne diminue en rien les victoires électorales du FIS, qui sont éclatantes ; mais ce n'est pas la victoire d'un parti politique sur d'autres partis politiques ; c'est celle d'un mouvement de protestation sur une administration perçue comme corrompue et inefficace. Des militants

6. Pour le politologue américain Samuel Huntington, l'Etat se construit simultanément avec le procès de « dépolitisation » de l'économie, la religion, les syndicats, l'armée, l'université, etc. (cf. Samuel HUNTINGTON, *Political Order in Changing Societies*, Yale University Press, New Haven, 1968).

du FLN ont voté pour le FIS ! Ce n'est pas étonnant parce que le FIS réincarne le vrai FLN dans l'imaginaire de nombreux Algériens. Avec le FIS, l'Algérie ne sort pas de la mythologie politique du vrai et du faux ; de ce point de vue, le FIS reconduit le FLN dont l'image a été ternie par ceux qui ont exercé le pouvoir en son nom. Le vide politique sur lequel s'est construit l'Etat-FLN a suscité une opposition elle-même construite sur le vide politique. Aussi le FIS se propose-t-il de réunir tous les Algériens comme l'a fait le FLN durant la guerre de libération, cherchant à perpétuer le plus longtemps possible la phase du prépolitique. A travers le FIS, la société algérienne utilise ses dernières ressources idéologiques pour retarder la construction de la modernité politique, pour demeurer dans le prépolitique.

C'est pourquoi, si le FIS avait accédé au pouvoir, il aurait catalysé, malgré lui, les formes de la conscience politique, car il représente les limites extrêmes de la représentation prépolitique. Avec le FIS, l'imaginaire social aurait épuisé ses ressources prépolitiques. En ce sens, l'avènement du FIS au pouvoir aurait été une régression féconde dans la mesure où elle aurait fini par enclencher le procès de différenciation et d'autonomie du politique, quelle que soit la durée dans le temps de cette régression. C'est cette thèse que l'on va tenter de démontrer dans la seconde partie de ce livre, en particulier au chapitre 9.

L'utopie islamiste

Dans une société confrontée au processus de modernisation — qu'il soit d'origine interne ou externe —, l'émergence de la citoyenneté politique, en tant que mode d'organisation politique auquel on aspire, suscite une méfiance de la conscience religieuse. Mais cette aspiration et cette méfiance sont exprimées de manière contradictoire par les mêmes personnes, ce qui explique les déchirements personnels, les incohérences idéologiques.

Pour apparaître, le processus historique de la modernité — tout au moins en Occident — a dû s'imposer contre la religion, et plus précisément contre la religion comme mode d'organisation politique ou de légitimation du pouvoir. Évidemment, en tant que mouvement intellectuel et historique, la modernité ne s'est pas opposée aux textes sacrés; elle s'est opposée à l'utilisation temporelle de ces textes, à leur usage public pour défendre un ordre social et politique. Dans son combat, la modernité politique n'a pas défait la conscience religieuse, elle l'a plutôt limitée à la sphère privée, en lui enlevant la prérogative de légitimation du pouvoir politique. Mais la question se pose de savoir pourquoi la religion s'est opposée à l'origine à la

modernité, sachant que celle-ci n'est pas forcément athée et n'est pas antireligieuse. En fait, la motivation de cette opposition est politique : la modernité en effet est essentiellement tournée contre les autorités traditionnelles et contre les valeurs et les normes sociales qui trouvent dans la religion leur principale justification idéologique. En Occident, le combat religieux-modernité, culminant en France dans la lutte pour la laïcité, a cessé dès lors que les protagonistes se sont rendu compte que la conscience religieuse n'était pas remise en cause en tant que telle. Quand le débat se décanne, quand les enjeux se clarifient, la citoyenneté politique que véhicule la modernité se révèle aux uns et aux autres incompatible seulement avec les formes sociales traditionnelles de la conscience religieuse.

La religion comme expression symbolique de la société

Reposant sur la notion de liberté politique, la citoyenneté « dépolitise » la religion, sans pour autant nier le caractère sacré des textes sacrés. Elle l'engage dans un processus de sécularisation où le sacré et le profane sont nettement séparés, lui faisant ainsi perdre sa préférence au pouvoir temporel. La religion perd alors toute autorité politique dans l'espace public où elle a jusque-là servi non pas un idéal spirituel mais un idéal temporel. En tant que phénomène « public », ou instance politique, elle a servi en effet de fondement à une organisation sociale, exprimée à travers des valeurs morales et des normes culturelles. Le groupe social « instrumentalise » la religion pour pérenniser son organisation sociale et ses normes culturelles. Il se projette en elle pour échapper aux changements temporels, et se « sacralise » pour mettre son organisation sociale au-dessus des critiques : en refusant la frontière entre le sacré et le profane, le groupe choisit ainsi de se figer dans le temps.

C'est pourquoi la sociologie religieuse n'est pas l'étude des textes sacrés. On ne comprendrait rien aux sociétés musulmanes si on ne les étudiait qu'à travers le Coran et la Sunna, parce que la politisation de l'islam, son idéologisation ne poursuivent pas un objectif religieux proprement dit et n'obéissent pas à des motivations théologiques. Cette idéologisation et cette politisation ne sont pas des opérations menées volontairement et cyniquement à l'insu des acteurs. Présentes dès l'origine, elles sont la manière historique par laquelle la religion est vécue socialement et individuellement. Tous les discours portant sur l'incapacité de l'islam à changer ou à s'adapter aux nécessités du siècle ne traduisent en fait que l'inertie des sociétés musulmanes et leurs craintes devant le changement. Les textes sacrés ne changent pas ; ils sont interprétés par les hommes selon les nécessités du siècle. De ce point de vue, la sécularisation n'est pas un phénomène historiquement récent, et elle est plus présente que ne le laissent croire les apparences. Il y a, cependant, des « sécularisations conscientes » et des « sécularisations inconscientes ». Peut-être que la modernité n'a été en Occident que le passage d'une absence de conscience de la sécularisation à sa prise de conscience, et c'est ce qui expliquerait que les sociétés occidentales continuent – d'une manière différente – d'être religieuses et que l'Église jouit toujours d'une autorité morale que personne n'oserait lui nier. S'il en est ainsi, il n'y a aucune raison pour que cette mutation, ce passage de la sécularisation inconsciente à la sécularisation consciente, ne s'opère pas avec d'autres religions, notamment l'islam.

Dans tous les pays musulmans, l'islam est aujourd'hui une religion « publique » qui impose à l'individu des contraintes sociales. Ces contraintes, justifiées par le discours religieux pour qu'elles soient intériorisées, ne proviennent pas de la religion ; elles sont plutôt un effet du caractère « public » de la religion, vécue

comme un fait social de groupe et non comme une spiritualité appartenant à l'intimité privée. A partir du moment où elle est « publique », la religion tend à s'identifier à une organisation politique qui accuse les facteurs humains de l'empêcher d'atteindre ses idéaux. Elle devient un ordre politique auquel on aspire et dont l'avènement serait empêché par des êtres immoraux, sans aucun respect pour la parole de Dieu. Cet ordre politique n'est pas l'avènement du royaume de Dieu sur Terre, ni la préparation des âmes des croyants à la vie éternelle, l'islam ne permettant pas cet « intégrisme ». Les islamistes ne sont pas des intégristes et, bien qu'ils proclament le contraire, ils ne confondent pas le spirituel et le temporel. Leur objectif n'est pas de construire un ordre divin ; la seule proclamation d'un tel objectif est d'ailleurs blasphématoire au regard du Coran¹. L'objectif proclamé de l'islam politique est de construire un ordre humain tel qu'il aurait existé dans le passé, un passé idéalisé, connu à travers la tradition et les mythes, un passé supposé avoir obéi plus fidèlement aux textes sacrés. La reproduction du passé dans le présent n'assurera pas à l'homme une

1. Lors de la campagne électorale de juin 1990 pour les élections municipales, des affiches du FIS, placardées à Alger, invitaient les Algérois à « gagner leur place au paradis » en faisant le bon choix. Ayant fait l'objet de nombreuses critiques dans les milieux religieux, y compris parmi certains militants, cette affiche n'a pas été reproduite lors des élections législatives de décembre 1991.

Dans l'islam, la question de l'accession au paradis est une tâche individuelle et non collective ; c'est une tâche privée et non politique. Le croyant ira au paradis si, au cours de son existence, il aura volontairement obéi à Dieu et appliqué les cinq obligations (profession de foi, prière, jeûne, aumône, pèlerinage si possible). En aucun cas, il ne pourra profiter de son appartenance à une ascendance pieuse ou à une confrérie s'il ne remplit pas lui-même ces obligations présentées comme une dette vis-à-vis de Dieu. Aussi, si l'individualisme sociologique de celui-là même sur lequel en Occident s'élève la démocratie n'existe pas dans les sociétés musulmanes, ce n'est pas en raison des textes sacrés. Bien au contraire, il existe à l'état potentiel dans le Coran et la Sunna, et si les sociétés musulmanes ne se sont pas organisées autour de ce principe, il faut donc en chercher la raison ailleurs que dans les textes sacrés.

place au paradis, mais elle lui permettra de mieux vivre sur Terre, selon ses traditions et dans le respect de la mémoire des ancêtres. Cette idéalisation du passé au détriment du présent, dévalorisé, refoulé, mal vécu, ne trouve aucune justification théologique dans le Coran. Il n'existe pas de verset coranique qui idéalise le passé ou qui dévalorise le présent ou l'avenir. Cette idée de « perversion du temps historique » (*fassad ez-zaman*) n'est pas propre aux sociétés musulmanes. « Le thème de l'usure du temps, écrit Jean-Pierre Sironneau, est corrélatif du prestige accordé à l'origine : l'écoulement du temps se traduit par un éloignement progressif des commencements, et par la perte de la perfection initiale². »

La conscience de l'immuabilité des sociétés n'est pas spécifique aux sociétés musulmanes, dont la culture est encore marquée par des référents qui dévalorisent le présent et qui, par le même mécanisme, dévalorisent l'altérité. D'où cette espèce de repli sur soi, concomitante avec une perception régressive de la temporalité : l'un et l'autre se combinent pour libérer une utopie atemporelle puisant dans l'idéalisation du passé et le rejet de l'autre, en tant qu'élément attestant de la diversité de l'humanité. Les catégories médiévales du temps et de l'espace perdurent dans la culture islamique contemporaine, reprises par l'islam politique pour mobiliser les groupes sociaux les plus sensibles à ces références, pour conforter l'identité culturelle et politique mise à mal par la destruction coloniale. Mais l'utopie n'est pas le produit de la culture médiévale ou de la conception ahistorique du temps : elle se contente en fait d'utiliser des débris, des lambeaux, devenus désormais accessibles à tous grâce aux instruments de communication de masse. La conception régressive du

2. Jean-Pierre SIRONNEAU, *Figures de l'imaginaire religieux et dérive idéologique*, L'Harmattan, Paris, 1993, p. 79.

temps est un élément de la culture médiévale récupérée par l'islam politique³.

Tant que la culture islamique n'est pas reconstruite sur la base d'un appareil conceptuel critique, tant que les débris de la culture médiévale ne sont pas neutralisés et perçus en tant que tels, il sera difficile à la conscience historique d'émerger et de proposer une autre lecture de la temporalité. La modernité est une perception de la temporalité fondée sur le progrès, sur la croyance dans le progrès. Le progrès scientifique, le progrès technique et le progrès économique sont une idée portée par une conscience de temporalité orientée du passé vers l'avenir. Que cette idée de progrès soit idéologique n'efface pas le fait qu'elle a eu des effets sur le plan technique et économique pour avoir libéré l'homme de peurs inhibitrices séculaires. La croyance dans le progrès — qu'elle soit justifiée ou non — donne confiance à l'homme en ses capacités à transformer l'environnement économique et technique. Cette croyance, surgie de sociétés dominantes, apparaît aux sociétés islamiques comme une agression visant à les détacher de leurs racines, d'où l'émergence de l'utopie comme défense d'une conscience temporelle troublée et déchirée. En plus, les sociétés musulmanes post-indépendance sont aux prises avec cette mutation quand l'idée de progrès est en crise en Occident, d'où

3. « Bien qu'on ne trouve pas dans la pensée arabo-musulmane médiévale un concept unique de la discontinuité du temps, on ne peut pas négliger le fait que le concept du temps prédominant à cette époque manque — en général — non pas seulement d'une vision évolutive du temps, mais adopte aussi un aspect régressif. Malgré les rêves d'un *maladi* [envoyé de Dieu] attendu, et les pratiques révolutionnaires productives et différentes, l'époque de *al-îra* représente toujours le point de référence de ce qui est l'idéal, ce qui fait du mouvement continu du temps et de l'histoire un mouvement descendant ou régressif du point de vue des valeurs, mais cela n'empêche pas d'avoir un concept de déroulement du temps vers *al-jawm al-akhir* [dernier jour], même si ce concept est imprégné de la prédestination que l'expression *Inch Allâh cristallise* » (Mahmoud AMIN EL ALEM, « Le concept du temps dans la pensée arabo-musulmane aujourd'hui et hier », *Études arabes*, 2-3, 1979, Département d'arabe, Paris-VIII).

la double difficulté : d'une part, l'idée de progrès est occidentale et d'autre part, elle est en crise dans ses fondements et sa finalité.

