

Université Mouloud Mammeri de Tizi-Ouzou

Faculté des Lettres et Langues

Département de Langue et Culture amazighes

Spécialité : Anthropologie du patrimoine

Niveau : 3^e année de licence

Semestre : 5

Construction nationale et identitaire dans l'Algérie contemporaine

Polycopié réalisé par

Karim SALHI

Maitre de conférences A

DLCA/FLL/UMMTO

Année universitaire : 2024-2025

Université Mouloud Mammeri de Tizi-Ouzou

Faculté des Lettres et Langues

Département de Langue et Culture amazighes

Spécialité : Anthropologie du patrimoine

Niveau : 3^e année de licence .

Semestre : 5



Construction nationale et identitaire dans l'Algérie contemporaine

Polycopié réalisé par

Karim SALHI

Maitre de conférences A

DLCA/FLL/UMMTO

Année universitaire : 2024-2025

Table des matières

	Page
Introduction.....	2
I. Les fondements historiques de la nation moderne	
1. « Qu'est-ce qu'une nation » ?	5
2. La nation comme produit du nationalisme.....	9
3. De l'ethnonationalisme au nationalisme.....	12
4. L'imaginaire national	16
II. L'Algérie prénationale à l'épreuve du choc colonial	
1. Quelques éléments de l'ordre politique précolonial	22
2. Le <i>Watan</i> comme marqueur d'un territoire étatique	30
3. Une construction nationale contrariée.....	34
4. La violence de la conquête coloniale.....	38
5. L'impact de la conquête.....	41
6. Le <i>Senatus Consulte</i> de 1863.....	43
III. Émergence du nationalisme algérien	
1. Contexte socio-économique.....	49
2. Une assimilation au service du système colonial.....	53
3. Le nationalisme et ses acteurs.....	56
4. L'émigration : une école politico-syndicale.....	75
5. Le mouvement national pendant et après la Seconde Guerre mondiale.....	79
IV. Contexte colonial et conception de la nation	
1. La nation : un impensé politique.....	88
2. Priorité à l'indépendance.....	92
3. La nation comme essence	96
4. Une nation plurielle.....	100
Conclusion.....	109
Bibliographie.....	112



Introduction

L'idée de nation et la formation des États-nations modernes sont des concepts centraux en sciences sociales et historiques, révélateurs de la complexité des dynamiques identitaires et politiques. Apparue en Europe au XVIII^e siècle, la notion de nation s'est affirmée dans le contexte des révolutions industrielle et française, marquant une rupture avec les systèmes monarchiques et féodaux. Cette période de transformation a vu naître une conscience collective où les individus sont devenus citoyens, s'affranchissant des anciennes autorités nobles et ecclésiastiques. Des penseurs comme Ernest Renan ont tenté de définir ce qu'est une nation, affirmant que ni la race, ni la religion, ni la langue, ni même la géographie ne suffisent à délimiter cette entité. En effet, la nation se caractérise davantage par une volonté collective de vivre ensemble et de partager un avenir commun.

Poursuivant cette réflexion, les travaux d'Ernest Gellner, d'Eric Hobsbawm et de Benedict Anderson ont enrichi la compréhension du nationalisme comme moteur de l'émergence des nations. Leurs analyses mettent en évidence les facteurs socioculturels, économiques et politiques qui ont favorisé l'apparition des États-nations, tels que la démocratisation de l'éducation, l'industrialisation et l'influence de la culture de masse. À travers une approche comparative, ces chercheurs soulignent le rôle de la modernité et de l'imaginaire collectif dans la construction des identités nationales. Ils montrent que le nationalisme, loin d'être un simple retour aux origines, est avant tout un projet de société façonné par les nationalistes.

Cette conceptualisation du nationalisme est particulièrement pertinente pour comprendre l'histoire de l'Algérie avant l'émergence de la nation. L'Algérie précoloniale s'inscrit dans un contexte marqué par une complexité politique, sociale et économique, exacerbée par l'impact du colonialisme. Avant l'arrivée des Français, le pays se caractérisait par une mosaïque d'entités politiques semi-autonomes et de structures tribales organisées autour de principes de solidarité et de loyauté locale. Sous l'influence ottomane, l'Algérie avait développé un système administratif et militaire unique, avec des rôles distincts pour le dey, les janissaires et les beys. Ce système permettait une certaine stabilité, bien qu'il n'ait jamais réussi à forger une nation au sens moderne du terme.

La conquête française de 1830 marque alors un tournant majeur pour la société algérienne. L'entreprise coloniale, violente et destructrice, bouleverse les structures sociales traditionnelles et introduit de nouvelles valeurs issues du modèle capitaliste européen. Cette rupture brutale avec l'ordre ancien entraîne des transformations profondes dans les modes de vie et les mentalités, imposant un ordre colonial qui fragilise les

fondations socio-économiques locales. Les politiques d'expropriation des terres contribuent à la marginalisation des populations autochtones et à l'aggravation des inégalités. L'analyse de cette période révèle les tensions entre les forces de résistance locales et les pressions de modernisation imposées de l'extérieur. Malgré un héritage islamique et des solidarités tribales, la société algérienne se trouve confrontée au défi du colonialisme, qui façonnera durablement son évolution politique et culturelle.

C'est dans ce contexte que, au début du XX^e siècle, l'émergence du nationalisme algérien représente une étape cruciale dans l'histoire du pays. Marquée par des transformations socio-économiques et politiques profondes sous l'influence du colonialisme, une population majoritairement rurale et spoliée de ses terres exprime son mécontentement face à l'injustice coloniale, d'abord dans les campagnes puis dans les villes. La Première Guerre mondiale joue un rôle décisif dans le développement de cette conscience nationale, notamment avec la participation des soldats algériens sur les fronts européens. Les premières revendications nationalistes traduisent les aspirations d'une génération d'Algériens en quête de reconnaissance et de droits politiques. Ainsi, l'entre-deux-guerres voit l'essor de plusieurs mouvements, des Jeunes Algériens à l'Étoile Nord-Africaine, qui réclament l'égalité des droits, voire l'indépendance.

L'évolution de la notion de nation dans le contexte colonial algérien illustre donc les tensions entre domination et résistance. Les élites intellectuelles et politiques algériennes jouent un rôle déterminant en conceptualisant une identité nationale distincte, enracinée dans une culture, une langue et une religion communes, tout en s'opposant aux structures coloniales. Le nationalisme algérien ne se limite pas à une simple opposition au colonialisme ; il est également fondé sur un désir de revalorisation culturelle et de reconstruction sociale. Les acteurs du mouvement national développent un "imaginaire national" autonome, réinterprétant les valeurs coloniales pour les transformer en leviers d'émancipation.

I. Les fondements historiques de la nation moderne

I. Les fondements historiques de la nation moderne

1. « Qu'est-ce qu'une nation » ?

La nation et son corollaire, l'État-nation, apparaissent en Europe au XVIII^e siècle. Favorisée par les révolutions industrielle et française, la communauté nationale se veut en rupture avec les fondements mêmes de la monarchie absolue. Le sujet du roi devient alors un citoyen affranchi de l'emprise de la noblesse et de l'Église. Dans une conférence célèbre à la Sorbonne, le 11 mars 1882, Ernest Renan tente de répondre à la question-titre de son intervention : « Qu'est-ce qu'une nation ? ». L'historien et philosophe estime que ni la race, ni la religion, ni la langue, ni même la géographie ne peuvent, chacune isolément, représenter un fondement à la nation. À travers des exemples pris en Europe ou en Amérique, il conclut que les différences linguistiques, ethniques ou religieuses ne peuvent pas empêcher l'érection d'un peuple en nation. Concernant la langue, il prend comme exemple les États-Unis d'Amérique et l'Angleterre, qui parlent la même langue sans pour autant former la même nation. En revanche, la Suisse, où trois langues sont pratiquées, forme une seule et même nation. Il en déduit que la nation résulte de la volonté d'un peuple à vivre ensemble et à partager une destinée commune. Une « nation est donc une grande solidarité, constituée par le sentiment des sacrifices qu'on a faits et de ceux qu'on est disposé à faire encore. Elle suppose un passé ; elle se résume pourtant dans le présent par un fait tangible : le consentement, le désir clairement exprimé de continuer la vie commune »¹.

Renan défend une vision de la nation fondée sur un choix, souvent associée à l'esprit des Lumières et à la Révolution française, mais dont les origines remontent bien avant l'histoire de la France. Selon cette conception, la nation est une identité ouverte, formée par des liens contractuels. Cette idée s'est concrétisée historiquement dans une communauté de personnes unies par le désir de vivre ensemble sous les mêmes lois, coutumes et institutions. En contraste avec cette conception élective, on oppose souvent une vision ethnique de la nation, issue du Romantisme allemand. Selon cette vision, la nation est une identité fermée, formée par des liens naturels. Cette idée s'est concrétisée dans une communauté de personnes unies par la même langue, la même culture et la même religion.

¹- Renan Ernest, *Qu'est-ce qu'une nation ?* Paris, Presses Pocket, 1992, p. 55.

La conception élective est souvent considérée comme étant plus distinctement moderne que la conception ethnique de la nation. Cette dernière correspond en effet mieux à l'étymologie du terme "nation", dérivant du latin *natus*, signifiant "formé par la naissance" ou "constitué par la nature", tandis que le grec utilise *ethnos* pour désigner la nation. Cependant, la conception romantique de la nation représente également un aspect de la modernité, en introduisant le principe de la nationalité en tant que principe universel. Ce principe n'est rien d'autre que l'autodétermination des peuples, traduisant historiquement, politiquement et juridiquement le concept philosophique de gouvernement de soi par soi. Par conséquent, il est important de reconnaître que « la "conception allemande" de la nation, qui est si explicitement particulariste, n'est pas moins universaliste que la "conception française" qui est si explicitement universaliste »².

Contrairement à une idée répandue, la notion de nation basée sur l'élection n'est pas le seul marqueur de modernité. Au-delà des visions électives et ethniques, développées respectivement en France et en Allemagne, la modernité de la nation européenne réside dans le principe démocratique du « gouvernement de soi par soi », qui requiert que la nation et l'État soient identiques : la nation devient l'État lorsque celui-ci devient l'outil clair et efficace de son autodétermination. Ainsi, la nation, en tant que notion moderne européenne, est essentiellement l'« État-nation ». Pour marquer une distinction, il serait donc plus approprié de la tracer non pas entre les deux conceptions modernes de la nation, mais entre les pays qui réalisent et ceux qui ne réalisent pas cette identité, qui est le fondement de toute logique moderne de la nation, c'est-à-dire l'« État-nation ».

Partant de la relecture de la conférence de 1882 d'Ernest Renan, portant le même titre que son livre, Pascal Ory³ cherche à donner du sens et à éclairer les processus de formation des nations à travers une série d'études de cas. Son objectif est de replacer ces processus dans leur contexte en mettant en lumière leur signification politique. Il explore la diversité des situations et des contextes qui conduisent à la création de nations, tout en cherchant à définir un modèle général. Pour l'auteur, « définir la nation sera donc configurer non un objet stable mais un sujet dynamique. L'origine de la nation sera dans ce temps où l'expérience commune a rencontré sur son chemin une invention moderne : la souveraineté populaire. La nation sera à la fois ce moment historique et ce mouvement perpétuel où un peuple devient le Peuple »⁴. Plus loin, il examine la capacité créative

² Manent Pierre, *Les métamorphoses de la cité*, Paris, Flammarion, 2010, p. 414.

³ Ory Pascal, *Qu'est-ce qu'une nation ? Une histoire mondiale*, Paris, Gallimard, 2020.

⁴ Ibid. p. 58.

inhérente au processus de formation nationale. Il s'intéresse à la manière dont ce processus symbolise le monde, en soulignant la dimension créatrice des idées nationales. Toutefois, il est important de comprendre que la formation d'un peuple et son émergence en tant que "peuple" avec une identité propre ne relèvent pas uniquement du romantisme. Pour que cela se produise, il faut la médiation des idées et de la politique : les idées ne surgissent pas de nulle part, et ce sont les projets politiques qui les incarnent, souvent à travers les élites et leurs intérêts. L'histoire d'une nation est celle de ceux et celles qui la construisent en lui donnant un nom. C'est ainsi que « la nation apparaît-elle dans le lieu théorique et dans le temps historique où l'attribut culturel devient un levier politique, où une histoire se cristallise en géographie, où un ethnos s'enrichit d'une nouvelle identification, celle d'un *demos*. Le premier participait d'une transmission (*traditio*), mise en rituel et reconstruite en passé ; le second est le sujet d'un nouveau récit qui en fait un projet politique, une projection dans l'avenir, où un peuple devient le Peuple »⁵.

L'historien s'intéresse aux nombreux débats entourant la définition des nations nouvellement créées. Il propose une nouvelle approche généalogique de certaines dynamiques, comme le choix de la langue et la délimitation des frontières, deux éléments essentiels qui se modifient et se consolident au fil des projets politiques en cours. L'attribution d'un nom à une nation ou à un peuple (l'ethnonyme) porte en elle une histoire et une vision particulière du projet national, ce qui transparaît notamment dans la langue retenue. Il illustre comment les processus de décolonisation et de nationalisation des territoires incluent également la toponymie, c'est-à-dire la désignation des lieux, et par extension, la configuration de l'État qui en résulte. L'idée de nation est intimement liée au territoire, rendant nécessaire la définition précise des limites, ainsi que l'exercice du pouvoir à travers la fixation des frontières. Ces décisions révèlent également les logiques politiques sous-jacentes, qu'elles soient d'ordre historique, géographique ou administratif. Un exemple marquant est le choix de la capitale pour ces nouveaux États, un acte symbolique qui oriente dès lors la direction du projet national.

⁵ Ory Pascal, *ibid.* p.106.

Texte :

Dans son Apologie pour l'histoire Marc Bloch note que l'« historien définit rarement. [...] Il étend, restreint, déforme despotiquement les significations -sans avertir le lecteur ; sans toujours s'en bien rendre compte lui-même ». On essaiera ici, à tout le moins, de renoncer aux charmes du despotisme. L'étymologie nous le dit : définir, c'est d'abord délimiter. En tant que concept la nation est en concurrence avec d'autres qui sont supposés lui être proches et avec lesquels l'analyste, le théoricien, le militant sont fortement tentés de la confondre, en fonction de leur idéologie : patrie, peuple, population, ethnie... Chemin faisant ces figures s'inviteront dans l'analyse. L'essentiel, à ce stade, sera dans l'essai d'éclaircissement du terme, en vertu du principe que « la moitié de la réponse est dans la question ». On ne répond pas à la question de la nation sans reconstituer la démarche intellectuelle qui y conduisit. Mais on ne pourra le faire, avancer dans cette direction, que si l'on a préalablement délimité deux termes, nullement synonymes mais intimement liés l'un à l'autre : peuple et Peuple. Cette intimité s'appelle l'Histoire.

Renonçons donc déjà, d'emblée, au tropisme qui conduit bien des historiens, d'hier mais aussi d'aujourd'hui, à voir du national là où ils découvrent, en fait, ce que le XVIII^e siècle, anglais puis français, appellera « patriotisme ». L'historiographie du XIX^e siècle, qui baigne dans la référence nationale, applique sans hésiter le concept de « nation » à des périodes antérieures. Sans remonter plus haut que le Moyen Âge et sans sortir plus loin que de l'école historique française, l'usage du concept de nation se rencontre aussi bien sous la plume du « romantique » Michelet que, deux générations plus tard, du « méthodique » Achille Luchaire, qui, à propos de la bataille de Bouvines, écrit que ce jour du 27 juillet 1214 « une nation est née ». Mais le plus intéressant est qu'à la fin du XX^e siècle un consensus rassemble les médiévistes français autour d'une conclusion au fond guère différente. En 1973 Georges Duby, dans son Dimanche de Bouvines qui a fait date, déconstruit le discours à la Luchaire mais « risque » lui aussi le mot : exercice de style subtil, où une victoire incontestablement rattachée par les contemporains à la catégorie « Capétien » serait déjà éligible à la catégorie « Nation ». Dans les années 1980 l'affaire est entendue : dès le XII^e siècle les historiographes des royaumes (Gesta Danorum, Gesta Regum Anglorum...) sèment les premières graines, l'État médiéval « a créé la nation » (Bernard Guenée), la « notion de nation » est pertinente appliquée à cette époque (Colette Beaune) . Nombreux sont dès lors les médiévistes -en particulier anglo-saxons-qui n'hésitent plus à interroger explicitement ladite notion, voire à conclure positivement, suivis sur ce chemin, a fortiori, par certains modernistes, qui peuvent aller jusqu'à parler d'une « conscience nationale en France pendant les guerres de Religion ». À lire ces analyses, signées souvent de bons auteurs, il apparaît pourtant clairement qu'on n'est pas devant la configuration dont ce livre essaiera de préciser les tenants et les aboutissants. L'attachement de l'individu à la communauté au sein de laquelle il est né n'est pas l'exception mais la règle, ne date pas de Bouvines -non plus d'ailleurs que de Teutobmg (9 après Jésus-Christ) ou de Gaugamèles (331 avant) - mais, pour le coup, remonte à « la nuit des temps ». La sensibilité « patriotique », comprise ici comme une valorisation du pays natal, qui passe par toutes les nuances du sentiment, de la nostalgie à l'exaltation guerrière, est repérable dans les plus anciennes épopées, à commencer par l'Odyssée, qui est, structurellement, fondamentalement, un nostos, un retour vers la terre des ancêtres (gê patris) . Pour se limiter à elle la culture grecque antique a transmis jusqu'à nos jours ces textes archétypiques que sont l'oraison funèbre de Périclès aux soldats athéniens ou l'Éloge de la patrie de Lucien de Samosate, qui note que celle-ci « est pour tous les hommes un bien si précieux qu'on voit les législations de tous les pays infliger aux grands criminels la peine de l'exil ». C'est cette remontée qu'on va maintenant s'autoriser, non pour dilater le national mais pour le concentrer, non pour le confondre avec le patriotique mais pour préciser, par contraste, le temps, théorique, puis le lieu, historique et géographique, où il est né.

Quand Rousseau, dans *Du contrat social*, se donna pour objectif de « déterminer l'acte par lequel un peuple est un peuple » il procédait de manière a-historique et normative mais il présentait le point où se situait le basculement fondateur. Quand Renan, dans sa conférence, répondait, dans des termes qui en firent le passage le plus connu de son texte, à la question qu'il posait en titre, il n'était pas moins normatif mais il dessinait, en langage du XIX^e siècle, un schéma qui permet d'éclairer celui qu'on va dessiner ici : « Une nation est une âme, un principe spirituel. Deux choses qui, à vrai dire, n'en font qu'une, constituent cette âme, ce principe spirituel. L'une est dans le passé, l'autre dans le présent. L'une est la possession en commun d'un riche legs de souvenirs ; l'autre est le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu « indivis ».

Ce que Renan associait en dialectique (« le passé », « le présent ») on l'associera ici en métamorphose : celle d'une institution en Constitution. La nation apparaît dans le lieu théorique et dans le temps social où une histoire se cristallise en géographie, où ce qui était attribut culturel devient levier politique, où un ethnos s'enrichit d'une nouvelle identification, celle d'un demos. Le premier participait d'une transmission (*traditio*), mise en rituel et reconstruite en passé ; le second est le sujet d'un nouveau récit qui en fait un projet politique, une projection dans l'avenir.

Définir la nation sera donc configurer non un objet stable mais un sujet dynamique. L'origine de la nation sera dans ce temps où l'expérience commune a rencontré sur son chemin une invention moderne : la souveraineté populaire. La nation sera à la fois ce moment historique et ce mouvement perpétuel où un peuple devient le Peuple. Voilà pour la définition, au sens strict d'une délimitation. Reste maintenant sinon le plus important, du moins le plus long, le plus compliqué et le plus compliquant : à préciser la signification des deux mots essentiels, ce qui devrait permettre de préciser le sens du mouvement qui les unit.

Ory Pascal, *Qu'est-ce qu'une nation ? Une histoire mondiale*, Paris, Gallimard, 2020, p. 55-58

2. La nation comme produit du nationalisme

Dans une approche comparatiste, en parfaite cohérence avec l'esprit de l'anthropologie sociale, Ernest Gellner analyse, à partir de ses recherches empiriques, les nationalismes qui sont nés dans des contextes différents. Il s'appuie principalement sur deux grandes régions : le monde arabo-islamique et l'Europe de l'Est. Pour l'auteur, la nation ne découle pas d'une essence naturelle ; son émergence est plutôt liée aux contingences historiques et aux faits culturels. Le processus historique qui mène à la création d'une nation est dirigé par des nationalistes ou, plus généralement, par un nationalisme qui crée les conditions d'assemblage de groupes sociaux et ethniques distincts. Ainsi, c'est le nationalisme qui engendre la nation, et non l'inverse. Les « nations ne sont pas inscrites dans la nature des choses et elles ne constituent pas une version politique de la doctrine des espèces naturelles. Pas plus que les États-nations n'étaient la destinée manifeste et

ultime de groupes ethniques et culturels »⁶. Selon l'auteur, l'émergence de la nation est intrinsèquement liée à l'avènement de l'individu moderne. Ce phénomène découle de l'intensification de la division du travail et de la démocratisation de l'éducation. L'individu devient alors le fruit d'une "exosocialisation", un processus qui l'affranchit de son groupe d'origine ou de son clan. Ce qui l'amène au stade nationaliste, c'est la reconnaissance de son appartenance à une communauté élargie, au-delà du cadre familial. Ce changement est fortement encouragé par l'industrialisation et l'urbanisation, qui ont transformé de nombreux pays européens. En conséquence, les sociétés se sont éloignées du monde rural et se sont davantage socialisées dans les villes et les milieux ouvriers. Par ailleurs, l'école, en diffusant une culture et une vision du monde partagées, inculque des comportements et des références communes, rapprochant ainsi des individus qui, autrement, n'auraient eu aucun lien. On « assiste à la mise en place d'une société anonyme et impersonnelle, composée d'individus atomisés et interchangeables dont la cohésion dépend surtout d'une culture commune de ce type, là où se trouvait une structure complexe de groupes locaux, pétris de culture populaire dont la reproduction était assurée localement par les micro-groupes eux-mêmes en respectant les particularismes »⁷. Ce schéma s'applique aux nations qui se sont construites sur un héritage préindustriel et que la révolution industrielle a propulsées vers le nationalisme. D'autres nations, en revanche, n'ont été touchées par cette révolution que tardivement. Certaines, encore à un stade préindustriel, et donc prénational, n'ont expérimenté la modernisation technique qu'à travers la violence coloniale. Cela a conduit les nationalismes émergents dans les colonies à suivre des trajectoires différentes, en adoptant d'autres voies et d'autres référents, tout en s'inspirant des paradigmes européens de la nation.

Ce qui fait l'originalité de Gellner, c'est son analyse de l'apparition et de la montée du nationalisme. Il affirme que le nationalisme est le fruit de la modernité, en particulier de l'industrialisation. Pour lui, le développement du nationalisme exige le dépassement de la période agraire, une époque dominée par des groupes sociaux et des cultures éclatés, caractérisée par une absence « d'unités politiques définies en termes de frontières culturelles »⁸ et entrer dans une phase où la mobilité croissante des individus impose la diffusion et la standardisation d'une culture perçue comme "supérieure" et uniforme pour tous. L'État joue un rôle central dans cette "exosocialisation", en encadrant et en régulant

⁶ Gellner Ernest, *Nations et nationalisme*, Paris, Payot, 1989, p. 76.

⁷ Ibid. p. 88.

⁸ Ibid. p. 25

une culture généralisée, accessible de manière relativement équitable à l'ensemble de la population. La diffusion d'une culture commune, souvent construite et façonnée, forge une nation-culture qui, en retour, ne peut se maintenir sans l'appui de l'État. Ce dernier, en étroite relation avec la haute culture (codifiée, plus élaborée et transmise par le système éducatif dans une langue partagée), devient un pilier du nationalisme. Ce lien découle des impératifs de l'économie moderne, qui exigent un monopole du pouvoir culturel et une homogénéité nationale, deux composantes essentielles du nationalisme. Toutefois, la montée des hautes cultures "normalisées, formalisées, codifiées, basées sur l'écriture", ainsi que la quête d'une homogénéité culturelle et d'un idéal égalitaire, encouragées par le pouvoir politique, rencontrent certaines limites⁹. La principale faiblesse du nationalisme réside dans son incapacité à se généraliser. En effet, pour « tout nationalisme réel, il y a un nombre de nationalismes potentiels »¹⁰ parce que « le nombre des nations potentielles est probablement beaucoup plus élevé que celui des Etats viables », de sorte que « la satisfaction de certains nationalismes implique la frustration des autres »¹¹. Dans ce cadre, l'auteur critique la croyance largement répandue selon laquelle le nationalisme serait ancré dans une continuité historique profonde. Il soutient au contraire que le nationalisme façonne la nation bien plus qu'il n'en émane, réinventant ou réinterprétant souvent le passé de manière plus ou moins arbitraire. Les formes spécifiques de nationalisme sont déterminées par les dynamiques sociales qui se manifestent lors du passage de la société agraire à l'industrialisation, ainsi que par les stratégies mises en place par certains groupes pour contrer l'instabilité, un effet inévitable de cette transition. La phase la plus intense du nationalisme se trouve dans « la période où le fossé est maximum entre les populations intégrées au point de vue industriel, disposant de liberté en matière politique et éducative, et celles qui se trouvent au seuil du monde sans y être encore entrées »¹².

Ainsi, l'auteur propose une typologie des diverses configurations possibles concernant le pouvoir, les cultures et l'accès à une éducation moderne. Cette approche, qui vise à aborder le nationalisme de manière objective, l'amène à minimiser l'importance de l'idéologie. Pour lui, le discours nationaliste dévoile peu de choses sur sa véritable nature, car la "prophétie" nationaliste tend à promouvoir une continuité factice tout en imposant

⁹ Gellner Ernest, *ibid.* p. 111-115

¹⁰ *Ibid.* p.71

¹¹ *Ibid.* p. 13

¹² *Ibid.* p. 162

une homogénéité qui rompt avec les divisions inhérentes à l'ancien ordre. Le nationalisme apparaîtrait alors comme une mystification périlleuse, résultant de l'ordre industriel moderne, et de ce fait, comme une étape inéluctable.

Dans son approche comparative, Gellner souligne que, historiquement, les sociétés musulmanes, souvent sous la domination d'empires éloignés et abstraits, ont accordé peu d'attention au principe de nationalité tel qu'on l'entend dans le cadre juridique moderne. Ces empires étaient davantage centrés sur la loyauté à une autorité religieuse ou dynastique, plutôt que sur l'appartenance à une nation au sens strict. D'un côté, la structure sociale était marquée par une différenciation culturelle horizontale, notamment parmi les minorités lettrées et religieuses, comme les clercs, qui formaient une élite intellectuelle et spirituelle. De l'autre, les communautés paysannes majoritaires, quant à elles, étaient divisées verticalement, rattachées à des localités autonomes, souvent isolées les unes des autres, et dotées de cultures perçues comme « inférieures et illettrées »¹³. Par ailleurs, dans ces sociétés, l'autorité était fortement ancrée dans le monopole exercé par l'élite lettrée sur "l'orthodoxie des rituels", dont le pouvoir résidait principalement dans la maîtrise et le contrôle des registres écrits. La crise durant la période agraire se caractérise par la transition « d'une doctrine absolue pour tous et d'une haute culture pour certains à une culture absolue pour tous et à une doctrine pour certains »¹⁴. Les sociétés industrielles, ayant adopté de manière irréversible la voie de l'accumulation des richesses et de l'essor des sciences, ont su tirer parti des deux grandes innovations héritées de l'ère agraire : l'écriture et la centralisation du pouvoir. Sur ces bases, elles ont façonné les nations et les nationalismes. Gellner fait ici référence à la conception wébérienne de la rationalité, considérée comme la "logique générale de l'esprit nouveau", caractérisée par la continuité des causes et l'efficacité des rapports entre les moyens et les fins¹⁵.

3. De l'ethnonationalisme au nationalisme

Eric Hobsbawm, pour sa part, soutient que les nations ne se fondent pas nécessairement sur l'unité ethnique, linguistique ou historique. Selon lui, les nationalismes, en particulier ceux du XIXe siècle et de la première moitié du XXe siècle, sont essentiellement émancipateurs et unificateurs, que ce soit en Europe ou dans

¹³ Gellner Ernest, *ibid.* p.23

¹⁴ *Ibid.* p. 32

¹⁵ *Ibid.* p.36-37.

les anciennes colonies, où les élites nationalistes sont profondément marquées par l'histoire et la culture européennes. L'historien identifie des moments clés qui rassemblent les communautés, d'abord au sein d'entités politiques générant un sentiment d'appartenance commune, avant que ces entités ne se transforment en nations. Dans son analyse, Hobsbawm dépasse le cadre occidental, en illustrant, par de nombreux exemples, comment des ethnonationalismes se sont transformés en nationalismes. Pour lui, le sentiment national émerge à travers la transformation des sociétés traditionnelles, où les liens communautaires et religieux prédominent, vers un protonationalisme qui précède la formation d'un sentiment national abouti. Les intellectuels bourgeois ont tiré parti de divers dialectes pour développer une langue nationale codifiée, tout en établissant des traditions culturelles et des rites religieux. Ces fondations ont permis de constituer une "religion civile", incarnée notamment par un hymne et un drapeau. Ils ont également étendu les formes d'appartenance collective, initialement limitées à des identités locales ou régionales. Bien que ce protonationalisme offre au nationalisme une base solide et un ancrage historique, il demeure insuffisant pour constituer une nation : c'est à ce moment que l'État intervient pour finaliser ce processus. C'est ainsi que « l'idée de "peuple" et de "nation" fut définie en grande partie par des critères prépolitiques qui aidaient à créer la communauté imaginée et imaginaire. La politique tendit constamment à s'emparer de ces éléments prépolitiques et à les remodeler selon ses besoins »¹⁶. L'historien, adoptant également une approche ethnographique, se penche sur les liens qui précèdent l'apparition du sentiment nationaliste, notamment la phase de "protonationalisme populaire" et la transformation des sociétés traditionnelles, influencées par le sacré et les relations de proximité au sein des communautés. Il s'efforce de démontrer que la relation entre Peuple, État, Nation et Gouvernement n'a jamais réellement réussi à se forger de manière organique, malgré les efforts pour en faire un ensemble cohérent. Hobsbawm reprend la classification de Miroslav Hroch¹⁷, qui distingue trois étapes dans le développement des mouvements nationaux. La première est une phase culturelle initiale, centrée sur la redécouverte du folklore et des traditions locales. Ensuite, au milieu du siècle, survient une phase libérale, où une "minorité active" s'empare de l'idée nationale et commence à revendiquer des réformes politiques. Enfin, la troisième phase

¹⁶- Hobsbawm Eric, *Nations et nationalisme depuis 1780*, Paris, Gallimard, 1992, p. 234.

¹⁷ *Social Preconditions of National Revival in Europe*, Columbia University Press, 1985.

voit le nationalisme se transformer en un mouvement de masse, gagnant l'adhésion du peuple qu'il prétend représenter. La période qui suit 1870 intéresse particulièrement l'historien, car c'est à ce moment précis que les masses populaires commencent à s'approprier le nationalisme, dépassant les objectifs initiaux fixés par l'État. Ce nationalisme populaire découle de deux grandes dynamiques : d'une part, la diffusion politique des idées nationalistes promues par l'État, qui s'étendent à l'ensemble de la société ; d'autre part, la réaction économique des groupes traditionnels de la petite bourgeoisie face aux bouleversements induits par la modernité. Ces bouleversements comprennent l'émergence de nouvelles classes sociales liées à l'industrialisation et aux mouvements migratoires de grande ampleur. Selon Hobsbawm, la notion de nation ne peut trouver ses racines dans un passé lointain, car le concept lui-même est profondément moderne. Les « nations ne sont pas "aussi vieilles que l'histoire" »¹⁸.

Pour Éric Hobsbawm, le sentiment d'appartenance nationale, tel que nous le connaissons aujourd'hui, n'est pas le fruit d'un processus naturel, mais le résultat d'une démarche consciente et réfléchie de l'État moderne. L'objectif de cet État est d'obtenir l'engagement et la loyauté de ses citoyens, dont il doit prendre en compte l'opinion. Avec l'expansion de l'administration publique, l'État est mieux équipé pour encadrer la population. Ainsi, selon Hobsbawm, le patriotisme n'est pas un phénomène spontané, mais une construction voulue par l'État-nation. Ce dernier s'appuie sur des instruments comme le système éducatif et l'imposition d'une langue nationale pour favoriser un sentiment d'unité et garantir la cohésion au sein de la société.

La diffusion du nationalisme à travers le monde a en réalité masqué une transformation profonde de sa nature. Dans de nombreux cas, notamment dans les mouvements du Tiers-Monde, le nationalisme s'exprime souvent à travers une lutte contre un ennemi commun, parfois en utilisant un discours révolutionnaire teinté de marxisme. Pourtant, les fondements de ces nationalismes contestataires diffèrent souvent radicalement de ceux des mouvements nationalistes européens du XIX^e siècle. Cette évolution révèle une mutation dans la signification du nationalisme. Aujourd'hui, ce terme est également utilisé pour désigner les revendications de groupes minoritaires qui cherchent davantage à renforcer leur influence au sein de l'État ou à obtenir une meilleure répartition des richesses, sans nécessairement viser l'indépendance politique.