L'utopie islamiste se nourrit de l'échec

L'homme de la rue, par sa culture et sa sensibilité, est tenté par l'utopie islamiste qui lui donne la conviction qu'il devient un acteur politique sur le plan national et international. Elle permet aux masses d'investir le champ politique d'où elles ont été exclues par les régimes autoritaires depuis l'accession à l'indépendance. Ce qui signifie que si cette utopie a des justifications religieuses, elle n'en a pas moins des causes politiques à rechercher dans la période postérieure à l'indépendance. En effet, elle émerge au grand jour et devient politiquement active dans les pays où un grand espoir a été déçu et où les conditions de vie pour le grand nombre sont à la limite du supportable. Ces deux conditions sont réunies en Algérie dès les années quatre-vingt : le régime de Chadli Bendjedid a été une profonde déception et la vie quotidienne est de plus en plus difficile.

Par sa seule expression, l'utopie islamiste est une opposition déclarée au régime en place, réactivant la mémoire collective, héritée de la guerre de libération, mobilisant les foules et les faisant investir le champ du pouvoir. Elle est donc un phénomène politique moderne qui traverse les sociétés musulmanes à la recherche d'une modernité conforme à leur culture et à leur sensibilité religieuse. Bien qu'elle fasse référence à un passé idéalisé, elle n'est pas une survivance du passé ; au contraire, elle exprime, de manière contradictoire, une volonté de s'insérer dans la modernité politique tout en assurant la pérennité des valeurs communautaires. Le problème est que, dans l'immédiat, elle s'oppose à la démocratisation et à la modernité

politique, tout au moins dans leur formulation culturelle occidentale. D'un côté, elle cherche à construire une Cité où domineraient les valeurs de solidarité et de justice dans le respect de la parole de Dieu, une Cité régulée non par le politique mais par la morale. Et d'un autre côté, elle refuse que des partis politiques existent, les considérant comme la cause de divisions dans la communauté⁴.

La cause de ce décalage, ou plutôt de cette contradiction, est à rechercher dans l'équipement intellectuel des sociétés musulmanes, non encore nées à la politique dans son sens moderne. La politique n'est pas perçue comme une artificialité humaine, comme un effet d'un contrat entre les hommes ; elle est perçue au contraire comme une nécessité divine au-dessus des hommes. Dans les sociétés musulmanes, les hommes interviennent politiquement en étant convaincus qu'ils le font au nom de Dieu. L'utopie islamiste s'inscrit dans ce contexte culturel où le lien social semble découler d'un ordre naturel voulu par Dieu, ordre qui a été la cible des philosophes des Lumières en Europe au XVIII^e siècle. Le monde islamique s'est tenu en marge des débats de société qu'a libérés la Renaissance, où émergeait une conscience critique des pratiques sociales et du passé. La civilisation arabo-islamique, reproduisant sa décadence amorcée au XI^e siècle, ignorait ce type de débat, se repliant sur elle-même et sur son passé, jusqu'à ce que des armées européennes conquissent des pays musulmans entiers.

La Nahda, mouvement politico-religieux, apparaît dans la seconde moitié du XIX^e siècle précisément en réaction à l'expansion européenne. Avec Djamel ed-dine Al Afghani, elle a amorcé un mouvement d'idées

4. Pour le militant du FIS, par exemple, les partis dits « berbéristes » créent de manière artificielle le problème linguistique qui leur servirait de fonds de commerce. Il suffirait donc d'interdire ces partis pour que ledit problème linguistique n'existe plus. Il en irait de même pour les autres partis qui diviseraient la communauté nationale.

visant à articuler la Foi à la Raison, en prônant un retour aux sources, en combattant les croyances qui ont souillé la Foi. Pour les penseurs de la Nahda, les sociétés musulmanes sont décadentes parce qu'elles se sont éloignées des enseignements du Prophète et des pieux ancêtres (*salaf*). Ernest Gellner, on l'a vu (cf. *supra*, chapitre I), perçoit dans ce mouvement un souffle luthérien qui inaugure l'entrée des sociétés musulmanes sinon dans la modernité, tout au moins dans le nationalisme moderne. Mais la Nahda s'est finalement révélée un mouvement politico-religieux n'ayant pas dépassé le niveau de conscience nationale. Elle n'a pas été le profond mouvement de réforme sociale et religieuse que de nombreux intellectuels arabes et musulmans attendaient pour répondre au défi de l'Europe expansionniste. Face à l'expansion européenne, la Nahda s'est repliée sur la mythification du passé et le discours apologetique. Son dernier penseur, Rachid Réda, a eu pour disciple Hassan el Banna, fondateur des Frères musulmans en Égypte, qui donne à l'utopie islamiste une formulation politique et une organisation partisane. De Djamel ed-dine Al Afghani à Rachid Réda, le souffle révolutionnaire du mouvement a décliné jusqu'au conservatisme inspirant une historiographie apologetique⁵.

La colonisation n'a donc pas arrangé les choses puisque la modernité intellectuelle, perçue négativement, était dévalorisée du fait même qu'elle avait apporté la domination coloniale⁶. Toute critique du passé, toute tentative de réforme sociale accréditait l'idéologie coloniale dont l'objectif était de nier la civilisation arabo-islamique. La domination coloniale empêchait indirectement l'émergence d'un courant de

5. Cf. Henri LAOUST, « Le réformisme des Salafiya et les caractères généraux de son orientation actuelle », *Revue des Etudes islamiques*, t. VI, 1932.

6. Cf. Hamid ENNAYAT, *Modern Islamic Political Thought*, Macmillan, London, 1982.

pensée se réclamant de la modernité. Cela explique le faible écho des idées du siècle des Lumières, sauf chez quelques intellectuels arabes isolés dont les positions étaient suspectées. Dans les milieux cultivés du mouvement de libération nationale algérien, la question était ainsi renvoyée à l'après-indépendance, qui allait, pensait-on, enclencher mécaniquement la dynamique de la modernité.

Cette situation a pesé sur le contenu idéologique du projet nationaliste, qui s'est saisi de l'imaginaire religieux pour créer une identité politique. L'impopularité du courant représenté par Ferhat Abbas, troisième grande figure du nationalisme algérien après Messali Hadj et Abdelhamid ben Badis, provient de ce que Ferhat Abbas, tout en rejetant le système colonial, reconnaissait la grandeur de l'Europe dans sa dimension politique et intellectuelle. Dans son combat contre la colonisation, il en appelle aux valeurs de 1789 pour discréditer l'idéologie coloniale et pour montrer que les colons ne sont pas les dignes héritiers de Robespierre. Mais la portée de son discours resta limitée à une frange très étroite de la population, composée d'instituteurs, de professions libérales et de fonctionnaires qui finiront par rejoindre le FLN, lequel leur confiera des tâches subalternes pour les neutraliser politiquement. Le discours sécularisé de Ferhat Abbas n'était pas destiné aux foules, cherchant à combattre le système colonial et à faire revivre le passé que le discours nationaliste radical et religieux idéalisait. L'indépendance était une aspiration dans laquelle la dimension affective prit le dessus sur la dimension politique. Dans le discours, elle n'était pas présentée comme un acte inaugurant la construction d'un nouvel État parmi les autres États dans le monde : elle était présentée comme un âge d'or à venir, négation du système colonial. Il suffisait que le système colonial soit défait, que le colon parte, pour que les richesses qu'il avait accaparées retournent à leurs propriétaires

légitimes, que l'abondance soit généralisée, que la justice domine, que la religion, enfin respectée, inspire la bonté et la solidarité, que la langue arabe redonne une langue scientifique internationale. Le mouvement national a été le véhicule de cette utopie, incrustée dans l'imaginaire du petit peuple aux prises avec les privations matérielles et les frustrations sociales.

Cependant, quelques décennies après les indépendances, apparut la conscience du « désenchantement national », pour reprendre le titre du beau livre de la Tunisienne Hélé Béji⁷. Les indépendances avaient non seulement reproduit les inégalités sociales et politiques du système colonial, mais elles avaient aggravé la situation économique de certaines couches sociales en raison de la croissance démographique. Née de ce que les espoirs mis dans les indépendances ont été profondément déçus, l'utopie islamiste prolonge l'utopie nationaliste qui ne s'est pas réalisée.

Religion « publique » et modernité politique

L'ouverture politique de février 1989 à janvier 1992 a montré que le caractère « public » de la religion influe sur la nature du conflit politique dont l'enjeu est le rétablissement d'un nouveau régime autoritaire. La formation d'un champ politique pluriel sera empêchée tant que l'utopie islamiste demeure populaire, ancrée dans l'imaginaire. Dans ce contexte historique, c'est-

7. Hélé Béji, *Le Désenchantement national*, Maspero, Paris, 1980. En Algérie, la modernité ne s'était pas enclenchée au rythme souhaité et dans les conditions espérées. Par ailleurs, dans les premières années de l'indépendance, le marxisme vulgaire s'opposait, tout au moins dans l'université, à l'influence des problématiques de Hobbes, Rousseau, Kant, Tocqueville, du droit naturel, de la liberté politique, etc., les dévalorisant et les taxant d'« idéologies au service de la bourgeoisie, productrices de l'aliénation et de l'exploitation et reproductrices des relations de dépendance entre la périphérie révolutionnaire et le centre réactionnaire ».

à-dire dans les conditions où l'utopie est politiquement active et socialement pertinente, toute ouverture politique risque dans l'immédiat de renouveler uniquement le régime autoritaire.

La pertinence politique de l'utopie est à mettre en relation avec le caractère « public » de l'islam, qui occupe l'espace social (la rue, l'école, la radio, la télévision) pour contraindre les membres de la communauté au respect de la morale et pour défendre les valeurs communautaires et le passé, les mettant au-dessus de la critique rationnelle. L'emprise de l'islam politique sur la société trouve son explication dans l'existence d'une religion « publique » et dans les conditions idéologiques et culturelles qui l'autorisent. Paradoxalement, l'indépendance a renforcé ces conditions idéologiques à travers la généralisation quantitative de l'enseignement. En effet, dans la perspective de la démocratisation de l'enseignement, le régime né de l'indépendance a entrepris la tâche légitime d'enseigner le passé aux jeunes générations. Ce faisant, il a réactivé dans la mémoire collective le combat épique de l'islam contre l'Occident. La domination économique et culturelle occidentale n'est pas analysée dans son nouveau contexte historique, elle est au contraire perçue comme la continuité de la confrontation Islam-Occident.

L'enseignement reproduit le passé sans aucun esprit critique et la spécificité est valorisée au détriment de l'universalité. Les événements historiques fondateurs de la modernité sont minorés du fait qu'ils n'appartiennent pas à l'histoire de l'islam. La découverte de l'Amérique, le schisme chrétien et les guerres qui en ont résulté, les Révolutions anglaise, américaine, française, la recomposition des frontières nationales en Europe au XIX^e siècle, la révolution russe, l'avènement du nazisme, tous ces événements majeurs sont considérés comme étrangers au champ historique musulman et sont donc relégués au second plan. Du point de vue

de la sensibilité islamique, il n'y a pas une lecture moderne de la révolution américaine, de la révolution française, de la révolution russe, de l'hitlérisme. Comme si les musulmans ne se considéraient pas comme partie prenante du processus historique mondial et comme s'ils cherchaient à refaire leur histoire sans tirer la leçon des expériences des autres peuples. Et cela bien que ces peuples aient mis en branle le processus de modernité et le processus de domination dont les musulmans – avec d'autres peuples – ont été les victimes.

En l'absence d'une recherche en histoire, au niveau de l'université, qui influerait sur les programmes scolaires, le système d'enseignement diffuse des *mythologies* qui déforment la perception du processus historique contemporain, déformation qui aboutit à la perte du *sens des réalités*. Dans les sociétés musulmanes, le mythe s'est dégradé et a perdu de sa capacité symbolique, se transformant en mythologie passiviste en réponse à la domination occidentale. Marquant la distinction entre mythe et mythologie, entre signe et signal, Mohamed Arkoun écrit à ce sujet : « En contexte musulman contemporain, on observe une dégradation du mythe en mythologies et en idéologies, une dilapidation du capital symbolique légué par l'islam, une réduction du signe au signal. [...] Le discours des sciences de l'homme et de la société est trop faible encore et trop inadéquat dans les langues islamiques pour contenir l'extension du désordre sémantique⁸. » Les mythologies diffusées par l'enseignement renforcent ainsi l'utopie dans la jeunesse scolarisée, lui donnant un crédit scientifique, et quand elle s'exprime politiquement contre les régimes en place, elle est réprimée. La société musulmane

8. Mohamed ARKOUN, *Penser l'islam aujourd'hui*, Laphomic-ENAL, Alger, 1993, p. 133.

s'enferme ainsi dans une logique de la répression, s'approfondissant sans cesse.

Le système éducatif qui, sous les effets conjugués de la croissance démographique et des exigences de la démocratisation de l'enseignement, a glissé de l'observation et du sens critique vers le formalisme, le dogmatisme et la sacralisation du passé, a été l'objet d'une tentative de réforme engagée en 1990 par le gouvernement de Mouloud Hamrouche. Mais cette réforme a été bloquée par un groupe d'enseignants, mobilisant élèves, mosquées et partis religieux, demandant la suppression de la mixité, de la musique, du sport pour les jeunes filles, de la langue française, et exigeant l'intensification de l'enseignement religieux. Affaibli sur le plan économique, souffrant d'un déficit chronique de légitimité, le gouvernement de l'époque avait préféré temporiser en ajournant la réforme, évitant ainsi l'épreuve de force. Il ne sentait pas en mesure de réformer dans le sens de l'efficacité un secteur qui consomme près du tiers du budget annuel de l'État. L'opinion, dans sa majorité, s'était rangée du côté de ce groupe d'enseignants pour refuser la sélection qu'impliquerait la réforme, car l'opinion est pour un enseignement moderne et efficace mais qui ne tourne pas le dos aux valeurs religieuses ; elle est pour un niveau élevé des études mais dispensé à tous les enfants sans sélection au cours du cursus scolaire.

L'obstacle à la constitution d'un champ politique pluriel est le caractère « public » de la religion d'où dérive l'utopie islamiste. Le passage du caractère « public » au caractère « privé » de la religion est la véritable révolution qu'entreprendront tôt ou tard les sociétés musulmanes, ce passage supposant une profonde rupture dans les représentations collectives et dans la conception du lien social, libérant l'individu des structures imaginaires communautaires. Mais il ne peut résulter que d'une révolution sociale et ne peut

être décrété par une instance politique⁹. Pour réussir, ce passage doit être souhaité par des segments de la société, il doit être l'objet d'une aspiration sociale portée par de larges couches de la population, au-delà de l'élite. Si l'élite aspire à un islam « privé » tandis que le petit peuple aspire à un islam « public », il y aura forcément un ordre politique répressif des uns ou des autres. Ce type de conflit ne peut être résolu par des règles démocratiques, parce qu'il suppose au départ l'élimination politique du perdant. Or la règle démocratique n'élimine pas le perdant qui, en attendant sa prochaine victoire que les institutions n'excluent pas, s'investit dans l'opposition pour retourner à sa faveur l'opinion électorale. C'est pourquoi la démocratisation échouerait si elle portait sur les valeurs idéologiques. Au contraire, elle devrait porter uniquement sur les institutions qui régissent l'accès au pouvoir et protègent l'opposition.

Bien qu'elle soit incompatible avec la démocratie, la religion « publique » doit être confrontée au pluralisme électoral qui suppose le changement des opinions électorales. L'utopie islamiste, née de ce que les régimes postindépendance ont échoué à moderniser la société, ne déperira que lorsqu'elle sera confrontée à la réalité du pouvoir auquel elle aura accédé par le processus électoral et qu'elle est supposée quitter lorsqu'elle ne bénéficiera plus de la majorité de l'opinion électorale. Pour l'utopie islamiste, les divergences idéologiques et économiques sont le résultat d'une déviation par rapport à une norme morale de comportement dans la société, par rapport à une norme éthique issue de la religion. Les luttes économiques, les divergences idéologiques qui traversent les sociétés

9. Aucun pouvoir ne peut décréter le caractère « public » ou « privé » d'une religion. La Turquie de Mustapha Kemal a essayé par la force de transformer le caractère « public » de l'islam en caractère « privé » au prix d'une répression massive (Bernard LEWIS, *Islam et laïcité. Naissance de la Turquie moderne*, Fayard, Paris, 1988).

musulmanes n'existeraient que parce que les hommes se seraient écartés de la parole de Dieu. Revenons-y et nous redeviendrons des frères unis par l'amour de Dieu. L'intérêt tant de l'individu que de la communauté résiderait dans la crainte de Dieu. Cette crainte diminuerait la cupidité des possédants et stimulerait la productivité des travailleurs, ce qui accroîtrait les richesses à partager. L'utopie islamiste s'enracine dans cet *optimisme anthropologique* à base éthico-religieuse qui n'a de pertinence que dans le discours de l'opposition. En refusant d'établir les relations sociales sur la base du juridico-politique qui implique les catégories kantienne de loi civile, de sujet de droit, de volonté individuelle, l'utopie islamiste nie le caractère politique des sociétés humaines. Réorganiser la société sur la base du *peessimisme anthropologique* de Hobbes, Spinoza, Kant, Schmitt... c'est, pour la conscience musulmane, un saut dans l'inconnu. L'utopie islamiste existe parce que les catégories de la modernité politique n'ont pas été repensées dans le moule de la culture arabo-islamique.

Le monde musulman est donc confronté à un débat qu'il a raté au lendemain de sa décadence. Et aujourd'hui, ce ne sont pas ses vénéralés savants qui l'ouvrent. Ce débat est ouvert par la rue, de manière violente, meurtrière. Comme par le passé, les savants d'Al-Azhar continuent de débattre des préoccupations des sociétés musulmanes d'il y a dix siècles, délaissant les questions fondamentales et les problèmes idéologiques et politiques cruciaux. En Algérie, c'est le FIS — c'est-à-dire la rue — qui pose, à son insu, ces questions essentielles de la reconstruction du politique dans le prolongement de la culture locale.

Sécularisation de la religion et formation du droit

La dynamique politique que libère l'interprétation en Algérie — comme dans les autres pays musulmans, du reste — pose problème, notamment à la construction étatique, en ce que la conscience religieuse refuse la sécularisation. L'interprétation dominante de l'islam refuse à l'État la prérogative législative d'édicter des règles de droit, notamment en ce qui concerne le statut personnel. Cette interprétation conteste à l'État sa préention à la souveraineté, laquelle appartient à Dieu, est-il sans cesse répété. En refusant à l'État la prérogative législative, la conscience religieuse s'oppose à l'émergence d'un droit détaché des impératifs moraux qui ne distinguent pas entre un péché et un crime. L'individu autonome n'existant pas, les membres de la communauté n'ont pas de droits individuels à faire valoir : ils n'ont que des devoirs envers Dieu et la communauté qui les protège sur la base de la morale religieuse. Ne pas respecter une obligation religieuse et voler un bien d'autrui sont deux actes répréhensibles de même nature, également réprimés par le droit répressif. La demande pressante de l'application de la chari'a exprime le souhait d'un droit répressif où le péché est un délit assimilé à un crime et inversement. Toute la législation discriminatoire sur la femme tire son origine de cette confusion, d'autant plus qu'il est demandé à la femme une obéissance plus stricte des préceptes religieux.

Cette confusion empêche le droit étatique de se former, car l'acception de la notion de péché permet à n'importe qui de dénoncer et de punir celui-ci. Si le péché est reconnu comme un délit punissable par tous, l'exercice légitime de la violence ne relèvera plus du monopole de l'État¹⁰. En incitant les croyants à faire

¹⁰. Le Coran et les hadiths recommandent au croyant de condamner le péché, mais il est aussi dit expressément dans le Coran que seul Dieu est

du bien et à combattre le mal, la religion « publique » leur laisse l'entière responsabilité de définir le bien et le mal en lieu et place de l'État et de ses juges. C'est pourquoi l'État ne se construit pas sur la notion de justice, catégorie à forte connotation eschatologique, mais sur celle de liberté des citoyens, dans le sens de leur sécurité¹¹. La liberté et la sécurité sont des aspirations qui, par leur nature, finissent par se cristalliser dans un organe, au-dessus des intérêts privés, à qui est confié l'exercice du monopole de la violence pour les assurer dans les limites relatives de la vie en commun. Ce qui n'est pas le cas de l'aspiration à la justice dont chaque homme croit détenir la norme. La notion de liberté fonde l'État dans un organe extérieur, celle de justice le disperse dans le cœur des croyants.

La sécularisation de la religion et son renoncement à réaliser la justice sur terre résultent d'une mutation psycho-sociologique qui accompagne la naissance de l'État, dont l'objectif n'est pas d'instaurer la justice dans son sens divin. Aucun pouvoir humain n'a la capacité de réaliser cet objectif de la Cité céleste que seules promettent les idéologies millénaristes. Il faut

11. Le juge du péché, ce qui implique que l'homme n'est pas habilité à juger de la conscience et de la sincérité de la foi d'un autre homme. Ce qui signifie que l'appréciation du péché échappe à l'homme car seul Dieu sait et entend tout. Il est dit dans le Coran : « Pour ceux qui, après avoir accompli une mauvaise action, ou s'être fait tort à eux-mêmes, se souviennent de Dieu et lui demandent pardon pour leurs péchés ; - Quel est celui qui pardonne les péchés si ce n'est Dieu ? - Pour ceux qui s'entêtent dans leurs agissements alors qu'ils savent » (sourate *El 'Imrân*, Verset 135).

12. La notion de justice joue un rôle mineur dans la théorie politique moderne. Amputée de sa dimension eschatologique et ne devant plus préparer les hommes au salut éternel, elle a été subordonnée à la propriété privée. « La ou il n'y a pas de propriété privée, il n'y a pas de justice », écrit John Locke. Le philosophe américain John Rawls tente de donner à la notion une plus grande importance en relation avec le contrat social fondé sur la liberté des contractants : « Mon but est de présenter une conception de la justice qui généralise et porte à un plus haut niveau d'abstraction la théorie bien connue du contrat social telle qu'on la trouve, entre autres, chez Locke, Rousseau et Kant » (John Rawls, *Théorie de la justice*, Seuil, Paris, 1987, p. 37).

néanmoins remarquer que tous les dogmes religieux sont centrés sur la notion de justice sur terre, et l'islam ne fait pas exception. Mais comme tous les autres dogmes, il a lui aussi les ressources théologiques pour justifier la construction d'un État moderne de type webero-hobbesien comme on verra dans le dernier chapitre.

Le sens de la « dépolitisation » de la religion

La modernité politique ne se construit donc que sur la « dépolitisation » de la religion. Cette notion de « dépolitisation » de la religion a un contenu précis, car soutenir l'idée que la religion doit être séparée de la politique procède d'une vision volontariste et naïve, voire hostile à la religion. De toute évidence, tout acte social et toute manifestation collective ou publique comporte une dimension politique. La religion islamique, comme toute autre religion, libère une dynamique politique qu'il serait inutile de nier. Dans le catholicisme, l'Église ne permet à aucun croyant qui n'appartient pas à la hiérarchie ecclésiastique de parler aux hommes au nom de la religion. À l'inverse, en islam, l'aspect politique n'est pas limité à une institution, et c'est ce qui permet à n'importe quel croyant de revendiquer l'*autorité religieuse* pour exercer une influence temporelle — et donc politique — sur les hommes. Le caractère politique de l'islam est manifeste pour des raisons tenant à la structure de son dogme. On l'a vu, ce caractère a été renforcé par l'histoire récente des sociétés musulmanes dans leur lutte contre la domination coloniale, lutte au cours de laquelle l'islam a été mobilisé comme ressource politique et comme facteur identitaire, au point d'être un élément constitutif de l'idéologie nationale et de la nationalité. Dès lors, il n'est pas pensable de demander la séparation de la religion de la politique alors que, dans un passé récent,

elle a joué un rôle éminemment politique dans l'identification et l'unité de la collectivité nationale.

Mais la modernité ne pose pas comme condition la marginalisation de la religion. Que la mosquée condamne la corruption et l'arbitraire, qu'elle rappelle le devoir d'assistance à la veuve et à l'orphelin, personne n'a le droit de l'en empêcher. Il serait même souhaitable que la mosquée ait dans la société une autorité morale pour appeler à la sauvegarde des valeurs humaines que véhicule le message divin (fraternité, solidarité, justice) et pour dénoncer les atteintes aux droits de l'homme et les inégalités sociales criantes. Cependant, pour que la mosquée puisse incarner cette autorité morale, il lui faudra se tenir à l'écart de la compétition pour le pouvoir.