¹⁸ Hobsbawm Eric, op.cit., p.12

La notion de nation est donc intrinsèquement liée à une période précise de l'histoire, relativement récente. Elle ne devient une entité sociale qu'à partir du moment où elle est associée à un type d'État moderne particulier, à savoir l'« État-nation ». Parler de nation ou de nationalité sans faire référence à cette réalité historique n'a pas de sens. L'idée que les nations représentent un ordre naturel, voulu par Dieu pour organiser les êtres humains, ou qu'elles incarnent un destin politique prédéterminé, relève du domaine du mythe. En revanche, le nationalisme, en s'appuyant parfois sur des cultures préexistantes pour les transformer en nations, en les inventant ou en effaçant les cultures antérieures, constitue une réalité tangible et historique. En résumé, l'analyse de cette question révèle que le nationalisme précède la formation des nations. Ce ne sont pas les nations qui ont donné naissance aux États et au nationalisme, mais bien le contraire. Le nationalisme est un phénomène à deux facettes : d'une part, il est essentiellement construit par les élites et les institutions d'en haut, mais il doit aussi être compris à travers l'adhésion et les dynamiques populaires d'en bas, à partir « des espoirs, des besoins, des nostalgies et des intérêts (...) des gens ordinaires »¹⁹. Trois points ressortent clairement. D'abord, les idéologies officielles, qu'elles proviennent des États ou des mouvements, ne permettent pas de saisir pleinement ce que pensent réellement les citoyens, même ceux qui soutiennent ces idéologies avec ferveur. Ensuite, il est important de reconnaître que l'identification nationale – lorsqu'elle existe – n'efface pas les autres formes d'identification qui composent l'identité d'une personne, et ne leur est pas toujours prioritaire. Elle coexiste avec d'autres identités, même si elle est parfois perçue comme dominante. Enfin, l'identification nationale est loin d'être immuable ; elle peut évoluer et se modifier, parfois rapidement, en fonction des circonstances et des changements sociaux.

Hobsbawm s'inscrit dans la lignée des penseurs comme Ernest Gellner et Benedict Anderson, en adoptant une approche moderniste ou "constructiviste" du nationalisme. Cette perspective met l'accent sur le caractère construit des nations, façonnées et utilisées par des acteurs politiques à travers des processus contemporains tels que l'industrialisation, l'urbanisation, le développement du capitalisme, la diffusion de l'imprimé, et la démocratisation de la vie politique. Ces phénomènes ont contribué à rendre les sociétés de plus en plus homogènes. En ce sens, cette approche se distingue de celle des primordialistes, qui mettent en avant l'existence d'un passé culturel ancien, fondé sur des caractéristiques supposées immuables des peuples.

¹⁹ Hobsbawm Eric, *Ibid.* p.29.

4. L'imaginaire national

Selon Benedict Anderson, la « communauté imaginée » prend forme à travers un long processus historique marqué par le déclin des anciens liens communautaires basés sur la religion et la loyauté envers le roi, sous l'effet du Siècle des Lumières et de l'industrialisation. Ces changements ont donné naissance à des sociétés d'individus anonymes. Toutefois, réduire le nationalisme à une invention européenne propagée par la colonisation serait une erreur. Pour Anderson, c'est dans les communautés créoles, nées du métissage entre Espagnols et populations indigènes d'Amérique, que le nationalisme moderne a véritablement pris racine. À travers une perspective anthropologique et comparatiste, l'auteur présente le nationalisme comme «une manière d'être au monde à laquelle nous sommes tous soumis »²⁰. Cette façon d'être au sein d'une même nation découle d'une imagination, qui se mue en aptitude à créer des liens communautaires. Si l'écriture et l'imprimerie ont grandement contribué à l'apparition de ces communautés imaginées, les chants nationalistes et les rituels qui renforcent la cohésion entre les membres deviennent des marqueurs symboliques d'identification à la nation.

Tout d'abord, les approches qui présentent le nationalisme comme un phénomène exclusivement européen sont historiquement et géographiquement erronées. En réalité, ce sont les communautés créoles, composées de descendants européens nés en Amérique, qui figurent parmi les premières à développer un sentiment national en lien avec les populations indigènes conquises, tout en percevant l'Espagne comme un adversaire. Il est donc indispensable d'adopter une perspective comparative des nationalismes européens, africains, asiatiques et latino-américains pour saisir pleinement l'essor mondial d'un "style d'imagination national"²¹, qui a conduit à l'émergence de mouvements nationalistes aussi bien dans l'Europe dynastique que dans les pays colonisés. Les nations et les nationalismes demeurent, en pratique, des phénomènes de portée universelle, comme en témoigne le fait que même des États se réclamant du marxisme intègrent des éléments nationalistes, ou encore la présence de "sous-nationalismes"²² aspirant à se libérer de leur position subalterne au sein des États. Bien que spécialiste de l'Asie du Sud-Est, l'auteur s'appuie tout au long de l'ouvrage sur une large gamme d'exemples issus de différentes régions du monde.

²⁰ Anderson Benedict, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 1996, p. 9.

²¹ Ibid.

²² Ibid. p. 16

Selon Benedict Anderson, le nationalisme, en raison de sa portée mondiale, ne peut être assimilé au libéralisme, au fascisme ou à d'autres idéologies politiques européennes. Au contraire, à travers une perspective anthropologique et comparative, il peut être compris comme « une manière d'être au monde à laquelle nous sommes tous soumis »²³. L'émergence des nations s'explique par une faculté universelle propre aux êtres humains : celle de créer, par l'imagination, des liens communautaires. Il reste cependant à élucider les conditions qui ont favorisé l'apparition de la notion de nation et l'identification rapide des individus à cette entité. Le projet de l'auteur est donc, d'une part, de déterminer les conditions objectives qui ont permis l'apparition, dès la fin du XVIIe siècle, de ces « artefacts culturels d'un genre bien particulier » que représentaient les nations au sein des sociétés civiles. Il s'agit également d'examiner comment ces communautés imaginaires ont rapidement gagné une véritable « légitimité émotionnelle »²⁴. Il ne s'agit donc pas de débattre du caractère bon ou mauvais du nationalisme, ni de son orientation libérale ou autoritaire, ethnique ou civique, mais plutôt de comprendre comment émergent, dans de nombreux endroits, des « communautés politiques imaginaires et imaginées comme étant intrinsèquement limitées et souveraines »²⁵.

L'analyse de B. Anderson accorde une grande importance à l'histoire comparée de l'émergence des nations dans les esprits. Il identifie plusieurs facteurs socioculturels ayant favorisé ce phénomène. Au XVIIe siècle, certaines croyances ont commencé à perdre de leur influence sur les Européens. La légitimité des monarchies dynastiques, qui reposait sur l'idée d'une société centrée autour du souverain, s'est peu à peu érodée. Parallèlement, l'unité des communautés religieuses, assurée par des langues sacrées comme le latin, s'est fragilisée sous l'effet des récits des explorateurs. Ces derniers, en dévoilant la diversité religieuse à travers le monde, ont contribué à faire émerger l'idée d'une foi ancrée territorialement.

Dans ce contexte, c'est l'avènement de l'imprimé en tant que marchandise, au XVI^e siècle, avec l'apparition de l'une des premières entreprises capitalistes, l'imprimerie, qui a permis une nouvelle forme de rassemblement des individus. À cette époque, la majorité des Européens étaient illettrés et dispersés dans de nombreuses communautés linguistiques. Les premiers imprimeurs, soucieux de diffuser des ouvrages à des prix abordables pour accroître leurs ventes, cherchaient à toucher un public aussi vaste que

²³ Anderson Benedict, *ibid.* p. 9.

²⁴ *Ibid.* p. 18.

²⁵ *Ibid.* p. 19.

possible. Pour cette raison, ils ont commencé à publier des livres dans des langues mixtes, artificielles mais compréhensibles pour tous les lecteurs dont les langues étaient proches de ces créations linguistiques. La commercialisation des livres est ainsi devenue le moteur de la « révolution du vernaculaire ».²⁶, portée par le capitalisme et l'imprimerie, qualifiée de « mère des langues nationales »²⁷. Favorisé par la Réforme protestante (Luther étant imprimé en allemand dès le début du XVI^e siècle), le capitalisme a accéléré le déclin du latin, un processus déjà encouragé par les monarques absolutistes, qui percevaient dans la diffusion des langues vernaculaires un outil de centralisation administrative renforçant leur pouvoir. Malgré l'absence d'une bureaucratie solide ou d'un système scolaire structuré, le marché de l'imprimerie a réussi à diffuser certaines langues, souvent construites à partir de l'assemblage de différents dialectes. Ainsi, c'est la convergence entre un système de production et des rapports de production (le capitalisme), une nouvelle technique de communication (l'imprimerie) et la « fatalité de la diversité linguistique »²⁸ qui a rendu possible l'émergence et la diffusion généralisée de langues imprimées que les monarques ont ensuite institutionnalisées comme langues officielles. Cette convergence crée des espaces linguistiques élargis pour les échanges et les communications, contribuant ainsi à la formation de consciences nationales. D'une part, un nombre croissant de personnes prennent conscience de leur appartenance à des communautés linguistiques distinctes ; d'autre part, le langage acquiert une connotation de stabilité et d'ancienneté, un élément essentiel à la conception de la nation (les nations nouvellement formées étant souvent imaginées comme anciennes).

Au XIX^e siècle, la révolution lexicographique, conjuguée à l'essor industriel et commercial ainsi qu'à l'alphabétisation généralisée, marque l'achèvement de l'unification linguistique au sein de chaque royaume. Cette unification favorise la diffusion de l'idée que les langues sont propres à des groupes spécifiques, et que chacun de ces groupes a droit à une reconnaissance autonome. Dans sa version officielle, le nationalisme devient donc la « stratégie d'anticipation qu'adoptent les groupes dominants menacés d'être marginalisés ou exclus d'une communauté nationalement imaginée en train de naître »²⁹, c'est-à-dire la réponse apportée par les souverains à l'émergence de mouvements

²⁶ Anderson Benedict, *ibid.* p. 51.

²⁷ Hermet Guy, *Histoire des nations et du nationalisme en Europe*, Paris, Le Seuil, 1996, p. 79

²⁸ Anderson, *op.cit.* p. 54

²⁹ *Ibid.*, p. 109.

nationalistes linguistiques d'origine populaire ou issus de groupes sociaux aspirant au pouvoir.

B. Anderson propose ainsi une approche novatrice du nationalisme. En s'appuyant largement sur un cadre conceptuel emprunté à l'analyse marxiste, l'auteur établit des liens de causalité entre des variables économiques (comme la diffusion des langues grâce à l'imprimerie), des constructions imaginaires (telles que la transformation des communautés linguistiques en nations), et des évolutions politiques (comme la mobilisation de symboles nationaux pour légitimer des pouvoirs, qu'ils soient dynastiques ou révolutionnaires).

Texte :

Le mot « nation » est d'un emploi récent, relativement, dans le langage technique des juristes et philosophes, et encore plus dans celui des peuples eux-mêmes. Les concepts de cité, ou société, de souveraineté, de droit, de loi, de politique, sont depuis longtemps fixés ; celui d'État l'est depuis le mouvement d'idées qui va des grands juristes français du XVI^e siècle aux grands juristes hollandais et allemands du XVII^e et XVIII^e siècles. Celui de la nation a été infiniment plus lent à naître ; dans un bon nombre de langues, il n'est pas encore très usuel ; dans le langage technique, il n'est pas encore fixé, et la plupart du temps se confond avec celui d'État.

Le mot « nation » désigne encore dans le langage français ce qu'il connotait autrefois exclusivement. On dit encore en droit consulaire, et même en langage courant, « pays orientaux », et généralement d'un tel et tel qu'il est de nation française, anglaise, de « naissance » française ; l'on conserve à Paris le souvenir de diverses « nations » représentées par les divers Collèges à l'Université. C'est dans ces deux ordres d'institutions - droit universitaire et droit consulaire chrétien en pays idolâtres - que s'est formée l'idée que les sujets d'un prince à l'étranger formaient une « nation ». Le principe est encore en vigueur dans les Capitulations appliquées en pays musulman, où chaque « nation » se nommait par l'autorité de ses consuls.

Ce sont les clercs, clercs en droit civil et public, et clercs en droit canon, qui ont les premiers étudié le sens de ce mot. Il semble qu'au XVI^e siècle le mot ait encore eu une assez grande vogue, et presque déjà une acception moderne. On le voit employer par nos grands juristes et économistes du début de ce siècle, les Cujas, L'Hôpital et Bodin, tous ces grands et braves hommes dont l'action aboutit aux États Généraux de 1576 où la voix de la raison commence à se faire entendre. La nation et son prince, voilà les deux termes dont ils se servaient déjà dans une opposition fort nette. De même, dans une autre partie du monde chrétien, Luther s'adressait déjà aux nobles, puis aux peuples de la « Nation allemande », qu'il voyait d'ailleurs réalisée dans son clergé, ses Universités, sinon dans l'Empire toujours romain et ses « peuples » toujours divisés.

Cette tradition, contemporaine des premiers efforts du libéralisme et de la démocratie, fut malheureusement oubliée. A ce moment ce furent les notions il semble qu'elles étaient en effet logiquement antécédentes de souverain, d'État, de loi, qu'on élaborait. Il fallait sans doute que les États fussent unifiés par la volonté du prince, expression suprême bien qu'inconsciente de la volonté des peuples. Il fallait qu'ils fussent policés par une loi, une constitution dont le prince fût le premier serviteur. Il fallait surtout que le concept de nation,

c'est-à-dire de l'ensemble des citoyens d'un État, ensemble distinct de l'État, pût apparaître aux yeux des « philosophes » et des juristes.

Il apparaît avec les philosophes du XVIII^e siècle et la politique des deux Révolutions. Chose curieuse, il est resté presque ignoré des théoriciens des deux Révolutions qui ont plus fait qu'aucun pour établir le régime démocratique inséparable de la notion même de nation : les deux Révolutions anglaises. Encore aujourd'hui le mot anglais de nation ne fait guère partie que du vocabulaire radical, où il est revenu des Français et socialistes anglais. La constitution de la nation anglaise s'est faite avec les vieux vocables de « sujets » et de « royaume », de « contrée » tout au plus, tant il est vrai qu'en matière technique, en politique surtout, on peut faire une chose sans en avoir eu préalablement le concept, surtout abstrait. On peut même continuer à le faire, sans en prendre conscience davantage qu'il n'est utile.

Ce sont les philosophes du XVIII^e siècle français qui l'ont élaboré, sinon de façon claire et adéquate, du moins distinctement. Les Encyclopédistes et Rousseau, ce dernier surtout, l'adoptèrent définitivement. Le « Sage » de Genève, surtout, avait vu fonctionner en Suisse - sinon chez lui, chez les Messieurs de Genève et chez ceux de Berne, démocraties patriennes, du moins dans les petites communautés cantonales - la législation populaire. Il savait par expérience ce qu'est un peuple et une nation, mieux que ceux qui n'avaient les yeux fixés que sur l'appareil constitutionnel anglais. Et c'est lui qui distingue, comme dans la pratique suisse, le représenté, souverain, de son représentant les Assemblées législatives ou exécutives.

Ce sont ensuite les théoriciens et les hommes politiques de la Révolution française. La Révolution américaine, où se fonde une nation, sur une pleine crise nationale, opposant une jeune démocratie à un vieux royaume et à une bureaucratie coloniale, fut, elle aussi, à demi inconsciente de son caractère fondamental.

Les peuples anglo-saxons ont en effet un génie pratique qui leur fait inventer des formes de droit capitales, mais ils ont en même temps une sorte de timidité idéologique qui fait perdre conscience du caractère révolutionnaire de leurs interventions politiques. Tout autrement pensent les Révolutions continentales, la française et l'allemande. Les concepts, les idéaux précèdent souvent le droit. Cependant, là encore, entre les anticipations du philosophe et les décisions pratiques des hommes politiques et les idées-forces de l'opinion publique enfin fixée autour d'institutions, il y a une marge. Le concept de nation trouve une forme beaucoup plus précise, plus nette, plus féconde en même temps, après les jours mémorables de 1789 et surtout après le grand jour de la Fédération où, pour la première fois dans l'histoire, une nation tente de prendre conscience d'elle-même par des rites, par une fête, de se manifester en face du pouvoir de l'État... Il faut venir jusqu'aux temps récents, à l'ivresse révolutionnaire russe, pour retrouver des événements de si haut genre. « La Nation, la Loi, le Roi » : la Trinité des Constituants était composée.

Partout encore, même dans la théorie, le contenu de l'idée de nation est donc encore faible. Le nationalisme en est encore en somme la seule force un peu positive. Mais bien que le nationalisme soit générateur de maladie des consciences nationales, il n'est avant tout que l'expression de deux réactions : l'une contre l'étranger, l'autre contre le progrès qui soi-disant mine la tradition nationale. Vider cet abcès ; remplir ou contraire de tout ce qu'elle contient de riche l'acception de cette idée, voilà la tâche urgente de toute théorie politique.

Mauss Marcel, *Œuvres III. Cohésion sociale et division de la sociologie*, Paris, Minuit, 1969, p. 573-575.



II. L'Algérie prénationale à l'épreuve du choc colonial

II. L'Algérie prénationale à l'épreuve du choc colonial

1. Quelques éléments de l'ordre politique précolonial

Vers la fin du XV^e siècle, l'Espagne parachève la Reconquista et chasse les Musulmans de son territoire. Beaucoup d'entre eux doivent alors se réfugier en Afrique du Nord pour échapper à l'Inquisition. Le pouvoir royal affiche alors ses ambitions impériales qui l'emmènent vers les océans et la rive sud de la Méditerranée. En pourchassant les réfugiés andalous, les navires espagnols ciblent les côtes nord-africaines et réussissent à y occuper quelques villes. Ainsi, Oran est prise en 1509, Béjaïa en 1510 et Alger est à portée de leurs canons après la construction de la forteresse du Peñon en 1510. En outre, le mobile religieux encourage les incursions espagnoles. L'influence de l'Église sur le couple royal impose la prise en considération des ambitions d'évangélisation dans toute entreprise militaire. L'exemple du comportement des autorités religieuses à l'égard des populations sud-américaines témoigne du zèle qu'elles mettent dans la conversion des populations non-chrétiennes. Ce danger se confirme avec les capacités des Espagnols à manipuler les rivalités entre les chefs locaux autour des villes qu'ils occupent. Ce jeu entraîne des réactions dont la plus déterminante est sans doute l'appel lancé par les notables d'Alger aux frères Barberousse en vue de les délivrer du péril ibérique.

Au début du XVI^e siècle, face à l'avancée des Espagnols qui menacent les principaux ports algériens, les dirigeants d'Alger sollicitent l'aide des corsaires turcs, notamment les célèbres frères Barberousse, dont les exploits sont célèbres. En 1516, ces derniers s'emparent du pouvoir à Alger et réussissent à agrandir rapidement leur territoire grâce au soutien des mouvements religieux qui s'opposent massivement aux Espagnols et à leurs alliés.

Sous l'initiative de Khayreddine Barberousse, alors proclamé sultan d'Alger, une assemblée composée d'oulémas et de grands notables algérois se réunit entre la fin d'octobre et le début de novembre 1519. Ils décident d'envoyer une délégation à Istanbul pour proposer au sultan Soliman le Magnifique l'intégration de l'Algérie à l'Empire ottoman. Cette adhésion volontaire, conjuguée au rôle crucial de la flotte d'Alger dans les conflits maritimes ottomans, confère aux relations entre Alger et Istanbul une dynamique particulière. L'Algérie se distingue ainsi, non pas comme une simple province, mais comme un État au sein de l'Empire. Alger est placée sous tutelle ottomane en 1518, après la nomination de Khayreddine Barberousse au poste de Beylerbey par le sultan. Il tente

alors d'étendre l'autorité turque au-delà de la ville et des territoires voisins. Cependant, il se heurte à la résistance d'Ahmed Oulkadi, roi de Koukou, qui parvient à occuper Alger et à en expulser Khayreddine en 1520. Ce dernier rétablit néanmoins son pouvoir en 1525, grâce au soutien d'Abd al Aziz, chef de la Qalâa des Beni Abbas. Il reprend le contrôle d'Alger et détruit le Peñon en 1529, mettant ainsi un terme à la menace espagnole. Khayreddine installe alors son pouvoir et constitue un Diwan, d'abord composé des notables algérois, avant de devenir exclusivement réservé aux Janissaires.

L'État d'Alger met un terme, après cinq décennies de luttes, à la présence espagnole, désormais limitée à Oran (occupée en 1509) et Mers el-Kébir (1505). Il établit définitivement ses frontières à l'est et à l'ouest. Le contrôle des villes de Touggourt, Ouargla et Ghardaïa permet de sécuriser les grandes routes du commerce saharien et de maintenir les régions du Sud sous l'autorité d'Alger. Progressivement, une structure gouvernementale se met en place avec des fonctions clairement définies, consolidées dès l'instauration du système des pachas-deys en 1710. Le dey est à la tête du pouvoir exécutif, secondé par le khaznadji, qui agit comme Premier ministre et est responsable des finances et des affaires intérieures. L'agha des Arabes commande l'armée et gère les relations avec les tribus, tandis que le khodja al-khayl est chargé de la gestion des domaines publics, des redevances et de l'approvisionnement des troupes. Le wakîl al-T'ardj s'occupe des affaires maritimes et des relations extérieures, et le bayt al-maldji est responsable des successions vacantes. Quatre secrétaires d'État tiennent les registres administratifs. Enfin, d'autres caïds et khodjas supervisent des secteurs spécifiques, sous l'autorité d'un responsable local ou du gouvernement central.

À l'extérieur de la région algéroise, directement administrée par le gouvernement central, les trois beys de l'Est, de l'Ouest et du Titteri exercent un gouvernement semi-autonome dans leurs provinces respectives. Ces beys, nommés à vie par le dey et confirmés dans leur poste tous les trois ans, bénéficient d'une grande latitude dans la gestion locale. Pour la collecte des impôts, trois expéditions militaires envoyées depuis Alger accompagnent les beys lors de leurs tournées saisonnières. Celles-ci servent également à superviser les caïds et cheikhs locaux et à renforcer l'autorité du pouvoir central. La stabilité de cette autorité « a été favorisée au XVIII^e siècle par la prospérité économique et la succession de quelques deys d'une compétence remarquable »¹.

¹ Merouche Lemnour, « L'Algérie de 1830 », in Bouchène A., Peyroulou J.P., Siari Tengour O. et Thénault S. (dir), *Histoire de l'Algérie à la période coloniale 1830-1962*, Paris, La Découverte 2014, p. 90

Texte : De la milice d'Alger, de son Gouvernement et de ses forces

Toutes les forces et le soutien du Royaume d'Alger consistent en 12 000 Turcs, qu'on appelle ordinairement et par distinction soldats ou Turcs de paye. Parmi les soldats sont compris les deys, les beys ou lieutenants généraux, commandants des armées et dans les provinces, les aghas ou gouverneurs de place, les secrétaires d'État, l'amiral et les capitaines de vaisseau, et généralement tous les officiers du Gouvernement.

Tous les Turcs qui viennent à Alger se faire incorporer dans la milice, sont ordinairement des gens sans aveu, sans ressource, et la plupart de la lie du peuple, des proscrits, ou gens de mauvaise vie, qui évitent les supplices par leur fuite du Levant. [...] Lorsque le nombre des soldats est diminué par mort ou esclavage, on envoie des vaisseaux en Levant pour remplacer ceux qui manquent. Tous les Turcs de quelques pays qu'ils soient, sont reçus à la paye, pourvu qu'ils puissent prouver qu'ils sont Turcs. On reçoit aussi dans la milice les chrétiens renégats, et les coulolis [kouloughlif;] qui sont les fils des Turcs nés de femmes arabes ou maures ; mais les Maures et les Arabes en sont absolument exclus, étant toujours suspects aux usurpateurs de leur pays et de leur liberté, qui les tiennent dans une dépendance qui ne diffère pas de la captivité.

Les soldats qui composent cette milice ont de grands privilèges, et ils regardent avec le dernier mépris tous ceux qui ne le sont pas. Ils sont tous les hauts et puissants seigneurs du royaume, et ont même plus d'autorité que les nobles de plusieurs États d'Italie. On leur donne à tous le titre d'Ejféndi ou Seigneur ; au lieu qu'on nomme ceux qui ne sont pas soldats, Cidi, qui est la même chose que Sieur ou Monsieur. C'est parmi cette milice qu'on fait l'élection des deys, des beys et des autres officiers. Ils sont exempts de toute imposition et des droits de capitation. Ils ne peuvent point être châtiés en public, et le sont rarement en particulier ; ce n'est que lorsqu'ils sont coupables de haute trahison, auquel cas, ils sont étranglés secrètement chez l'Agha de la milice, qui est général de l'infanterie. Ils se soutiennent tous également, soit qu'ils aient tort ou qu'ils soient fondés, lorsqu'ils ont à faire aux Arabes et aux Maures, et le pouvoir tyrannique les rends fiers, insolents et difficiles à gouverner. [...] Ces Turcs obéissent pourtant tous au dey avec une profonde soumission, tant qu'il maintient son pouvoir et son autorité par la douceur, par la force ou par adresse, et qu'il n'enfreint par les lois du gouvernement, et surtout tant que la paye ne manque pas. Mais si elle vient à être différée d'un jour seulement, rien ne peut contenir cette milice hautaine, et le dey est la première victime qu'on immole. Outre la paye, tous les soldats qui ne sont point mariés sont logés dans des maisons grandes et commodes, ou casernes [...]. Ils ont une grande chambre à trois, et des esclaves entretenus par le gouvernement pour les servir et nettoyer ces maisons.

Le gouvernement donne à chaque soldat quatre pains par jour, ce qui est au-delà de leur nécessaire. Ils ont le privilège d'acheter la viande à un tiers au-dessous de la taxe publique ; mais ils sont privés du logement, du pain et du privilège d'acheter la viande à meilleur prix dès qu'ils sont mariés. Alors ils sont obligés de se nourrir et de se loger aux dépens de leur paye et de leur industrie.

La raison qui fait ainsi distinguer les soldats qui sont mariés d'avec ceux qui ne le sont pas, c'est que le Deylik ou gouvernement par une constitution de l'État est héritier généralement des Turcs et des Maures qui meurent, ou qui tombent en esclavage sans avoir ni enfants ni frères. Et comme il est privé de cette espérance, lorsque les soldats se marient, il est aussi dispensé de leur donner autre chose que la paye ; et cette considération en empêche beaucoup de se marier. Il y a une autre raison qui n'est pas moins forte pour empêcher les Turcs de se marier. C'est que les enfants des Turcs mariés à des femmes arabes ou maures ne sont point réputés turcs. Ils sont véritablement reçus à la paye de soldat, mais ils ne parviennent point aux charges de l'État et ne jouissent pas des privilèges des soldats turcs. C'est une politique du gouvernement, qui sans cela craindrait que la plupart des soldats se marient, et que, naissant une infinité d'enfants des femmes du pays, ils ne se rendissent assez forts avec le temps pour secouer le joug de la tyrannie des Turcs par amour

pour leur patrie, et l'on ne voit de soldats mariés que les renégats chrétiens. Les Maures et les Arabes sont absolument exclus du corps de la milice, pour les mêmes raisons expliquées ci-devant. Il est à remarquer qu'il n'y a point de femme turque à Alger. [...] Les véritables Turcs se contentent d'y avoir des concubines du pays, ou des esclaves chrétiennes.

Lorsqu'un soldat turc tombe en captivité, il est censé mort à la république; et à la première nouvelle, le Deylik s'empare de tous ses biens, meubles et immeubles, lorsqu'il n'a ni frère ni enfants, ainsi qu'il a été dit. S'il a le bonheur d'échapper d'esclavage ou d'y gagner la rançon, l'État à son retour est quitte envers lui, en lui donnant une année de sa paye, pour se munir d'un fusil, d'un sabre et des autres armes nécessaires qu'un soldat est obligé d'avoir à ses dépens.

Nul Turc n'est estimé à Alger, s'il n'est soldat, et tous en général ne respirent jamais que la guerre.

Les Algériens ont un extrême mépris pour toutes les nations, fondé sur l'habitude qu'ils ont dès leur bas âge de se voir maîtres des esclaves de tout pays. Mais ce mépris est encore plus grand pour les Espagnols, les Portugais, et les Maures, lesquels après les Turcs se croient aussi en droit, par les préjugés de leur éducation, de se regarder comme les maîtres de tous les chrétiens. [...]

Ils se piquent de laisser toutes les nations dans le libre exercice de leur religion, et ils témoignent beaucoup de considération pour ceux qui observent religieusement celle dont ils font profession.

Quoique la milice ait beaucoup de pouvoir à Alger, le gouvernement est plus monarchique que démocratique. Il dépend absolument d'un seul qu'on nomme dey. Ce dey décide souverainement du civil et du criminel. Il assemble le divan général, quand il lui plaît, dans les grandes affaires seulement et par politique, afin de se disculper des événements. Il en sera parlé plus au long dans la suite, et nous traiterons par ordre des dignités et des officiers du gouvernement. [...]

Jacques Philippe LAUGIER DE TASSY, *Histoire du royaume d'Alger avec l'état présent de son gouvernement, de ses forces de terre et de mer, de ses revenus, police, justice politique et commerce*, Amsterdam, Henri du Sauzet, 1725, p. 204-211.

In Courreye Charolte, Jomier Augustin, Lacroix Annick, *Le Maghreb par les textes XVIII^e-XXI^e siècle*, Armand Colin, 2020, p.12-14.

Entre le XVI^e et le XIX^e siècle, le pouvoir d'État établi à Alger par les Ottomans repose sur deux groupes principaux : les Janissaires et les Raïs. Les Janissaires, soldats de l'Odjaq, sont présents à Alger de manière plus soutenue que dans d'autres provinces de l'Empire ottoman. De cette période jusqu'à l'arrivée des Français, ils sont responsables de la plupart des postes politiques et militaires, y compris celui du dey. Composée surtout de combattants venus d'Anatolie et de captifs européens convertis à l'Islam, cette milice représente une classe sociale influente, affichant une culture qui se distingue de celle des Algériens. Ce flux constant de militaires en provenance d'Anatolie contribue à maintenir l'identité ottomane de la région et à refléter la volonté de la minorité turque de conserver le contrôle du pouvoir, tout en marginalisant les acteurs locaux. Notons néanmoins une adaptation progressive des Turcs aux réalités locales ainsi qu'une ottomanisation des

élites algériennes. Les Raïs, quant à eux, sont des marins engagés dans la piraterie et le commerce des captifs, leur pouvoir à Alger résultant des luttes de pouvoir entre ces deux groupes pour dominer la Régence. Les Turcs, durant trois siècles, conservent une certaine distance vis-à-vis des populations autochtones, se développant en quasi-autarcie et se distinguant par leurs exploits militaires et les symboles de leur autorité. De ce fait, « la sphère politique se présente à la manière des poupées russes comme une imbrication de groupements d'intérêts clientélistes. La caste dirigeante, formée par une agrégation d'individus éduqués en vue de l'administration et de la guerre et recrutés dans l'Empire sur la base du mercenariat, représente le Sultan-Calife et bénéficie de sa légitimité »².

Afin de contrôler le vaste territoire qui, théoriquement, est sous son emprise, les autorités turques adoptent un système, caractérisé par sa fluidité, qui doit à la fois affirmer leur autorité et contrôler le pays avec des effectifs de soldats très réduits. Ce système compte sur des alliances avec des chefs locaux et profite des rivalités entre tribus et personnes notables. Dès lors, l'administration turque instaure un système de *Makhzen* qui positionne des tribus auxiliaires comme arbitres et représentantes de l'ordre turc en collectant les impôts notamment. En compensation, elles reçoivent des dividendes (terres et prélèvements fiscaux).

Les tribus, les corporations et les communautés religieuses qui constituent l'assise du pouvoir s'autogouvernent. Pour peu qu'elles s'acquittent de l'impôt et qu'elles ne troublent pas la sécurité, celui-ci les protège. Il intervient néanmoins dans la désignation de leurs représentants, en fait des alliés en combinant avantages et pressions et n'hésite pas à les diviser et à les mettre en concurrence à son profit. La règle est d'empêcher, sans y parvenir toujours, l'émergence de groupes capables de lui disputer l'autorité sur le terrain.

Autre trait et non des moindres : structurée verticalement, la société est une société d'ordres. Tempérée par le devoir d'assistance, caractéristique des sociétés traditionnelles, l'inégalité entre riches et pauvres, puissants et faibles, gouvernants et gouvernés est la règle. La théorie conçoit la société comme un ensemble hiérarchisé voulu par Dieu. L'islam algérien se caractérise par l'importance du rôle des confréries, institutions

² Harbi Mohammed, « Culture et démocratie en Algérie : retour sur une histoire », *Le Mouvement Social* 2007/2, n° 219-220, p. 26.