La modernité, et plus particulièrement l'idéologie démocratique, est incompatible avec le caractère « partisan » de la religion parce qu'elle considère que le débat public autour des notions d'autonomie individuelle, d'égalité juridique, de liberté politique, serait faussé si un protagoniste y intervient en utilisant l'argument de l'autorité divine. La démocratie, c'est le processus électoral, l'alternance, mais c'est aussi l'exercice public du raisonnement, comme dirait Jürgen Habermas, sur tous les sujets qui touchent l'individu dans ses relations à la communauté. Les compétiteurs électoraux — *i. e.* les partis politiques — tentent de convaincre les électeurs sur la base d'une argumentation supposée rationnelle. Bien sûr, ces partis défendent des intérêts idéologiques de groupes, mais ces intérêts, souvent non perçus en tant que tels, sont théoriquement rationalisés pour être présentés comme des intérêts communs à tous les membres de la société. Le débat politique, public par essence, a pour objet des intérêts de groupes et des projets politiques de société présentés comme positifs du point de vue de la rationalité largement admise. L'électeur-auditeur qui choisit entre les différents projets est supposé choisir sur une

base rationnelle le projet le plus conforme à ses intérêts et à sa propre vision. Sans débat public, sans référence à la rationalité des choix sociaux, il ne peut y avoir de démocratie. Or, si la religion intervient en tant que telle dans le débat, c'est-à-dire si des protagonistes s'investissent de l'autorité divine dans le débat politique, il n'y aura plus de débat et donc plus de démocratie, car les citoyens — qui en Algérie sont en majorité des croyants — ne peuvent pas choisir contre le projet divin de société.

Dès lors qu'il y a dans la compétition électorale un parti religieux — ou se présentant comme tel —, il n'y a pas de choix libre rationnel de la part de l'électeur pour qui il est inconcevable de voter contre le message divin. La nature humaine étant ce qu'elle est, il y aurait même des électeurs qui voteraient pour le parti religieux afin de se donner une bonne conscience et de se racheter de quelque mauvaise conduite passée... ou à venir ! Or ce n'est pas là l'objet de l'acte électoral, transformé entre-temps en rite religieux, voire en sixième obligation. Ce n'est pas l'islam-texte qui transforme l'acte électoral en rite, c'est la culture du croyant, c'est sa capacité — ou son incapacité — à séparer le sacré du profane. Dans une société où le niveau de culture politique est faible, le contenu théologique du texte sacré est altéré. Dans une telle société, la finalité d'un acte profane — l'acte électoral — est transformé : le profane est sacralisé et le sacré est profané.

Il n'y a pas de contradiction entre l'islam-texte (le Coran et la Sunna) et la modernité. La contradiction met en jeu la manière sociale dont est vécue et pratiquée l'islam aujourd'hui. Le caractère « public » d'une religion n'est pas une fatalité ou un trait qui lui serait inhérent, c'est un produit de l'histoire. Le caractère « public » de l'islam repose sur une interprétation de la religion qui refuse formellement la notion de souveraineté politique (seul Dieu est souverain). Elle refuse, en

conséquence, la logique du positivisme juridique, elle refuse la liberté politique, fondatrice de l'État civil sur l'hypothèse du contrat social de Hobbes-Rousseau, bref elle refuse la construction moderne du politique. On pourrait objecter que les notions de souveraineté, de contrat social, de liberté politique, telles qu'elles ont été définies respectivement par Jean Bodin, Thomas Hobbes, John Stuart Mill, appartiennent à la culture européenne et que, par conséquent, elles ne sont pas viables dans un autre contexte culturel.

Mais cette objection n'est pas recevable parce qu'en fait, elle pose implicitement que ces catégories ne sont pas universelles. Quand la notion de souveraineté est apparue en Europe à la fin du Moyen Âge, c'est l'idée que l'homme est susceptible d'être souverain qui a été exprimée. J. Bodin n'a pas inventé la « souveraineté » en tant que réalité politique car elle lui préexistait. L'homme a toujours été politiquement souverain, y compris dans les sociétés dites primitives, à cette différence près que, dans la conscience, il déléguait sa souveraineté à une puissance surnaturelle ou divine. L'Europe a découvert, à la fin du Moyen Âge, que l'homme était souverain, même s'il n'en avait pas conscience. Elle n'a pas créé *ex nihilo* une nouvelle catégorie politique — la souveraineté — qu'elle aurait ajoutée à l'essence culturelle de l'homme européen et qui ne serait compatible qu'avec cette culture. L'invention du thermomètre n'est pas l'invention de la température ; elle est l'invention du fait que la température est susceptible d'être mesurée. Il en est de même pour la souveraineté. A l'instar des autres hommes, les musulmans ont toujours été souverains, mais cette souveraineté est refusée dans la conscience pour magnifier Dieu et, probablement aussi, pour limiter la puissance des gouvernants à qui il est rappelé qu'ils ne sont pas libres de décréter n'importe quelle loi, qu'ils ne sont pas, en quelque sorte, souverains. La catégorie politique de souveraineté n'appartient pas à une culture

spécifique et peut donc être mise en œuvre et justifiée idéologiquement par n'importe quelle culture, si par ailleurs les conditions historiques appellent à son émergence comme réalité du champ politique.

Le même raisonnement peut être mené pour les catégories de contrat social et de liberté politique, reposant toutes deux sur la notion de « droits naturels inhérents à l'individu ». Le premier de ces droits est de se défendre, de défendre sa propre vie et ses biens personnels. Qu'y a-t-il de spécifiquement européen dans ce sentiment universel ? C'est au moment où l'Europe était déchirée par les guerres religieuses, marquée par la compétition seigneuriale et pénétrée par les rapports marchands qui destructuraient ses anciennes structures sociales que des penseurs ont formulé la problématique des droits naturels inaliénables inhérents à l'individu. Ni T. Hobbes, ni J. Locke n'ont modifié la nature de l'individu européen en lui ajoutant des droits qui lui seraient exclusifs. Ces droits sont universels et inhérents à tout homme. Qu'il y ait eu une culture qui, dans l'histoire, a la première prise conscience de ces droits ne signifie nullement que ces droits ne sont compatibles qu'avec cette culture.

Aussi, affirmer que l'islam est incompatible avec la modernité politique parce que la culture islamique serait réfractaire aux catégories de souveraineté, de droits naturels, de liberté politique, équivaut à poser le primat du religieux dans l'histoire des hommes. Outre que ce déterminisme religieux condamne une partie de l'humanité à l'oppression et à l'absolutisme, il fige dans le temps les rapports politiques, dans une région donnée, sans se rendre compte que la conscience sociale, à travers laquelle ces rapports politiques sont vécus, est susceptible de changer dans le temps.

ques, car toute société recèle un potentiel formidable de violence, normalement capté et domestiqué par le consensus sur lequel s'élevé l'État. La société algérienne n'est pas plus violente qu'une autre; elle est seulement confrontée à l'incapacité de son État à créer le consensus et à maîtriser les flux de violence.

L'armée et le dialogue national

La nature du régime ne permet pas la résolution des problèmes politiques de manière pacifique; aussi, en cas de mécontentement social, le régime suscite une opposition violente qui est son image inversée, avec ses « politiques » et son « armée ». Le FIS s'est structuré comme le PPA-MTLD, avec ses composantes légaliste et activiste, et, jusqu'à l'annulation du second tour en janvier 1992, il était divisé sur l'opportunité de respecter la légalité institutionnelle et de participer aux élections. Les activistes (tendance Ali Benhadj), pressés d'en découdre avec le régime — ils avaient organisé des attentats bien avant les élections de décembre 1991, et donc avant la dissolution du FIS en avril 1992 —, considéraient que les élections étaient un piège pour écarter le FIS du pouvoir et que celui-ci devait être conquis par la violence (émeutes, insurrections, guérilla...). Le courant légaliste (tendance Abdelkader Hachani), estimant le FIS suffisamment populaire pour remporter les élections, préférerait engager le parti dans le processus électoral qui lui donnerait la légitimité pour gouverner le pays.

Mais, finalement, l'annulation des élections a donné raison à la tendance radicale, qui est passée à la guérilla, revendiquant le leadership du mouvement islamiste. Cette tendance radicale a rallié à ses vues les troupes modérées, auparavant convaincues d'accéder au pouvoir par les élections. L'annulation de celles-ci a déplacé le centre de gravité dans la direction du FIS

À la recherche du pacte civique

L'ouverture politique décidée après octobre 1988 n'avait pas pour objectif la mise en place d'un nouveau régime dans une perspective d'alternance. Il s'agissait uniquement de réaménager le même régime en élargissant l'élite dirigeante et en la diversifiant sur le plan des sensibilités politiques. De ce point de vue, la démocratisation était la mise en place d'institutions pluralistes sans remise en cause du rôle prééminent de l'armée dans le système politique où elle continuerait d'être la source du pouvoir. C'est pourquoi la transition démocratique, de février 1989 à décembre 1991, était marquée par la volonté d'opposer les uns aux autres, au lieu de les réunir autour d'un *pacte civique* dans lequel auraient été consignées les procédures du processus électoral acceptées par tous, avec comme perspective un régime différent. L'attitude vis-à-vis des islamistes a été tantôt la complaisance pour en faire des alliés, tantôt la « diabolisation » pour les discréditer et provoquer des peurs dont le pouvoir tirerait profit. La stratégie de la transition a été menée avec cette intention de manipuler les démocrates et de se subordonner les islamistes ou de les contrer par la force et la ruse. La violence a pour origine ces prati-

au profit des radicaux, lesquels ont été renforcés et non affaiblis par la répression qui a suivi les premiers attentats¹. En effet, la répression, dans un régime où l'appareil judiciaire n'est pas autonome, connaît une dérive fatale : procès bâclés, arrestations arbitraires, tortures... Ces dépassements assez généralisés font apparaître les islamistes comme des victimes, ce qui suscite sympathie et soutien, sinon de l'ensemble de la population, du moins des couches sociales qui avaient voté pour le FIS. L'armée sait, cependant, que la répression, déjà assez vigoureuse, ne peut pas être accentuée au-delà d'un certain seuil : cela risque, d'une part, de pousser à des émeutes, et, d'autre part, de cristalliser des solidarités lignagères ou régionalistes à l'intérieur de l'armée et des autres corps engagés dans la lutte contre la violence des islamistes. Toute la stratégie du pouvoir a donc été de mener la répression, tout en maintenant la cohésion des instruments de cette répression.

Dans l'appréciation du terrorisme, le discours du pouvoir a été constant après l'annulation du second tour des élections jusqu'à la fin de l'année 1993. Il est probable que les militaires qui ont décidé d'annuler le second tour des élections législatives en janvier 1992 ne s'attendaient pas à une violence si durable et si déminée de la part des islamistes. Peut-être misaient-ils sur quelques mois d'agitation de rues, partant des mosquées, et qui finiraient par s'épuiser face à la répression. Pour le pouvoir, en effet, le terrorisme donnait l'occasion de domestiquer une fois pour toutes la mouvance islamiste. Néanmoins, pour apparaître disponible à des négociations en vue de rétablir la paix civile, le Haut comité d'État (HCE) lança en février

1. Les camps de sûreté ouverts au Sahara en février et mars 1992 pour interner des milliers de militants du FIS ont incité de nombreux islamistes à entreprendre des actions armées : lorsque ces centres ont été fermés un an et demi plus tard et les détenus libérés, un grand nombre d'entre eux sont entrés dans la clandestinité, pour ne pas être repris.

1993 l'idée d'un dialogue. En vérité, il s'agissait d'une opération destinée à gagner du temps pour permettre à la répression d'atteindre ses objectifs. Entre-temps, les opérations terroristes se multipliaient, les maquis s'élevaient et la répression, au lieu d'étouffer le terrorisme, semblait l'alimenter. Se rendant compte de la gravité de la situation, les militaires ont engagé en automne 1993 une deuxième phase de dialogue où ils étaient directement impliqués. Ce deuxième dialogue, mené par une commission composée de trois généraux et de trois hauts fonctionnaires, promettait d'être plus fructueux parce que les militaires semblaient désorientés mais disposés à accepter la formation d'un bloc de gouvernement composé de différentes forces politiques, y compris les islamistes.

La stratégie du « dialogue national », mise en œuvre à l'automne 1993, consistait à former un bloc de pouvoir très large, comprenant des courants modernistes et islamistes dans un cadre institutionnel où des civils auraient délégué de pouvoir des militaires. Le régime a donc cherché à reconstruire une autre cohérence, en tentant de digérer les diverses oppositions rendues manifestes par cette ouverture politique. Il s'agissait de reconduire le même régime, qui se serait étoffé, en intégrant des sensibilités politiques jusque-là en marge du pouvoir ou dans l'opposition ; donc de maintenir le monopole avec un pouvoir exécutif pluraliste en surface, au lieu de chercher à transformer le système dans une perspective d'alternance. Mais ce pluralisme de façade n'aurait eu pour effet que de faire perdre encore plus son homogénéité au pouvoir, le rendant incapable de prendre la moindre décision en raison des divergences profondes des courants idéologiques qui le traverseraient.