Texte :

Le Maghreb a connu des bouleversements historiques qui ont modifié les équilibres structurels évoluant sous la pression des données nouvelles. L'islamisation, et l'urbanisation qui l'a suivi, ont fortement influé sur les structures socio-politiques, faisant apparaître un lien dialectique cité-tribu qui va marquer son histoire des siècles durant. Les tribus fondant des dynasties puissantes, se s'emparant de l'appareil étatique et en s'urbanisant, perdent peu à peu ce qui faisait leur force et s'aliènent d'autres tribus lors des opérations de levées d'impôt, mettant ainsi en place le schéma de succession des tribus dynasties. Mais les richesses des grandes dynasties maghrébines (9^e-12^e siècles) n'étaient pas alimentées exclusivement par les impôts que payaient les tribus soumises. La civilisation maghrébine ne tirait pas sa richesse du surplus agricole des paysans, elle la tirait de grand commerce, à l'instar de toutes les dynasties de la civilisation arabo-islamique dont la base économique était marchande et non agricole à quelques exceptions régionales. Au lendemain de bouleversements des circuits commerciaux, qui tarirent, au profit des comptoirs européens, les sources de richesse, les dynasties se devaient d'accroître les impôts pour maintenir en service leur armées ; d'où le renforcement de l'organisation tribale en vue de s'opposer aux levées d'impôt d'où le rétrécissement de domaines de souveraineté du Pouvoir Central et le déclin des villes. Il existait, dans l'histoire, de véritables Etats au Maghreb dont la base sociale était marchande. Ils ont été fondés par de puissantes dynasties qui, précisément, contrôlaient la route de l'or et le commerce caravanier. Almoravides et Almohades, originaires du Sud-Ouest maghrébin, sont arrivés à unifier politiquement le Maghreb et à fonder de puissants Etats car ils dominaient les flux Sud-Nord le long de l'Atlantique. Ces dynasties, au faîte de leur puissance, disposant d'une armée nombreuse et disciplinée, soumettaient des tribus éloignées de la capitale et se faisaient reconnaître comme dépositaires de la souveraineté temporelle et spirituelle. Mais leur puissance fut éphémère et elle a décliné dès que la route de l'or leur échappa. Quelle que soit sa durée, l'Etat maghrébin apparaissait comme un phénomène conjoncturel qui perdait ou gardait ses attributs (violence légale, levée des impôts, justice, gestion et extension du domaine public...) au gré de contingences.

Aussi, il paraît difficile de parler d'Etat, au sens moderne, c'est-à-dire bourgeois, du terme et serait peut-être plus juste de parler de pouvoir d'Etat incrusté dans une ville qu'il érige en capitale. Ce pouvoir d'Etat se déploie sur un territoire dont les frontières fluctuent en fonction de sa puissance, de sa capacité à mobiliser des troupes armées (régulières ou makhzen), elle-même fonction de la route de l'or qui renfloue « Beit el-mal » du souverain. La levée des impôts n'est régulière et substantielle que lorsque le pouvoir d'Etat a les moyens de dissuasion qu'il fait exercer sur les tribus. Peut-on alors parler d'Etat ? Ne serait-il pas plus juste de parler de ville-Etat, de pouvoir étatique ou d'appareil étatique ? L'Etat est le produit historique de l'approfondissement de la division sociale du travail qui s'exprime à travers l'échange de produits provenant de différentes couches sociales, dans un marché où se négocient non seulement la valeur d'échange mais aussi les privilèges qui assurent des rentes. Cette situation historique produit le phénomène et le dot d'attributs à même d'assurer les conditions externes du fonctionnement de la division sociale du travail. Or, qu'en est-il au Maghreb de la décadence arabo-islamique ? Les historiens avancent que la prospérité des Etats maghrébins a toujours été subordonnée au contrôle de la « route de l'or » et dès que cette route était coupée ou déviée, les Etats du Maghreb s'effondraient. Cela signifie au moins que la base des Etats maghrébins a été une base marchande et la décadence de la civilisation maghrébine est à mettre en relation avec les modifications des circuits du commerce mondial. Le surplus sur lequel se reproduisait l'Etat maghrébin a longtemps été d'origine externe d'où le caractère éphémère et aléatoire des dynasties qui ont fondé des Etats au Maghreb et la faible emprise qu'elles ont eue sur les paysanneries locales. Ni l'Algérie, ni le Maroc n'ont pu offrir des bases agraires aux différents Etats qui se sont constitués dans l'histoire, et cette situation est due

essentiellement à une écologie défavorable, au fur et à mesure que l'on se dirige vers le Sud. La faiblesse du surplus agricole a fortement pesé sur le destin du Maghreb, en ce sens qu'elle a poussé au repli sur soi des communautés entières pour pouvoir s'auto-suffire. La rébellion permanente de la tribu raya découle de ce que la faiblesse du surplus ne tolère pas la ponction de l'impôt. La tribu makhzen, située aux alentours de la ville où siège le pouvoir central, n'a aucun moyen de résister à la levée de l'impôt, d'où sa collaboration. Encore qu'il faille relever que :

- a- les villes où siège le pouvoir se situent dans des régions agricoles relativement riches ;
- b - les tribus makhzen sont installées sur des territoires arrosés par la pluie ; aussi, le surplus agricole autorise la ponction de l'impôt ;
- c - les tribus raya résident soit dans les montagnes, peu propices à l'agriculture, soit dans les Hautes-Plaines intérieures faiblement arrosées.

Addi Lahouari, *De l'Algérie pré-coloniale à l'Algérie coloniale. Economie et société*, Enal, Alger, 1985, p. 23-24.

sociales, religieuses, politiques et à l'occasion militaires, car le pouvoir central n'a pas le monopole des armes. Leurs disciples montraient une solidarité qui dépasse le cadre agnatique et tribal. À titre d'exemple, la *Rahmaniya* par son réseau de *khouans* et de *zaouïas* couvrait une bonne moitié du territoire nord de l'Algérie. L'insurrection de 1871, qu'elle avait encadrée, montre en effet comment les cadres religieux de la confrérie ont transcendé le lien de sang et la solidarité tribale. Les liens qui se nouent entre les chefs spirituels et leurs disciples sont de type autoritaire. Cela ne doit pas étonner. Les vertus prônées par la tradition islamique : respect, obéissance aux gouvernants, aux supérieurs en rang, aux parents conviennent à tous les pouvoirs, qu'ils soient de caractère spirituel ou temporel.

Le contrôle de la société n'est pas simplement une caractéristique du pouvoir. Il est aussi celle de la société. Le devoir de chacun de ses membres de reproduire les valeurs du groupe - notamment celles liées au *nnif* et à la *ħorma*- produit des conduites qui inhibent toute émergence de l'individu. Le système de valeurs et de normes sociales, lui-même adossé à des conditions matérielles et sociales, se reproduit dans des proportions parentales et communautaires et ne permet donc pas de propulser la communauté vers un regroupement de type national tel qu'étudié par Gellner, Hobsbawm et Anderson. Ces formes d'organisation sociale et politique vont fortement ressentir les coups de la colonisation française. En l'absence de changements endogènes, les formes de modernité empruntent les voies de la violence coloniale.

À cette époque, on recense quelques centaines de ces notables locaux. Au-dessus d'eux, quelques dizaines de grands chefs bénéficient d'un revenu annuel qui, pour certains, avoisine ceux des beys et des deys. D'autres grandes familles, telles que les Mokrani, possèdent des milliers d'hectares et leur fortune les classe en haut de la hiérarchie sociale dans la régence. En milieu urbain, certains grands marchands jouissent d'une richesse comparable, comme Hamdan Khodja, homme de grande culture, ami et conseiller des deys et des beys. Les couches supérieures de la société ne représentent toutefois qu'une petite fraction, soit entre 1 % et 2 % de la population. Les artisans, commerçants urbains, ainsi que les petits et moyens cultivateurs ruraux, constituent la grande majorité des travailleurs, supportant la majeure partie de la charge fiscale. Plus bas dans l'échelle sociale, se trouvent les ouvriers, les khammès et d'autres travailleurs occasionnels, représentant entre un quart et un tiers de la population. Dans les cas où les prix des céréales doublent voire triplent, comme cela s'est produit dans les années 1803-1807 et 1817-1818, non seulement les économies sont rapidement épuisées, mais la paupérisation peut rapidement se transformer en troubles. Ainsi, entre 1815 et 1830, le budget de l'État est constamment en déficit, tandis que les couches populaires sont affectées par l'effondrement de la monnaie. Cela se traduit par une augmentation des prix des produits alimentaires, les salaires et des bas revenus ne suivent pas cette tendance. En effet, cet « appauvrissement des couches populaires est une des caractéristiques de la crise qui frappe l'Algérie depuis les premières années du XIX^e siècle. C'est une crise où les épidémies, les disettes et les grands soulèvements se conjuguent pour lui donner l'aspect d'une crise structurelle globale »³.

Frappée par une épidémie de peste en 1786, qui décime particulièrement le cinquième des habitants d'Alger une année après, et touché par une famine à partir de 1830, la régence d'Alger entra dans une phase d'instabilité qui lui sera fatale. Ces difficultés favorisèrent des révoltes comme celle conduite par Mohamed Ben Lahreche dans le Constantinois en 1803 ou bien celle menée par la confrérie de *Derkaoua* dans l'Oranie en 1805. Cela finira par sombrer « quand une affaire de dettes françaises impayées et d'escroqueries dans lesquelles le consul français d'Alger avait sa part, s'est transformée en prétexte pour déclencher une guerre de conquête qui coûtera au peuple algérien le tiers de sa population »⁴.

³ Merouche Lemnouar, « L'Algérie de 1830 », op.cit, p. 92

⁴ Ibid. p. 94

2. Le *Watan* comme marqueur d'un territoire étatique

Les paradigmes actuels prédominants établissent une distinction nette entre la nation moderne et d'autres formes d'entités globales. Ils définissent la nation comme une entité politique constituée, caractérisée par une culture politique partagée et un ensemble de citoyens égaux en droits, conscients de leur statut et engagés dans l'exercice du pouvoir politique. Dans ce cadre contemporain, le citoyen n'est plus lié à des structures tribales ou corporatives, mais choisit librement de s'engager dans des associations, partis politiques, syndicats, et autres organisations à l'échelle nationale. C'est au sein de cette sphère nationale que se développent une opinion publique et une société civile active. Par ailleurs, des éléments tels que l'économie nationale et les structures administratives renforcent cette identification à une communauté élargie. Les caractéristiques de la nation moderne, en tant que phénomène historique récent, sont ainsi bien définies, bien qu'il faille souligner que ce modèle s'applique principalement à l'histoire moderne des pays occidentaux⁵.

En effet, une perspective alternative sur la formation des nations, considérée comme un processus historique de longue date, émerge des travaux d'historiens. Leurs recherches approfondies sont éclairées par une profonde connaissance des sources primaires. Ces études nous démontrent que l'idée de "patrie" liée à un État territorial est ancienne. Elle se retrouve dès l'Antiquité chez les Grecs, les Égyptiens, les Romains et d'autres civilisations encore. Dans l'aire culturelle arabo-musulmane, l'étude des sentiments collectifs liés à un territoire d'État à partir de textes autochtones permet, par exemple, de comprendre au-delà de l'État-nation moderne ou de type occidental, les identités collectives associées à un État territorial sous des formes diverses. Cette approche s'oppose à tout essentialisme qui chercherait à figer le concept de nation dans une catégorie spécifique, notamment en relation avec l'émergence des nations dans l'Europe moderne. La distinction semble résider, en particulier, dans le sentiment d'appartenir simplement à un État ou à son territoire. Dans ce cas, l'impact de la longue durée se fait sentir dans les esprits et engendre des formes d'attachement à l'État en place, surtout lorsque les dirigeants et les citoyens appartiennent à la même communauté religieuse et partagent des valeurs et des croyances fondamentales. Dans un autre cas, il s'agit de la conscience nationale de faire partie d'un corps politique de citoyens soumis aux mêmes

⁵ Cf. Merouche Lemnouer, « Conjonctures intellectuelles et notions de groupe », *NAQD*, 2001/1 N° 14-15, p. 55-56.

lois et participant à leur élaboration ainsi qu'à leur implication dans les affaires de l'État. C'est là l'une des différences majeures entre l'adhésion de l'Algérie à l'Empire ottoman et la domination coloniale française qui a suivi. Ainsi, pour « comprendre la société et les hommes de l'époque, on ne peut appliquer les normes de notre temps ni les figer dans des visions archaïsantes. L'organisation tribale de la société ne structurait pas les sentiments d'appartenance de façon exclusive. On appartenait à la communauté musulmane et, associé à elle, un sentiment de communauté d'empire était perceptible à partir du XVIII^e siècle. Cela n'empêchait pas l'existence d'une conscience territoriale. Depuis le XVII^e siècle, les textes sont nombreux qui parlent de *watan al-jazâ'ir* (pays d'Algérie) en le précisant par le terme de « notre patrie ». Ce qui suggère qu'entre la « nation moderne » et la « poussière de tribus » existaient alors bien des paliers intermédiaires »⁶.

En examinant de manière générale l'évolution sémantique de termes géopolitiques tels que *iqilm*, *qotr* et *watan*, nous pouvons mieux comprendre ce qui rapproche et ce qui distingue les collectivités territoriales prémodernes des nations contemporaines. Il est important d'appréhender avec finesse la signification de ces termes par rapport à la connotation politique moderne du mot "*watan*". Au Maghreb, entre la "nation moderne" et les formations du Moyen Âge, existe un palier historique distinct : la création de territoires étatiques clairement délimités, avec des frontières stables et une continuité étatique de plusieurs siècles. De nombreux auteurs de cette époque utilisent des termes tels que "notre watan" ou des expressions similaires pour désigner explicitement le territoire étatique ou l'État territorial auquel ils appartiennent. À titre d'exemples : « un texte de 1637 parle de la "frontière commune entre watan al jazâ'ir et Tunis". H. Wartilânî dans sa *Rihla* (milieu du XVIII^e siècle) : "nous sommes arrivés à Constantine qui est une ville de notre *watan* et une de ses métropoles "*qâ'ida*" quoique le sultan n'y réside pas, mais il a son délégué, monsieur le Bey". Dans une lettre aux oulémas de Fez, Abdelkader décrit "les graves malheurs de *watan al jazâ'ir*, devenu la proie des corbeaux de la mécréance". C'est encore *watan al jazâ'ir* qu'utilise Hamdan Khodja, Zahhâr et d'autres auteurs du début du XIX^e siècle. La signification politique y est évidente même si d'autres usages plus restreints de *watan* continuent. De la même façon, des emplois multiples, de patrie, pays etc. cohabitent, en français, avec l'usage politique de ces termes »⁷.

⁶ Merouche Lemnouar, « L'Algérie de 1830 », op.cit, p. 90.

⁷ Ibid. Note 25, p. 65.

Texte :

Les conceptions actuellement dominantes distinguent nettement la nation moderne des autres types de formation globale. Elles définissent un corps politique constitué, ayant une culture politique commune, un corps de citoyens égaux en droit, conscients de leur statut et participant à l'exercice du pouvoir politique. Dans cet espace moderne, le citoyen n'est plus inséré dans des structures de type tribal ou corporatif mais adhère librement à des associations, partis, syndicats... qui couvrent tout l'espace national.

C'est dans ce cadre national que se forge une opinion publique, une société civile agissante. D'autres traits économiques (marché national) administratifs etc. complètent le tableau. Les contours de la nation moderne, comme processus historique récent, sont ainsi clairement délimités. On peut constater qu'ils ne s'appliquent pratiquement qu'aux pays occidentaux développés et à quelques autres exceptions comme le Japon.

Faut-il nécessairement partager cette façon restrictive de concevoir la nation pour admettre sa pertinence et son efficacité dans l'élaboration d'une typologie historique des formations politiques ?

Il reste que les études éclairantes qui s'inscrivent dans ce cadre théorique, traversent rarement la frontière de 1780 pour regarder de près des formations plus anciennes. Elles laissent ainsi le champ libre à des lieux communs partagés par un large public au regard archaisant sur tout ce qui est différent de la société occidentale actuelle. Elles négligent souvent l'importance de l'épaisseur historique, formatrice d'une aspiration nationale commune, comme facteur de stabilité des collectivités politiques.

Par sa souplesse de principe, le concept de « nation à deux paliers », utilisé par A. Abdelmalek dans les années 1960, semble mieux convenir à l'évolution actuelle. Cette souplesse de formulation dégage le concept de "nation" d'une certaine rigidité doctrinale et de l'aspect discriminatoire, fondé sur des jugements de valeur, qui a marqué son histoire.

Une autre conception des formations nationales, comme long processus historique, se dégage des travaux de grands historiens dont les longues investigations sont éclairées par une solide formation théorique et une grande familiarité avec les sources de première main. Ils nous montrent que l'idée de "patrie" se rapportant à un État territorial est très ancienne. On la rencontre dans l'Antiquité chez les Grecs, les Egyptiens, les Romains, etc. Dans un texte d'une érudition éblouissante, E. Kantorowicz écrit : « En Italie *patria* désignait bien sûr presque toujours la cité ou la cité-État, bien qu'avec Dante et Pétrarque, ce mot commence à être employé pour désigner l'Italie ».

Concernant la France de la même époque, Kantorowicz rapporte qu'après la défaite française de 1302, le roi français demande des subsides au clergé : « pour la défense de la mère partie au service de laquelle le vénérable précédent de nos ancêtres nous ordonne de combattre ». Il ajoute ce commentaire : « A ce moment, le mot crucial de *patria* apparaît ici dans un sens tout à fait moderne, se rapportant à un État territorial national et nous fait revenir ainsi au modèle antique. En d'autres termes, à la fin du XIII^e siècle, la monarchie nationale était en France, suffisamment développée pour se proclamer *patria* et exiger des impôts, même de l'Eglise, *ad defensionem natalis patriae* ».

Dans le même sens, M. Bloch écrit : « Rien de plus absurde que de confondre la langue avec la nationalité mais il ne le serait pas moins de nier son rôle dans la cristallisation des consciences nationales. [...] Que celles-ci, s'agissant de la France et de l'Allemagne, apparaissent déjà clairement formées vers les alentours de l'an 1100, les textes ne permettent pas d'en douter ».

Il est clair que ces historiens emploient le terme nation dans un sens plus large que celui évoqué plus haut. On ne peut être plus conscient de la différence des situations historiques, montrée par les analyses de ces grands maîtres. Cependant, pour eux, malgré ces différences, la nation demeure, comme le dit P. Vilar « Un fait historique de longue durée, une solidarité venue du très long terme ».

Il est clair aussi que ce qui est en vue, c'est un type de formation historique différent du groupe tribal ou ethnique. Il s'agit bien d'une conscience collective d'un groupement politique organisé en État territorial, qu'il ait par ailleurs une homogénéité ethnique ou non. Il n'est pas nécessaire de revenir ici sur les différences fondamentales qui séparent ces formations politiques de l'État-nation moderne. A ceux qui verraient dans les conceptions nationales de ces grands historiens des formes d'anachronisme, Marc Bloch a répondu par avance : « Par réaction contre l'historiographie romantique, il a été de mode, chez certains historiens plus récents, de refuser aux premiers siècles du Moyen-Age toute conscience de groupe, national ou ethnique. C'était oublier que, sous la forme naïvement brutale de l'antagonisme contre l'étranger, le "horsin", de pareils sentiments n'exigent pas un grand raffinement d'esprit. Nous savons aujourd'hui qu'ils se sont manifestés, à l'époque des invasions germaniques, avec beaucoup plus de force que ne le croyait, par exemple, Fustel de Coulanges ».

La longue durée imprègne les esprits et crée des formes d'adhésion à l'État en place, si les gouvernants et les gouvernés appartiennent à la même communauté religieuse et partagent certaines règles et croyances fondamentales. C'est là, une des différences essentielles entre l'appartenance de l'Algérie à l'empire ottoman et la domination coloniale française qu'elle a subie par la suite.

Dessiner à grands traits l'évolution sémantique de termes géopolitiques comme *iq̄l̄im*, *qotr* et *watan*, va permettre de situer de façon plus précise ce qui rapproche et ce qui différencie les collectivités territoriales prémodernes des nations d'aujourd'hui. (...) En étudiant le cas de l'Algérie à l'époque ottomane et au lendemain de 1830, nous avons été amené à nuancer l'appréciation qui était générale et selon laquelle le mot *watan* ne pouvait pas avoir de signification politique avant le choc moderne dû à l'intervention occidentale. Il nous est apparu plus conforme à ce que suggèrent les textes étudiés de nuancer cette appréciation générale qui était devenue une sorte de lieu commun largement partagé par l'intelligentsia moderne. Face à cette doxa moderniste, certains nationalistes nostalgiques de la "nation éternelle" étaient abusés par de véritables illusions sémantiques, comme si les mots d'époques révolues avaient le même sens qu'aujourd'hui. Ce qui nous semble plus juste, parce que tenant compte des nuances et des complexités que découvre la recherche historique dans ce domaine, c'est d'établir des paliers, aussi bien dans le sens géopolitique suggéré par A. Abdelmalek que dans une perspective historique de formation diversifiée des consciences de groupes sur la longue durée.

Entre la "nation moderne" et les formations du Moyen Age, il y a par exemple au Maghreb, un palier historique particulier, la formation de territoires étatiques bien déterminés, avec des frontières stables et une continuité étatique de plusieurs siècles. Lorsque des auteurs de cette époque, et ils sont nombreux, disent "notre *watan*" ou une formule similaire en signalant de façon claire qu'il s'agit du territoire étatique ou de l'État territorial dont ils dépendent, il y a là un sens qu'il s'agit d'apprécier, avec nuance, par rapport à la signification politique moderne du terme *watan*. La différence nous semble résider en particulier dans le sentiment d'appartenir simplement à un État ou à son territoire, dans un cas, et la conscience nationale de faire partie d'un corps politique de citoyens régis par les mêmes lois et participant à leur élaboration et à la marche générale de l'État, dans l'autre cas.

Merouche Lemnouer, « Conjonctures intellectuelles et notions de groupe », *NAQD*, 2001/1 N° 14-15, p. 55-64

3. Une construction nationale contrariée

Le pouvoir central, dont la légitimité est considérée comme sacrée et supérieure, ne se trouvait pas adéquatement incarné dans la figure du dey d'Alger, ni dans les trois beys des provinces algériennes, et même l'aristocratie militaire des *jawâds*, qui jouait un rôle d'intermédiaires, n'était pas en mesure de le représenter face aux différents groupes du pays. En effet, « faibles du point de vue de l'instituant métasocial [c'est-à-dire de la légitimation sur le registre du sacré supérieur], l'État de la "Régence" d'Alger reposait moins encore sur un instituant social : il n'existait d'institution liant contractuellement et organiquement pouvoir et gouvernés, il n'existait aucun contrat social. A tous les niveaux, des liens de clientèles enserlés dans de rigoureux codes segmentaires en tenaient lieu. La conscience d'identité était, à la base, celle du *watan* corrélée au sacré communautaire des communautés de base, et au niveau universel, à l'*umma lmuhammadiyya* »⁸. La distinction réside dans le fait qu'en ce qui concerne l'Algérie, l'État ottoman et son sultan/calife ont constitué un pilier défensif d'une identité perçue comme menacée par les Européens. Toutefois, cette identité n'était pas uniquement algérienne, mais s'inscrivait dans un cadre plus large, celui de l'identité musulmane. Les représentations de ces États musulmans étaient mises en avant en raison de leur prestige et de leur caractère musulman, plutôt que d'une spécificité algérienne. En effet, leur appartenance à l'Algérie reposait sur un sentiment de fraternité musulmane qui transcende les frontières nationales et vise l'universalité.

En Algérie, l'État était largement représenté comme un oppresseur. Il se manifestait rarement auprès des citoyens en dehors de la période annuelle de collecte des impôts. Les Algériens n'imaginaient jamais vraiment un État capable de servir l'intérêt général, capable de respecter un contrat social avec le peuple. Contrairement à l'Égypte, où l'État était ancré dans la conscience collective depuis des millénaires, et où chaque individu connaissait ses obligations, en Algérie, les formes d'organisation des gens étaient toujours celles de communautés fondées sur des solidarités entre les membres les formant. De plus, pendant plusieurs siècles, il n'y a pas eu de continuité étatique en Algérie. Le territoire algérien a longtemps été occupé par une multitude de communautés humaines, elles-mêmes gouvernées par des entités étatiques changeantes - Zirides, Hammadides, principautés zénètes, Hafçides, Abdelwadides, Mérinides - localisées soit dans l'Est, soit

⁸ Meynier Gilbert, « Problématique historique de la nation algérienne », *NAQD*, 2001/1 N° 14-15 | p. 27.

dans l'Ouest du pays. Ce n'est qu'avec l'État de la Régence "turque" que l'Algérie a finalement trouvé des fondations territoriales solides et a pris forme en tant que patrie proto-nationale⁹. En d'autres termes, une entité ou une communauté qui partage certaines caractéristiques d'une nation, mais qui n'a pas encore atteint le statut de nation pleinement reconnue. Ces caractéristiques peuvent inclure une identité culturelle commune, une langue partagée, une histoire commune, voire des institutions politiques qui se développent vers une forme de gouvernement national. Les proto-nations peuvent être des groupes ethniques, des régions ou des peuples qui aspirent à devenir des nations souveraines. Elles peuvent également être des entités politiques ou sociales en transition vers une pleine reconnaissance nationale. Ces groupes peuvent être en processus de revendication de leur autonomie politique ou de leur indépendance vis-à-vis d'une entité plus grande, s'inscrivant ainsi dans les formes d'une organisation préétatique. Ce terme cherche à décrire des états de société, de gouvernance ou d'économie qui sont antérieurs à l'établissement de l'État moderne avec une autorité centralisée et des institutions gouvernementales formelles. Il peut être utilisé pour décrire des phénomènes, des périodes ou des situations qui se produisent avant l'établissement d'un État ou d'une organisation étatique formelle. Cela peut inclure des formes de gouvernance, d'organisation sociale ou de développement économique qui existent avant la création d'une entité politique centralisée, lorsque de nombreuses sociétés étaient organisées en tribus ou en groupes plus petits. Ces sociétés tribales étaient souvent préétatiques, car elles n'avaient pas de structure gouvernementale centralisée et fonctionnaient souvent sur la base de traditions, de coutumes et de systèmes de parenté. Par exemple, avant l'arrivée des colons européens dans de nombreuses régions du monde, les sociétés autochtones étaient souvent organisées de manière préétatique, avec des structures tribales ou claniques. Lorsque les Européens ont établi des colonies, ils ont souvent introduit des formes de gouvernance étatiques qui ont changé radicalement ces sociétés. De plus, avant l'émergence du capitalisme moderne et des États-nations, on pouvait observer des systèmes économiques antérieurs à l'État où les relations de production étaient fondées sur des principes communautaires, souvent sans l'existence d'un système monétaire.

L'absence d'un État fort a considérablement influencé le processus de construction nationale : tant que le pouvoir étatique pouvait prélever sa part sur le peuple sans rencontrer de résistance notable, il ne s'est jamais réellement préoccupé du bien-être de

⁹ Meynier Gilbert, *ibid.* p. 28-29

la population. À quelques exceptions près, telles que les périodes de Salah Bey ou d'Ahmed Bey dans le Constantinois avant la conquête française, ou encore la brève tentative de construction étatique par l'émir Abd El Kader, le pouvoir central s'est rarement soucié véritablement du peuple. En réalité, les logiques segmentaires, qui sous-tendaient l'organisation sociale et les rapports politiques, étaient étroitement liées au respect d'une norme sacralisée – celle de l'honneur et de la solidarité. Cet état de fait a fini par l'emporter sur la rationalité étatique protonationale¹⁰.

Texte :

Il n'est pas facile d'écrire sur un tel sujet car l'idéologie se met sans arrêt sur le chemin de l'historien. Jusqu'à une date récente, il n'était guère envisageable d'examiner la problématique de la nation en Algérie. S'y fût-on risqué qu'on eût encouru en Algérie les foudres d'idéologues, officiels ou autres, et, en France, les ricanements étouffés de la constellation nostalgique de l'Algérie française.

Les intellectuels coloniaux, Emile- Félix Gautier en tête, s'étaient ingéniés à nier à l'Algérie toute potentialité nationale. Au contraire par exemple, de Georges Desparmet, bon arabisant et fin observateur des « réactions nationalistes en Algérie » dans l'entre-deux guerres. Et, dans l'Algérie indépendante, dans le clan des intellectuels organiques du pouvoir d'Etat, on se refusa longtemps à concevoir une entité algérienne sans référence islamo-arabe excentrée.

Les historiens qui ont jusque-là traité de l'Algérie n'ont bien souvent pas pris la peine de problématiser le « nationalisme ». On a en fait dénommé nationalisme tout et n'importe quoi. L'auteur de ces lignes a pendant longtemps, lui aussi, fait la confusion entre résistancialisme anticolonial, ou patriotisme, et nationalisme. Il importe donc de faire le point pour traquer les confusions. Dans une société aussi marquée par l'esprit de résistance, la nation, est-ce la résistance contre l'étranger menaçant et dominateur ? Dans un pays où le conquérant colonial avait confisqué la terre et avait fait des Algériens des étrangers dans leur propre pays, est-ce la patrie ? Cette patrie dont Maurice Viollette avait prédit que, devant les blocages coloniaux, les Algériens, nécessairement, voudraient se la réapproprier. Ou encore, comme cela fut suggéré avec force par les *'ulamâ-* et par leurs épigones, la nation est-ce l'identité culturelle / idéologique, et si oui, laquelle ? Ou encore, la nation est-ce un ensemble de représentations mythiques modernes d'une communauté définie par ces seules représentations et que, à un moment de leur histoire, certaines sociétés – pas toutes sans doute – éprouvent le besoin de créer ? Ou encore, la nation, est-ce l'Etat ? De fait, la confusion la plus fréquente que l'on rencontre est en effet celle qui fait équivaloir en Algérie la nation à l'Etat. Nombre d'ignorantes affirmations représentent qu'il y avait pour cette raison une nation algérienne en 1830. C'est évidemment une contre-vérité. Il n'y avait que très peu de nations en 1830.

Le système étatique algérien, quoique moins développé que dans les cas ottoman et égyptien, était de fait une réalité en 1830. Nombreux ont été – et sont encore – les Algériens à inférer de l'existence étatique l'existence nationale. Pour eux – c'est une antienne –, le gouvernement des deys était reconnu dans les relations interétatiques, et cela suffisait. En somme, l'Etat se prouvait par l'Etat, et l'Etat équivalant à la nation, il y avait bien nation, CQFD.

A ces allégations tautologiques, il n'est guère difficile de faire un sort. Il existait bien à Alger un Etat en 1830. Si cet Etat dominait – à la fois despotiquement et précairement – l'Algérie, il n'était pas, pour l'essentiel, algérien, au sens où il n'était évidemment pas un Etat national. Il n'y avait pas plus de nation à Alger qu'il n'y en avait à Vienne, à Istanbul ou à

¹⁰ Meynier Gilbert, *ibid.* 29-30.

Tripoli. L'État s'imposait précairement à la société. Cet État avait peu de légitimité, et cela, moins parce qu'il était, pour l'essentiel, investi par des non indigènes – les Turcs – que parce qu'il n'était pas contractuel. La Régence d'Alger était plus étrangère encore à la classe populaire que le roi-sergent était lointain aux yeux des paysans brandebourgeois du royaume de Prusse. La légitimation sacrée supérieure du pouvoir central s'incarnait mal dans le dey d'Alger, dans les trois beys des trois provinces de l'Algérie ou dans l'aristocratie militaire des *jawâd(s)* qui médiatisaient le pouvoir "central" auprès des communautés humaines habitant l'Algérie. Une telle légitimation se serait mieux incarnée dans *les churafâ*, à la manière du modèle marocain, triomphant depuis la dynastie sa'adienne. Mais, à la différence du Maroc, leur rayonnement fut toujours limité et ils n'eurent jamais de pouvoir politique réel, si l'on excepte fugacement l'émir Abd El Kader. A la différence du Maroc, il y avait en Algérie dissociation du pouvoir politique de ses formes possibles de légitimation sacrée en pays d'Islam. Cela quand bien même le dey ou les beys pussent conjoncturellement assumer, dans la position du bras séculier, la défense du pays contre l'envahisseur chrétien, comme cela se produisit en 1541 face à la menace espagnole.

Ce ne fut évidemment pas plus un sentiment national algérien qui, au XIX^e siècle, fit réagir contre les Français les Algériens luttant pour leur liberté, que ce ne fut un sentiment national français qui fit se dresser au XIV^e siècle telles populations du royaume de France contre les troupes dites "anglaises" – qui étaient au surplus souvent continentales et de langue d'Oc. En Algérie, des communautés ("tribus") se clientélisèrent auprès du pouvoir français comme elles l'avaient naguère fait avec le pouvoir "turc", comme au XV^e siècle le parti bourguignon qui s'allia au roi d'Angleterre, du moins jusqu'à la paix d'Arras, ou comme ces Toulousains qui avaient acclamé l'Angleterre à la chute de l'empire de Napoléon Premier. De même que le pouvoir d'État a été surtout perçu en France jusqu'au XIX^e siècle comme un appareil coercitif hostile, l'État était vu en Algérie, pour l'essentiel, comme une machinerie d'oppression fiscale. Il ne se manifestait guère auprès des administrés que lors de la campagne annuelle de prélèvement de l'impôt. Comme sous Louis XIV, en France, il était extorqué en Algérie sous la férule de troupes armées. L'État colonial ne démentit assurément pas cette image.