L'armée a bien cherché, à partir de l'automne 1993, à engager un dialogue avec tous les courants politiques, dans la perspective de former un gouvernement de coalition qui aurait son soutien. Mais les rares

partis qui ont répondu à l'appel ont dû vite déchanter et se sont retirés dès le deuxième jour de la « Conférence nationale de consensus » convoquée fin janvier 1994, après s'être aperçus qu'ils étaient invités à entériner des décisions déjà arrêtées à l'avance. La conférence était en fait un échec avant même son ouverture. Le pouvoir avait en effet posé deux conditions réhibitoires, l'une explicite, l'autre implicite. La première était la condamnation de la violence politique et donc le refus d'associer au futur bloc de pouvoir les islamistes qui avaient pris les armes. La seconde condition était la reconnaissance du rôle prééminent de l'armée dans le choix du candidat à la présidence. Il était clair que l'armée ne cherchait qu'à reconduire le système antérieur, élargi toutefois à une partie des nouvelles élites apparues depuis 1988.

Les partis politiques ont refusé de cohabiter entre eux dans une formation gouvernementale suscitée et soutenue par l'armée. Les islamistes se sentaient suffisamment puissants et suffisamment légitimes pour se passer des autres tendances. Quant aux partis non islamistes, ils refusaient, pour les uns (FLN, FFS), de reconduire la formule qui avait jusque-là prévalu, et pour les autres (RCD, Ettahadi) les « concessions » faites aux islamistes. Or l'armée ne souhaitait pas qu'un seul courant, quel qu'il soit, forme le gouvernement et partage avec elle le pouvoir. Certes, quelques mois plus tard, on ne pouvait plus exclure que le choc entre l'armée et les islamistes puisse déboucher sur un partage du pouvoir entre les deux protagonistes. Mais une telle perspective divisait la hiérarchie militaire et n'empêchait pas l'adhésion des activistes qui n'entendaient pas partager ce qu'ils estimaient pouvoir arracher par la violence².

² Pour une analyse de la situation algérienne, voir R. Leveau, *Le Sabre et le Turban*, Éditions François Bourin, Paris, 1993.

L'éclatement du champ politique

Durant la préparation de la conférence nationale de consensus, les militaires ont essayé de convaincre les principaux courants politiques pour former un gouvernement qu'ils mandateraient. Abstraction faite des conditions qu'ils posaient – et que les uns et les autres trouvaient irréalistes –, ils se sont heurtés à une topographie éclatée du champ politique dans laquelle peuvent être distingués quatre grands courants d'opinion que nous nommerons A, B, C et D.

Le courant A est partisan d'une république sécularisée dans laquelle la référence à la religion n'aurait aucune incidence politique, considérant que religion et politique sont incompatibles. Ce courant s'identifie au Rassemblement pour la culture et la démocratie (RCD), et à Ettahadi (le défi) issu de l'ancien Parti de l'avant-garde socialiste (PAGS, communiste). Ces deux partis, les plus opposés aux islamistes, ont appelé à l'annulation des élections du 26 décembre 1991, estimant que la démocratie ne saurait profiter à un parti qui promet l'abolition du processus électoral une fois au pouvoir. Le courant B, se proclamant républicain et attaché à la démocratie, a condamné l'annulation des élections parce qu'il estimait que le FIS avait obtenu une victoire électorale qui l'autorisait à gouverner, considérant que la démocratie est un apprentissage et qu'elle se définit par des règles de procédure et non par des programmes de partis. Ce courant, exprimé par le FFS (Front des forces socialistes) et le FLN, estime que les islamistes perdront leur popularité dans un régime démocratique parce qu'ils n'ont pas les moyens de tenir leurs promesses électorales. Pour le courant C, l'islam est démocratie et les adversaires de l'islam ont révélé leur vrai visage : ils sont antidémocrates. Ce courant regroupe tous les islamistes qui sont opposés à l'usage de la violence et comprennent l'aile modérée du FIS, *Hamas* de Mahfoud

Nahnah et *Ennahda* de Abdelhamid Djabbalah. Enfin, le courant D, lui, a toujours prôné la violence car elle seule peut établir l'État islamique. Ce sont les islamistes radicaux, entrés dans la clandestinité au lendemain de l'annulation des élections, annulation qui leur a permis de parler au nom de l'ensemble du mouvement islamiste. Ces différents courants ne sont pas nettement délimités et ne correspondent pas organiquement à des partis politiques, bien que certains partis les représentent plus que d'autres. S'il est aisé d'établir une distinction entre les courants A et D, il est moins aisé de tracer une frontière nette entre A et B, entre B et C et entre C et D³. A titre d'exemples, des militants du FFS et du FLN ont désapprouvé la position de leur parti par rapport à l'annulation des élections, et des militants du RCD ont émis des réserves sur celle de leur parti.

Du reste, toute la difficulté de l'armée à mener la répression contre D provient du caractère flou de la frontière entre C et D. L'objectif de ce dernier courant est que la répression s'abatte aussi sur C pour que celui-ci balance dans la violence. L'autre difficulté — et elle est de taille —, c'est que l'armée, à l'instar du reste de la société, est elle aussi traversée par les quatre courants, dans des proportions différentes selon le niveau de la hiérarchie. L'esprit de corps, cependant, atténue l'influence des islamistes sur les officiers subalternes : la crainte de se voir reprocher d'avoir continué à appartenir à l'armée durant les années de la répression peut inciter les militaires — tous grades confondus — à s'opposer à l'avènement d'un pouvoir islamiste.

Cette crainte est encore plus nette chez les officiers supérieurs qui, pour des raisons politiques et non idéologiques, pencheraient plutôt en faveur du courant A. Mais ils ne peuvent afficher cette préférence

3. Les militants du FFS sont ainsi nettement opposés à un régime religieux, mais le FLN comporte une aile islamiste.

car ils cherchent des soutiens dans le courant C pour neutraliser le courant D.

Au cours du « dialogue », les militaires poursuivaient l'objectif, stratégique à leurs yeux, de faire rapprocher les courants B et C, et d'isoler C de D. Ils comptaient bâtir un bloc de pouvoir sur la base de cette alliance, mais ils se sont heurtés à une difficulté qu'ils n'ont pu résoudre. En effet, un grand nombre de militants du courant C (islamistes modérés) ont appartenu au même parti que les militants du courant D, c'est-à-dire au FIS. Ils ne pouvaient pas se désolidariser d'eux au moment où ils étaient l'objet d'une répression implacable⁴. En outre, le courant C met en avant les exigences du courant D, avec lequel il ne peut rompre les ponts, pour négocier dans de meilleures conditions avec le pouvoir⁵. Quant au courant B, il ne peut accepter une alliance décidée au sommet avec le courant C sans risquer de perdre une partie de sa base hostile aux islamistes. Une telle alliance entre B et C pourrait avoir lieu seulement dans le cadre d'une Assemblée nationale élue, assortie de concessions mutuelles. L'armée n'est donc pas arrivée à susciter les alliances qu'elle souhaitait, alliances qui se seraient faites au détriment des courants A et D. Elle a, cependant, décliné l'offre du courant A qui proposait de former un gouvernement homogène pour lutter contre le terrorisme. Estimant qu'une telle solution compliquerait encore plus la situation, elle a finalement opté pour un gouvernement composé de

4. Il ne serait, du reste, pas étonnant que le courant D bénéficie d'un appui, en matière législative, de la part du courant C, dont les militants ont une plus grande liberté de circulation.

5. Dans les expériences de transition démocratique des pays d'Amérique latine et d'Europe de l'Est, Adam Przeworski remarque que les modérés, pour accroître leurs forces, dans des négociations, se rapprochent des radicaux de leur mouvement. Voir A. PRZEWORSKI, *Democracy and the Market: Political and Economical Reforms in Eastern Europe and Latin America*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

hauts fonctionnaires en attendant que la situation se débloque.

Une transition démocratique sans démocrates

La démocratie est un jeu politique menant au changement de pouvoir, dans des règles admises par tous, mais dont l'enjeu est l'alternance des élites dirigeant l'État et non leur survie physique et celle de leurs familles. L'une des raisons pour lesquelles le second tour des élections a été annulé est que le parti qui a remporté les élections n'a pas donné des garanties suffisantes au personnel politique de l'État-FLN, et notamment aux officiers de l'armée. Quand un directeur de journal écrit dans un éditorial d'une rare violence que « nous sommes entourés de bédouins prêts à nous égorger », il exprime la peur de toute une frange du personnel du pouvoir. Cette peur n'est pas totalement injustifiée car elle se fonde sur une menace réelle : la démocratie n'a pas été perçue comme un simple changement de pouvoir, mais comme la revanche des uns sur les autres, comme un droit des vainqueurs à exterminer physiquement les vaincus. Le FIS n'avait sans doute pas cette intention, mais ses adversaires la lui prêtaient et cela est suffisant pour que la peur ait des traductions politiques⁶. Dès lors que des acteurs ont peur et se sentent menacés physiquement à titre individuel, ils bloqueront le jeu démocratique et utiliseront la violence pour maintenir le régime autoritaire.

Une transition démocratique ne peut se traduire par un changement de régime si le personnel politico-

militaire en place se sent menacé physiquement : il n'existe pas de groupe social qui accepterait de se sacrifier volontairement au nom de la nécessité de changement de régime. Ce groupe social se battra le dos au mur, utilisant toutes les ressources qu'il possède pour défendre la vie de ses membres et de leurs familles ; dans ce cas précis, il s'agit du groupe qui a le monopole des armes⁷. En effet, tant que l'armée n'aura pas de garanties, elle bloquera la transition démocratique. Cela s'explique par des intérêts vitaux, au sens de survie physique de ses membres. Bien qu'il soit le grand perdant de l'arrêt du processus électoral, le FIS porte donc une part de responsabilité dans cet arrêt, car il a refusé de donner des garanties au personnel politico-militaire de l'État-FLN. Mais pouvait-il le faire sans se déjuger, sans décevoir sa base impatiente de régler des comptes ?

C'est pourquoi la transition démocratique — qui implique pour l'Algérie un changement radical de régime et non un simple changement d'hommes dans le même régime — doit être voulue, recherchée par des acteurs qui adhèrent à ce que les Espagnols ont appelé, à propos du post-franquisme, une *ruptura pactada*. « La démocratie ne peut être dictée ; elle résulte de la négociation⁸. » Elle doit être négociée par les forces politiques en présence, celles qui sont au pouvoir et celles qui sont candidates au pouvoir ; et la négociation ne doit pas porter sur un projet de société ou sur des valeurs idéologiques⁹, elle doit porter uniquement sur les institutions qui fixent les règles d'accession au

7. En Algérie, c'est l'armée et non l'État qui a le monopole de la violence. Cela s'explique par le fait que c'est elle qui a créé l'État et non l'inverse. Cela signifie aussi qu'elle ne s'est pas encore « dépolitisée » au profit de l'État.

8. Adam PRZEWORSKI, *Democracy and the Market: Political and Economic Reforms in Eastern Europe and Latin America*, op. cit., p. 80.

9. Les conflits autour des valeurs idéologiques (religion, langue) ne peuvent pas être résolus par des institutions démocratiques, quelles qu'elles soient. Ces conflits sont porteurs d'une dynamique qui conduit à un régime autoritaire (cf. *infra*, chapitre 10).

6. Ici se vérifie le célèbre théorème du professeur Thomas qui évoque Robert K. Merton : « Quand les hommes considèrent certaines situations comme réelles, elles sont réelles dans leurs conséquences » (Robert K. MERTON, *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Plon, Paris, 1965, p. 140).