Durablement, en Algérie, comme dans nombre d'autres sociétés musulmanes, la représentation de l'État idéal emprunte à l'archétype musulman. Par-delà l'État musulman, c'est Muhammad, guide de la communauté médinoise, ou encore le deuxième khâlife 'Umar Ibn al-Khattâb, qui donne forme à l'archétype; plus généralement, est chargé de cette émotion valorisante sacrée tout État idéal où un guide musulman est vu comme responsable vrai devant Dieu de la communauté musulmane. C'est là une constante : la gestion politique doit revenir à un bras séculier musulman. Pour les Algériens, l'existence rêvée d'un État musulman est le signe concret qu'ils appartiennent bien au *dâr ul islâm*. C'est pourquoi, à l'époque française, l'État colonial impie devait être renversé ; c'est pourquoi, par rapport à lui, tout pouvoir ayant pour dessein déclaré de s'organiser en État déclaré musulman, ailleurs qu'en Algérie, et mieux encore, en Algérie, bénéficiait d'une légitimation automatique. Dans le contexte du XIX^e siècle, et comme la morale provisoire de Descartes dans l'attente du vrai, le sultan / khâlife ottoman était revêtu de cette aura de légitimation.

Il ne se trouva pas en Algérie de groupe social suffisamment constitué pour entreprendre une marche vers un État protonational. La seule tentative en ce sens, qui ressembla conjoncturellement aux entreprises synchrones de Muhammad 'Ali, fut celle de l'émir Abd El Kader. La tentative de modernisation autoritaire qu'il voulut entreprendre était, certes, d'une part encore redevable à la légitimation musulmane, et elle tenait encore du modèle sultanal : l'Émir était sultan, pour le peuple. Elle succomba d'autre part sous les coups de la fragmentation segmentaire algérienne – celle des communautés qui se refusaient à perdre les privilèges de pouvoirs locaux tenant précisément à la fragmentation.

Meynier Gilbert, « Problématique historique de la nation algérienne », *NAQD*, 2001/1 N° 14-15 | p. 25-29.

4. La violence de la conquête coloniale

L'Algérie précoloniale, bien qu'imparfaite, traversée par des abus de pouvoir et des atteintes à la dignité humaine, s'était construite pendant un millénaire sur une vision du monde profondément enracinée dans la civilisation islamique, tant spirituelle que politique. Cet ordre, considéré inaltérable, fut soudainement confronté à une force conquérante d'une religion étrangère, remettant brutalement en cause son équilibre millénaire. Avec l'arrivée des colonisateurs, l'ancienne organisation politique s'érode progressivement. Ce nouvel ordre, imposé par le colonialisme, se déploie dans la violence : massacres, expropriations, épidémies rythment la transformation, tandis que les colons accaparent tous les pouvoirs, établissant, par la force, une culture qui leur est propre.

Le colonialisme capitaliste plonge soudainement les Algériens dans un monde nouveau, où ils se retrouvent face à des valeurs inédites : une conception de l'homme fondée sur l'individualité, l'égalité, et une foi inébranlable dans le progrès à travers la raison, la liberté et l'éducation. L'univers qui avait jusqu'alors façonné leur vision du monde s'effondre, ouvrant la voie à de nouvelles formes de sociabilité, où les individus s'intègrent progressivement dans des cadres modernes de représentations et d'actions, à la fois personnelles et collectives. La conquête française de 1830 inaugure une période marquée par la violence coloniale en Algérie, amorcée par l'usage systématique de la force militaire. Les affrontements sanglants entre les troupes françaises et les Algériens qui résistaient à l'occupation incarnent la brutalité des débuts de cette ère coloniale, ancrée dès le départ dans la répression et la violence.

La brutalité de la domination française dès 1830 a laissé une empreinte indélébile sur les Algériens, faisant de cette année un traumatisme majeur. La signature de la convention du 5 juillet 1830 entre le général Louis-Auguste de Bourmont, commandant l'expédition française, et le Dey Hussein aurait dû sceller la fin des violences et des hostilités. Pourtant, cet accord fut suivi par une vague de pillages, en totale contradiction avec les engagements pris. Dans les mois qui suivirent, l'armée française s'empara de maisons et de mosquées, allant jusqu'à raser des quartiers entiers, en violation flagrante du traité signé. Hormis les récits relatant l'expulsion forcée de la population ottomane de la ville, orchestrée par les Français peu après leur arrivée, les témoignages sur la violence des premiers mois de la conquête restent rares. Cependant, un événement marquant eut lieu en novembre 1830 : la mise à sac de la ville de Blida. Sous les ordres du général Bertrand

Clauzel, les troupes françaises se livrèrent à une tuerie aveugle, laissant une trace sombre dans l'histoire de cette période¹¹.

La résistance déterminée des Algériens face à l'occupation française a plongé le pays dans neuf années d'incertitude, marquées par des combats intenses, souvent remportés par les forces locales. Durant cette période, un fragile statu quo s'était établi. Cependant, en 1839, la France rompt le traité de la Tafna, signé en mai 1837 avec Abd el-Kader, abandonnant ainsi sa politique d'occupation restreinte. Ce revirement marque le début de ce que le général Bugeaud désigne en 1841 comme la "conquête absolue de l'Algérie". Ce tournant stratégique implique l'occupation des terres intérieures, un projet nécessitant des ressources considérables, que le gouvernement français est désormais disposé à mobiliser. La transition de l'occupation restreinte à une colonisation de peuplement change profondément la dynamique des relations entre colons et indigènes. Les interactions ne se limitent plus aux questions de sécurité ou de commerce ; la colonisation de peuplement exige désormais un contrôle total sur les populations et les territoires, redéfinissant les rapports entre les deux communautés¹².

La mise en place d'une "colonie de peuplement" en Algérie nécessitait inévitablement l'expulsion massive des populations autochtones de leurs terres. Les commandants français sur place préconisaient ainsi un usage méthodique de la force militaire, non seulement pour remporter des batailles, mais pour repousser ou éliminer systématiquement les Algériens. Le lieutenant-colonel Lucien-François de Montagnac (1806-1845) fut l'un des architectes de ces stratégies brutales, élaborant des plans détaillés pour mener à bien cette politique. Après une série de violents affrontements avec les Ouled Attia, près de Philippeville (aujourd'hui Skikda), Montagnac exposa sa vision de la guerre contre les Arabes : "Tuer tous les hommes jusqu'à l'âge de quinze ans, prendre toutes les femmes et les enfants, les embarquer sur des navires et les envoyer aux îles Marquises ou ailleurs ; en d'autres termes, anéantir tout ce qui ne se soumettra pas à nous comme des chiens rampants"¹³. Au cours des campagnes menées en Algérie, certains officiers français mirent en œuvre des méthodes de répression brutale. Les opérations en question étaient souvent désignées par le terme "razzias", un mot d'origine arabe qui fait

¹¹ Brower Benjamin, « Les violences de la conquête », in Bouchène A., Peyroulou J.P., Siari Tengour O. et Thénault S. (dir), *Histoire de l'Algérie à la période coloniale 1830-1962*, Paris, La Découverte 2014, p. 58.

¹² Ageron Charles-Robert, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, Paris, PUF, 10^e édition, 1994.

¹³ Brower Benjamin, op. cit. p. 59.

référence à des pratiques datant de l'époque des guerres anciennes. Ces razzias avaient pour but de ruiner l'économie rurale, ce qui rendait les populations algériennes plus exposées à l'occupation. Les forces françaises se livraient à la destruction systématique des ressources : elles incendiaient les récoltes, vidaient les silos, s'approprièrent les troupeaux et abattaient les oliviers et les arbres fruitiers. Parallèlement, elles tentaient de détruire le tissu social algérien. Ces actions avaient pour finalité d'éradiquer les bases économiques et sociales des Algériens, en les dépouillant de leurs moyens de survie et de leurs structures communautaires, facilitant ainsi un contrôle colonial durable et annihilant toute résistance.

Le processus de conquête visait à démanteler les structures sociales traditionnelles, notamment les tribus. La terreur est devenue l'arme principale de l'armée française, avec des pratiques telles que les enlèvements, les exécutions sommaires, les assassinats, les tortures et les viols, instaurées pour créer un climat de peur. Cette stratégie visait à briser la résistance algérienne et à éroder la solidarité entre les populations. En fragmentant la société, la France cherchait à établir un contrôle durable, et les expéditions militaires s'inscrivaient dans cette logique de massacres. À plusieurs reprises, les troupes françaises se livrèrent à des atrocités de masse, le cas le plus emblématique étant celui des « enfumades » du Dahra, qui illustre parfaitement cette mentalité meurtrière. Ces événements tragiques se déroulèrent en juin 1845. Une colonne française, sous le commandement du colonel Aimable Pélissier, poursuivait la tribu des Ouled Riah dans les montagnes du Dahra, à l'ouest du pays. Refusant de se rendre aux conditions imposées, les Ouled Riah s'étaient retranchés dans une profonde grotte. Pélissier ordonna alors à ses hommes d'allumer un grand feu à l'entrée de la grotte pour enfumer les résistants et les contraindre à sortir. Au cours de la nuit, les soldats allumèrent un autre feu. Le matin suivant, la fumée avait asphyxié plusieurs centaines de personnes, hommes, femmes et enfants (sept cent soixante selon un officier de l'état-major de Pélissier). Cet épisode tragique est emblématique des méthodes brutales employées par les colonisateurs pour imposer leur domination. Dans une lettre écrite juste après l'événement, le gouverneur général Bugeaud prévoyait que la tuerie aurait un « grand retentissement dans le pays ». « C'est une cruelle extrémité », écrivait-il, « mais il fallait un exemple terrible qui jetât la terreur parmi ces fanatiques et turbulents montagnards »¹⁴.

¹⁴ Brower Benjamin, *ibid.* p. 60.

5. L'impact de la conquête

Les pertes humaines et matérielles de la conquête demeurent difficiles à quantifier¹⁵. En Algérie, le pays n'a jamais véritablement surmonté le déclin de sa population urbaine. L'exode vers les zones rurales et l'émigration vers l'Orient ont privé le pays de ses élites urbaines. Par ailleurs, il est important de noter que les corporations artisanales ont été abolies en 1868, affaiblissant davantage le tissu économique des villes. Le déclin de la bourgeoisie urbaine a été aggravé par une série de crises économiques survenues entre 1845 et 1868. Dans les zones rurales, l'état de guerre a perturbé la production agricole, exposant les récoltes aux incendies et aux pillages. Le bétail a également diminué de manière significative, notamment en 1866 et 1867, des années marquées par une sécheresse dévastatrice. La famine qui sévissait durant cette période a provoqué une catastrophe démographique. Sans réserves ni aide, les individus affaiblis périssaient de faim, tandis que d'autres succombaient aux épidémies de typhus et de choléra. Le 13 septembre 1867, lorsque le *Courrier de l'Algérie* a tiré la sonnette d'alarme concernant cette "épidémie de la faim" menaçant de décimer "un tiers de la population", le gouvernement général a rapidement démenti ces informations et intenté un procès à l'auteur, accusé de diffuser de fausses nouvelles¹⁶. Environ 500 000 personnes auraient péri au cours de ces années tragiques, selon certaines estimations, tandis que le géographe Djilali Sari avance un chiffre dépassant le million¹⁷. Cette catastrophe, marquée par un nombre élevé de décès, d'orphelins abandonnés et de déplacés errant aux abords des villes, a été aggravée par l'expansion continue de la colonisation¹⁸.

Ces populations, déjà durement éprouvées, furent frappées par une série de catastrophes naturelles : sécheresses, tremblements de terre, épidémies animales. La perte massive de bétail plongea la population dans une misère généralisée, amplifiée par une famine qui n'épargna personne. Après les migrations causées par la peur, suivies par un taux de mortalité dévastateur, d'autres déplacements liés à la faim laissèrent les hauts plateaux, comme le Ouarsenis et le Dahra, presque déserts, formant un "désert humain entre le Tell et le Sahara". Les plus démunis affluèrent vers des zones plus attractives,

¹⁵ Cf. Nouschi André, *Enquête sur le niveau de vie des populations rurales constantinoises de la conquête jusqu'en 1919*, PUF, Paris, 1961.

¹⁶ Rey-Goldzeiguer Annie, *Le Royaume Arabe. La politique algérienne de Napoléon III, 1861-1870*, Alger, SNED, 1977.

¹⁷ Sari Djilali, *Le Désastre démographique*, SNED, Alger, 1982.

¹⁸ Taithe Bertrand, « La famine de 1866-1868 : anatomie d'une catastrophe et construction médiatique d'un événement », *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, vol. 41, n°2, 2010, p. 113-127.

telles que la Mitidja, Alger et les villes côtières, tandis que d'autres cherchèrent refuge dans le Sahara. Ces bouleversements démographiques modifièrent en profondeur la carte de l'Algérie. Ce vaste mouvement de population contribua à la désintégration de la société indigène traditionnelle : les tribus se dispersèrent, les anciennes relations socio-économiques s'étiolèrent et parfois disparurent. Le terrain était désormais propice à "l'avance inexorable de la colonisation". Les petits propriétaires arabes, acculés à la survie, durent se tourner vers des emprunts à des taux usuriers auprès des Européens, ou accepter des ventes à réméré à leurs créanciers. Le plus souvent, ils se retrouvèrent incapables de rembourser ou de racheter leurs terres. En revanche, les colons européens furent bien moins affectés par les épreuves de cette période. Pour eux, ces années de misère devinrent même le point de départ d'un véritable "décollage" démographique. Avec l'excédent de naissances et l'arrivée d'immigrants méditerranéens, facilement intégrés, la population coloniale se considérait comme la seule force dynamique du pays et refusait toute limite à son expansion¹⁹.

Les spéculations immobilières ont commencé dès la prise d'Alger, intensifiées par une série de mesures législatives. En plus des expropriations pour "inculture", la vérification des titres de propriété s'est rapidement transformée en un processus de spoliation. L'accroissement de l'immigration européenne a poussé le gouvernement du général Jacques Louis Randon (1795-1871), en poste de 1851 à 1858, à resserrer l'accès aux terres détenues par les tribus. Cette politique de "cantonement" a entraîné le déplacement des populations rurales, avant que le Sénatus-consulte de 1863 et la loi Warnier de 1873 n'établissent un cadre juridique pour cette dépossession²⁰.

La dépossession des terres a eu des répercussions profondes pour les Algériens. La fin du système d'indivision a fracturé les familles, érodant les structures traditionnelles qui maintenaient une entraide essentielle entre leurs membres. La redistribution des terres a désorganisé les pratiques agricoles et pastorales, obligeant à exploiter des sols de moindre qualité. En parallèle, la diminution des terres de pâturage a non seulement réduit les productions destinées à la subsistance, mais a également accéléré la dégradation de l'écosystème local.

¹⁹ Rey-Goldzeiguer Annie, op.cit.

²⁰ Ageron Charles-Robert, *Les Algériens musulmans et la France*, tome 1, PUF, Paris, 1968.

Cette situation a engendré une dégradation générale du niveau de vie, touchant aussi bien les grandes familles en déclin que l'ensemble des groupes sociaux, qu'ils soient urbains ou ruraux. Cette paupérisation a été ressentie comme un traumatisme profond dont les Algériens ne sont jamais parvenus à se relever. L'expansion coloniale a bouleversé l'économie traditionnelle sans lui donner les moyens de se restructurer pour une juste répartition des richesses produites, dans un marché algérien désormais soumis aux règles du capitalisme. Ce contexte explique en partie la recrudescence des grandes insurrections des années 1870 et 1880. La violence de la colonisation, ainsi que les mesures législatives qui l'accompagnaient, ont progressivement affaibli le cadre tribal, socle de l'organisation sociale, économique et politique des Algériens.

6. Le *Senatus Consulte* de 1863

Le *Sénatus-consulte* du 22 avril 1863 est « censé rassurer les tribus en les déclarant "propriétaires des territoires dont elles ont la jouissance permanente et traditionnelle, à quelque titre que ce soit" (art. 1). Le texte prend de fait le contre-pied des opérations de cantonnement conduites par l'administration militaire depuis 1845, consistant à transformer la prétendue « jouissance collective » des territoires tribaux en un droit de pleine propriété individuelle sur des surfaces plus réduites. L'État français s'appropriait ainsi à bon compte, sans aucun cadre juridique, des terres utiles à la colonisation »²¹. Cette loi a surtout provoqué la dislocation des tribus, qui constituaient le fondement du pouvoir des grands chefs. En apparence, il ne s'agissait que d'une réforme foncière avec trois objectifs : conférer aux tribus la propriété des terres dont elles avaient jusque-là la jouissance, organiser ces tribus en douars ou communes, et instaurer la propriété individuelle au sein des sections ainsi créées. Le *Sénatus-consulte* visait donc à régler la question foncière en Algérie, notamment en légalisant les confiscations de terres autochtones, facilitant ainsi la colonisation européenne et aggravant les tensions entre les communautés. La loi a légalisé la spoliation des terres des autochtones incapables de fournir des titres de propriété légaux. Cela a permis à de vastes portions de terres de passer aux mains des colons européens. Le texte a institué un processus selon lequel les terres non revendiquées par les autochtones étaient assimilées à des biens domaniaux appartenant à l'État français. Ces terres pouvaient ensuite être vendues aux colons,

²¹ Guignard Didier, « Conservatoire ou révolutionnaire ? Le sénatus-consulte de 1863 appliqué au régime foncier d'Algérie », *Revue d'histoire du XIX^e siècle* [En ligne], p.81

instituant ainsi un système de propriété privée. De nombreux autochtones se sont retrouvés dépossédés de leurs terres ancestrales sans compensation équitable, entraînant des répercussions socio-économiques significatives pour la population locale.

Cette politique a intensifié les tensions entre les autochtones et les colons européens, semant les germes des soulèvements et conflits à venir. Elle a profondément enraciné les inégalités économiques et sociales entre les deux populations, des disparités qui allaient marquer durablement le paysage algérien. Le Sénatus-consulte de 1863 a, en définitive, accéléré la colonisation, en mettant en place des structures qui favorisaient l'implantation des Européens, tout en marginalisant les autochtones. Bien que cette loi ait reconnu les droits d'usage des populations sur leurs terres, elle a marqué le déclin de l'autorité des caïds. Dans les nouvelles divisions administratives instaurées par le Sénatus-consulte, les décisions foncières relevaient désormais d'assemblées, remplaçant le pouvoir des notables. Ce processus avait déjà été amorcé en 1844, avec une circulaire du général Bugeaud, qui avait détourné les droits de marché perçus par les caïds pour les attribuer au Trésor public.

La tribu, pilier de la résistance à la colonisation, a été visée par une série de lois qui l'ont progressivement affaiblie. Le Sénatus-consulte avait pour but politique de la démanteler. Organisation sociale collective, la tribu ne reconnaissait pas l'individu, mais reposait sur une forte cohésion sociale, source de son existence et de sa stabilité. Elle était régie par ses propres lois, coutumes, alliances et rivalités. Pour ses membres, elle représentait bien plus qu'un simple cadre de vie : elle était une véritable « nation » à l'état primitif. Sa disparition a porté un coup fatal à l'aristocratie locale, dont elle constituait la base de pouvoir et d'autorité. Ainsi, le « général Allard écrivait : " Le gouvernement ne perdra pas de vue que la tendance de sa politique doit être l'amointrissement de l'influence des chefs et la désagrégation de la tribu. La constitution de la propriété individuelle, l'immixtion des Européens dans la tribu favorisée par l'abrogation du § 2 de l'art. 14 de la Loi de 1851 (art. 6 du S.C.) qui l'avait interdite jusqu'ici seront un des plus puissants moyens de désagrégation. L'arabe, devenu propriétaire définitif, protégé dans ses droits par les armes françaises, se sentira beaucoup plus indépendant qu'il ne l'est aujourd'hui"»²².

²² Berque Augustin, *Écrits sur l'Algérie*, Aix-en-Provence, Édisud, 1986, p.38.

Dans l'organisation tribale, l'individu s'efface au profit du foyer familial. La tribu n'est pas simplement un rassemblement d'individus, mais une union de familles qui garantit une cohésion forte à travers les générations, grâce à une discipline stricte imposée à chacun. C'est une forme de moralité rudimentaire, où la crainte des conséquences immédiates et l'influence du groupe jouent un rôle central. La tribu incarne, pour ses membres, la source même de leur existence, le cadre de leur prestige et de leur influence – des choses que l'individu seul aurait du mal à obtenir sans ce soutien collectif. Cette structure possède ses propres lois, coutumes, histoires, rivalités et alliances. Ses qualités, ses défauts, ainsi que ses traits psychologiques distincts en font un sujet favori de la poésie et des proverbes. La tribu est une sorte d'oligarchie de traditions, dont personne ne peut véritablement s'affranchir. Elle écrase l'originalité, réprime toute envie d'indépendance et anéantit toute volonté de rébellion. Elle façonne, de manière rigide et uniforme, le jeune indigène, pourtant si malléable, dans une atmosphère pesante. Par nature, elle est un instrument de perpétuation sociale²³.

Le *Sénatus-Consulte* désintègre cette organisation ancestrale en fragmentant les tribus. Souvent, une tribu entière se retrouve scindée en deux douars-communes. De plus, ces nouvelles entités ne conservent pas toujours le nom de la tribu-mère, conformément aux règles établies pour les nouvelles appellations. Avant même la mise en œuvre de cette réforme, il est recommandé de définir le nombre précis d'unités à créer sur les territoires concernés. Cette division provoque des tensions, des rivalités et des compétitions internes. Les terres domaniales, les biens communaux, les terrains collectifs et les terres *melks* sont alors tracés au sein d'un immense espace dépouillé de toute identité. Cette loi déclenche une crise profonde dans la société indigène, démantelant les fondements traditionnels de la vie des autochtones. Ce texte sonne la fin de la tribu en tant qu'unité politique et sociale, désormais remplacée par le douar-commune, devenu l'unité administrative de référence²⁴.

²³ Berque Augustin, *ibid*

²⁴ *Ibid.*

Texte:

Le sénatus-consulte du 22 avril 1863 est censé rassurer les tribus en les déclarant « propriétaires des territoires dont elles ont la jouissance permanente et traditionnelle, à quelque titre que ce soit » (art. 1). Le texte prend de fait le contre-pied des opérations de cantonnement conduites par l'administration militaire depuis 1845, consistant à transformer la prétendue « jouissance collective » des territoires tribaux en un droit de pleine propriété individuelle sur des surfaces plus réduites. L'État français s'appropriait ainsi à bon compte, sans aucun cadre juridique, des terres utiles à la colonisation. À rebours de telles méthodes, le sénatus-consulte apparaît comme une mesure conservatoire, conforme à la politique de Napoléon III dite du « royaume arabe », relativement généreuse pour l'époque en repoussant notamment les vœux des colons réclamant des concessions gratuites ou plus de facilité dans l'achat des terres indigènes. De fait, le projet de colonie de peuplement rural et d'assimilation administrative avec la métropole ne s'affirme pleinement qu'après la chute du Second Empire et la répression de la dernière grande révolte autochtone, dans le cadre d'une nouvelle politique des républicains en faveur de leurs électeurs colons. Tous les instruments législatifs sont alors activés pour faciliter la mainmise sur les terres, si bien que la propriété européenne quadruple entre 1871 et 1920 pour couvrir un quart environ des terres de culture (2,3 millions ha) et que le domaine privé de l'État passe, dans le même temps, de un à plus de cinq millions d'hectares² (...). Selon nous, par son essence même, le sénatus-consulte représente un facteur de bouleversement majeur des droits fonciers en Algérie.

Le sénatus-consulte vise dès son adoption à modifier en profondeur les droits fonciers. Pour le comprendre, un détour par la métropole s'impose. En effet, même si les terres de culture des tribus font l'objet d'appropriation et d'héritage familiaux consacrés par la coutume locale et le droit musulman, les responsables et publicistes français les appréhendent généralement sur le mode communautaire. Aussi le débat à l'origine du sénatus-consulte reprend-il celui sur les propriétés collectives commencé en France depuis le milieu du XVIII^e siècle.

À terme, leurs objectifs sont fondamentalement les mêmes : introduire partout la propriété individuelle de droit français, permettre à des colons européens de se mêler aux exploitants autochtones en contribuant, par leur seul exemple, à la modernisation des campagnes. C'est pourquoi le débat – aussi vif soit-il – porte beaucoup plus sur le rythme à donner aux transformations foncières que sur leur nature. Les porte-parole des colons les veulent immédiates, quand leurs contradicteurs militaires ou « arabophiles » plaident pour des temps d'adaptation, susceptible d'éviter les révoltes, de sauvegarder les ressources fiscales basées sur les récoltes et le croît du bétail, tout en assurant des moyens de subsistance aux indigènes.

La réforme n'est donc en rien conservatrice. Les catégories foncières élaborées sur place depuis 1830 – « bricolées » pourrait-on même dire – essaient de rapprocher les diverses formes de propriété et d'usage autochtones des normes juridiques métropolitaines. Le sénatus-consulte s'insère dans cette production et innove également : ainsi la terre qualifiée par les Français de *arch* (tribale) est-elle décrétée uniformément « propriété collective » des douars, nouveauté absolue qui tient faiblement compte des usages antérieurs.

De même, la proclamation du caractère inaliénable des « terres collectives de culture » est tempérée par de nombreux autres articles du texte. Ainsi les cas prévus de séquestre ou d'expropriation sont-ils maintenus, sachant que les besoins de la colonisation sont toujours considérés comme « une cause d'utilité publique ». L'établissement de la propriété individuelle de droit français sur ces espaces est prévu comme troisième étape des opérations.

Guignard Didier, « Conservatoire ou révolutionnaire? Le sénatus-consulte de 1863 appliqué au régime foncier d'Algérie », *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, 41 | 2010, p. 81-95.

Il est indéniable qu'une transformation d'une telle ampleur ne peut se dérouler sans perturber profondément les mentalités. L'autochtone perd peu à peu le lien puissant qui l'unissait à la communauté. L'atmosphère de solidarité, qui constituait l'essence même de sa vie, s'effrite, tout comme les multiples attaches d'intérêts, d'habitudes et de souvenirs qui le reliaient à sa patrie locale. La délimitation des périmètres, la mise en place des douars-communes, et surtout la classification des terres ont eu pour principal effet de restreindre les migrations traditionnelles. La transhumance, voire la semi-transhumance, se voient désormais réduites et encadrées. Dans différentes régions, particulièrement dans les Hauts-Plateaux, on observe un changement progressif du mode de vie pastoral vers une société agricole sédentaire. Cette évolution se traduit par une expansion des activités agricoles au détriment de l'élevage ovin, dont les troupeaux sont en nette diminution. La délimitation des zones forestières, des domaines publics et des terrains variés, ainsi que la valorisation des terres par la possibilité d'achat pour les Européens, notamment sur les terres melk, ont conduit à la restriction du mode de vie nomade.

Les politiques coloniales et la répression des multiples révoltes ont également infligé de graves dommages aux confréries religieuses. L'insurrection de 1871, par exemple, a considérablement affaibli la *Rahmaniya*. Les mesures de représailles, telles que les confiscations et l'élimination de l'élite de la confrérie (par l'exil, la mort ou la déportation), ont brisé le lien spirituel et social que cette tariqa avait établi, un lien qui transcendait les limites tribales. Les populations insurgées, quant à elles, ont subi des séquestres de guerre et des amendes lourdes, ce qui a accéléré leur spoliation et leur appauvrissement. Les leaders influents de la *Rahmaniya*, dont le cheikh Améziane El-Haddad, ont payé un lourd tribut. Par conséquent, la Kabylie, qui jouissait d'une relative unité religieuse sous l'influence de la confrérie dans les années 1850 et 1860, a vu cette cohésion se disloquer, ouvrant la voie au retour des marabouts, qui ont repris une place centrale sur la scène religieuse. Cette insurrection « a ainsi fortement ébranlé l'ordre colonial, sans toutefois parvenir à le réduire. Au début du XX^e siècle, le mouvement national qui se dessine gardera en mémoire ces résistances, se consolidant et s'exprimant dans des modalités modernes qui mèneront les Algériens au recouvrement de leur souveraineté »²⁵. Il aura fallu donc des décennies pour qu'un lien national commence à voir le jour. Il se cristallisera progressivement après la Première Guerre mondiale.

²⁵ Salhi Mohammed Brahim, « L'insurrection de 1871 », op.cit. p. 108.



III. Émergence du nationalisme algérien

III. Émergence du nationalisme algérien

1. Contexte socio-économique

Au début du XXe siècle, la population algérienne, en pleine croissance démographique, reste majoritairement rurale. Bien que les grandes villes soient principalement peuplées par des Européens, le salariat commence à se développer, tandis que l'ancienne noblesse algérienne est marginalisée. Affaiblie et désorganisée par la destruction de son mode de vie traditionnel, en grande partie à cause de la perte de ses terres agricoles et pastorales, la population algérienne est incapable de résister à l'ordre colonial imposé. Bien que quelques insurrections éclatent, motivées par le mécontentement social, le refus de la conscription et le phénomène des « bandits d'honneur », elles se concentrent surtout dans les campagnes. Progressivement, la contestation de l'ordre colonial se déplace vers les villes, où persiste une bourgeoisie conservatrice attachée à l'héritage ottoman, ainsi que vers l'émigration algérienne en France à partir des années 1920.

Le nationalisme algérien a commencé à s'exprimer bien avant 1914, notamment à travers le mouvement des Jeunes Algériens. La Première Guerre mondiale a ensuite joué un rôle de révélateur. Les pertes massives sur les fronts ont mené à l'application complète de la conscription dès la fin de 1916, provoquant une véritable "chasse aux hommes". Ainsi, 172 000 tirailleurs algériens furent mobilisés, accompagnés de 120 000 à 130 000 travailleurs supplémentaires. Les tirailleurs se sont distingués par leur bravoure sur le champ de bataille, recevant des louanges incessantes du commandement français pour leur intégration réussie dans l'armée française. Ce nationalisme algérien a également pris forme à travers les actions d'émigrés maghrébins actifs à Berlin, Constantinople et en Suisse durant la guerre. Dès 1919, cette conscience nationale fut portée par le capitaine Khaled, petit-fils de l'émir Abdelkader, tant à Alger qu'à Paris. Une identité nationale moderne commençait ainsi à émerger, se différenciant du vieux "nationalisme musulman", particulièrement après l'échec du "djihad" prêché par le Sultan-Calife, allié de l'Allemagne, et la chute de l'Empire ottoman¹.

Avant et après la Guerre, l'évolution des idées et des dynamiques politiques a entraîné des changements profonds, révélant les premières expressions d'un nationalisme algérien naissant. Un des premiers signes de cette conscience nationale s'illustre par une pétition

¹ Meynier Gilbert, *L'Algérie révélée. La guerre de 1914-1918 et le premier quart du XXe siècle*, Paris, Bouchène, 2015.

adressée aux autorités à la suite du décret de février 1912, qui imposait la conscription aux "Algériens". Les signataires acceptaient cette conscription, mais à condition que certaines spécificités soient respectées. Parmi ces demandes, figurait la proposition d'un drapeau combiné : la moitié supérieure portant le croissant et l'étoile et la moitié inférieure arborant les trois couleurs françaises². Les signes d'un sentiment national, ou du moins ses premières ébauches, se manifestent de plus en plus clairement, notamment à travers le mouvement mené par l'émir Khaled. Sa démarche nationaliste s'illustre parfaitement en 1919, lorsqu'il adresse une pétition au président Wilson. Dans celle-ci, il réclame que des délégués, choisis librement par le peuple algérien, soient envoyés à la Conférence de la paix sous l'autorité de la Société des Nations, afin qu'ils puissent décider de leur propre avenir.

Après la Grande Guerre, les inégalités en Algérie se sont intensifiées. Dans les campagnes, cela s'est traduit par une concentration accrue des terres au détriment des petites propriétés algériennes. En ville, une nouvelle bourgeoisie algérienne a émergé, se tournant vers le commerce, tandis que la classe ouvrière, en pleine expansion (plus de 60 % entre 1914 et 1924), comprenait de plus en plus d'Algériens. Toutefois, le fait le plus marquant fut l'ascension de la petite bourgeoisie. Bien que les grandes familles, issues de la noblesse d'épée ou religieuse, continuent de détenir les postes prestigieux et les emplois publics, une mobilité sociale notable s'opère, notamment parmi les Kabyles ruraux, qui commencent à occuper des positions influentes à l'échelle locale. La guerre a également accéléré l'accès aux postes administratifs, souvent laissés vacants par les Européens, permettant ainsi à cette petite bourgeoisie de se faire une place. C'est au sein de cette classe, éduquée dans les écoles françaises, que se recrute l'élite nationaliste. Avant 1914, l'école attirait peu, mais après 1918, la demande d'inscription explose et les classes deviennent surchargées. La Guerre a donc révélé à beaucoup les bénéfices de l'instruction, amorçant ainsi une nouvelle ère en Algérie, où éducation et emploi administratif ont favorisé l'émergence d'une conscience nationale.

La situation des Algériens musulmans se détériore encore davantage avec la crise économique qui frappe le pays après la Première Guerre mondiale, entraînant une grave famine. Sur le plan juridique, les musulmans sont considérés comme des « sujets français », mais sans bénéficier des droits et libertés garantis par la Constitution française aux

² Meynier Gilbert, *L'Algérie révélée*, ibid. p. 254.

citoyens. Cette inégalité se reflète dans plusieurs domaines, tels que le code de l'indigénat, le service militaire, la fiscalité, et l'accès aux emplois publics. Elle se manifeste également par des restrictions imposées aux libertés publiques, notamment en matière de réunions, de presse, d'éducation et de circulation.

Texte :

Explorer le territoire, expérimenter la chaîne et la gamme des relations, imaginer et inventer la nation, tels sont donc les défis qu'ont pu et su relever en Algérie, de la Belle Époque au Front populaire, certains des acteurs sociaux du temps. Sans disposer de la distance critique et des concepts qui sont les nôtres aujourd'hui, ils ont ébauché une praxis, recherché une voie, un style, jour après jour, en tâtonnant, dans l'ignorance inévitable du dernier mot de leur histoire.

Rapprochée des bourgs et des centres de l'intérieur, ou installée dans les vieilles casbahs et les « villages nègres » des grandes métropoles de la côte et du Tell, une partie de l'ancien monde rural algérien, 5 à 6 % peut-être de la population musulmane, parvient à faire siennes, au tournant du siècle, certaines de ces pratiques et représentations nouvelles de l'espace et du temps. Versée dans « l'armée roulante » du dépierrage et des moissons, insérée dans le salariat saisonnier de la vigne et de l'alfa, conduits par Gallieni jusqu'à Madagascar, la remue nouvelle des tribus agro-pastorales et des villages de crête se continue dans la noria de la mine, jusqu'à Gafsa - avant de traverser la mer, vers 1906, jusqu'à Marseille, Paris, Anzin. Dix ans plus tôt, certains de ces hommes, rejoints par leurs familles, ou faisant souche, ont commencé à se fixer près des fermes européennes ou à gagner leur vie en ville, dans la maintenance du rail, la manutention du commerce, ou la logistique des ports et des docks. (...)

Tous ces hommes et ces femmes se rapprochent ainsi des 3 à 4 % restés en ville, sans trop se mélanger avec ces derniers, citadins de vieille souche. Artisans, commerçants, jardiniers et maraîchers, religieux et petits lettrés, les héritiers de la médina s'accrochent à l'ait de vivre d'autrefois, mais sans tourner le dos à la nouvelle citadinité. Certains d'entre eux commencent à adapter leur commerce et leur échoppe, à modifier leur gestion. Les plus agiles suivent les techniques et les modes nouvelles, se mettent à la comptabilité. Les uns s'initient à la photographie, à l'imprimerie, à l'horlogerie. D'autres ouvrent des magasins de denrées coloniales, ou suivent la demande touristique. Salons, carillons et photos de famille entrent dans les maisons. Quelques propriétaires, enrichis par la hausse de l'immobilier, mais aussi les premiers médecins et avocats, achètent des limousines, et font pièce à la morgue du caïd qui vient dépenser à Alger, en torpédo. Les meilleurs artisans participent aux expositions universelles. Ils vont jusqu'à Bruxelles ou Londres, sans oublier leurs attaches avec Fès, Istanbul ou Damas. Ils reçoivent des articles de Paris, mais aussi des revues, des images et des nouvelles du Caire.

Tous ces hommes, à de rares exceptions près, restent attachés au statut personnel, symbole d'appartenance à la communauté des croyants, mais s'ils se gardent du monde, ils regardent ce monde avec des yeux moins prévenus et mieux informés que ceux de leurs pères. Ils s'interrogent désormais sur leur propre savoir et commencent à espérer, pour leurs enfants, une place dans la fonction publique - sans oublier pour autant le prestige de la Zitouna ou d'Al-Azhar. Les rejetons les plus brillants de ces citadins voudraient déjà rejoindre les fils de caïds et de notables sur les bancs très clairsemés du lycée, et même de l'université, le Saint des Saints de l'Algérie coloniale.

Une nouvelle tension s'installe de ce fait entre khassa et 'amma, entre l'élite et la masse. Toutefois, le maintien réajusté des hiérarchies sociales n'exclut pas la reformulation de solidarités horizontales. Le croit démographique, la refonte rurale, la reprise urbaine, la

circulation sans précédent des hommes, des idées et des biens, tout y prédispose. Et puis, la conscription et la guerre vont bientôt peser de tout leur poids. Avec la Grande Guerre, qui les révèle à eux-mêmes, les « indigènes » prennent la mesure de leur autochtonie au regard d'un nouvel état du monde, à partir d'une nouvelle vision du monde, ils se mettent à l'écoute d'une nouvelle histoire, leur histoire.

Il faut à ces hommes des porte-plume et des porte-voix. Les journalistes et les élus commencent à l'être de métier, en partage avec la nouvelle élite des professions libérales, des médersas officielles, et des lettrés et religieux réformistes. Toutefois, à la veille de 1914, aucun groupe professionnel n'est aussi créatif que celui des instituteurs. Ces derniers outrepassent, en effet, les limites du rôle qui leur a été dévolu par le pouvoir colonial : réguler la relation inégale entre Européens et indigènes, en formant des intermédiaires sociaux, les travailleurs indigènes qualifiés et bilingues dont ce pouvoir estime avoir besoin. Soutiens et relais essentiels de la presse jeune-algérienne, quand ils n'en sont pas les initiateurs ou les rédacteurs, les maîtres d'école indigènes fondent les premiers cercles intellectuels, participent à la formation des premiers clubs sportifs. Plus que quiconque, ces anciens de l'École normale sont les entrepreneurs du mouvement associatif naissant, les inventeurs de la société civile musulmane moderne. Rivaux et complémentaires, parfois alliés et amis, les oulémas eux-mêmes se mettent à leur école, à la génération suivante, avec la toute-puissance que confère la reformulation du lien primordialiste avec le religieux. Francophones par métier, souvent francophiles et même patriotes français par idéal, les instituteurs indigènes et leurs camarades européens vont servir de levier intellectuel et culturel à l'imaginaire national algérien.

Plus importante encore est la masse, certes relative par le nombre, des hommes socialisés dans l'école de Jules Ferry, puis dans les premières écoles coraniques réformées. Une mince frange d'entre eux parvient chaque année jusqu'à la classe de fin d'études. Une génération avant l'adhésion aux partis nationalistes et à l'Association des oulémas (1926- 1931), ces enfants et adolescents de treize à quinze ans apparaissent comme le principe actif essentiel de la catalyse nationale en cours. Toutes choses égales, ils sont pour l'Algérie algérienne une sorte de génération des « Lumières ». Nés dans la nouvelle culture de l'écrit, qui est aussi celle de la prédication laïque, insérés dans la circulation du livre, la lecture du journal, l'échange de courrier, le commentaire de la nouvelle, les « intellectuels du certificat d'études » sont les premiers soutiens de l'opération historiographique esquissée en filigrane par El Haqq, le plus combatif des journaux algériens du temps. Dans la ville effervescente, ils se donnent corps et âme à « l'horizon d'attente » du moment. Armés de la nouvelle carte du temps, positivistes et croyants, les scolaires sont les porteurs, les diffuseurs et les chroniqueurs de la nouvelle conscience historique.

Telle est donc la sociologie de groupe à l'œuvre dans la nationalisation en cours du lien social. Mais qu'en est-il des formes de relation et de représentation dont ces groupes sont à la fois les agents et les acteurs ? Lors même qu'ils persévèrent dans leur être, ces hommes nouveaux sont pris, on l'a vu, dans les nouvelles normes de l'espace et du temps, mais ils endossent en retour, à leur rythme et à leurs conditions, les structures et la logique de relation sous-jacentes à ces normes, qui induisent, ou favorisent, une nouvelle identité de groupe et de nouveaux registres d'action. En construisant une nouvelle relation dialogique avec les Européens, tout à la fois conflictuelle et mimétique, ils expérimentent et contribuent à développer une formation sociale inédite, une configuration socio-historique nouvelle.

Carlier Omar, « Espace et temps dans la formation et la formulation de l'identité nationale algérienne (1880-1930) », in *Défis démocratiques et affirmation nationale Algérie, 1900-1962*. Textes réunis par Bererhi Afifa, Khadda Naget, Phéline Christian, Spiquel Agnès, Alger, Chihab, 2016, p. 20-25.

2. Une assimilation au service du système colonial

Dans le système colonial, l'assimilation servait à maintenir les Algériens à l'écart de l'administration et du droit commun. Deux types de communes coexistaient. Les centres urbains et les zones rurales de colonisation, en pleine expansion, étaient classés comme des communes « de plein exercice », dotées d'un conseil municipal et d'un maire, sur le modèle des communes en métropole. Ce concept avait été introduit dès les années 1840, avec l'établissement des premières zones civiles. En 1902, ces communes rassemblaient les trois quarts des citoyens français et étrangers, recensés sous diverses catégories : « Français », « Israélites naturalisés » et « étrangers de différentes nationalités », avec une distinction particulière pour les « Marocains et Tunisiens ». À l'inverse, la majorité des Algériens vivaient dans des « communes mixtes », administrées par un fonctionnaire. En 1902, 75 % des Algériens résidaient dans ces communes, où les administrateurs étaient chargés de gérer de vastes territoires, parfois équivalents à des arrondissements, voire des départements métropolitains³.

La circonscription a été organisée par l'arrêté du 20 mai 1868, qui établissait la commune mixte comme une entité administrative intermédiaire, distincte des communes de plein exercice, lesquelles suivaient le modèle français. Cette structure intermédiaire s'appuyait sur l'idée que les populations "indigènes" n'étaient pas jugées capables de s'auto-gérer. Elles étaient donc regroupées avec les colons dans une même entité, avec pour objectif de les "éduquer civiquement" en vue d'une future autonomie. Les "indigènes", qui constituaient la majorité de la population, étaient rassemblés dans des douars et représentés par des assemblées appelées djemaa, tandis que les villages européens n'accueillaient généralement que quelques dizaines de colons.

Ce système, pensé comme provisoire, visait à faire évoluer progressivement les douars et les centres vers des communes de plein exercice, considérées comme la forme administrative la plus avancée. Ce caractère temporaire, combiné à une organisation particulière, conférait aux communes mixtes un statut administratif unique. Au cours des années 1880, ces communes mixtes se sont multipliées, surtout dans l'intérieur du pays, devenant un élément central des projets de colonisation, alors que les communes de plein exercice se trouvaient surtout sur le littoral. Ces communes mixtes couvraient de vastes

³ Thénault Sylvie, « 1881-1918 : l'"apogée" de l'Algérie française et les débuts de l'Algérie algérienne », in Bouchène A., Peyroulou J.P., Siari Tengour O. et Thénault S. (dir), *Histoire de l'Algérie à la période coloniale 1830-1962*, Paris, La Découverte 2014, p. 166-168.

territoires, en moyenne 1 400 km², et à leur apogée, elles s'étendaient sur plus de 80 % du territoire algérien⁴. En 1902, ces communes comptaient en moyenne 35 000 habitants. Les douars formaient l'unité centrale d'organisation des communautés rurales, jouant le rôle de circonscriptions de base aussi bien dans les communes mixtes que dans les communes de plein exercice.

Les centres de colonisation, placés sous la gestion des adjoints spéciaux, représentaient des enjeux bien distincts. Peuplés majoritairement d'Européens favorables à la colonisation, l'objectif était d'établir durablement ces colons. Pour y parvenir, il était nécessaire de rendre ces centres attractifs. La création d'espaces de vie à la française jouait un rôle clé dans cette stratégie. En effet, bien avant l'arrivée des Européens, divers aménagements étaient déjà réalisés pour modeler de nouveaux paysages inspirés du style français. Les rues pavées et les habitations typiquement françaises étaient parmi les premiers signes visibles de la domination coloniale. Ces transformations apportaient une modification tangible du paysage, symbolisant l'influence et l'enracinement de la culture européenne au sein de la colonie⁵.

La séparation entre Européens et Algériens s'est matérialisée par un cadre juridique répressif et discriminatoire. En totale contradiction avec les principes de liberté et d'égalité qu'elle prétendait défendre, la III^e République a instauré le Code de l'indigénat, souvent décrit comme un véritable « monstre juridique ». L'application de ce code, à la fois rigide et arbitraire, a contribué à détériorer encore davantage les relations entre les colonisateurs et les colonisés. Bien que votée sous la III^e République, cette loi trouve ses racines dans la formation de l'État colonial en Algérie. Lors de la guerre de conquête, au fur et à mesure que les territoires étaient pacifiés, l'armée française implantait des postes militaires dans les zones conquises. Les officiers responsables de ces postes avaient pour mission de contrôler et de gérer la population locale. Dès 1844, le général Bugeaud avait édicté une série de règles réprimant certaines infractions, assorties de sanctions. Ce texte, considéré comme le précurseur de la loi de 1881, contenait des interdictions qui allaient devenir permanentes, comme le « refus de se présenter devant la justice », les « troubles

⁴ Mussard Christine, « La commune mixte, espace d'une rencontre ? », in Bouchène A., Peyroulou J.P., Siari Tengour O. et Thénault S. (dir), *Histoire de l'Algérie à la période coloniale 1830-1962*, Paris, La Découverte 2014, p. 278-279.

⁵ Ibid. p. 280

sur les marchés », le « refus d'obéir aux ordres pour les corvées et transports », ou encore le « refus ou retard de paiement des taxes ».

Le Code de l'indigénat a d'abord été instauré en 1875, par un arrêté du gouverneur général, dans le contexte de la guerre de conquête et de la révolte de Mokrani. Il a ensuite été officiellement légalisé le 28 juin 1881 et appliqué systématiquement à l'ensemble de la population algérienne. Ce code imposait une série de sanctions extrêmement sévères, allant bien au-delà des peines du droit commun, pour un large éventail d'infractions et de délits. Les sanctions principales incluaient des amendes, l'internement, et le séquestre (individuel ou collectif), infligées soit par le juge de paix, soit par un administrateur. De plus, des châtiments physiques, surnommés « Code matraque », étaient courants, accompagnés de nombreuses restrictions ou interdictions concernant les droits des personnes (liberté de circulation, de réunion, d'association, etc.). Ce système de lois discriminatoires visait à maintenir les Algériens dans un état de subordination totale, restreignant sévèrement leurs libertés fondamentales et renforçant ainsi le contrôle colonial⁶. Parmi les infractions punies par le Code de l'indigénat figuraient, entre autres, le non-respect des agents de l'administration, le refus d'obéir à leurs ordres, l'évasion des taxes, ainsi que le non-respect des règles strictes encadrant la circulation des individus, soumises à une surveillance étroite.

La loi de 1881, initialement conçue pour une durée de sept ans, a été reconduite à plusieurs reprises, parfois pour des périodes variables, jusqu'en 1927. Bien que cette loi ne concernait que les pouvoirs disciplinaires des administrateurs, elle était spécifique à l'Algérie. Elle a fait l'objet de vives critiques, symbolisant le décalage entre les principes républicains et leur application dans les colonies, notamment en ce qui concerne le traitement des populations autochtones. Cette loi mettait en lumière la manière dont la République reniait ses propres valeurs de liberté et d'égalité dans le contexte colonial.

Après la Première Guerre mondiale, les sanctions sévères imposées par les administrateurs ont considérablement diminué, jusqu'à devenir caduques, et la loi n'a pas été renouvelée en 1927. Ce changement s'explique en partie par la volonté de réduire le poids du colonialisme, d'autant plus que les Algériens avaient grandement contribué à l'effort de guerre. En 1919, la loi Jonnart, du nom du gouverneur général de l'époque, a exempté près d'un demi-million d'Algériens des sanctions disciplinaires. Pendant l'entre-

⁶ Le Cour Grandmaison Olivier, *De l'indigénat. Anatomie d'un "monstre" juridique : le droit colonial en Algérie et dans l'Empire français*, Paris, La Découverte/Zones, 2010.

deux-guerres, l'opposition à la colonisation prit une nouvelle forme, éloignée des résistances rurales du début du siècle. Les Algériens commencèrent à s'organiser dans des associations, des mouvements et des partis politiques. Pour faire face à cette mobilisation croissante, de nouveaux instruments de répression furent mis en place : interdiction des organisations, censure de la presse, répression des activités politiques, arrestations de leaders, procès et emprisonnements. Malgré cela, les juges de paix conservèrent leur pouvoir disciplinaire dans les communes de plein exercice jusqu'en 1944. Ce n'est que le 7 mars de cette année qu'une ordonnance mit fin à toutes les mesures d'exception encore en vigueur à l'encontre des colonisés en Algérie⁷.

3. Le nationalisme et ses acteurs

Les Jeunes Algériens

Le mouvement d'émancipation politique a commencé à s'esquisser avant même la Première Guerre mondiale, jouant un rôle clé dans les réformes algériennes de 1918-1919. Dans les cercles politiques de l'époque, ceux que l'on appelait les "Jeunes-Algériens" étaient souvent désignés sous le terme d'"évolués". À partir des années 1930, ce mouvement s'est structuré de façon plus moderne et s'est affirmé comme une force d'opposition. L'ouvrage phare de Ferhat Abbas, *Le Jeune-Algérien*, paru en 1931, a marqué une étape importante, bien qu'il ne soit qu'un recueil d'articles publiés entre 1921 et 1930. En effet, « l'expression de *Jeunes-Algériens* paraît avoir été employée jusqu'au Congrès musulman de 1936. Le journal de Lamine Lamoudi, *La Défense*, parle encore en 1935 de Ferhat Abbas et de ses amis comme des "leaders du mouvement Jeune-Algérien" »⁸.

Les premières traces de l'activité des "évolués" remontent à l'année 1900. Bien que l'appellation "Jeunes-Algériens" ne soit pas encore en usage à cette époque, ces musulmans algériens, profondément influencés par la culture française, étaient déjà actifs. Cependant, dès 1892, lors de la visite de Jules Ferry en Algérie à la tête de la fameuse commission sénatoriale des XVIII, quelques musulmans évolués et politisés avaient été

⁷ Thénault Sylvie, « Le "code de l'indigénat" » in Bouchène A., Peyroulou J.P., Siari Tengour O. et Thénault S. (dir), *Histoire de l'Algérie à la période coloniale 1830-1962*, Paris, La Découverte 2014, p. 200-206.

⁸ Ageron Charles-Robert, *Genèse de l'Algérie algérienne*, Alger, Edif 2000, 2010, p.107.

présentés. Ils abordèrent avec lui des sujets tels que la naturalisation et la représentation des musulmans. En 1900, plusieurs musulmans s'exprimèrent publiquement devant des députés français, membres d'une nouvelle enquête parlementaire. Parmi eux, un petit groupe de modernistes se distinguait par son ouverture aux questions politiques et son intérêt pour les réformes. Ce n'est qu'en 1901, à l'occasion d'une vaste enquête internationale sur "la situation et l'avenir de l'Islam", que deux arabisants français, Edmond Doutté et William Marçais, tous deux enseignants à la médersa de Tlemcen, révélèrent au grand public l'émergence en Algérie d'un groupe de jeunes musulmans instruits, qu'ils qualifièrent de "parti jeune-turc". D'après les premières analyses de la presse française et algérienne, aux alentours de 1910, il semblait exister en Algérie un mouvement d'émancipés qui prenait forme au sein de la société musulmane, avec les prémices d'un véritable parti politique. En effet, à cette époque, les Jeunes-Algériens animaient déjà une presse, souvent bilingue, mais majoritairement rédigée en français, avec des hebdomadaires aussi bien réalisés que *Le Rachidi* ou *L'Islâm*. Ainsi, en l'espace d'une décennie, les Jeunes-Algériens étaient devenus une force politique incontournable pour le gouvernement métropolitain.

Il est important de souligner que le contexte de l'époque était particulièrement favorable à l'émergence d'une élite politisée. L'école française avait formé une nouvelle génération de diplômés, tandis que la politique libérale du gouverneur Jonnart avait permis l'essor des cercles jeunes-algériens. Dès 1903, les associations et amicales d'anciens élèves des écoles franco-indigènes se sont multipliées, jouant un rôle clé dans la formation des Jeunes-Algériens. Dans la plupart des grandes villes, des sociétés aux noms évocateurs se sont créées, comme l'Amicale des Sciences Modernes, le Cercle des Jeunes-Algériens à Tlemcen, la Rachidiā, la Toufikīa (la Concorde à Alger), le Cercle Salah-Bey, la Société Islamique Constantinoise, le Croissant, la Sadikīa et le Cercle du Progrès à Bône. Même dans les zones rurales, comme en Kabylie à Djemaa Saharidj, cette dynamique était palpable. Dans ce village, des jeunes formés dans les écoles publiques ou chrétiennes, notamment celles des Pères Blancs et des missions évangéliques, animaient *Le Progrès saharidjien*. Toutes ces structures se consacraient à la vulgarisation et à l'instruction à travers des cours pour adultes, des conférences, et certaines publiaient même des bulletins internes, le plus souvent rédigés et imprimés en français.

Les Jeunes-Algériens réclamaient le droit à la citoyenneté ainsi que l'accès à l'éducation dans les écoles françaises. Leurs revendications se concentraient sur l'application du droit

commun, incluant l'égalité devant les tribunaux et l'égalité fiscale. Ils étaient également prêts à accepter le service militaire obligatoire et la séparation de l'Église et de l'État, que le gouvernement prévoyait d'introduire en 1908-1909, en contrepartie d'une avancée progressive vers l'acquisition du statut de citoyen français à part entière.

Ainsi, la « note remise au gouvernement français par la délégation des neuf Jeunes-Algériens, en juin 1912 - que l'on appela désormais le *Manifeste jeune-algérien* - est très précise. Elle demandait en compensation de l'acceptation du service militaire :

1° *La réforme du régime répressif*: soit, en bref, la suppression du régime de l'Indigénat (internement administratif et contraventions « spéciales à l'Indigénat » jugées par le pouvoir administratif), et celle des « tribunaux répressifs » et des « Cours criminelles »;

2° *Une juste répartition des impôts et une équitable affectation des ressources budgétaires*, c'est-à-dire la suppression des « impôts arabes » propres aux musulmans et l'égalité dans la répartition des charges avec les Européens.

3° *Une représentation politique sérieuse et suffisante dans les assemblées de l'Algérie et de la métropole*, c'est-à-dire l'élargissement du corps électoral: un nombre de représentants musulmans égal aux 2/5 de l'effectif total des assemblées, et le droit, pour les conseillers municipaux indigènes, de participer à l'élection du maire.

D'autre part, était revendiquée *une représentation des musulmans algériens au Parlement français*, ou du moins dans un Conseil d'élus siégeant à Paris »⁹.

Le mouvement émane de l'émergence d'une nouvelle bourgeoisie, liée aux intellectuels citadins ou au commerce moderne, dont les éléments - qui ont fréquenté l'école française et exercent des métiers intellectuels, académiques ou administratifs - sont appelés les « évolués ». Leur nombre était modeste au vu du nombre de la population algérienne. En effet, au « total, intellectuels, membres des professions libérales, bourgeois modernistes ou opposants, ces membres des cercles jeunes-algériens étaient bien peu nombreux, une cinquantaine de gens connus, une centaine de gens actifs, un peu plus d'un millier d'évolués politisés; c'est une élite sans doute, une toute petite élite moderne pour un peuple de 4 500 000 individus »¹⁰. Souvent laïques et proches des mouvements des Jeunes Turcs et des Jeunes Tunisiens, ils remettaient en cause les élites traditionnelles. Leur mouvement se divisait en deux courants principaux : d'un côté, les défenseurs d'un

⁹ Ageron Charles-Robert, *Genèse de l'Algérie algérienne*, ibid. p. 119.

¹⁰ Ibid. p. 115.

"patriotisme musulman" inspiré par la *Nahda*, et de l'autre, les partisans de l'assimilation, fidèles aux principes des *Lumières* et de la Révolution française. Au-delà de la question de la naturalisation, leur rapport à la religion faisait débat. Les figures de proue de la tendance Benthami-Bouderba-Soualah-Tamzali manifestaient un net désintérêt pour la religion, et Benthami et Bouderba se revendiquaient même francs-maçons et ardents promoteurs de la laïcité. En face, leurs adversaires, attachés aux traditions ou profondément religieux, voyaient en l'Émir Khaled leur leader. Aux alentours de 1921-1922, les divergences s'accrochèrent. Le groupe Benthami-Soualah, à travers *L'Avenir de l'Algérie*, prônait une "politique de modération sur le terrain du loyalisme", tandis que les partisans de Khaled, dans le journal *L'Ikdam*, revendiquaient une représentation indigène au Parlement. Pourtant, la presse coloniale et les Européens d'Algérie les accusaient de dérives nationalistes et panislamistes. Les Jeunes-Algériens réfutaient ces accusations, affirmant rejeter toute violence, et n'aspiraient qu'à une Algérie fraternelle, sans haine ni esprit de vengeance. Ferhat Abbas, alors étudiant, se fit le porte-parole de nombreux jeunes intellectuels musulmans, déclarant rejeter le "programme nationaliste et révolutionnaire" (allusion à l'Étoile Nord-Africaine), ainsi que le slogan communiste "l'Algérie aux Algériens".

Petit-fils de l'Émir Abdelkader, l'Émir Khaled devint le symbole incontournable de ce mouvement. Entre 1920 et 1923, il engagea une opposition contre le régime colonial français, en utilisant notamment *L'Ikdam* comme plateforme pour porter haut le combat en faveur de la cause algérienne et défendre les intérêts des musulmans.

En somme, le mouvement s'engage activement dans la promotion culturelle et scientifique, tout en portant des revendications politiques et civiques : abolition du code de l'indigénat, égalité devant l'emploi et le service militaire, défense des libertés individuelles et collectives, accès à l'éducation et une meilleure représentation politique. Il est à l'origine des premiers journaux algériens et de la création de nombreuses associations, ou *nadi*. Par ses actions, il pave la voie à l'émergence d'un mouvement national algérien moderne. Son courant assimilationniste évolue vers une organisation politique, représentée par la Fédération des élus, fondée en 1927, et incarnée par deux figures importantes : le docteur Mohammed Saleh Bendjelloul et Ferhat Abbas.

Le courant indépendantiste

Les premières formes d'organisation des migrants maghrébins en France ont émergé avec la création d'une société d'entraide mutuelle, "l'Association de la fraternité islamique". Ce petit groupe a jeté les bases de l'Étoile nord-africaine (ENA), qui deviendra par la suite un foyer politique à l'origine des mouvements nationalistes algériens, précurseurs de la guerre de libération déclenchée en 1954. Ainsi, « Abdelkader Hadj Ali situe la naissance de cette organisation en 1924 : il affirme avoir réuni alors, dans un local appartenant à La Famille nouvelle, 49 rue de Bretagne, des militants maghrébins. Mais la plupart des études avancent comme date de création le premier semestre 1926, au sein de l'Union intercoloniale. Sa section nord-africaine devint formellement l'Étoile le 2 mars, puis tint son Assemblée générale constitutive le 20 juin. Malgré cette appellation de « nord-africaine », ce furent surtout des éléments algériens qui y militèrent, la principale exception étant Chedly Khairallah, membre du Destour tunisien »¹¹.

L'Étoile a ainsi été fondée en 1926 comme une branche de l'Union intercoloniale, créée à Paris en juillet 1921 et affiliée au Parti Communiste Français (PCF). Celui-ci « mit à la disposition de l'Étoile de nombreux moyens matériels : locaux, impression de tracts et du journal *l'Ikdam*, emplois aux militants... etc. Dans la liste des premiers dirigeants de l'Étoile, il y eut de nombreux militants communistes, mais les partenaires nationalistes étaient ceux qui représentaient le mieux les aspirations nationalistes islamiques des travailleurs émigrés, ce qui explique, que peu de temps après, dès 1927, Messali et les éléments nationalistes étaient les seuls maîtres de l'Étoile »¹². L'Union intercoloniale réunissait des membres originaires des colonies françaises. Parmi les 200 adhérents, un seul était un immigrant algérien : Hadj Ali Abdelkader. Ce commerçant établi à Paris, natif de Relizane, jouera un rôle important au sein du Parti Communiste Français, qu'il avait rejoint dès sa création en 1920, ainsi que dans l'Union intercoloniale. Naturalisé Français à 28 ans, il s'était engagé dans les milieux socialistes dès 1915 et devint le premier président de l'Étoile nord-africaine dès sa fondation¹³. Au début de 1926, l'Union intercoloniale se trouvait en pleine crise : les colonisés réclamaient la création

¹¹ Ruscio Alain, *Les communistes et l'Algérie. Des origines à la guerre d'indépendance, 1920-1962*, Paris, La Découverte, 2019, p. 51

¹² Kaddache Mahfoud, *Histoire du nationalisme algérien. Question nationale et politique algérienne 1919 - 1951*, tome I, Alger, ENAL, 1993, p. 188.

¹³ Ageron Charles-Robert, *Genèse de l'Algérie algérienne*, op. cit. p. 396.

d'organisations complètement indépendantes afin de relancer le mouvement. Le 1er février, cette demande fut acceptée, et une section nord-africaine fut mise en place, rapidement nommée "Étoile Nord-Africaine". Ainsi, « une cinquantaine de Nord-Africains ont participé à la fondation de cette section »¹⁴.

Les premières réunions préparatoires de l'Étoile se sont tenues entre avril et mai 1926. Le 12 juin, l'organisation a officiellement affirmé son existence en tant que section de l'Union intercoloniale. Quelques jours plus tard, le 20 juin, ses statuts ont été publiés, et par le biais de tracts, elle a annoncé son premier meeting pour le 14 juillet. Lors de cet événement, Hadj Ali a pris la parole devant 350 auditeurs. Jusqu'à la fin de l'année, cinq autres réunions publiques ont eu lieu. En août 1926, grâce à l'appui de Hadj Ali, Messali Hadj est devenu membre permanent du Parti Communiste et s'est vu attribuer la responsabilité de l'organisation et de la propagande au sein de l'Étoile. Le 7 octobre, il a prononcé son premier discours en public devant 250 personnes, après les interventions de Hadj Ali et du député communiste Berthon. Avec force, Messali Hadj a réclamé l'abrogation du Code de l'indigénat et l'abolition des mesures discriminatoires limitant la libre circulation des Algériens et des Marocains entre leur pays et la France. Il a également plaidé pour la représentation des Nord-Africains à l'Assemblée et manifesté son soutien à l'Émir Khaled¹⁵.

En 1927, lors d'une séance publique, l'Étoile a adopté un programme de revendications en huit points, qui reprenait et simplifiait les quinze points établis par le Parti Communiste l'année précédente. L'indépendance ne figurait pas dans ce programme, bien que le 31 janvier 1927, le président de l'Étoile, Chadly ben Khairallah, ait publiquement déclaré que l'organisation adoptait une position nationaliste ferme et condamnait l'occupation étrangère du Maghreb. Dans son deuxième numéro, paru entre décembre 1926 et janvier 1927, le journal de l'Étoile, *L'Ikdam de Paris*, titrait en première page : "Contre l'impérialisme français, pour l'indépendance de l'Afrique du Nord". Un de ses articles proclamait : "Plus de joug français, encore moins d'italien, c'est l'indépendance qu'il nous faut". Rapidement interdit, *L'Ikdam de Paris* fut remplacé par *L'Ikdam Nord-Africain*, qui publia trois numéros en 1927¹⁶.

¹⁴ Ageron Charles-Robert, *Genèse de l'Algérie algérienne*, ibid. p. 398.

¹⁵ Ibid. p. 399

¹⁶ Ibid. p. 399-400.

L'Étoile a pris part au premier Congrès anti-impérialiste qui s'est déroulé du 10 au 15 février 1927 à Bruxelles, représentée par Chadli, Hadj Ali, Messali et Hassan Mattar. Ces représentants ont eu l'opportunité de présenter des plans de revendications spécifiques aux trois pays du Maghreb. La résolution finale du Congrès affirmait : "Le mouvement en Afrique du Nord est en croissance constante. Le moment n'est plus loin où tous les peuples opprimés, tous les exploités du Maroc, de l'Algérie et de la Tunisie chasseront l'impérialisme français et conquerront leur liberté". Messali prononce « devant Nehru et Ho Chi Minh notamment, un discours où, pour la première fois, est évoquée l'indépendance de l'Algérie. Dans son intervention, il réclame « le retrait des troupes françaises d'occupation, la constitution d'une armée nationale, le remplacement des délégations financières élues au suffrage restreint par un Parlement algérien élu au suffrage universel »¹⁷. Il a exprimé notamment : "Le peuple algérien, soumis à la domination française depuis un siècle, n'a plus rien à espérer de la bonne volonté de l'impérialisme français pour améliorer sa situation". Il a plaidé en faveur de l'indépendance totale de l'Algérie¹⁸. Selon les autorités françaises, l'Étoile Nord-Africaine comptait environ 3000 adhérents au début de 1927 et 3500 en novembre de la même année, répartis en treize sections, dont huit à Paris. À cette période, Messali n'occupait que le poste de secrétaire-adjoint. Ce n'est qu'en février 1928 que la revendication d'indépendance a été intégrée dans les nouveaux statuts de l'Étoile¹⁹.