LES RÉSULTATS ÉLECTORAUX EN ALGÉRIE (élections communales de juin 1990 et élections législatives de décembre 1991)

A. – Votants et abstentions

	Élections communales		Élections législatives	
	Nombre	% inscrits	Nombre	% inscrits
Inscrits	12 841 769	100,00	13 258 554	100,00
Votants	8 366 760	65,15	7 822 625	59,00
Abstentions	4 475 009	34,85	5 435 929	41,00
Blancs ou nuls	381 972	2,97	924 096	6,97
Suffrages exprimés	7 984 788	62,18	6 897 719	52,02

B. – Résultats

Partis ¹	Élections communales			Élections législatives			
	Nombre de votes	% inscrits	% exprimés	Nombre de votes	% inscrits	% exprimés	Nombre sièges au 1 ^{er} tour ²
FIS	4 331 472	33,73	54,25	3 360 222	24,54	47,27	188 (43,72 %)
FLN	2 245 798	17,49	28,13	1 612 947	12,17	23,38	16 (3,72 %)
FFS ³	-	-	-	510 661	3,85	7,40	25 (5,81 %)
Indépendants	931 278	7,25	11,66	309 264	2,33	4,43	3 (0,70 %)
RCD	166 104	1,29	2,08	207 267	1,51	2,90	-
Autres partis dont : Hamas	310 136	2,41	3,88	1 004 358	7,58	14,56	-
MINI	-	-	-	368 697	2,78	5,35	-
MDA	-	-	-	150 093	1,13	2,18	-
	-	-	-	135 882	1,02	1,97	-
TOTAL	7 984 788	62,17	100,00	6 897 719	52,02	100,00	232 (53,95 %)

1. A la veille des élections législatives de décembre 1991, on comptait 56 partis agréés, dont 49 ont présenté des candidats. Les principaux étaient les suivants : Front de libération nationale (FLN, ex-parti unique) ; Front islamique du salut (FIS, créé en 1989) ; Front des forces socialistes (FFS, créé en 1963 et reconnu en 1989) ; Rassemblement pour la culture et la démocratie (RCD, créé en 1989) ; Hamas (créé en 1990) ; Mouvement de la Nahda islamique (MNI, créé en 1990) ; Mouvement pour la démocratie en Algérie (MDA, créé en 1982, reconnu en 1989).

2. Le FFS a boycotté les élections communales de juin 1990.

3. Sur 430 sièges à pourvoir, 232 l'ont été au premier tour (soit 53,95 % du total des sièges), 198 restant en ballottage.

Source : Jacques FONTAINE, « Les élections législatives algériennes. Résultats du premier tour », *Maghreb-Machrek*, n° 135, janvier-mars 1992.

pouvoir et sur la légitimité de l'opposition à l'exercer, en contrepartie de garanties pour les uns et pour les autres. Or, jusqu'à ce qu'elle prenne la pleine mesure de la gravité de la situation, seulement en automne 1993, l'armée n'a jamais voulu d'un pacte de rupture ou de négociations avec les différentes forces politiques.

Les dirigeants étaient à la recherche d'une ouverture limitée du régime, de son réaménagement, en pensant qu'ils pourraient s'allier n'importe quel courant politique et n'importe quelle personnalité en lui offrant un poste quelconque. Cela explique le dédain qu'a toujours eu le pouvoir à l'encontre d'hommes politiques ou de personnalités qu'il pensait récupérer moyennant gratifications symboliques. Le personnel du pouvoir, imprégné de la mentalité courtisane, perçoit la résolution des problèmes politiques uniquement à travers la cooptation et la redéfinition du jeu des clientèles et leur recomposition ; d'où la ruse, les dossiers sur les uns et les autres, les articles télécommandés, la manipulation, la rumeur, etc. L'ouverture recherchée après octobre 1988 a été menée avec ces pratiques et dans cet état d'esprit. L'on comprend alors pourquoi l'Algérie est allée tout droit vers la violence meurtrière.

Le choix du mode de scrutin – qui a amplifié outre mesure la victoire du FIS¹⁰ – indiquait d'ailleurs que les dirigeants n'imaginaient pas un seul instant quitter le pouvoir et perdre les élections. Le découpage des circonscriptions et la loi électorale ont été élaborés d'abord pour remplacer l'ancienne élite du FLN, discréditée et accusée d'incompétence et de corruption. Mais le pouvoir était partagé sur l'origine de cette nouvelle élite : devait-elle venir des rangs mêmes du FLN ou en dehors de lui ? L'ancien Premier ministre Mouloud Hamrouche comptait sur un rajeunissement du FLN, tandis que son successeur, Sid-Ahmed

10. Voir ci-contre le tableau des résultats électoraux.

Ghozali, était en faveur de candidatures indépendantes du FLN, aisément manipulables du fait de leur atomisation. Avec l'assentiment de l'armée, ces deux tendances étaient, cependant, d'accord pour confectonner une liste qui aurait la majorité absolue à l'Assemblée afin de reconduire le monopole dans un système parlementaire. La loi électorale donnait la majorité absolue au parti qui aurait le plus de voix, même si ce dernier n'obtenait pas la majorité des voix du corps électoral. Le pouvoir, toutes tendances confondues, ne croyait pas que les islamistes allaient venir en tête. Leurs prévisions donnaient les islamistes seconds, ce qui obligerait ces derniers à collaborer avec le pouvoir dans le cadre d'un gouvernement d'union nationale.

Ce calcul, on le sait, a échoué. L'annulation des élections et la répression qui l'a suivie ont créé une bipolarisation du champ politique et ont libéré une dynamique implacable où un acteur politique est soit d'un côté soit de l'autre, sans aucun autre choix possible. D'un côté, l'armée, dont les chefs ont un intérêt vital à empêcher les islamistes de prendre le pouvoir par la force, et qui cherche à rallier tout ce que le pays compte comme forces non islamistes ; de l'autre côté, des islamistes déterminés à abattre le régime, bénéficiant de la complicité d'une partie de la population.

Les perdants de cette bipolarisation sont les démocrates, c'est-à-dire les groupes sociopolitiques qui ne se reconnaissent ni dans le pouvoir ni dans les islamistes, et qui aspirent à vivre dans un régime non autoritaire. Il leur a été souvent reproché de ne pas avoir été capables de constituer une alternative à la bipolarisation pouvoir-FIS. En réalité, ce reproche est infondé parce que c'est la société dans son ensemble qui a créé la bipolarisation. La société algérienne cherchait un parti unique crédible pour prendre la relève du vieux FLN, usé par l'exercice solitaire du pouvoir, et délégi-

timé par l'échec du développement économique et social qu'il avait promis. Ce n'est donc pas la forme contingente du discours des partis démocrates qui a été inefficace, c'est le discours sécularisé lui-même qui n'a pu être entendu, car la majorité des Algériens ne s'y sont pas reconnus et n'y ont pas retrouvé leurs préoccupations. C'est ce qui explique que les partis dits démocrates n'ont pas pu s'enraciner dans les couches populaires, pour lesquelles la démocratie était une invention du régime visant à ne pas satisfaire les demandes sociales qui lui étaient adressées.

D'autant que les démocrates, par moment, semblaient rechercher l'alliance avec le pouvoir quand les islamistes se faisaient menaçants, ce qui les affaiblissait aux yeux de l'opinion. Le pouvoir ne leur a pas demandé leur avis sur la transition qu'ils n'ont à aucun moment influencée, et ils n'ont pas été consultés sur la modification de l'ancienne Constitution ou le choix du mode de scrutin. Quand le pouvoir sentait une pression insupportable des islamistes, il autorisait les manifestations de rues des démocrates, dans lesquelles ces derniers défendaient des valeurs idéologiques opposées à celles des islamistes. Le pouvoir a joué sur cette opposition entre les deux camps pour apparaître neutre, et les démocrates, au lieu de revendiquer des institutions régulant l'alternance, se sont focalisés sur des questions idéologiques et culturelles, domaine où, pour le moment, les islamistes sont imbattables.

Partant du constat — par ailleurs juste — que les résultats électoraux ne sont à respecter que si le parti vainqueur adhère à l'idéologie démocratique, un certain nombre de démocrates ont appelé à l'annulation des élections... pour sauver la démocratie. L'armée n'en attendait pas moins. Mais à partir du moment où des démocrates appellent à l'annulation de résultats d'élections, ils se privent de la seule arme idéologique efficace à opposer aux islamistes. En effet, le discours politique islamiste est cohérent, mais présente une

faiblesse quand il s'agit de démocratie et de droits de l'homme. Dès lors que ce sont des islamistes qui prennent les armes pour défendre les résultats d'élections et qui subissent la violence d'État, les démocrates ne peuvent se poser en défenseurs de la démocratie et des droits de l'homme. L'islam politique n'avait pas d'avenir durable en Algérie ; l'annulation des élections lui en a donné un.

La politique comme résultat de la force et de la ruse

Pour qu'un pacte puisse être viable, il faut que les protagonistes aient un minimum de confiance les uns dans les autres. Or tous les acteurs politiques ont le sentiment que chacun s'adresse à l'autre avec des arrière-pensées guerrières et des intentions malveillantes qu'il concrétisera dès que l'occasion lui sera donnée. Les officiers supérieurs n'ont pas confiance dans les islamistes car ils craignent d'être poursuivis, à titre individuel, devant des cours de justice populaires, s'ils accédaient au pouvoir. Ces derniers non plus n'ont pas confiance dans les militaires, et l'annulation des élections, ainsi que la répression qui l'a suivie, les ont confortés dans ce sens. Et les démocrates, ou ceux que l'on nomme tels, n'ont pas confiance dans les militaires et encore moins dans les islamistes, qu'ils soient modérés ou radicaux.

Cette méfiance des uns et des autres n'est pas infondée et elle est à mettre en relation avec cette conception de la politique comme résultat de la force et de la ruse. Si le champ politique est régulé par la force, les adversaires ne se conçoivent que comme des vainqueurs ou des vaincus, et non comme des protagonistes susceptibles de se succéder aux fonctions publiques. Or entre vainqueurs et vaincus, il n'y a pas de pacte, il y a une relation de soumission. Les islamistes sont convaincus qu'ils viendront à bout du pouvoir

et celui-ci est aussi convaincu qu'eux qu'il peut les écraser par une plus grande répression, si la situation économique s'améliore. Quant aux démocrates, ils espèrent gagner à leur discours une grande partie de l'opinion pour balayer le pouvoir et les islamistes. Aucun des protagonistes ne veut réellement dialoguer ; et si dialogue il y a, c'est uniquement une *ruse de guerre* pour gagner du temps ou pour avoir des renseignements sur l'état d'esprit de l'adversaire.

Un pacte démocratique suppose donc que les adversaires se reconnaissent comme tels, et admettent qu'ils ne peuvent pas s'éliminer physiquement. Mais aucun des protagonistes en Algérie ne se soucie d'un tel accord d'inspiration hobbesienne, qui éloignerait de la conception de la politique comme résultat de la force, de la politique comme dimension constitutive de l'« état de nature ». La force comme moyen de conquérir le pouvoir ou de s'y maintenir renvoie à ce que Hannah Arendt nomme le prépolitique, entendu non pas comme un stade nécessaire avant d'accéder à la modernité, mais comme une notion analytique qui permet de mieux différencier la modernité politique. Les sociétés qui sont dans le prépolitique sont celles qui règlent leurs différends politiques par la violence. Cette situation a été la règle générale dans le passé et continue de l'être aujourd'hui dans la plupart des pays. À l'inverse, dans le politique, les hommes s'engagent par promesse, contrats et réciprocité pour donner naissance à un pouvoir qui ne soit pas issu de la force comme celui des rois, des princes ou des janissaires. Le stade politique n'est ni une étape ultérieure nécessaire, ni la situation idéale dans laquelle les conflits disparaissent et l'égalité est rétablie. Chez Hannah Arendt, il n'y a pas ce romantisme révolutionnaire ; pour elle, le stade politique correspond à une situation où les conflits se règlent à travers des institutions choisies par les hommes de manière démocratique. La différence fondamentale entre la Révolution américaine et la

Révolution française est ainsi que la première a tiré les Américains du prépolitique, alors que la seconde y a maintenu les Français : « Les hommes de la Révolution française, ne sachant comment faire la distinction entre violence et pouvoir, et convaincus que tout pouvoir devait venir du peuple, ouvrirent les portes du domaine politique à cette force naturelle et prépolitique de la multitude, et ils furent balayés par elle, comme l'avaient été auparavant le roi et les anciens pouvoirs. Les hommes de la Révolution américaine, au contraire, entendaient par pouvoir le contraire même d'une violence naturelle et prépolitique. Pour eux, le pouvoir voyait le jour quand les hommes s'unissaient et s'engageaient mutuellement par promesses et contrats ; seul un pouvoir de cette espèce, reposant sur la réciprocité et la mutualité, était un pouvoir réel et légitime, tandis que le prétendu pouvoir des rois et des princes ou des aristocrates, qui ne naissait pas d'une réciprocité, mais, au mieux, ne reposait que sur le consentement, était une contrefaçon et une usurpation¹¹. »

Lu dans la grille analytique arendtienne, le conflit entre les militaires et les islamistes en Algérie n'a pas pour enjeu le passage du prépolitique au politique ; il n'oppose pas deux conceptions différentes du pouvoir. L'armée ne défend pas un projet de république sécularisée ou de société démocratique ; elle s'est constituée, pour des raisons historiques, comme source du pouvoir et entend le rester. Les islamistes partagent ce schéma et luttent uniquement pour remplacer l'actuelle hiérarchie par une autre¹². La conception du

11. Hannah ARENDT, *Essai sur la révolution*, coll. « Tel », Gallimard, Paris, 1967, p. 267-268.

12. S'ils arrivent au pouvoir, on peut d'ailleurs penser qu'ils ne placeront pas à sa tête leurs dirigeants historiques Abbassi Madani et Ali Benhadj. Ces derniers seront probablement bousculés par les militaires islamistes comme l'ont été dans le passé, et par la force, Messali Hadj, Ferhat Abbas, Abbane Ramdane, Ahmed ben Bella, Mohammed Boudiaf, Hocine Ait-Ahmed...

pouvoir comme résultat de la force a pour principe dynamique que le pouvoir sera finalement exercé par celui qui détient les armes. C'est pourquoi la démocratisation n'aura de sens que lorsque cette conception du politique aura dé péri dans les représentations symboliques.