Texte:

L'Etoile Nord-Africaine a été créée au printemps 1926. Elle apparut dès les débuts de son action comme une organisation nationale et musulmane; le Parti Communiste Français a joué un rôle dans le développement de l'Etoile mais ne l'a pas créée. Le PCF n'ayant pu encadrer les travailleurs nord-africains, a cherché à avoir leur appui par l'intermédiaire de la C.G.T.U. et de leaders populaires comme Khaled et en se plaçant sur le terrain nationaliste. Aussi le PCF mit-il à la disposition de l'Etoile de nombreux moyens matériels : locaux, impression de tracts et du journal *l'ikdam*, emplois aux militants... etc. Dans la liste des premiers dirigeants de l'Etoile, il y eut de nombreux militants communistes, mais les partenaires nationalistes étaient ceux qui représentaient le mieux les aspirations nationalistes islamiques des travailleurs émigrés, ce qui explique, que peu de temps après, dès 1927, Messali et les éléments nationalistes étaient les seuls maîtres de l'Etoile Nord-Africaine. Reprenons à ce sujet les témoignages de Banoune et de Khider. Le premier écrit : « En novembre 1927, une deuxième assemblée générale fut tenue au 11, rue des Gracieuses. Au cours des débats, les tendances nationalistes se précisèrent nettement. Une motion réclamant l'indépendance de l'Algérie ayant été adoptée à une forte majorité, tous les éléments, tels Abdelkader Hadj-Ali, qui pensaient utiliser les Algériens comme une masse

¹⁷ Ellyas Akram et Stora Benjamin, *Les 100 portes du Maghreb. L'Algérie, le Maroc, la Tunisie, trois voies singulières pour allier islam et modernité*, Paris, Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 1999, p. 228.

¹⁸ Ageron Charles-Robert, *Genèse de l'Algérie algérienne*, op.cit. p. 400

¹⁹ Ibid.

de manœuvre au profit du Parti communiste français protestèrent puis quittèrent la salle. Des Français, sympathisants de l'Etoile Nord-Africaine, les suivirent. Par la suite, les communistes commencèrent à bouder l'Etoile Nord-Africaine. En 1928, Hadj Ali quitta l'Etoile Nord-Africaine ». Khider, rapportant le témoignage de Si Djillani, nous dit: « Quoique nous étions capables au départ, mais nous craignons surtout une répression des autorités françaises avant même que l'organisation soit implantée dans la masse, alors que nous avons décidé de prendre une couverture de protection, ce qui nous a amenés à demander au parti communiste s'il veut bien nous protéger.

Bien qu'il y ait dans ces différents témoignages quelques contradictions on peut affirmer: entre 1924 et 1926 l'idée de création d'un parti politique maghrébin, nationaliste et musulman a germé au sein d'un groupe de travailleurs algériens parmi lesquels des hommes comme Belghoul, Hadj Ali Abdelkader. Messali. Djeflal, Si Djillani... ont joué un rôle important. L'autorité morale, le prestige de Khaled, qui à l'époque symbolisait le nationalisme algérien, ont grandement joué dans la maturation du projet, voire dans sa concrétisation. C'est son nom qu'ont retenu les premiers militants de l'Etoile Nord-Africaine. Le nouveau parti a été l'œuvre des Algériens. Il a bénéficié au départ du concours du PCF, mais ce dernier ne l'a plus soutenu à partir du moment où le nouveau parti a affirmé en toute indépendance une orientation nationaliste et musulmane.

Le Comité Central comprenait des membres originaires de toutes les régions d'Algérie. Les régions qui fournissaient de nombreux contingents d'émigrants étaient les mieux représentées. Mais le problème ne se posait pas ainsi, la solidarité réelle qui existait entre les émigrés les amenait à accorder leur confiance aux frères instruits et actifs.

L'Etoile Nord-Africaine fonctionna d'abord comme association non déclarée, constituée par des militants algériens, ouverte aux travailleurs maghrébins des trois pays. Elle se proposait au début « la défense des intérêts matériels moraux et sociaux des Musulmans Nord-Africains », était en relation avec « la Ligue contre l'oppression coloniale et l'impérialisme », le « Rassemblement anti- colonial », le « Secours Rouge International » et le parti communiste. Elle apparaissait, dès sa fondation, comme un mouvement révolutionnaire solidement structuré et non comme une association d'entraide dirigée par des notables. La cohésion de ses structures, la personnalité des premiers dirigeants, et le soutien d'une masse d'émigrés, vivant en déracinés, n'ayant rien à perdre mais tout à gagner, furent à l'origine de la force de l'Etoile Nord-Africaine. Derrière la façade d'une association, se mit en place une structure de parti politique. L'assemblée générale des militants était la source de la théorie, de l'action et de l'autorité du parti. À l'origine, elle regroupait tous les militants mais, à la suite de l'extension de l'Etoile, seuls les délégués des sections y assistaient. On passa progressivement, de l'assemblée générale classique d'une association au congrès politique, du conseil d'administration au comité directeur, qu'on désignera souvent par les termes : comité exécutif ou comité central.

C'était surtout le Bureau, c'est-à-dire les 3 ou 4 responsables qui détenaient la présidence, la trésorerie et le secrétariat qui assumaient la direction du mouvement. Il se réunissait tantôt au siège, tantôt dans un café, tantôt au domicile de l'un d'entre eux. À la tête du parti vont émerger des dirigeants d'origine prolétarienne, exerçant les métiers qui étaient ceux des émigrants algériens (ouvriers, colporteurs, petits commerçants, aux noms obscurs, sans lien, ni avec les grandes familles" ni avec les notables, ni avec les « Jeunes Algériens ». De formation primaire, ils acquerront à l'école de la vie et au contact des organisations de gauche française, en particulier du parti communiste, de la C.G.T.U., et des groupes anarchistes, sinon une solide formation théorique, du moins le sens de l'organisation et de la lutte politique. Quelques noms se signalèrent dès les premières années : Messali Hadj, Si Djillani, Imache Amar.

Kaddache Mahfoud, *Histoire du nationalisme algérien. Question nationale et politique algérienne 1919 - 1951*, tome I, Alger, ENAL, 1993, p. 188-191.

Malgré l'expulsion de son président, Chadly, le 27 décembre 1927, l'Étoile Nord-Africaine a continué de progresser en 1928. Toutefois, en 1929, son expansion a été freinée en raison de conflits croissants avec le Parti communiste (PC). Ce dernier a alors cessé de soutenir financièrement *L'Ikdam Nord-Africain*, entraînant l'arrêt de sa publication en 1928. Le 20 novembre 1929, le gouvernement français a prononcé la dissolution de l'Étoile Nord-Africaine. Cependant, l'organisation a officiellement refait surface sous le nom de « Glorieuse Étoile Nord-Africaine » en juillet 1934. Entre mai et août 1935, l'Étoile a tenu 44 réunions rien que dans la région parisienne, avec une adhésion et une audience en hausse constante, estimées à environ 2 500 membres selon la police²⁰.

Messali réussit à s'imposer et relança l'Étoile Nord-Africaine (ENA) en 1933, soutenu par des figures telles qu'Imache, Radjef, Si Djillani, Yahiaoui, Kihal et d'autres. Lors de l'Assemblée générale du 28 mai 1933, le programme politique de l'ENA, désormais axé uniquement sur l'Algérie, ainsi que les statuts d'une association ouverte à tous les Musulmans nord-africains, furent ratifiés à nouveau. C'est ainsi que « l'organisation se dote d'un programme d'inspiration démocratique et socialiste, dont la réforme agraire, l'unité nord-africaine et la lutte pour l'indépendance nationale sont les principes directeurs. La nouvelle Étoile se prononce pour un gouvernement révolutionnaire par l'élection d'une Assemblée constituante »²¹. Désormais, « l'ENA faisait référence à l'Islam et promettait de respecter la petite et moyenne propriété. Malgré cet adoucissement apparent, le ton des meetings ne laissait aucun doute sur les intentions. Le 4 juin 1933, Messali déclarait : "Les Algériens lèvent aujourd'hui la tête. Ils réclament leur indépendance. Beaucoup d'entre vous ont servi sous l'armée impérialiste... Que les connaissances que vous avez acquises puissent vous servir bientôt contre ceux qui vous les ont imposées de force." Dans cinq meetings successifs, il a réitéré ce message : "Nous ne devons pas être les moutons conduits à l'abattoir... Les Nord-Africains, s'ils doivent mourir en combattant, que ce soit du moins pour leur pays, en luttant pour leur indépendance et leur religion" »²². Dès lors, l'organisation s'attèle à propager des idées anticolonialistes au sein de la communauté immigrée nord-africaine, avec pour objectif l'indépendance complète des pays d'Afrique du Nord, notamment l'Algérie, le Maroc et

²⁰ Ageron Charles-Robert, *Genèse de l'Algérie algérienne*, ibid. p. 404.

²¹ Ellyas Akram et Stora Benjamin, op.cit. p. 228

²² Ageron Charles-Robert, *Genèse de l'Algérie algérienne*, op.cit. p.402

la Tunisie. Bien qu'elle réclame également une justice sociale, comme d'autres mouvements algériens, elle se démarque surtout en étant la première à revendiquer clairement l'indépendance de l'Algérie.

Les revendications indépendantistes furent exprimées dans le journal du mouvement *L'Ikdam*, interdit en 1927, mais rapidement remplacé par *El Ouma* en 1930. L'ENA, en tant que mouvement populiste, s'inspira des méthodes d'organisation, d'encadrement et de propagande des communistes, tout en restant fermement nationaliste, attaché à l'islam, à une pensée centraliste et jacobine, et influencé par le nationalisme arabe de Chekib Arsalan. De plus, l'organisation s'opposait catégoriquement à toute forme de réforme, comme celle proposée par le gouvernement du Front populaire en 1936, qui envisageait de conférer la citoyenneté française à environ 25 000 Algériens musulmans. Dans un discours prononcé par Messali à Alger le 2 août 1936, l'Étoile Nord-Africaine critiqua vivement la Charte du Congrès musulman, qui regroupait les Élus, les Oulémas et les communistes, la qualifiant de favorable à une intégration volontaire et à l'assimilation de l'Algérie. Le 31 octobre de la même année, lors d'une réunion à Paris devant 1 500 personnes, les dirigeants de l'ENA condamnèrent fermement le projet Viollette ainsi que le gouvernement du Front populaire, scandant "Algérie aux Algériens"²³.

Après une série d'arrestations, d'interdictions et une nouvelle dissolution de l'Étoile Nord-Africaine en 1937, Messali Hadj fonde le Parti du peuple algérien (PPA) le 29 janvier 1937 à Nanterre. Il retourne ensuite en Algérie pour diriger cette nouvelle formation. En peu de temps, le PPA, désormais un mouvement légal, voit son centre d'influence se déplacer de Paris à Alger et devient en moins de trois ans le parti musulman le plus important en nombre de membres, particulièrement prisé par la jeunesse. Restant fidèle aux idéaux de l'Étoile Nord-Africaine de 1926, le PPA milite pour l'abolition du code de l'indigénat, la mise en place de libertés démocratiques et l'indépendance. Son recrutement se fait principalement parmi les classes populaires, en particulier chez les ouvriers. Le parti diffuse ses idées à travers des moyens variés : tracts, journaux, réunions, ainsi que des événements comme des fêtes ou des enterrements. Malgré son succès croissant, le PPA sera à nouveau dissous le 26 septembre 1939.

²³ Ageron Charles-Robert, *Genèse de l'Algérie algérienne*, ibid. p. 405.

Les Oulémas et le réformisme musulman

Le mouvement *islahiste*, ou réformisme musulman, a vu le jour en Algérie dans les années 1920, sous l'impulsion des *Oulémas*, des intellectuels religieux, dont l'un des leaders les plus marquants est cheikh Abdelhamid Ben Badis. Son apparition « a bouleversé dans ce pays les données religieuses traditionnelles, non sans avoir eu de profondes répercussions sur la vie morale et le comportement social d'une importante fraction de la communauté musulmane... Il y a rapidement acquis une ampleur qu'il ne put aucunement atteindre, à la même époque, dans les deux autres pays du Maghreb »²⁴. Formés dans les universités islamiques, telles que la Zitouna à Tunis et al-Azhar au Caire, et influencés par le mouvement de la *Nahda* (renaissance islamique), ces réformistes ne revendiquent pas l'indépendance, mais se positionnent comme des culturalistes, fervents défenseurs de la « personnalité algérienne ». Pour Ben Badis, la nationalité politique pouvait demeurer française, à condition que la nationalité ethnique soit reconnue comme musulmane. Il a exprimé ce point de vue dans un article publié dans la revue réformiste *Ash Shihab* en février 1937: « La nationalité identitaire est l'ensemble de ces valeurs et de ces particularités. Et ces valeurs et ces particularités sont la langue, qui en fait un peuple arabe et qui lui donne sa manière d'être, et ses convictions religieuses, sur lesquelles il fonde son existence, les souvenirs historiques, sur lesquels il vit et à travers lesquels il regarde son avenir, et le sentiment qu'il partage avec ceux qui ont les mêmes valeurs et les mêmes particularités que lui. La nationalité politique, c'est qu'un peuple ait les mêmes droits civils, sociaux et politiques qu'un autre peuple, et qu'il ait, avec l'autre peuple, les mêmes devoirs, qu'ils contribuent ensemble à remplir, en vertu de circonstances et d'intérêts qui les lient. Et il est possible que se perpétue une union entre deux peuples qui n'ont pas la même nationalité identitaire, s'ils font preuve d'équité et de loyauté dans la nationalité politique qui les lie, et qui a été imposée par les circonstances et instaurée par l'intérêt commun (...). La nation a donc entamé sa renaissance en organisant son splendide et magnifique Congrès [allusion au Congrès musulman de juin 1936] où il a été décidé à l'unanimité "*de conserver totalement ses particularités propres et de revendiquer tous ses droits politiques*". Les leaders du Front Populaire ont alors compris la légitimité de cette revendication, et ils ont compris que la nation algérienne ne pourrait rester liée à la France que si elle obtenait les droits de la nationalité politique

²⁴ Merad Ali, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1960. Essai d'histoire religieuse et sociale*, Paris-La Haye, Mouton et Cie, 1967, p.9

française en conservant sa propre nationalité identitaire, avec toutes ses particularités et toutes ses valeurs »²⁵.

Les réformistes s'efforcent de revenir aux fondements de l'Islam tout en luttant contre la vénération des saints. En effet, ils « ne pouvaient pardonner aux marabouts de perpétuer, sous le couvert de l'Islam, cette forme intolérable de protectorat qu'ils exerçaient sur les foules algériennes... (dans le cadre d'une société religieuse "féodalisée")..., les soustrayant à l'action émancipatrice du mouvement réformiste, d'autant plus qu'ils les soupçonnaient d'user de leur prestige auprès de leurs nombreux clients et de leur crédit auprès de l'Administration pour contrecarrer secrètement l'œuvre religieuse et culturelle des agents réformistes »²⁶. Dans cette perspective, le réformisme algérien se manifeste comme une réponse de la religion urbaine contre la religiosité rurale. Ce courant prônait la simplification des pratiques religieuses, la purification des mœurs, une présentation plus claire de la doctrine, ainsi que l'importance d'un engagement actif. Par ailleurs, les réformistes mettaient un point d'honneur à préserver le statut personnel, inspiré de l'Islam, régissant divers aspects de la vie sociale et familiale (comme le mariage, le divorce et l'héritage). Ils cherchaient également à promouvoir l'arabisation, notamment à travers l'éducation. Les écoles réformistes « tantôt tolérées par l'administration, tantôt fermées en vertu d'un décret du 8 mars 1938 étaient au nombre de 90 en 1947, de 181 en 1954 (dont 58 medersas) groupant au total 40 000 élèves. Elles furent surtout des écoles de patriotisme où l'on s'efforçait d'insuffler aux élèves la grandeur de cet idéal : "Vivre pour l'Islam et l'Algérie" »²⁷

À l'origine, les Oulémas se déclaraient apolitiques, se définissant avant tout comme une « association spirituelle visant à relever le peuple musulman algérien de sa décadence intellectuelle et morale ». Toutefois, ils se sont progressivement engagés dans la sphère politique. Au départ, Ben Badis n'avait nullement l'intention de se positionner comme un "nationaliste" ni de s'opposer frontalement à l'autorité française. Bien au contraire, il espérait que cette dernière reconnaîtrait, voire respecterait, ses idées, qu'il considérait plus modernes et en adéquation avec l'esprit français, par opposition aux croyances et pratiques jugées archaïques des marabouts. Toutefois, l'administration coloniale ne partageait pas cette perspective. Elle considérait le maraboutisme comme inoffensif,

²⁵ Mimouni Ahmida, *Ben Badis par lui-même. Textes choisis et traduits*, éditions Mimouni, 2009, p. 69-70.

²⁶ Merad Ali, op. cit. p.277.

²⁷ Ageron Charles-Robert, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, op.cit. p. 87

tandis qu'elle voyait les réformistes comme des partisans dangereux du "panislamisme" ou du "panarabisme". Ben Badis et ses disciples critiquaient aussi le clergé musulman officiel, composé des muftis, cadis, imams et prédicateurs, ce qui ne plaisait guère à ceux qui les désignaient à ces fonctions. Ainsi, les réformistes furent peu à peu contraints d'adopter une position politique d'opposition, même si cela n'était pas leur intention première, et ils finirent par perdre les illusions qu'ils avaient placées en la France. Le mouvement réformiste connut son apogée vers 1935-1936, passant de réformes éthiques et culturelles à une action sociale et politique plus concrète, notamment par l'essor des écoles libres (madrasas), des mosquées et des activités de prédication. Finalement, l'association fut interdite en 1939, à la veille de la Seconde Guerre mondiale.

Ben Badis et son mouvement ont mené une lutte intense et de longue haleine. En réponse aux partisans de la francisation, ils ont affirmé que l'identité algérienne était indissociablement liée à l'Islam et à l'arabité, héritées de siècles d'histoire. Face aux marabouts, ils ont défendu un Islam plus pur et orthodoxe, fidèle à ses principes fondateurs et adapté aux besoins de la société moderne. Les réformistes ont surtout diffusé leurs idées par l'éducation, qui a commencé modestement dans la "Mosquée Verte" de Constantine, ainsi que par des publications comme *Al-Muntaqid*, puis *Al-Chihâb*. Ben Badis s'est entouré de figures telles que Bachir al-Ibrahimi, Mubarak El Mili et Tayyib al-'Oqbi, qui, avec d'autres, ont fondé en 1931 l'"Association des Oulémas Musulmans Algériens". Durant l'entre-deux-guerres, cette association a joué un rôle clé, réagissant à deux courants opposés. D'un côté, il y avait le conservatisme politique et la religiosité populaire du maraboutisme. De l'autre, les jeunes formés dans les écoles françaises étaient tentés par les valeurs occidentales. L'association des Oulémas a ainsi émergé comme une voix influente au sein de la communauté musulmane, se positionnant face à l'influence des idées françaises, qui prônaient rationalité et modernité, et remettaient en question le mysticisme des confréries et l'autorité des leaders traditionnels. Par ailleurs, il y avait aussi une certaine méfiance envers « l'orientation presque exclusivement francisante de l'élite indigène d'avant-garde »²⁸ en particulier les Jeunes Algériens considérés comme très actifs sur le plan politique et très engagés dans la voie de l'assimilation.

La doctrine des réformistes, qui s'opposait avant tout au maraboutisme et à un malékisme jugé trop rigide, puisait ses influences dans des courants du réformisme

²⁸ Merad Ali, op.cit. p. 45.

musulman, modérément rationalistes dans leur fond, bien que présentant des variations dans leur forme. Elle s'inspirait notamment des écrits du théologien Ibn Taymiyya, des néo-hanbalites, ainsi que des idées du réformateur moderne Rachid Rid'a. Ce dernier, bien que disciple de Muhammad Abduh, était considéré comme plus conservateur que son mentor. Par cette « volonté d'assumer la plus ancienne tradition, les Réformistes aboutissaient à une régression de l'intelligibilité, et même de la rationalisation, par ailleurs si hautement revendiquées par quelques-uns de leurs apologistes... Invoquant volontiers l'argument de la Raison ('aql) pour combattre les superstitions populaires, ils n'eurent pas l'audace de réexaminer le problème des rapports entre la Foi et la Raison, à la lumière des tendances modernes de l'Islam, bien qu'ils aient nourri l'ambition de ramener dans le giron de l'Islam une jeunesse algérienne de plus en plus ouverte à la culture française et gagnée par les idéologies contemporaines. Leur attitude incertaine devant un tel problème se trouve accusée par leur prudente réserve, sinon leur méfiance déclarée, à l'égard du mu'tazilisme »²⁹.

Les communistes

Avant 1914, le socialisme en Algérie était essentiellement soutenu par de petits fonctionnaires français. Les Algériens musulmans y étaient quasiment absents, à l'exception de quelques individus, comme Mohand Saïd Lechani (1893-1985), un instituteur originaire de Kabylie³⁰. Le mouvement communiste algérien a dû relever les mêmes défis que ceux qui ont marqué la naissance de la Section française de l'Internationale communiste (SFIC). Il s'agissait de rompre avec les pratiques réformistes héritées des anciens mouvements ouvriers pour s'aligner sur le modèle soviétique et suivre la ligne directrice de l'Internationale communiste (IC). Ce mouvement s'est développé à la fois en Algérie et en France métropolitaine, étant intégré à la SFIC, qui était elle-même une section nationale de l'Internationale communiste, basée à Moscou³¹. Avant 1920, le mouvement ouvrier et le socialisme ne portaient qu'un intérêt limité à la question coloniale. Toutefois, la fondation de la Section française de l'Internationale communiste (SFIC) a constitué un changement significatif. Moscou a exigé que ses membres

²⁹ Merad Ali, *ibid.* p.259.

³⁰ Ruscio Alain, *Les communistes et l'Algérie*, op.cit. p. 30-31

³¹ Dreure Éloïse, « Entre Paris, Alger et Moscou. L'émergence du communisme en Algérie coloniale (1920-1925) », *Le Mouvement Social* 2020/3 n° 272, p. 129.

soutiennent activement tous les efforts d'émancipation dans les colonies, donnant ainsi le coup d'envoi à un développement complexe. Ce développement a poussé les premières générations de communistes, en France comme en Algérie, à s'occuper de la question de la colonisation, souvent à contrecœur. De 1925 à 1935, ils ont alors participé à une période d'engagement anticolonialiste particulièrement dynamique. L'engagement de l'Internationale communiste dans la lutte contre la domination coloniale a provoqué plusieurs changements au sein du mouvement communiste algérien dans ses premières années. Ce changement a conduit à la revendication de l'indépendance de l'Algérie, une position que le mouvement a vigoureusement soutenue jusqu'à l'ascension du Front populaire dans les années 1930. Durant cette période de réorientation, la priorité a progressivement été donnée à la lutte antifasciste plutôt qu'à la lutte anti-impérialiste. Néanmoins, l'implication des Algériens, encouragée par le mouvement communiste, s'est traduite par une participation active dans la vie militante, notamment dans les syndicats, où ils ont contribué à contester l'ordre colonial. Ce n'est véritablement qu'à partir des années 1930 que des leaders issus des colonies ont commencé à émerger au sein du mouvement communiste³². En résumé, d'un point de vue politique et syndical, les communistes occupent sans conteste une position de premier plan dans la défense des droits des Algériens³³.

Les militants issus de la Section française de l'Internationale ouvrière (SFIO), qui rejoignent la III^e Internationale en 1920, s'approprient en grande partie la vision de cette dernière sur le colonialisme. Même la classe ouvrière européenne d'Algérie adhère à l'image dominante de la société coloniale, renforçant ainsi ce que René Gallissot appelle la "barrière coloniale". Ce clivage colonial devient un facteur déterminant, surpassant les divisions de classe, et l'idée d'une "Algérie française" reste largement incontestée, y compris au sein de la SFIO. C'est en rompant avec cet héritage que le Parti communiste d'Algérie a vu le jour, malgré ses débuts modestes. Bien que l'adoption des principes de l'Internationale communiste ait pris du temps, les communistes ont rapidement affiché une ligne politique distincte, particulièrement sur la question coloniale. Leur positionnement en faveur de l'anticolonialisme et de l'indépendance algérienne les a marginalisés au sein de la communauté des colons. Dans une Algérie où le pouvoir

³² Dreure Éloïse, *ibid.*, p. 142-143.

³³ Ruscio Alain, *Les communistes et l'Algérie*, op.cit. p. 32-38

colonial établissait des distinctions rigides, tant sur le plan social que racial, cet engagement les a placés en dehors des cadres dominants³⁴.

Le Parti communiste algérien (PCA) est né en 1936, suite à la transformation de la section algérienne du PCF. Il s'articule autour de deux fronts principaux : un front antifasciste européen et un front anti-impérialiste algérien. Malgré l'obstacle que représente l'essor du nationalisme indépendantiste, le PCA a su préserver une certaine aura, notamment auprès des jeunes et des intellectuels musulmans, en partie grâce à la diffusion de son journal *Alger républicain*. Le parti est resté fidèle à la vision de Maurice Thorez, secrétaire général du PCF, qui dans les années 1930 décrivait l'Algérie comme une « nation en formation ». Il a laissé la lutte pour l'indépendance aux militants du PPA, dirigés par Messali Hadj, qu'il voyait comme des rivaux depuis la dissolution de l'Étoile Nord-Africaine (ENA) en 1937. Sous le Front populaire, le Parti communiste algérien (PCA) privilégie la lutte antifasciste, reléguant au second plan la question de l'anticolonialisme. Durant la Seconde Guerre mondiale, leur position sur l'avenir de l'Algérie évolue sous l'influence de l'Internationale. Jusqu'en 1942, les communistes ravivent leur discours anti-impérialiste, mais s'alignent ensuite sur une "politique d'union de la plus grande France" qu'ils maintiennent jusqu'à la fin du conflit³⁵. Au cours des massacres du Constantinois en mai-juin 1945, alors que ces "égarements" atteignent leur sommet, le PCF adopta temporairement une position où il renvoyait « dos à dos les assassins et leurs victimes ». Cette posture fut rapidement abandonnée, et le parti se mit à dénoncer les atrocités commises contre les Algériens³⁶. Bien que la défense des droits des Algériens ait rapidement repris et que le terme d'indépendance ait de nouveau émergé au sein du PCA en 1950, les relations entre les communistes et les nationalistes ont continué d'être profondément marquées par une « méfiance mutuelle » persistante³⁷.

L'idée de réunir colonisateurs et colonisés dans un même parti révolutionnaire, censé incarner une alternative à la société coloniale, s'est avérée être une utopie. Les ouvriers européens, profondément imprégnés de l'idéologie coloniale, et les Algériens musulmans, définis par leur statut de dominés, pouvaient certes se côtoyer, mais construire ensemble une nation ou une société durable relevait de l'impossible. La lutte révolutionnaire elle-

³⁴ Dreure Éloïse, op.cit. p. 130-142.

³⁵ Ruscio Alain, *Les communistes et l'Algérie*, op. cit. p. 108-112.

³⁶ Ibid. p. 134-136

³⁷ Ibid. p. 173

même, visant à démanteler le système colonial, dernier bastion du capitalisme, a échoué face aux barrières raciales et à la dépendance excessive envers le Parti communiste français et le Komintern. Les nombreux volte-face imposés aux communistes en Algérie ont fini par les décrédibiliser aux yeux des Algériens. D'abord promoteurs du nationalisme, ils se sont retrouvés, durant une décennie (1936-1946), en dehors du mouvement nationaliste et n'ont jamais pu regagner la confiance des populations. Aux yeux des Musulmans, ils sont restés des "patriotes intermittents" ; quant aux Français d'Algérie, ils les ont perçus comme des "hommes à double discours"³⁸.

Les réunions du PCA constituent néanmoins un espace rare et singulier dans l'Algérie coloniale, où militants européens et musulmans se retrouvent et échangent. À travers son action syndicale, le parti offre une véritable formation politique à des milliers d'ouvriers algériens. Cependant, la transition vers le nationalisme ne s'est pas déroulée sans tensions, les frictions entre les deux communautés étant inévitables. Les communistes avaient « le mérite immense d'avoir, les premiers sur cette terre asservie, prononcé le mot "indépendance", d'avoir combattu le racisme dominant au sein de la communauté européenne [et] d'avoir émis le projet de former des cadres politiques "indigènes" et commencé à le réaliser, d'avoir créé et renforcé un mouvement syndical combatif (CGTU), mêlant là encore Européens et "indigènes" »³⁹. La direction du Parti Communiste Français a échoué à reconnaître l'importance capitale des mouvements de libération nationale dans le processus de décolonisation. Les divergences idéologiques profondes entre communistes et nationalistes, notamment sur la question clé de l'indépendance, ont également compliqué considérablement l'action des communistes. Dans un contexte où la domination coloniale était omniprésente, ces désaccords ont rendu leur positionnement d'autant plus problématique, les plaçant en porte-à-faux face aux aspirations des peuples colonisés. Ainsi, l'effort pour convaincre la majorité des militants communistes européens d'Algérie de soutenir la cause anticolonialiste s'est révélé être comparable à une « greffe en état de perpétuel rejet »⁴⁰.

³⁸ Cf. Sivan Emmanuel, *Communisme et nationalisme en Algérie (1920-1962)*, Paris, Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, 1976.

³⁹ Ruscio Alain, *Les communistes et l'Algérie*, op.cit. p.106

⁴⁰ Ibid. p. 550

Le Congrès musulman

En mai 1936, l'ascension de la coalition de gauche du Front populaire en France suscite de grands espoirs de changement parmi les peuples colonisés. En Algérie, cet élan d'optimisme conduit la Fédération des élus musulmans, l'Association des oulémas, la SFIO et le Parti communiste algérien à organiser, le 7 juin, un vaste congrès des musulmans. L'objectif de cette démarche est de faire reconnaître l'arabe comme langue officielle, d'abolir le statut pénal de l'indigénat, d'assurer la représentation des colonisés au parlement français, et de permettre l'accès à la citoyenneté sans renoncer au statut personnel. Ce tournant politique résulte d'une convergence qui s'est progressivement construite depuis la fin des années 1920, au cours de laquelle les partis, syndicats et associations de la gauche "européenne" ont intégré de plus en plus les revendications essentielles des mouvements issus de la population colonisée, notamment la Fédération des élus musulmans d'Algérie et l'Association des oulémas musulmans d'Algérie. Les principales demandes portaient sur deux axes : l'application stricte de la loi de séparation des Églises et de l'État, et la représentation parlementaire des "indigènes"⁴¹. L'événement fit naître un espoir si fort parmi les populations algériennes à tel point que la « presse réformatrice célébra les "États généraux du peuple algérien musulman" et considéra cette réunion d'Alger comme "le triomphe de la fraternité et de l'unité", "la déclaration d'unanimité de six millions d'hommes" »⁴². Cette entente ne saurait pour autant dissimuler les profondes divergences entre les initiateurs de ce rassemblement. En effet, le Congrès musulman algérien n'est pas né dans un climat d'unité parfaite, et les divergences de fond ainsi que les ambitions contradictoires qui le traversaient ont rapidement émergé. Le projet initial, lancé par les Élus en avril 1934, avait pour but de créer un "grand parti politique musulman", capable de regrouper la majorité des électeurs musulmans et de les prémunir contre les tentatives de récupération par les partis français, qu'ils soient de gauche ou de droite. Ce projet a été relancé par les Oulémas à travers le journal *La Justice* le 18 mars 1935, puis dans *La Défense* le 19 juillet, sous le titre "Pour un parti politique musulman". L'objectif demeurait alors la "création d'un bloc musulman totalement affranchi de toute dépendance vis-à-vis de n'importe quel parti politique européen"⁴³.

⁴¹ Marynower Claire, « 1936. Le Front populaire en Algérie et le Congrès musulman algérien », in Bouchène A. et al. (dir), *Histoire de l'Algérie à la période coloniale 1830-1962*, Paris, La Découverte 2014, p. 402

⁴² Ageron Charles-Robert, *De l'Algérie « française » à l'Algérie algérienne*, Paris, Bouchène, 2005, p. 402.

⁴³ Ibid. p. 402.

Malgré le succès apparent du Congrès et l'espoir qu'il a suscité parmi les Algériens, il n'a pas réussi à établir un consensus capable de fédérer les différentes composantes de la société algérienne. Des journaux tels que *La Voix indigène*, *en-Nadjah*, et *el-Balagh* ont pointé, non sans ironie, les contradictions des diverses factions présentes : " L'union sacrée du Congrès n'était qu'un camouflage de vieilles dissensions ". L'absence de discussions approfondies sur les positions respectives des participants a également été critiquée. *La Voix indigène* a indiqué " des socialistes indigènes faire chorus avec les cléricaux musulmans pour retourner à l'islam primitif ". Pendant que les Oulémas faisaient allusion, de manière subtile, à l'idée d'une patrie arabe, les représentants élus affichaient ouvertement leur fidélité à l'Algérie française. Ces divergences étaient également visibles dans les déclarations publiques de certains responsables du Congrès, illustrant les tensions sous-jacentes qui ont empêché une véritable unité. Ainsi, son secrétaire général, Benhadj, a affirmé qu' « il n'y avait plus en Algérie ni Kabyles, ni Arabes, ni Hadris, ni Berranis », tandis que le journal des Mozabites *el-Ouma* reprochait aux organisateurs d'avoir négligé leurs revendications. Au nom des communistes, Ben Ali Boukhort déclara : « Vos vrais amis sont dans le grand peuple de France qui a réalisé 1789-1848 et tout dernièrement le Front populaire ». Quant à Ben Badis, il a affirmé : « S'il est vrai que ce pays est depuis plus de cent ans sous la domination française, il est non moins vrai que depuis 13 siècles, il est musulman et arabe »⁴⁴. Ces tensions atteignirent leur paroxysme lorsque, le 5 octobre, le comité exécutif du Congrès – sous l'impulsion des communistes et des oulémas – prit la décision d'exclure son président, le Docteur Mohammed Salah Bendjelloul. Cette exclusion ne faisait que dissimuler maladroitement le mécontentement des élus vis-à-vis des « excitations irresponsables des oulémas »⁴⁵. Elle révélait l'incapacité des différents acteurs nationalistes à s'unir autour d'une vision partagée pour envisager l'avenir. En effet, représenter un groupe, une communauté ou un peuple exige d'abord de définir clairement son identité. Cependant, jusqu'en 1936, ni Ferhat Abbas, ni les oulémas, ni l'ENA, ni les communistes n'ont su formuler une réponse cohérente et convaincante à la question fondamentale : « Existe-t-il une nation algérienne? »⁴⁶.

⁴⁴ Ageron Charles-Robert, *De l'Algérie « française » à l'Algérie algérienne*, ibid. p.403-404.

⁴⁵ Ibid. p. 406.

⁴⁶ McDougall James, *History and the Culture of Nationalism in Algeria*, New York, Cambridge University Press, 2006, p.88

La proposition de loi Blum-Viollette, déposée au Parlement en décembre 1936 pour offrir la citoyenneté à environ 25 000 "musulmans" tout en maintenant leur statut personnel, a permis au Congrès musulman de rester uni, certes avec des difficultés, jusqu'en 1938. Néanmoins, cette mesure n'a pas atténué les profondes divisions, surtout entre les oulémas et les élus. Ce large rassemblement, combinant revendications communes et désaccords notables, a été difficile à gérer et a, en fait, scellé la fin d'un cycle plutôt que d'ouvrir de nouvelles perspectives⁴⁷. Par la suite, le mouvement national sera essentiellement incarné par des partis politiques, s'éloignant progressivement des revendications assimilationnistes à la suite de l'échec du Front populaire à engager des réformes du système colonial. Les tendances réformatrices de ce mouvement adopteront une trajectoire différente, notamment après la Seconde Guerre mondiale.

4. L'émigration : une école politico-syndicale

L'émigration algérienne, tout en facilitant les processus d'intégration en France, a parallèlement renforcé le sentiment d'appartenance des individus à leur terre d'origine. Ce phénomène s'était déjà manifesté parmi les Algériens mobilisés dans les rangs de l'armée française durant la Première Guerre mondiale. La perception d'une patrie perdue, exacerbée par la défaite face à la domination coloniale française, a également incité certaines familles à entreprendre des *hijras*, caractérisées par des vagues successives d'exil vers le *Cham* (Proche-Orient). Ces mouvements migratoires ont culminé à la veille de la Première Guerre mondiale, notamment avec des événements emblématiques tels que l'exode de la Medjana en 1910 et celui de Tlemcen en 1911. Ces départs constituèrent les dernières migrations de ce type. Le contexte du XXe siècle a, par la suite, donné lieu à d'autres formes de réponses face aux frustrations et aux traumatismes, parmi lesquelles l'émigration vers la France et l'émergence d'une conscience politique qui s'est concrétisée dans le mouvement indépendantiste⁴⁸.

Texte :

Pour présenter l'Étoile Nord-Africaine, il faut rappeler d'abord que celle-ci est née à Paris et s'est enracinée dans le milieu des travailleurs immigrés algériens. Que ce soit dans l'émigration que le nationalisme révolutionnaire algérien ait pris naissance n'a, malgré les apparences, rien d'étonnant : à partir des années 1920-1929, le prolétariat algérien s'est pour l'essentiel formé en France avant de revenir en Algérie. Paris et sa région industrielle,

⁴⁷ Marynower Claire, op. cit. p. 404.

⁴⁸ Meynier Gilbert, « Problématique historique de la nation algérienne », op.cit. p. 37.

qui rassemblait la plus forte proportion d'ouvriers algériens furent donc assez logiquement le berceau du nationalisme révolutionnaire algérien.

Dans les années où se développa l'Étoile Nord-Africaine, cette émigration est malheureusement très mal connue sur le plan statistique. Pour l'administration française, elle était presque insaisissable parce que temporaire et de courte durée. En 1930, la moitié des travailleurs algériens ne restaient pas plus de huit mois en France et rentraient au pays pour le Ramadan; le quart d'entre eux demeuraient au maximum dix-huit mois, les autres disaient vouloir se fixer en France. Cette émigration uniquement masculine portait sur des hommes jeunes ; la plupart, mariés, laissaient femmes et enfants au village, mais un cinquième environ épousaient des Françaises ou vivaient maritalement avec une femme française.

Malgré le dur chômage des années 1930 à 1935, le solde migratoire se traduisit seulement par une diminution de 16 225. La libéralisation de la législation sur les voyages en 1936 entraîna un doublement des départs ; pourtant le total des travailleurs enregistrés en France en 1937 n'était encore que de 72 877, ce qui permet de supposer que la colonie algérienne avait retrouvé ses effectifs maxima, de l'ordre de 120 000. On ne peut tirer de ces chiffres aucune explication directe sur le mouvement des adhésions à l'Étoile Nord-Africaine. À première vue certes, son recul d'influence entre 1930 et 1932 pourrait être lié aux retours plus nombreux. Mais le léger tassement de la colonie algérienne est sans commune mesure avec l'effondrement des effectifs de l'Étoile. Faut-il incriminer dès lors l'ampleur du chômage ? Celui-ci ralentit sans doute les ressources financières, mais non le recrutement. L'une des forces essentielles du militantisme de l'Étoile fut constituée au contraire par les chômeurs nord-africains, constitués en comités ou utilisés individuellement (pour la distribution de tracts par exemple). Or l'administration française estimait entre 1930 et 1935 qu'un quart au moins des Algériens en France étaient chômeurs et l'enquête de 1937 découvrit 19 000 chômeurs sur 73 000 travailleurs recensés (soit 26 %) dont 7 000 seulement bénéficiaient d'allocations. Le maintien du chômage n'eut aucune répercussion négative sur le développement de l'émigration dans les années 1936-1937 ni sur celui de l'Étoile dont les effectifs doublèrent de 1934 à 1935 et varièrent peu jusqu'en 1938. À en croire la police, les deux tiers de ses adhérents étaient même constitués de chômeurs.

L'implantation géographique de l'Étoile fut naturellement liée à la répartition des travailleurs en France, mais la représentation n'était pas proportionnelle à l'importance des diverses agglomérations d'émigrés. En 1937, les trois-quarts des Algériens se concentraient dans quatre régions françaises ; 38% travaillaient dans la région parisienne, 27 % départements industriels de l'Est, 16% dans le seul département des Bouches-du-Rhône et 5% dans celui du Nord. Quant aux adhérents de l'Étoile résidant en France, 76% se situaient en 1938 dans la région parisienne.

Puisqu'une historienne américaine, M^{me} Janet Zagoria, s'est étonnée de la forte proportion d'éléments kabyles dans le mouvement messaliste, il faut peut-être rappeler que les travailleurs émigrés étaient dans les années 1920 exclusivement kabyles. On parlait en 1930 des « Berbères en France », non des « Arabes ». On en connaît les raisons: les Kabylies surpeuplées étaient des foyers traditionnels d'émigration et la Grande-Kabylie du Djurdjura, région la moins superficiellement scolarisée, contenait le plus fort pourcentage de francophones. Mais sait-on qu'en 1924 sur 38000 émigrants fichés, 18 096 étaient originaires du seul arrondissement de Tizi-Ouzou et que la seule commune de Larbaa N'Aït Iraten (Fort National) envoyait chaque année en France plus de 8% de sa population totale, celle d'Aïn el-Hammam (Michelet) plus de 7%? Les Kabyles, qui savaient un peu de français, se débrouillaient mieux en France que les autres Algériens. Leur solidarité de villageois leur permettait de mieux s'entraider et de faire venir de jeunes parents, alors même qu'ils n'avaient pas de travail à leur proposer dans leur région d'installation.

Ces immigrants d'origine villageoise affluèrent essentiellement dans les villes françaises. Refusant de s'embaucher comme ouvriers agricoles, ils choisissaient de préférence les emplois industriels et commerciaux, deux fois mieux rémunérés et plus stables. La plupart y occupaient des postes de manœuvres. 10 à 15% seulement accédaient à des emplois de magasiniers, d'ouvriers qualifiés ou de professionnels. Le petit commerce attirait l'élite de ce prolétariat. Ce n'est donc pas un hasard si les militants de l'Étoile étaient soit comme Imache employés de commerce, soit comme Messali, Radjef et Banoune, marchands forains ou maraîchers ambulants. Hadjali, employé dans une quincaillerie, devint même propriétaire d'une petite quincaillerie.

Dans cette microsociété algérienne ne se trouvaient pratiquement pas de notables vers 1930: on pouvait compter tout au plus une dizaine de membres des professions libérales et une quarantaine d'étudiants. Faisaient seuls figure d'hommes riches et influents les cafetiers, restaurateurs ou hôteliers. Fournisseurs de logement et de travail, prêteurs et commanditaires des innombrables colporteurs, les propriétaires de ces cafés-hôtels indispensables aux immigrants étaient pratiquement les chefs de l'émigration. Ils faisaient littéralement l'opinion des Nord-Africains en France. C'est pourquoi l'Étoile s'efforça de les contrôler ou de se les rendre favorables. Par ailleurs, elle aida ses militants à acquérir des cafés et des restaurants : ceux-ci, remplaçant le souq et la djemâ'a étaient le village miraculeusement reconstitué en France. Qui tenait ces substituts de village influençait toute la colonie nord-africaine. Confinés dans des tâches ingrates, vivant le plus modestement possible pour envoyer leurs économies au pays, les Algériens, ces ruraux transplantés dans l'environnement industriel, souffrirent pour la plupart durement de leurs conditions de vie et de leur exil. Sauf exceptions, leur acculturation au milieu français restait superficielle.

Ces prolétaires, qui vivaient pour beaucoup repliés sur eux-mêmes, valorisaient l'Islam et le pays lointain. Au spectacle de la richesse apparente de tous les Français, ils prenaient une conscience aiguë de leur condition de colonisés et de travailleurs infériorisés. Leur situation et leur exil, la surveillance policière, l'indifférence ou le racisme les poussaient tout naturellement vers la politique et la révolte.

Ageron Charles-Robert, *Genèse de l'Algérie algérienne*, Alger, Edif 2000, 2010, p. 389-391.

Les Algériens installés temporairement en métropole conservent un lien étroit avec leur patrie, un attachement qui ne s'affaiblit pas malgré la distance et le temps passé. En réalité, l'éloignement tend parfois à exacerber une vision idéalisée de leur pays d'origine. Par ailleurs, ils restent pleinement conscients de leur statut de colonisés. Leur immersion dans une société française politiquement et socialement différente les incite à reconsidérer leur propre situation sous le joug colonial. Nombre d'entre eux envisagent leur séjour en France comme provisoire, nourrissant le désir profond de retourner vivre en Algérie. Bien qu'ils s'insèrent dans le tissu social français, ils s'opposent catégoriquement à une assimilation complète. La nationalité française, associée à la puissance coloniale, est rejetée car perçue comme incompatible avec leurs valeurs et leur identité. En conséquence, acquérir cette citoyenneté serait vu comme une forme de reniement. Ils privilégient ainsi la préservation de leurs particularités culturelles, restant souvent entre

eux et vivant en France dans une posture de distance, se considérant toujours comme des étrangers. Les émigrés issus d'un même village se regroupent spontanément pour former des réseaux de soutien mutuel. Ce type de solidarité, d'abord localisé, s'élargit ensuite à un niveau régional, où des groupes comme les Kabyles se distinguent des habitants des hauts plateaux. À une échelle plus vaste, au niveau national, ces distinctions tendent à s'effacer, et les Algériens, toutes origines confondues, se rassemblent face aux autres communautés présentes, telles que les Français ou les Italiens. Pourtant, les spécificités propres à chaque village continuent d'exister en arrière-plan. La construction de l'identité des migrants s'adapte à leurs ambitions personnelles, qui deviennent de plus en plus tournées vers l'individualisme, tout en restant ancrée dans le besoin de s'identifier à une communauté plus large. En effet, l'émigration offrait l'opportunité de se libérer des liens contraignants avec la communauté paysanne d'origine. Cette transition ouvrait la voie à une forme d'individualisme plus affirmé, marquant ainsi un éloignement progressif des solidarités traditionnelles centrées sur le village natal. Dès lors, « l'émigration fournissait aussi, à condition que soit aboli l'attachement ancien au groupe et aux valeurs qui fondent le groupe, l'occasion d'un long et laborieux apprentissage de comportements nouveaux, en tous points contraires aux attitudes communautaires qui étaient de règle dans un état antérieur de la société rurale et de l'émigration »⁴⁹. Le détachement des structures sociales paysannes a favorisé l'affirmation de l'individualité, essentielle à la construction de nouvelles formes d'appartenance, que ce soit à une communauté nationale ou internationale. Cela se manifeste particulièrement dans les solidarités ouvrières, que les migrants algériens ont découvert en s'engageant dans les syndicats et les mouvements de gauche en France. L'émigré, autrefois défini par son appartenance à un village, élargit progressivement son identité à une région, puis à une nation entière. L'expérience de l'exil renforce ainsi les liens de solidarité et conduit à une convergence inédite d'idées, d'aspirations et de revendications parmi les musulmans venus de différentes régions d'Algérie. En ce sens, l'émigration et le nationalisme ne sont pas en contradiction, mais se complètent mutuellement. C'est à travers la distance et une meilleure compréhension des réalités métropolitaines que naissent les aspirations à l'indépendance et se forment les bases d'un projet nationaliste.

⁴⁹ Sayad Abdelmalek, « Les trois "âges" de l'émigration algérienne en France », Actes de la Recherche Sciences Sociales, Vol.15, juin 1977, p. 66.

Les principaux leaders nationalistes des anciennes colonies ont souvent eu des parcours marqués par des séjours à l'étranger, ayant vécu, étudié ou travaillé en Europe. Ce fut le cas de figures comme Gandhi, Nelson Mandela, ou Ho Chi Minh. Les dirigeants du nationalisme algérien ont suivi une trajectoire similaire. Dès les premiers temps du mouvement national, les immigrants algériens installés dans les centres industriels français ont joué un rôle prépondérant. Ils furent parmi les premiers à réfléchir à la question nationale algérienne, à formuler des revendications politiques et à organiser des partis. C'est en France que l'Étoile Nord-Africaine (ENA), première organisation indépendantiste algérienne, a vu le jour sous l'impulsion d'un groupe d'émigrés. Sa création est liée aux dynamiques internationales, notamment à l'influence du Komintern. En 1926, sous l'initiative d'Hadj Ali Abd-el Kader, membre du Comité directeur du Parti communiste français (PCF), l'ENA est fondée pour organiser les travailleurs nord-africains en France. La majorité des militants de l'ENA provenaient de la communauté ouvrière algérienne, en particulier kabyle. Initialement, l'ENA visait à défendre les intérêts sociaux, matériels et moraux des travailleurs algériens en France. Elle a servi de tremplin pour les militants qui allaient porter la cause indépendantiste jusqu'en Algérie avec la fondation du Parti du peuple algérien (PPA). Ce rôle clé de l'émigration se manifestera encore plus nettement durant la guerre de libération nationale, où la Fédération de France du FLN jouera un rôle déterminant dans la lutte pour l'indépendance de l'Algérie.

5. Le mouvement national pendant et après la Seconde Guerre mondiale

La situation pendant la guerre

La défaite de la France contre l'Allemagne nazie en 1940 a terni son prestige, surtout dans ses colonies. Cette année-là, le maréchal Pétain a décidé d'assurer une représentation égale pour les Musulmans et les Français d'Algérie. En réponse, Ferhat Abbas a envoyé une lettre à Pétain le 10 avril 1941, demandant des réformes dans un gouvernement sans influence parlementaire. Son plan visait à promouvoir l'harmonie entre les "six millions d'Orientaux" et les Français d'Algérie. Quatre mois plus tard, Vichy a répondu que ses idées seraient étudiées, mais aucune mesure concrète n'a été mise en œuvre. Durant cette période, la situation économique s'est fortement dégradée. Les rendements agricoles ont chuté, tandis que les pénuries d'engrais et de vêtements devenaient de plus en plus

fréquentes. Les populations les plus vulnérables se retrouvaient ainsi confrontées à des souffrances quotidiennes, aggravées par le manque de ressources essentielles⁵⁰. Entre 1940 et 1942, l'économie algérienne s'est détériorée, avec une grave pénurie de céréales dès l'hiver 1940-1941, surtout dans les régions kabyles. La situation s'est aggravée avec l'augmentation du chômage, due au retour des ouvriers, et la crise sociale a été accentuée par le manque de mandats de la Métropole et la hausse des prix, ayant doublé par rapport à l'avant-guerre. Les bas salaires agricoles ont entraîné une chute du niveau de vie, et une épidémie de typhus a particulièrement touché les populations rurales mal nourries et mal vêtues jusqu'en 1946⁵¹.

Durant cette période, le débarquement anglo-américain du 8 novembre 1942 plaça les Algériens en contact direct avec la puissance américaine et ses représentants diplomatiques, dont les déclarations anticolonialistes suscitérent des espoirs chez les nationalistes. C'est à ce moment qu'Abbas et ses proches commencèrent à établir des relations avec les Alliés, tout en formulant une proposition fédérale pour redéfinir les relations entre la France et l'Algérie. Cependant, face à l'indifférence des autorités françaises, Ferhat Abbas prit l'initiative de rédiger *Le Manifeste du Peuple algérien* en février 1943⁵².

Avant 1939, Ferhat Abbas croyait fermement que l'émancipation du peuple algérien passait par l'acquisition de la citoyenneté française et par l'accès à l'éducation à travers l'école. Engagé au sein de la Fédération des Élus de Constantine, il participa à la rédaction du journal *L'Entente* pour soutenir le projet Blum-Viollette, considéré comme la « pierre angulaire de toute réforme à venir »⁵³. Confronté à l'intransigeance des autorités, qui persistaient à refuser l'égalité et la citoyenneté aux Algériens, Ferhat Abbas réalisa que la politique d'assimilation était vouée à l'échec. Il constatait que cette résistance constante, qu'elle soit explicite ou subtile, à intégrer les Algériens musulmans dans la citoyenneté française avait « découragé tous les partisans de cette politique »⁵⁴. En réponse à la demande des autorités françaises d'engager les Algériens dans la guerre pour libérer la Tunisie et la Libye des forces nazies et fascistes, Ferhat Abbas et ses compagnons décidèrent, le 20 décembre 1942, de poser leurs conditions aux Alliés. Ils rédigèrent un

⁵⁰ Ageron Charles-Robert, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, op.cit. p. 89-90.

⁵¹ Ageron Charles-Robert, *Genèse de l'Algérie algérienne*, op.cit. p. 264.

⁵² Ageron Charles-Robert, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, op.cit. p. 90.

⁵³ Ageron Charles-Robert, *Genèse de l'Algérie algérienne*, op.cit. p. 259.

⁵⁴ Ibid. p. 266.

document intitulé *Message des représentants des Musulmans aux autorités responsables*, dans lequel ils exposaient leurs exigences. Ce texte, signé par trois conseillers nationaux, douze membres de la commission financière, dont Abbas, ainsi que neuf autres personnalités, stipulait que la participation des Musulmans algériens à l'effort de guerre serait conditionnée à l'adoption d'un nouveau statut pour l'Algérie. Ce statut devait être « fondé sur la justice sociale » et garantir « leur affranchissement politique »⁵⁵.

L'ascension fulgurante de Ferhat Abbas et ses succès soulèvent néanmoins certaines interrogations. En effet, la disparition de Ben Badis en 1940, non remplacé par le cheikh Ibrahimi, ainsi que l'emprisonnement de Messali et des principaux leaders du PPA et du PCA, ont placé Abbas dans une position particulièrement favorable. Face à un Dr Bendjelloul plus effacé, Abbas a su faire preuve de témérité et d'un sens aigu des relations politiques, ce qui lui a permis de s'imposer. Il a ainsi gagné la confiance de ses alliés politiques, en particulier les Élus, ainsi que des personnalités musulmanes influentes, tout en parvenant à établir des liens solides avec l'Administration⁵⁶. S'appuyant sur les mêmes principes républicains, égalitaires et anticolonialistes, Ferhat Abbas a progressivement orienté son action, durant la guerre, vers la promotion d'une citoyenneté spécifiquement algérienne. Il a été soutenu par un groupe de jeunes hommes issus de nouvelles couches sociales et formés à l'université, qui ont rajeuni son entourage. Parmi eux se trouvaient ses proches collaborateurs, Ahmed Boumendjel et Ahmed Francis, ainsi que des figures plus jeunes comme Kaddour Sator et Ali Boumendjel. Ce renouveau lui a permis d'établir des contacts avec les nationalistes du PPA de Messali Hadj, ouvrant la voie à des discussions passionnées entre les divers courants politiques pendant la guerre. Ces échanges ont conduit à la rédaction du *Manifeste de février 1943*, un document essentiel, décliné en plusieurs versions, adressé aux autorités françaises et aux Alliés⁵⁷.

Dans le Manifeste, plusieurs revendications fondamentales étaient clairement établies : la dénonciation et l'abolition de la colonisation, le droit à l'autodétermination du peuple algérien, l'établissement d'une constitution spécifique pour l'Algérie, et la participation des Musulmans algériens au gouvernement de leur destin. Il convient de noter que le Manifeste ne faisait aucune allusion à un éventuel statut de la France ou de la communauté

⁵⁵ Ageron Charles-Robert, *Genèse de l'Algérie algérienne*, ibid. p. 268.

⁵⁶ Ibid. p. 273

⁵⁷ Rahal Malika, « Ferhat Abbas, de l'assimilationnisme au nationalisme », in Bouchène A. et al. (dir), *Histoire de l'Algérie à la période coloniale 1830-1962*, Paris, La Découverte 2014, p. 445.

européenne dans cette situation. Il soulignait également la nécessité de réformes importantes, telles que l'élimination de la propriété féodale grâce à une vaste réforme agraire, la garantie du bien-être du prolétariat agricole important, et la mise en place d'une éducation gratuite et obligatoire pour tous les enfants, sans distinction de genre. En rejetant la politique d'assimilation, considérée comme une stratégie de guerre au service de la colonisation, et en exigeant la reconnaissance de la nationalité et de la citoyenneté algériennes, le Manifeste se positionnait comme un acte de révolutionnaire⁵⁸.

Le *Manifeste* aurait pu être approuvé par Messali Hadj, mais en détention à In Salah, il refusa de le signer tant qu'il n'aurait pas la possibilité de s'exprimer librement. De son côté, le Parti Communiste Algérien (PCA) s'opposa au texte pour des motifs différents. Considérant le nationalisme algérien comme "un mouvement représentant les intérêts de la bourgeoisie arabo-berbère", le PCA prônait la solidarité des Musulmans avec les travailleurs européens d'Algérie et défendait la démocratie française. En 1943, Amar Ouzegane reprenait le discours prononcé par Maurice Thorez à Alger en 1939, affirmant que "l'Algérie était une nation en formation, dont le peuple serait un mélange original d'éléments d'origine européenne, arabe ou berbère qui se seraient fondus pour former une race nouvelle". Cependant, il ajoutait que "cette nation n'a pas encore atteint sa maturité". En somme, le Parti Communiste Algérien demeurait attaché à la politique d'assimilation et plaidait pour l'octroi progressif de la citoyenneté française⁵⁹. Le PPA finira par donner son approbation au Manifeste du peuple algérien la même année, s'alliant ainsi aux autres courants du mouvement national, Oulémas et Élus, pour établir un mouvement initié par Ferhat Abbas en 1944.

Le 14 mars 1944, Ferhat Abbas crée *Les Amis du Manifeste et de la Liberté*, une organisation qui propose une vision audacieuse pour l'avenir de l'Algérie. Le mouvement revendique l'établissement d'une "République algérienne autonome fédérée à une République française rénovée, anticoloniale et anti-impérialiste". Cette démarche traduit la volonté d'Abbas de trouver un compromis entre les aspirations nationalistes algériennes et les réalités politiques de l'époque. Il réussit à obtenir l'approbation de Messali Hadj, qu'il rencontra en avril à Reibell (Ksar Chellala), où ce dernier était assigné à résidence. Messali, réaliste, souligna lors de cette rencontre : "La France ne te donnera

⁵⁸ Ageron Charles-Robert, *Genèse de l'Algérie algérienne*, op. cit. p. 270

⁵⁹ Ibid. p. 270

rien. Elle ne cédera qu'à la force et n'accordera que ce qu'on lui arrachera"⁶⁰. Les événements qui suivirent entraînèrent une accélération de la radicalisation politique, de plus en plus palpable au sein des populations algériennes et de leurs élites. Cette évolution fut aggravée par les difficultés économiques des années 1944-1945, marquées par une inflation importante et la propagation du marché noir. La propagande nationaliste du PPA, prônant la création d'un "Parlement algérien" et d'un "gouvernement algérien", surpassa largement les positions fédéralistes de Ferhat Abbas. Abbas et ses alliés se retrouvèrent rapidement débordés par les Messalistes, leur mouvement étant infiltré par des activistes du PPA, convaincus que le moment était venu de "mettre fin à la domination impérialiste". Lors du premier congrès des *Amis du Manifeste et de la Liberté* (AML) en mars 1945, qui comptait 350 000 adhérents, Messali Hadj fut salué comme "le leader incontestable du peuple algérien"⁶¹.

L'évolution du mouvement national 1945-1954

À l'approche de la fin de la guerre, les militants algériens croyaient que l'indépendance était proche, renforcée par la création de la Ligue arabe et les préparatifs de la conférence de San Francisco. La déportation de Messali Hadj le 24 avril 1945 les convainquit que le moment était venu. Les manifestations du 1er mai 1945 et les rassemblements du 8 mai dégénérent en émeutes armées à Sétif et Guelma, entraînant des affrontements meurtriers et une répression d'une brutalité inédite⁶². Il est évident que cet événement tragique a laissé un fossé béant de haine et de ressentiment entre les deux communautés en Algérie. L'idée d'une Algérie française, réunissant musulmans, juifs et chrétiens, comme l'avait envisagé Ferhat Abbas à Sétif le 29 avril 1945, s'est désormais évanouie. La confiance entre les deux camps s'est brisée, rendant tout dialogue ou compromis impossible. Ce climat de rupture a inévitablement permis aux nationalistes de prendre de l'ampleur et de renforcer leur emprise sur une population de plus en plus acquise à leur cause.

Le choc des massacres de mai 1945 poussa Ferhat Abbas à renoncer à son projet d'unification. En mai 1946, il fonda son propre parti, l'Union Démocratique du Manifeste

⁶⁰ Ageron Charles-Robert, *Genèse de l'Algérie algérienne*, ibid. p. 281

⁶¹ Ageron Charles-Robert, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, op. cit. p.91.

⁶² Ageron, Charles-Robert, « Mai 1945 en Algérie : Enjeu de mémoire et histoire », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, 108, 2012, p.68-73.

Algérien (UDMA). À partir de ce moment, Abbas défendit l'idée d'une République algérienne autonome, liée à l'Union française, tout en exigeant une souveraineté totale sur les affaires intérieures⁶³. Les convictions républicaines et libérales de Ferhat Abbas, ainsi que son combat pour une solution négociée à la situation des Algériens musulmans, l'ont progressivement poussé vers des positions plus revendicatives, marquées par un nationalisme de plus en plus radical. Avec l'évolution de ses idées, Abbas s'est orienté vers une approche politique basée sur le rapport de force, nécessitant l'appui d'un parti structuré et soutenu par une base militante engagée. Il s'imposa alors comme "l'homme montant de l'après-guerre", selon les termes de Charles-André Julien. Les succès notables de l'UDMA lors des élections législatives de juin 1946 reflétaient non seulement l'enthousiasme populaire autour d'Abbas, de son Manifeste et de ses idées nationalistes, mais aussi les préoccupations grandissantes des autorités coloniales face à l'adhésion croissante des Algériens musulmans à une ligne politique qui s'éloignait de plus en plus du projet réformiste⁶⁴.

Après son interdiction en 1939, l'Association des Oulémas reprend ses activités après la Seconde Guerre mondiale, renouant avec ses actions culturelles en faveur de la préservation de l'Islam et de la langue arabe. Elle s'emploie notamment à ouvrir des écoles coraniques et à animer des cercles culturels, orientant ainsi une partie de la population vers l'Orient arabe. L'apprentissage de l'arabe et du Coran connaît alors une forte progression dans plusieurs régions du pays. L'Association exerce une influence profonde sur la société algérienne, et ses initiatives créent un dynamisme social qui renforce les aspirations identitaires en offrant des repères solides à la population.

Messali Hadj tente de s'impliquer dans les législatives de 1946 en fondant le Mouvement pour le Triomphe des Libertés Démocratiques (MTLD). Entre 1947 et 1950, ce mouvement évolue en un grand parti politique moderne, mobilisant les masses prolétariennes et éveillant la conscience des fellahs. Le MTLD se structure avec une organisation complète, incluant une branche armée, l'Organisation Spéciale (OS), destinée à préparer l'insurrection. Messali réussit également à s'associer à diverses associations et à en fonder de nouvelles, comme des groupes scouts, des associations étudiantes, des médersas et des mouvements de femmes. Le parti se positionne alors comme un acteur de premier plan, réclamant souveraineté et indépendance pour le peuple

⁶³ Ageron Charles-Robert, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, op. cit. p. 93.

⁶⁴ Rahal Malika, op. cit. p.445-446

algérien. Toutefois, cet essor est freiné par la crise berbériste de 1949 et le démantèlement de l'OS en 1950, qui conduit à l'arrestation et à la fuite de plusieurs cadres du mouvement. Celui-ci connut une crise aiguë qui couvait depuis 1953. En effet, Messali « est désarçonné par la présence des jeunes qui veulent tout et tout de suite, à commencer par le passage à l'action armée »⁶⁵. Le conflit se manifeste publiquement lorsque des membres du comité central sont écartés du parti, et Messali est élu président à vie par ses partisans lors du congrès d'Hornu en juillet 1954. Une alternative, représentée par le Comité Révolutionnaire d'Unité et d'Action (CRUA), constitué de neuf leaders historiques, tous anciens membres de l'OS, a décidé de précipiter l'insurrection dès qu'ils ont appris la défaite de Dien-Bien-Phu. C'est ainsi que le FLN et l'ALN ont vu le jour, marquant le 1er novembre 1954 comme la date de début du soulèvement⁶⁶.

Entre 1945 et 1954, le Parti communiste algérien (PCA) occupait une place intermédiaire dans le paysage politique de l'Algérie. Ce parti se situait entre l'Union démocratique du manifeste algérien (UDMA), que l'administration coloniale tentait d'influencer, et le Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques (MTLD) de Messali Hadj, un mouvement indépendantiste sévèrement réprimé, dont les principes et pratiques étaient similaires à ceux d'un parti de masse. Avec environ 15 000 adhérents au début des années 1950, le PCA constituait alors la deuxième force politique du pays, bien qu'il comptait 10 000 membres de moins que le MTLD. C'est ainsi que lors « d'une session du comité central du PCA, en février 1949, Paul Caballero se félicite de la "vague d'adhésions", dont " 80 % des Algériens arabo-berbères" »⁶⁷. Durant cette époque, le PCA était engagé dans plusieurs initiatives d'alliances nationalistes, lesquelles ont toutes échoué à un moment donné. Ce processus a été accompagné d'un déclin lent du nombre de membres européens au sein du parti, le plaçant dans une position d'isolement lors de l'insurrection de 1954, même si un nouveau souffle de combativité se faisait sentir.