électorale coïncideront. Pour les islamistes, cette coïncidence est structurelle et durera dans le temps. Or rien n'est moins sûr, car dans la pratique, avec l'expérience d'une vie politique pluraliste, la légitimité électorale et la légitimité religieuse se distingueront de plus en plus nettement chez l'électeur moyen qui se rendra compte que ni dans l'opposition, ni dans le pouvoir, les islamistes n'apportent de vraies solutions à ses problèmes quotidiens : travail, logement, loisirs, participation à la modernité... Mais si les islamistes acceptent l'idée d'une légitimité à base de suffrage universel, sont-ils pour autant partisans de la démocratie du point de vue de son principe moderne ?

Les islamistes et la démocratie

En consultant des textes des principaux penseurs islamistes (comme l'Égyptien Sayyid Qotb et le Pakistanaï Abul ala Mawdoudi...) et des prêches enregistrés dans des cassettes des prédicateurs les plus connus (cheikh Keshk, Ali Benhadj...), il ressort qu'ils n'exposent pas une attitude unique vis-à-vis de la démocratie et qu'ils ne proposent pas une doctrine politique pensée comme alternative à la démocratie. Les uns la rejettent, d'autres la critiquent sans la rejeter, d'autres encore l'adoptent en affirmant que seul l'islam a les moyens d'instituer la *vraie* démocratie¹.

Cette diversité d'attitudes s'explique par le fait que la démocratie renvoie à deux catégories différentes : le choix des dirigeants dans une perspective d'alternance,

1. Le leader du mouvement algérien Hamas, Mahfoud Nahnah, préfère parler de *chouracraïte* (*choura* signifie consultation) et non de démocratie pour souligner le caractère islamique du concept. Ce même M. Nahnah a déclaré dans un prêche du vendredi en février 1991 que si le Prophète était vivant, il porterait un costume cravaté, prendrait l'avion et irait aux urnes. Le vendredi suivant, Ali Benhadj, qui a trouvé le propos de mauvais goût, a raillé M. Nahnah en rétorquant que Aïcha — la femme du Prophète — porterait la minijupe !

Les contradictions de la démocratisation

Dans une perspective de transition et de réaménagement institutionnel du régime autoritaire, le courant C, celui des islamistes modérés, de par son poids numérique, se révèle incontournable. S'il ne participe pas à la transition, la situation demeurera bloquée. Non que ce courant soit acquis à la démocratie dans son expression moderne, mais à son insu, il est porteur d'une exigence démocratique, même si celle-ci est en contradiction avec la culture politique qu'il exprime. Les islamistes contestent les dirigeants et, ce faisant, ils posent la question de la légitimité du pouvoir. Certes, n'ayant pas de doctrine politique, ils ne se proposent en fait que de reproduire à l'identique le régime qu'ils contestent, en changeant uniquement les titulaires. Se réclamant du peuple, ils sont contraints d'accepter le processus électoral — à l'exception du courant D — dont ils pensent qu'il donnera une justification politique à la légitimité religieuse.

Au départ, en cas d'élections, et du fait qu'ils sont perçus comme les principaux opposants à un régime usé, il est probable que légitimité religieuse et légitimité

et la libéralisation de la société. Par libéralisation de la société, il faut entendre la liberté d'expression, dont les islamistes craignent qu'elle n'incite à la remise en cause de la religion et à l'occidentalisation des mœurs. Si tous les courants d'opinion islamistes se déclarent contre cette libéralisation de la société, certains d'entre eux sont favorables à la démocratie politique dans son aspect institutionnel. Ali Benhadj exprime ainsi clairement cette position quand il affirme que « si la démocratie est le respect du choix du peuple, nous sommes pour ; si elle signifie que n'importe qui dénigre l'islam à la télévision et que la femme se promène dénudée dans la rue, nous sommes absolument contre ».

Pour un islamiste algérien, la démocratie comporte deux éléments : le processus électoral qui confortera la légitimité religieuse, et la libéralisation de la société qui implique à terme l'indépendance de la femme et la laïcité. Nous avons déjà évoqué l'indépendance de la femme, perçue comme une remise en cause du modèle familial patriarcal (cf. *supra*, chapitre 6). Arrêtons-nous sur la laïcité, considérée comme inéluctable en cas de libéralisation de la société. Pour un islamiste, la laïcité est une attitude agressive vis-à-vis de la religion, cherchant sinon à l'anéantir, du moins à la marginaliser. Cette perception provient de la colonisation qui a reproduit le modèle français dans lequel la sécularisation de l'espace social avait pris des formes de laïcisme agressif vis-à-vis de la religion, principalement dans l'école publique de la III^e République. L'islamiste algérien ne connaît qu'un seul modèle de sécularisation, celui de la France, présente en Algérie durant près d'un siècle et demi, et il pense que ce même modèle se retrouve dans tous les pays occidentaux. Il ne sait pas que les autres pays occidentaux (le Royaume-Uni, l'Allemagne, les Etats-Unis...) ont connu une autre forme de sécularisation qui n'a pas exclu de l'école publique la symbolique religieuse intensément vécue,

et où la référence à Dieu est fortement présente dans la vie publique : commémorations historiques, discours, hymnes nationaux...

L'islam politique a donc une attitude ambivalente vis-à-vis de la démocratie, qu'il divise en deux parties en fait inséparables. Le processus électoral correspond en effet à la liberté d'expression qui renvoie à l'autonomie de l'individu et à la sécularisation du champ politique. Les sociétés musulmanes sont donc traversées par une contradiction politique majeure, qu'exprime à l'extrême le mouvement islamiste, entre, d'une part, l'aspiration à choisir les dirigeants, et d'autre part, les valeurs idéologiques sur lesquelles doit reposer le lien social. S'il y avait une élection favorable aux islamistes, la situation serait contradictoire : le processus électoral est en effet susceptible d'amener au pouvoir un parti qui se déclare contre la liberté d'expression et la libéralisation qu'il suppose. Le processus électoral à lui seul n'est pas la démocratie, il n'est que la partie visible de l'iceberg démocratique. La partie invisible, c'est l'ensemble des valeurs qui constituent ce qu'on appelle, l'idéologie démocratique : autonomie de l'individu — homme ou femme —, liberté d'expression, concurrence des capitaux, pour ne citer que quelques-unes. L'institutionnalisation du suffrage universel — qui donne à chaque individu le droit de voter pour un parti politique — fissurera à terme l'idéologie de groupe et la vision communautaire du politique. Comme le salariat détruit l'économie de la société traditionnelle, le vote individuel remet en cause l'attitude communautaire ; comme le salariat a laissé apparaître l'individu sur le plan économique, le vote individuel est susceptible de le faire apparaître sur le plan politique, au niveau des représentations.

Une « régression féconde »

Le discours islamiste, même au pouvoir, aurait été impuissant à s'opposer à une telle évolution, parce qu'il n'échappe pas lui-même à cette contradiction. Arrivés au pouvoir dans le cadre d'élections régulières, les islamistes auraient de la peine à trouver un discours cohérent pour cacher cette contradiction : accepter le processus électoral qui les aurait légitimés, tout en refusant ses présupposés idéologiques. (Les islamistes radicaux, bien sûr, ignorent cette contradiction, parce qu'ils refusent d'embrasser le processus électoral pour ne pas en dépendre.)

Le processus électoral libère en effet une dynamique qui, à terme, influence les valeurs idéologiques, à l'origine incompatibles avec lui. Certes, les islamistes seraient très probablement tentés de l'abolir pour ne pas quitter le pouvoir ; mais les forces démocratiques auraient alors la motivation de se rassembler et de gagner à elles des catégories nombreuses de la population autour de la défense du processus électoral. Les démocrates tireraient leur légitimité de leur opposition aux islamistes, et ils ne s'imposeraient comme alternative que lorsqu'ils battront les islamistes sur le seul terrain où ils peuvent les battre : celui des élections. C'est en ce sens que des élections qui amèneraient les islamistes au pouvoir peuvent être vues comme une « régression féconde »², puisque la défense du processus électoral peut ainsi donner une base populaire aux forces démocratiques.

Au-delà de cette contradiction qui le mine, le mouvement islamiste véhicule à son insu une exigence démocratique alimentée par les aspirations des

membres de la communauté. Et ces aspirations ne sont pas uniquement matérielles ; elles portent sur une revendication de dignité de l'individu à laquelle porte atteinte l'administration du régime autoritaire. Pour comprendre cette aspiration à la dignité, il faut avoir eu affaire à l'administration dans les pays musulmans (préfecture, justice, commissariat, services des douanes, des impôts...), marquée par l'absentéisme du personnel, les files d'attente, l'humeur des employés, l'arbitraire, ce qui donne à chacun le sentiment de *hogra*³.

Pour l'homme de la rue, la question de la démocratie est en rapport direct avec sa vie quotidienne et avec l'administration tatillonne qui a la prétention de tout régir et de tout contrôler. A partir de son vécu quotidien, il a une représentation très valorisante des régimes démocratiques occidentaux, dans lesquels les opinions électorales sanctionnent périodiquement leurs dirigeants et les remplacent par des responsables inconnus la veille. « Ça c'est l'islam ! », entend-on ainsi dans les rues, lors de commentaires d'élections ayant eu lieu en France ou aux États-Unis. Le citoyen aspire à limiter l'absolutisme des dirigeants, et les islamistes proposent de le limiter par la crainte de Dieu, c'est-à-dire en choisissant des dirigeants pieux. Cette position repose sur le postulat selon lequel un homme pieux, craignant Dieu, dirigera les affaires publiques mieux qu'un autre homme qui le serait moins. Le mode d'accession au pouvoir n'a pas d'importance ; que ce soit par la force ou par les élections, le plus important est que celui qui accède aux responsabilités soit un homme pieux. Si les élections font l'économie de l'usage de la violence, elles seront préférées ; en

13. *Hogra* est un terme d'arabe dialectal qui exprime l'impuissance d'un individu à se défendre face à une agression ou une injustice, en raison de l'inégalité des forces respectives. La popularité du FIS provient de ce qu'il a été perçu comme un parti contre la *hogra* : Dieu est contre la *hogra* ; il est plus puissant que les *haggarine* qui peuplent les administrations.

2. J'ai utilisé cette expression à l'occasion de la victoire électorale du FIS en décembre 1991, dans des articles qui ont été très controversés en Algérie. Cf. « Les missions paradoxales du FIS », *Liberation*, 6 janvier 1992 ; « L'Algérie, le FIS et la construction démocratique », *El Wattani*, 8 et 9 janvier 1992 ; « Le sabre et la piété », *Le Monde diplomatique*, février 1992.

revanche, si la violence est nécessaire, il faudra alors l'assumer. L'islamisme apparaît de ce fait non pas comme la résurgence de la culture religieuse classique, mais plutôt comme l'expression du souhait de rééquilibrer les relations entre les gouvernants et les gouvernés, entre l'État et la société. Or avec les islamistes au pouvoir, c'est l'inverse qui risque de se passer : ce rapport tendra à évoluer en faveur des gouvernants qui se présenteront comme les exécutants de la parole de Dieu, et la religiosité viendra cacher l'incompétence et l'absence de rigueur morale comme le prouve trop souvent l'histoire des sociétés musulmanes contemporaines.

La démocratie politique, dans son aspect institutionnel, est le résultat d'un rapport de forces entre l'État et la société civile, laquelle comprend aussi les islamistes, ce que néglige fréquemment la presse algérienne. Si ce rapport est favorable à l'État, elle tendra vers zéro et, à l'inverse, s'il lui est défavorable, elle aura tendance à prendre forme. Le conflit entre l'État et la société civile met en œuvre différentes ressources : en Algérie, l'État a ainsi utilisé l'économie pour subjuguer la société, et celle-ci, à travers un courant important de l'opinion, utilise la religion pour reconquérir l'État car c'était la seule ressource mobilisable ; ce qui signifie que derrière la formulation du discours religieux, la contestation islamiste pose un problème politique, à savoir le statut du pouvoir et de sa légitimité. Mais cela ne signifie pas que lorsque le discours religieux aura conquis l'État, l'équilibre entre celui-ci et la société sera établi. Il est à craindre que l'État, ayant récupéré à son profit le discours religieux, continue de vouloir subjuguer la société par l'économie et la religion, ce qui donnera au discours politique sécularisé des courants démocratiques des perspectives d'ancrage populaire pour la conquête de l'État.

Surtout qu'en refusant la démocratie dans son

aspect idéologique libéral qui touche à l'autonomie de l'individu, les islamistes se privent d'apporter une solution quelconque au problème qu'ils posent. En effet, s'ils accèdent au pouvoir, dès lors qu'ils considèrent qu'une opposition qui ne reprend pas le discours religieux est illégitime, ils se condamnent à reproduire au mieux le régime du FLN, et au pire celui de l'Arabie saoudite. Les islamistes sont un facteur structurel de contestation de l'État autoritaire né de l'indépendance, mais ils n'ont pas les ressources idéologiques pour proposer une alternative à l'autoritarisme. Les pays musulmans connaîtront cette contestation, violente ou non selon les conjonctures, jusqu'à ce que la société invente, dans la durée, les formes politiques dans lesquelles elle trouvera la stabilité et la relation qu'elle souhaite établir avec l'État. C'est en fait la recherche d'un mode particulier, ou une expérience singulière de construction sécularisée du politique, s'accompagnant d'une crise profonde, elle-même expression d'une mutation de l'éthico-religieux au politico-juridique, pour reprendre la tension kantienne.

La mystique populiste a construit un État, ou plutôt une administration, en face de laquelle les administrés se sentent *étrangers*. En brisant les pouvoirs locaux, en empêchant l'émergence d'élites qui ne dépendent pas de lui, le pouvoir central a « massifié » la société, devenue une collection d'individus faiblement reliés horizontalement mais fortement dépendants verticalement de l'administration. Et il y a eu une perte d'identité sociale et politique au fur et à mesure que l'État « absorbait la société ». Ce processus n'a, cependant, pas provoqué l'identité entre l'État et la société, mais plutôt une coupure entre le pouvoir et la population, un rejet de l'État, d'autant plus que celui-ci était de moins en moins capable de satisfaire les demandes sociales, du fait de

la crise économique, d'où un profond mécontentement populaire.

Le FIS a capté ce mécontentement en dénonçant l'injustice et l'arbitraire des dirigeants, en référence aux comportements condamnables des princes anté-islamiques ; il a bâti un discours critique sur le pouvoir, nourri des 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'État 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'État dans un contexte de pénurie. Ils se considèrent comme des croyants dont le lien social est médiatisé par la religion et non par l'État.

Le FIS a ainsi 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 de 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. 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 aussi déterminée.

La crise que connaissent les pays musulmans durera le temps qu'il faudra et, pour les années à venir, on ne peut envisager que quatre scénarios possibles. Le premier est celui de la poursuite de la répression déjà plus ou moins présente dans tous les pays musulmans, que ce soit les monarchies ou les régimes nationalistes autoritaires. Le deuxième est celui du développement économique, de manière à moderniser le pays et à déconnecter la revendication islamiste de la contestation sociale qui lui imprime son caractère actif. Le troisième est la prise du pouvoir par les islamistes par la violence. Enfin, le dernier est celui de leur accession au pouvoir par la voie électorale.

Le premier scénario reproduit une situation de blocage et n'ouvre aucune perspective pour la démocratie. Le deuxième a été mis en œuvre par les régimes arabes progressistes de type nassérien et il a échoué. Son échec a même renforcé la revendication islamiste ; celle-ci est plus forte en Égypte ou en Algérie qu'en Arabie saoudite ou au Maroc. Le troisième scénario serait la reproduction du premier, sous la forme d'un régime islamiste autoritaire, tirant sa légitimité d'avoir renversé le précédent régime par la force, en attendant qu'il soit à son tour renversé par la force. Enfin, le dernier est le scénario algérien avorté au lendemain des élections du 26 décembre 1991. Refuser ce scénario équivaut à condamner les sociétés musulmanes à ne jamais mettre en œuvre le processus électoral et donc la démocratie. En réalité, ce scénario dépend du rapport de force entre les courants C et D. Ceux qui se sont prononcés pour l'annulation des élections craignent que ce rapport de force ne s'établisse définitivement en faveur du courant D. Or il dépend de la manière selon laquelle les islamistes accèdent au pouvoir : s'ils y accèdent par la voie légale, le rapport de

force sera en faveur du courant C ; s'ils y accèdent par la violence, il s'établira en faveur du courant D.

Les sociétés musulmanes ont besoin de reconnecter la légitimité de leurs régimes politiques de la violence. Les élections, malgré toutes les contradictions et tous les risques qu'elles supposent, et même si elles devaient amener au pouvoir des partis qui sont contre la libéralisation de la société, sont la voie susceptible de briser la fatalité de la succession des régimes politiques par les coups d'État et les assassinats. Elles peuvent provoquer dans l'immédiat des retours en arrière, mais l'essentiel est de les ancrer dans les mœurs politiques. Il faudra du temps aux élections pour faire décanter les idéologies politiques, atténuer les extrêmes, et amener aux responsabilités des individus qui ont le sens de la gestion des affaires publiques.

Si l'islam politique venait à accéder au pouvoir par des élections, il serait confronté à une situation nouvelle, et il n'échapperait pas au processus d'autonomisation du politique par rapport au religieux, car les mouvements islamistes sont traversés par une contradiction qui loge au cœur même de leur idéologie politique. En effet, ils contestent à l'État national la souveraineté sans laquelle il ne peut y avoir de production de la règle juridique : ils affirment qu'il n'y a qu'une seule source de droit (le Coran) et que la souveraineté appartient à Dieu. Cette position, discutable sur le plan théorique, ne peut être soutenue que dans l'opposition, car une fois au pouvoir, la souveraineté doit être exercée d'une manière ou d'une autre, quel que soit l'habillage verbal qui la justifiera⁴. Dès lors qu'il se forme en parti politique, le mouvement islamiste se porte candidat à l'exercice de la souveraineté et, s'il gagne les élections, il devra former un gouvernement et s'appuyer sur l'appareil de l'État

⁴ Cf. Mohammed AL-ASHMAWY, *L'Islamisme contre l'islam*, La Découverte, Paris, 1991.

pour diriger le pays. Par la force des choses, il sera amené à légiférer, à exercer la souveraineté et à dissocier le spirituel et le temporel dans la gestion quotidienne des différents ministères et de l'ensemble de l'économie nationale. Ses électeurs attendront que des décisions soient prises pour améliorer leur sort, et ces décisions appellent des actes législatifs ayant force de loi. Ces actes seront nécessairement nouveaux par rapport à la chari'a, parce que les situations auxquelles elles répondront seront nouvelles. Ou bien le FIS fait face à la situation, prend des décisions, fait des lois, et, ce faisant, il exerce la souveraineté ; ou bien il déclare son incompétence à gouverner, ce qui serait absurde.

La démocratie comme un marché ?

A l'exception de l'Iran, l'islam politique n'a pris le pouvoir par la rue dans aucun pays musulman⁵. Pourtant, ce n'est pas la popularité qui lui manque, face à des régimes discrédités. L'islam politique est populaire dans la dénonciation de la crise socio-économique – dont il est l'expression culturelle –, mais il n'a pas les moyens idéologiques de résoudre cette crise s'il accède au pouvoir. N'ayant de l'impact que dans l'opposition, le FIS se désagrègerait une fois arrivé au pouvoir, parce que ce qui unit ses militants est une position *contre* le régime en place et non *pour* un projet défini. Se réfugiant constamment derrière les principes religieux généraux de solidarité, d'équité, d'égalité, etc., le FIS n'a ni tenu congrès, ni publié un véritable programme économique et social. Et ce n'est pas faute de temps que le FIS n'a pas tenu de congrès, avant d'être interdit en avril 1992. Étant l'expression

⁵ Au Pakistan et au Soudan, les islamistes ont pris le pouvoir en collusion avec une coterie militaire qui a opéré un coup d'État. Au Pakistan, ils ont perdu aux élections, et au Soudan ils sont de plus en plus impopulaires.

d'un mécontentement, d'un refus, il aurait éclaté s'il avait dû discuter d'un projet plus ou moins discernable, forcément plus pauvre que le rêve dans lequel ont investi affectivement ses militants⁶.

Dans le cadre d'un débat télévisé organisé à l'occasion des élections locales de juin 1990, Abbassi Madani a affirmé que le FIS, une fois au pouvoir, dissoudrait la police, devenue inutile avec l'application de la chari'a⁷, ajoutant que l'excédent budgétaire ainsi dégagé servirait à rémunérer les femmes à qui il serait demandé de cesser de travailler. Au cours de la même émission, il a aussi affirmé que les impôts seraient supprimés et remplacés par l'impôt religieux, la *zakat*. L'irréalisme de tels propos est frappant, mais ce qui est encore plus frappant, c'est qu'ils sont tenus par un leader de parti qui obtient des scores de 55 % et 60 % dans des élections locales et nationales. Il faut expliquer pourquoi une majorité d'électeurs vote pour un parti politique qui n'a pas de programme politique et économique et qui avance des propositions dont l'irréalisme est manifeste. Ce type de propos démontre en fait la nature politique du mouvement islamiste, dont la cohérence s'ordonne uniquement autour du refus du

6. Pressé par les journalistes de s'exprimer sur la tenue du congrès, Abbassi Madani a affirmé dans un meeting tenu à Oran en mai 1991 que le congrès du FIS ne serait réuni qu'après la proclamation de l'État islamique. Il craignait, en effet, que la force puisée dans le refus au régime actuel ne soit dispersée avant la prise du pouvoir.

7. Pour l'homme de la rue, la chari'a est l'idéal de justice, inspiré par des principes divins et appliquée par des juges incorruptibles. Quand au Soudan elle fut appliquée par Numeiry sous la pression de la rue, elle a été réduite à l'amputation de la main de certaines d'enfants qui volaient pour manger. En mars 1985, de puissantes manifestations populaires ont éclaté à Khartoum, menées par des mères d'enfants amputés de la main, contre la chari'a.

Il faut rappeler que l'amputation de la main a été suspendue très tôt dans l'Islam par Omar ibn Al-Khatâb, second calife à avoir succédé au Prophète, affirmant qu'elle serait rétablie lorsque les racines sociales et économiques de la misère seront extirpées. Elle a été réintroduite après lui par des sultans, qui cherchaient à terroriser leurs administrés et qui l'invoquaient pour éliminer leurs opposants.

pouvoir en place. C'est-à-dire que, dès que le discours islamiste ne fait pas référence au pouvoir en place, il devient inconsistant.

Il existe un courant en sociologie politique qui compare la démocratie à un « marché électoral » et, dans certaines limites, la comparaison est pertinente. « Électeurs et consommateurs, écrit un représentant de ce courant, sont essentiellement les mêmes personnes. M. Martin consomme et vote. Qu'il soit dans un supermarché ou dans un isoloir, il demeure le même homme. Aussi n'y a-t-il aucune raison majeure de croire que son comportement soit différent selon qu'il se trouve dans l'un ou l'autre de ces lieux. Nous prétendons que, dans les deux circonstances, il choisira le produit ou le candidat qui, à ses yeux, représente la meilleure solution⁸. » Il est vrai qu'après tout la démocratie peut être considérée comme un marché où des partis politiques se concurrencent et se bousculent pour « vendre » leurs programmes à des électeurs-acheteurs qui pèsent et sous-pèsent les différentes offres. De ce point de vue, en Algérie, il y a un parti en situation de quasi-monopole, cultivant l'affectif et le religieux pour attirer à lui des voix. On ne peut pas dire que c'est de la publicité mensongère, car il est probable que les leaders et les militants du FIS sont sincères et croient en leurs discours. Mais il n'empêche que la règle du jeu du marché est faussée par la *crédulité* des acheteurs. Dans ces conditions, il faut soit disperser le marché et l'interdire pour protéger les acheteurs contre eux-mêmes, soit expulser du marché le vendeur en situation de monopole – auquel cas il faudra s'attendre à l'hostilité des acheteurs –, soit laisser les acheteurs se rendre compte par eux-mêmes, au moment de la

8. Gordon TULLOCK, *Le Marché politique. Analyse économique des processus politiques*, Economica, Paris, 1978, p. 13. Sur le même sujet, cf. aussi : G. TULLOCK, J. M. BUCHANAN, *The Calculus of Consent*, Michigan University Press, Ann Arbor, 1962 ; G. TULLOCK, *Private Wants, Public Means*, Basic Book, New York, 1970.

consommation de ce qu'ils auront acheté. La solution efficace et radicale serait cette dernière, si elle pouvait être appliquée dans le cadre d'une transition négociée dans laquelle des garanties seront données à tous les acteurs en présence.