En 1947, le PCA se positionne en faveur d'une République algérienne dans le cadre de l'Union française. Dans cette optique, le parti adopte une politique de rapprochement avec les nationalistes algériens, s'ouvre davantage aux militants locaux et développe un intérêt marqué pour les zones rurales. Ce tournant s'accompagne d'une orientation plus prononcée vers les couches populaires. En effet, le PCA intensifie ses efforts pour

⁶⁵ Ellyas Akram et Stora Benjamin, op. cit. p. 230

⁶⁶ Ageron Charles-Robert, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, op. cit. p. 96.

⁶⁷ Ruscio Alain, *Les communistes et l'Algérie*, op. cit. p. 153-154.

s'implanter dans les campagnes, tandis que la proportion d'Algériens au sein du parti et de ses instances dirigeantes augmente de manière significative. Ainsi, « contrairement à ce qui s'était passé avec la génération précédente, où le PCF formait des militants musulmans selon ses critères et ses méthodes, il y a désormais des mouvements endogènes. Des figures nouvelles apparaissent, pour la plupart de jeunes intellectuels qui marqueront l'histoire du communisme algérien durant des décennies : Bachir Hadj Ali devient rédacteur en chef de *Liberté* en 1947 (il a alors vingt-sept ans), Ahmed Akkache, secrétaire général des Jeunesses en 1946, entre au comité central du PCA dès l'année suivante (il n'a que vingt et un ans), puis au bureau politique en 1949. Tout aussi jeune (vingt-cinq ans en 1948), Boualem Khalfa devient rédacteur en chef d'*Alger républicain*. Arrivé plus tard au PCA (en 1950 à l'âge de vingt-deux ans), venu des rangs du PPA, Sadek Hadjerès y connaîtra une ascension rapide : membre du CC en 1952, puis du BP en 1954, il sera le numéro deux du parti, aux côtés de Bachir Hadj Ali, durant toute la guerre d'indépendance »⁶⁸.

La radicalisation du mouvement national algérien s'intensifie suite à l'adoption du statut de l'Algérie, le 20 septembre 1947. Ce statut établit une assemblée avec une représentation déséquilibrée, donnant 60 sièges aux 922 000 Européens contre 60 sièges pour les 7 860 000 Musulmans. Cette inégalité dans la représentation est vécue comme une injustice par la population algérienne. Le ressentiment s'accroît lorsque le gouverneur général E. Naegelen influence les élections pour minimiser l'impact des nationalistes musulmans. Sur les 60 sièges, 41 sont attribués à des candidats favorables au régime colonial, tandis que le MTLD et l'UDMA ne remportent respectivement que 9 et 8 sièges, avec 2 autres pour des indépendants. Les élections suivantes continuent d'être manipulées par l'administration, exacerbant encore plus le mécontentement des Algériens. En 1953, l'Algérie musulmane prit conscience que toutes les options légales pour obtenir des réformes significatives étaient bloquées. Devant cette impasse, Ferhat Abbas affirma : "Il n'y a plus d'autre recours que les mitraillettes", illustrant ainsi un profond désenchantement. Cette déclaration coïncida avec des attaques visant la domination coloniale en Tunisie et au Maroc⁶⁹.

⁶⁸ Ruscio Alain, *ibid.* p. 154.

⁶⁹ Ageron Charles-Robert, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, op. cit. p. 95-96.



IV. Contexte colonial et conception de la nation

IV. Contexte colonial et conception de la nation

1. La nation : un impensé politique

Le nationalisme vise à créer et à préserver une identité nationale, notamment grâce au rôle crucial des élites politiques et intellectuelles. Celles-ci contribuent activement à cette construction en valorisant une histoire, une culture et une langue partagées, afin de renforcer l'unité parmi les citoyens¹. Dans le contexte colonial, les mouvements de libération nationale cherchaient à affirmer une identité distincte en développant leur propre "imaginaire national" en opposition à la domination étrangère. Souvent, l'oppression et l'exploitation subies sous les puissances coloniales ont éveillé un sentiment de résistance et renforcé la solidarité autour de l'idée d'une nation unie². Le nationalisme algérien visait à raviver la nation sur les plans social et culturel, en la réaffirmant et en la réinventant. Il ne s'agissait pas simplement de restaurer un passé idéalisé, débarrassé des altérations coloniales, mais plutôt de redéfinir cette histoire en fonction des réalités contemporaines et des luttes anti-coloniales. Pour ce faire, il était nécessaire d'établir une sphère autonome au sein même du cadre colonial, puis de réutiliser le discours colonial à des fins nationalistes. Ainsi, les nationalistes ont créé un espace propre où ils pouvaient représenter la voix d'un peuple en résistance contre l'autorité coloniale. Ce processus a donné naissance à un discours original, qui s'inspirait de l'expérience coloniale pour mener son combat et qui a joué un rôle essentiel dans la création d'une culture nationale moderne, distincte de l'Occident et profondément enracinée dans son propre contexte historique³.

Le processus de reconstruction d'une communauté nationale en Algérie est marqué par les séquelles des insurrections armées avortées et par la nécessité de *refonder* le lien national, en s'appuyant sur l'unité linguistique et religieuse du peuple. Cette dynamique se manifeste dans le mouvement national, qui défend l'idée d'une nation algérienne dans son interprétation moderne. Depuis l'émergence de ce mouvement jusqu'à l'indépendance en 1962, les élites politiques ont perçu la nation comme un concept largement totalisant, où les particularismes régionaux étaient vus comme des vestiges anachroniques et, potentiellement, comme des entraves au processus d'unification amorcé à la fin du XIXe et au début du XXe siècle. Cette tendance au centralisme et à l'unité caractérise au moins deux courants nationalistes distincts, chacun influencé par les conjonctures historiques et

¹ Gellner Ernest, op.cit.

² Anderson Benedict, op.cit.

³ Cf. McDougall James, op.cit.

l'évolution des positions des acteurs au fil de leurs trajectoires respectives. Il convient toutefois de noter que les lignes de démarcation entre les courants politiques au sein du mouvement national restaient poreuses. Durant son histoire, celui-ci a connu des convergences autour de projets de réforme du système colonial (le Congrès musulman, les AML, par exemple). Des fractures se faisaient également sentir quant à la légitimité de représentation des Algériens et au monopole revendiqué par l'un ou l'autre courant. Le point de croisement se cristallisait finalement autour du Statut personnel des Musulmans. Cette catégorie stigmatisait ces derniers en ne leur permettant pas d'accéder à une citoyenneté à part entière, contrairement à l'intégration collective des Juifs algériens dans la Cité française par le Décret Crémieux de 1870. La catégorie de *Musulman* est ainsi devenue le principal marqueur d'une communauté aspirant au rang de nation moderne en s'opposant à l'ordre colonial. Ainsi, si « la Nation comme personnalité collective se pose en s'opposant, la colonisation française a forcé en Algérie le repli sur la qualité et le statut de musulman en constituant à travers eux l'identification nationale »⁴. En effet, dans un contexte historique marqué par la réorganisation de la société autour d'institutions rationalisées, la modernité coloniale a construit la communauté musulmane comme une catégorie objective. D'une part, celle-ci était considérée comme faisant partie des "Français par nationalité", en raison de l'assimilation de l'Algérie à la France. D'autre part, elle était définie comme "Non-Française d'un point de vue civique", car les membres de cette "communauté" étaient régis par un code civil qui leur était propre. Le statut personnel est devenu la quintessence même d'une catégorisation discriminatoire, excluant les musulmans de la Cité française. Ce statut est ainsi devenu le symbole par excellence de leur condition de sujets colonisés. Pourtant, pour certains Algériens, ce statut personnel était perçu comme l'espace qui symbolisait « nos traditions, nos coutumes, nos croyances. Il fait partie du patrimoine de nos ancêtres »⁵. Le statut personnel musulman, qui constitue en réalité un facteur d'exclusion de la société civique, est devenu le terreau sur lequel s'est développée une forme alternative de citoyenneté. Les Algériens ont revendiqué ce statut pour en faire une base de leurs demandes d'égalité, voire, de manière plus radicale, de leurs revendications indépendantistes. Érigé en « notre personnalité islamique » (*shakhsiyyatunâ al-islâmiyya*), le statut personnel prend une signification inacceptable

⁴ Hamdi-Cherif Abdelhafid, « Les aventures de l'identité nationale », *NAQD*, 1992/1 N° 2, p.4

⁵ McDougall James, op.cit. p. 91

pour le système colonial : il confère aux Algériens musulmans une identité de communauté politique distincte⁶.

En plus de la catégorisation religieuse, la langue arabe se présente comme un marqueur identitaire et unificateur face à l'ordre colonial qui imposait le français dans tous les domaines. Selon les contextes et les courants au sein du mouvement national, les usages de la langue et de la religion pour structurer le projet national ont varié. Cependant, ces deux éléments se sont finalement imposés comme les piliers centraux, voire exclusifs, de la définition de la nation algérienne moderne. C'est ainsi que « l'unanimité résultant de la dominance d'une des composantes idéologiques a fabriqué le mythe de l'unicité de la nation conçue comme une Essence incréée et a-historique "que se seraient transmises des générations à travers les âges" alors même que la conscience nationale est faite d'un procès culturel et politique qui ne peut permettre l'exclusion d'aucune de ses composantes »⁷. En définitive, il ne s'agit pas réellement d'une conception aboutie, car les nationalistes ont éludé la question de la nation afin de ne pas affronter des problématiques complexes qui n'étaient pas prioritaires dans le contexte de la lutte anticoloniale. Ils voulaient en fait éviter « le piège que contenait l'aventure identitaire : la décolonisation n'était possible qu'en célébrant le principe sacro-saint de la succession d'États sans se risquer dans une définition culturelle de la nation qui, à terme, rendait ingouvernables les systèmes politiques »⁸. Les nationalistes ont souvent œuvré pour l'unification linguistique de leur nation, un projet qui dépasse de loin la simple nécessité de communication. Leur ambition est de révéler l'essence de chaque langue, perçue comme un pilier du développement du sentiment national. Par cette homogénéisation linguistique, ils cherchent à affermir l'identité nationale, convaincus que la langue est fondamentale dans la construction et l'expression de ce sentiment. Pour Ernest Gellner, la langue représente fréquemment le principal marqueur de l'identité nationale, car elle fournit une assise culturelle commune, tout en facilitant la communication et la cohésion au sein des sociétés modernes⁹. De son côté, Benedict Anderson considère que la langue est un élément essentiel de l'imaginaire national. Il avance que les nations sont souvent identifiées par une langue commune, qui forge une culture partagée. La littérature, les

⁶ McDougall James, *ibid.* p. 91-93

⁷ Hamdi-Cherif Abdelhafid, *op.cit.* p.3

⁸ Badie Bertrand, « Le jeu triangulaire », in Birnbaum Pierre (dir.), *Sociologie des nationalismes*, Paris, PUF | « Sociologies », 1998 |, p. 448.

⁹ Gellner Ernest, *op. cit.*

journaux, les discours politiques et divers médias en utilisant cette langue jouent un rôle clé dans l'affirmation du sentiment d'appartenance à une nation¹⁰. Dans le contexte du nationalisme anticolonial, comme dans toute forme de nationalisme, la question linguistique est au cœur de débats complexes concernant la diversité culturelle et la définition même de la nation.

Texte :

Historiquement, c'est contre la domination coloniale que se construit, en Algérie, *une communauté de résistance* qui pose le fondement de l'appartenance. Cette dernière sera, tout au long du 19^{ème} siècle dans le cadre des résistances paysannes, de type ethno-religieux.

Au début du 20^{ème} siècle, le nationalisme, tout en reprenant les référents ethno-religieux, Islam et langue arabe, introduit et popularise dans la société algérienne à la fois des vecteurs de modernisation politique, mais aussi des idéaux tenant de la modernité, à savoir la revendication de l'appartenance à une nation et la volonté de *reconstruire* un État national en plus de l'accès à la souveraineté.

Socialisées par des voies diverses dans les valeurs de la domination coloniale qu'elles contestent, les élites nationalistes, « empruntent » à celles-ci des outils pour la remettre en question. C'est au cours de la première moitié du 20^{ème} siècle que, à la faveur d'une confrontation avec la colonisation, se dessinent un modèle de référence identitaire, un type d'appartenance, et une construction de l'idée de nation et d'État.

Cette idée se construit au croisement d'une entrée dans la modernité politique, d'une fidélité à soi, et d'une volonté de construire un outil politique pour gérer la société. Le profil du citoyen algérien se décline ainsi dans la naissance et le développement du nationalisme dans ses différentes déclinaisons.

Naturellement, on le verra, les hiatus et les métissages de références constituent historiquement un obstacle à une lisibilité sociologique de ce modèle et la source de contestations qui commencent à poindre bien avant l'accès à l'indépendance, c'est-à-dire bien avant la formalisation et l'institutionnalisation d'une construction politique jusque-là déclinée comme une virtualité.

Sans doute, le recours à un rappel sommaire de quelques repères historiques concernant l'acception de la citoyenneté moderne et ses contextes de naissance s'impose. Il s'agit, en effet, de bien mettre en perspective ce que j'ai appelé « emprunts » par les élites nationalistes algériennes, qui au demeurant ne sont pas les seules à le faire. Il faut aussi essayer de comprendre les hiatus dont il est question plus haut. Ils peuvent, dans la pratique, revêtir une démarche d'appropriation et de nationalisation jamais totalement dénuées d'ambiguïté.

(...) Fruit d'une longue tradition révolutionnaire et du passage à l'ère industrielle dans les sociétés occidentales, la citoyenneté parvient dans les sociétés dominées par le canal de la domination coloniale. Elle sera réappropriée, mais dans un processus de « télescopage » de valeurs et de référents, c'est-à-dire dans une articulation complexe entre des valeurs endogènes, souvent de type communautaire, et des principes produits par la modernité.

C'est dans une société contrainte à des réaffirmations identitaires mobilisant des éléments ethno-religieux et linguistiques que cet emprunt fonctionne. La nation et l'État tels que les décline le modèle dominant ne sont pas encore, dans le contexte colonial, une réalité tangible pour ceux qui sont dominés. Le nationalisme et la contestation que ces dominés

¹⁰ Anderson Benedict, op.cit.

mènent vont dessiner en pointillés à la fois le modèle d'État-Nation et le mode de définition de l'appartenance.

L'une des traductions des principes de la modernité par l'idéologie coloniale, dans les sociétés dominées comme l'Algérie, consiste à restructurer de façon autoritaire le lien social par une lutte acharnée à la fois contre les modes d'organisation traditionnels et les structures religieuses. La culture républicaine charriée par la colonisation récuse d'emblée ce qui est estimé être son contraire: le communautaire. Elle réactualise en Algérie la vision anticléricale en stigmatisant « l'obscurantisme » des confréries religieuses dominantes en Algérie. C'est cette idée de la citoyenneté républicaine, manipulée par la colonisation, qui instruit le modèle assimilationniste colonial, non sans imposer une ségrégation paradoxale dans la logique du modèle révolutionnaire français. C'est le nationalisme qui soulignera ce paradoxe.

L'histoire politique de l'Algérie, notamment la construction puis l'affirmation du mouvement national algérien, véhicule une notion d'appartenance fondée sur la primauté du lien politique et de la communauté politique cimentée par une référence à une langue commune et des valeurs religieuses partagées. C'est dans l'adversité à la colonisation que se forge cette idéologie de l'appartenance qui se traduit en actes dans la révolution nationale.

La «nationalisation » à laquelle postule le mouvement national dans ses différentes composantes se traduit dans la société par des compromis avec les réalités empiriques d'une vivacité réelle sur les plans culturels, ou, plus généralement, en ce qui concerne les solidarités et les appartenances particulières.

Toutefois, cette construction de l'appartenance laisse transparaitre une ambivalence dans sa formulation même. En effet, si pour tous les courants nationalistes la revendication d'une nation algérienne et d'un État souverain constitue un idéal commun et laisse penser à une citoyenneté contractuelle, il existe des nuances importantes entre eux. En outre, dans la pratique, l'aspect contractuel qui apparaît dans la formulation idéologique est très nettement contrebalancé par les réalités empiriques, c'est-à-dire par la nature des démarches, des pratiques des différents acteurs, et du modèle qui prendra réellement forme et qui se concrétise totalement avec la naissance de l'État national.

Salhi Mohammed Brahim, *Algérie: citoyenneté et identité*, Tizi-Ouzou, Achab, 2010, p. 17-25.

2. Priorité à l'indépendance

Dans le cadre colonial, la diversité est reléguée au second plan. Deux visions opposées, l'une coloniale et l'autre nationaliste, s'affrontent sur les plans symbolique et politique, nourrissant un conflit d'imaginaires et de représentations. Confronté à la langue française, imposée comme modèle supérieur et légitime, le nationalisme algérien, pour rester fort, a choisi de ne pas intégrer la diversité culturelle ni de diviser ses codes linguistiques. En conséquence, la langue arabe et la religion musulmane se sont imposées comme les fondements naturels de la nation algérienne. Dans ce contexte, l'ENA « a répondu à une

menace de dépossession par un "envoi en possession" »¹¹. Cette conception reprend les outils de l'idéologie coloniale pour construire un trope nationaliste, définissant ainsi la nation algérienne autour de deux piliers centraux. Cette approche centralisatrice s'appuie sur une seule langue et une concentration du pouvoir. Le Parti du Peuple Algérien (PPA) ajoute à cela l'élément religieux, désignant le peuple algérien, regroupé sous le terme de "Musulmans", en contraste avec la minorité européenne de culture chrétienne et la communauté juive. Ce face-à-face devient une stratégie essentielle pour affirmer et distinguer la communauté nationale, nécessaire pour maintenir l'unité face au colonialisme et s'en libérer. Dans cette optique, Messali Hadj, leader du PPA et héritier de l'Étoile Nord-Africaine (ENA), incarne le modèle du nationaliste qui reprend l'idée de nation, telle que définie par la puissance coloniale, et la reformule en un projet destiné à ses concitoyens.

La doctrine du parti indépendantiste reste ferme sur les questions d'indépendance et de souveraineté politique. Toutefois, elle adopte une approche plus flexible en matière d'identité nationale, tout en réaffirmant son attachement à l'arabisme et à l'Islam. Bien qu'elle présente des points communs avec la doctrine des Oulémas, elle s'en distingue surtout par ses différences. Concernant l'Islam, la doctrine du parti privilégie une vision moins contraignante, moins rigide et moins élitiste, mettant en avant son caractère populaire. Quant à l'arabisme, il est envisagé comme un mouvement de masse, tourné vers une vision politique future plutôt que vers un retour à un passé idéalisé. En définissant la personnalité algérienne comme un "fait historique et social," selon la résolution des A.M.L. du 2 avril 1945, cette doctrine considère la conscience nationale comme essentiellement tournée vers l'avenir. Par conséquent, l'adhésion à la nation n'est pas vue comme un acquis définitif, mais comme un processus en devenir. Elle met en avant le domaine politique, visant son accomplissement à travers la lutte nationale et l'indépendance. Tout en s'enracinant dans l'histoire, cette conscience nationale évolue sans cesse mais repose sur certains aspects du passé. Au sein du P.P.A./MTLD, et particulièrement chez Messali Hadj, on trouve ainsi un sentiment d'appartenance à une nation antérieure à la conquête coloniale. La résolution du premier congrès du M.T.L.D. le 7 septembre 1947 suggère une existence sui generis de la nation algérienne. Ce point

¹¹ Carlier Omar, « Mémoire, mythe et doxa de l'État en Algérie. L'étoile nord-africaine et la religion du "watan" », *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, n°30, avril-juin 1991, p.83.

"flétrit vigoureusement la thèse impérialiste niant, au mépris des lois de l'évolution historique, l'existence de la nation algérienne ". Mais, cette existence lointaine ne repose sur aucun fondement racial ou religieux, car la lutte pour l'indépendance est un combat émancipateur qui cherche à libérer la nation de la domination coloniale. Le clivage religieux entre Musulmans/ non Musulmans ne saurait donc servir de motif de lutte, car les coreligionnaires peuvent se retrouver dans deux camps adverses. Ainsi, le "nationalisme libérateur, dont la nation est le but et le cadre d'existence, ne saurait être un principe d'action de nature essentiellement religieuse"¹². Ce détachement est exprimé par un document du MTLD qui énonce que " le nationalisme algérien n'est pas une sorte de contre-croisade comme on essaie de le faire croire. Ce n'est plus le musulman qui s'oppose au chrétien, mais c'est le colonisé qui s'oppose au colonisateur". "L'Algérien dissocie nettement la conscience nationale et la conscience religieuse et sait, quel que soit le degré de sa foi, qu'il est avant tout Algérien, c'est-à-dire fils et défenseur de la patrie algérienne, la qualité d'Algérien ne dérive point de la religion pas plus qu'elle ne dérive de la race ...". "Le nationalisme algérien, dressé contre les forces qui étouffent le patrimoine national, doit grouper tous les Algériens, abstraction faite de leur confession ; il défendra le patrimoine national contre tous ceux qui voudraient lui porter atteinte, quelle que soit leur confession" (Principes directeurs du mouvement national algérien", Alger M.T.L.D.)¹³.

Cependant, le P.P.A./M.T.L.D. a brandi l'arabo-islamisme comme un étendard, écartant ainsi toute tentative d'inclure la dimension berbère dans la définition de la nation ou de neutraliser l'influence communiste perceptible chez certains militants, qui se retrouveront d'ailleurs au Parti Communiste Algérien. Autrement dit, la direction du parti a procédé à une purge, éliminant les éléments défendant une définition arabo-berbère de l'Algérie, distincte de la vision totalisante qui vise à intégrer l'ensemble arabe. Bien que les mis en cause, à leur tête Amar Ould Hamouda, aient insisté auprès de Messali et de la direction du parti « pour avoir des explications sur le sens et le fondement de l'accusation de "berbérisme" »¹⁴, leurs doléances ne reçurent pas de réponse autre que l'exclusion de nombreux cadres. Il n'en demeure pas moins que « dans le P.P.A/M.T.L.D. existe une

¹² Hamdi-Cherif Abdelhafid, op. cit. p.5

¹³ Ibid. p.5-6

¹⁴ Guenoun Ali, *La question kabyle dans le nationalisme algérien 1949-1962*, Alger, Casbah, 2021, p. 165. Également, Carlier Omar, *Entre nation et jihad. Histoire sociale des radicalismes algériens*, Paris, Presses de Sc. Po. 1995, notamment le chapitre 8.

synthèse entre, d'une part, l'élaboration intellectuelle, la conception rationnelle et, d'autre part, le nationalisme populaire et de sentiment »¹⁵.

Texte : Lettre de Messali Hadj au peuple algérien (novembre 1936)

Pauvres Algériens ! L'assimilation, le rattachement, l'annexion, la fusion, l'amalgame, autant de mots synonymes de mort, d'effacement, de dispersion. On les profère sans en comprendre le sens ; ils se vantent de les invoquer alors que le gouvernement est Front Populaire, et ne savent pas ce qu'ils contiennent d'humiliation, de honte, de grotesque et en même temps de tragique.

Combien se passe-t-il en Algérie de choses comiques dans la mesure où elles doivent être tristes !

On rit en Orient à chaude gorge de notre imbécillité ; de ses deux mains, l'Occident nous bâillonne ; à cause de cette politique, l'Afrique du Nord nous renie pour n'être pas confondue avec nous. Est-ce que notre sommeil va continuer ? Et ces tergiversations, vont-elles cesser ? Est-ce que cette nuit aura une fin ? Après cent six ans sous la colonisation, nous demandons l'assimilation ? Quelle honte ! Quelle infamie !

L'assimilation, le rattachement, mots horribles !

Vous croyez le fait insignifiant, alors qu'aux yeux de Dieu, il est gros de conséquences.

Un peuple qui demande à être assimilé à un autre peuple rompt le lien qui le rattache à Dieu, il rompt également avec son histoire, avec ses ancêtres et avec sa postérité. Cependant, nous avons, nous Algériens, une histoire glorieuse, une langue noble, une individualité sacrée et une conscience libre. Tous ces attributs nous empêchent de demander une assimilation qui nous entraîne à y renoncer ; ils nous préviennent que si nous la demandons, ce sera « une tombe creusée, un linceul préparé ». Ce jour-là, nous implorerons « Tabour et nul ne viendra à notre secours ».

Si on nous donne en exemple les Sénégalais qui ont demandé leur rattachement, est-ce que leur individualité est comparable à la nôtre ? Non ! Mille fois non ! Nous sommes des nobles et issus de nobles de la lignée des nobles ; il faut que nous demeurions des nobles pour engendrer des nobles qui engendreront des nobles. Certes, nous préférons demeurer des Algériens opprimés que de devenir des Français libres. Ces paroles que d'aucuns pour-raient juger blessantes sont l'expression de la vérité, nous les proférons sans hésitation [...].

Il n'y a pas deux positions à prendre ; ou être nationaliste ardent, ou un traître coupable. Nous ne tolérons pas que vous risquez [sic] le moindre droit de ce peuple malheureux pour la libération duquel nous avons décidé de nous sacrifier. Quel imbécile que celui qui croit faire une expérience ! Comme on dit vulgairement, il veut apprendre à raser sur la tête des orphelins. Cette expérience que nos adversaires veulent faire n'est autre chose qu'un jeu de hasard. Ils se mettent dans le cas de celui qui boit un verre de vin pour voir si le vin saoule, ou le fou qui veut essayer de mettre le ciel sous la terre. On n'improvise pas avec le peuple et on ne badine pas avec ses droits. On ne peut, de la coloquinte, extraire du miel, de même qu'on ne peut transformer le goudron en lait pur.

Par celui qui nous a créés algériens et qui a rempli notre cœur de foi sincère, nous ne cesserons de redresser vos torts dans la question de nos droits, ni ne cesserons de vous maudire devant quiconque. Si vous voulez l'arbitrage, je vous convie à un débat devant le peuple libre et contradictoire ; je vous convie également à un débat devant tout l'Orient : nous interpellions les leaders et les penseurs de tous les pays musulmans ; pour notre

¹⁵ Hamdi-Cherif Abdelhafid, op. cit. p.6

part, nous nous engageons à nous soumettre à tout arbitrage basé sur la bonne foi et la logique. [...]

D'aucuns prétendent que nous sommes des extrémistes, que nous demandons l'indépendance. Oui, certes ? Nous demandons l'indépendance, nous la réclamons avec honneur en déployant pour y parvenir nos efforts. Nous ne la réclamons pas tout de suite ; au contraire, nous déclarons que notre programme vise à la libération de l'Algérie par des moyens normaux sans fixation de délai ; nous suivons seulement la voie de la libération et non celle de l'assimilation et de la naturalisation.

Extraits d'une lettre adressée par Messali Hadj au peuple algérien en novembre 1936. In Courreye Charolte, Jomier Augustin, Lacroix Annick, *Le Maghreb par les textes XVIII^e-XXI^e siècle*, Armand Colin, 2020, p.76-77.

3. La nation comme essence

À sa création, le projet réformiste des Oulémas visait principalement à obtenir reconnaissance et coexistence dans le contexte de l'occupation française. Plutôt que de prôner une confrontation directe, les Oulémas adoptèrent une approche conciliante, cherchant à négocier avec les autorités coloniales pour obtenir des concessions et préserver certains aspects de la culture et de la religion musulmane en Algérie. Ce choix traduisait leur volonté de trouver une solution pacifique et pragmatique face à la réalité de l'occupation étrangère, tout en veillant à sauvegarder l'identité culturelle et religieuse de la société algérienne. Le slogan de la première revue de l'association *des Oulémas*, *al-Muntaqid*, était en effet le suivant : « Pour le bonheur de la nation algérienne avec l'aide et le soutien de la France démocratique » (*li-sa'adat al-ummat al-jazâ'iriyya bi-musâ'adat firânsa al-dimuqrâtiyya*)¹⁶. Du reste, en utilisant le discours colonial comme outil de revendication, Ben Bâdis a dénoncé l'hypocrisie de la colonisation, qui prétendait apporter la civilisation tout en maintenant les Algériens dans une situation de subordination. Il a cherché à affirmer la dignité et les droits du peuple algérien, soulignant que la présence française en Algérie devrait reposer sur des principes de justice et de respect mutuel, plutôt que sur une prétendue supériorité civilisationnelle.

Pour les Oulémas, la préservation du statut personnel des musulmans, englobant le mariage, le divorce et l'héritage, représentait un enjeu fondamental. Ces aspects de la vie privée constituaient non seulement des fondements de la religion et de la culture

¹⁶ McDougall James, op. cit. p. 64

algériennes, mais aussi des sphères d'autonomie face à l'ingérence coloniale. Les Oulémas s'opposaient fermement aux tentatives françaises d'imposer des lois étrangères dans ces domaines sensibles, affirmant que le contrôle de ces aspects de la vie quotidienne était essentiel pour protéger l'identité et la dignité des Algériens. En revendiquant ce monopole, ils s'assuraient que, même sous domination coloniale, la culture et la religion locales resteraient les garantes de l'identité personnelle et collective.

Les Oulémas prônaient une approche novatrice, visant à intégrer les évolutions de la modernité tout en restant fidèles aux principes islamiques. Opposés à l'influence des confréries religieuses et des marabouts, qu'ils considéraient comme des manifestations d'ignorance, ils s'engagèrent à réformer et rationaliser l'islam en Algérie. Cette réforme mettait l'accent sur l'éducation, la science et une compréhension modernisée de la religion, donnant ainsi à l'islam une place centrale dans la vie publique, libéré des superstitions et pratiques archaïques. Par cette démarche, les Oulémas aspiraient à guider les Algériens vers une adaptation harmonieuse aux transformations de leur époque, tout en préservant l'intégrité de leur foi. Les Oulémas s'efforcèrent de dépeindre les pratiques et croyances populaires comme des signes de décadence et de chaos, même lorsque ces éléments étaient autrefois tolérés ou acceptés. Ils percevaient ces manifestations comme des sources potentielles de désordre et défendaient l'idée qu'un Islam réformé et purifié pourrait restaurer l'ordre social. Pour eux, la vertu d'une société résidait dans un Islam authentique, épuré de ce qu'ils considéraient comme des déviations. Cela impliquait non seulement la promotion de leur propre interprétation de la religion, mais aussi le discrédit des interprétations concurrentes. Cette lutte pour définir l'Islam véritable relevait d'une double bataille, idéologique et politique, visant à asseoir la primauté de leur vision religieuse en tant que fondement central de la société algérienne et rempart contre les pratiques perçues comme menaçantes pour l'ordre social¹⁷.

Créée en 1931, l'Association des Oulémas Algériens a concentré ses efforts sur l'enseignement de la langue arabe et la réforme religieuse, tout en s'opposant aux pratiques religieuses traditionnelles locales. En ce sens, les Oulémas ont cherché à "détribaliser" la société algérienne, aspirant à construire une identité nationale unifiée en supprimant les sacralités liées aux structures tribales et locales. En quelque sorte, « au XIX^e siècle, la religion musulmane algérienne qui a vénéré les lignages sacrés était, dans

¹⁷ McDougall James, *ibid.* p. 114.

la pratique, coextensive aux lieux et aux cultes des saints à la campagne. Au XX^e siècle, elle a rejeté tout cela et s'est identifiée à un scripturalisme réformiste, refusant la légitimité d'une médiation sainte entre les hommes et Dieu. Les lieux saints avaient défini les tribus et leurs limites ; le scripturalisme pouvait définir une nation et il le fit »¹⁸. À travers leurs publications, en particulier *Chihab* et *al Basa'ir*, les Oulémas ont diffusé leur maxime : "L'Algérie est notre patrie, l'Islam est notre religion, l'arabe est notre langue." Cette énonciation lie le nationalisme algérien à une dimension religieuse, faisant de l'Islam un symbole d'identité et un bouclier contre le colonialisme. Cela engendre un patriotisme où religion et attachement à la patrie se rejoignent dans une vision unifiée.

Dès le début du XX^e siècle, la reconstitution du passé devient un enjeu politique et social majeur. Elle est employée comme un moyen de renforcer l'identité collective, de justifier des revendications et de remodeler la perception de l'histoire. C'est dans ce cadre que des historiens réformistes comme Ahmed Tewfik al Madani, Abderrahmane Djillali et Mbarek al Mili entreprennent une révision historique, privilégiant l'origine "orientale" des Berbères pour valider l'islamisation et l'arabisation du Maghreb à travers des récits généalogiques. Cette narration ambitionne de bâtir une nation transhistorique, enracinée dans les mythes fondateurs de la Religion révélée. En réponse à l'historiographie coloniale, qui assimilait certaines populations algériennes, notamment les Kabyles et les Chaouis, à l'Europe et les opposait aux Arabes, les Oulémas soulignent les racines moyen-orientales des Berbères pour réaffirmer leur appartenance à l'arabité et à l'islam. Ils formulent une version de l'histoire qui illustre une continuité entre Arabes et Berbères, les présentant comme des peuples unis par un destin commun. Cette relecture de l'histoire berbère, loin d'une simple démarche académique, vise à renforcer un sentiment d'unité nationale, en proposant une identité collective qui intègre et fusionne les composantes arabe et berbère. Cette stratégie historiographique contribue ainsi de manière décisive à la construction d'une identité nationale algérienne, en opposition directe aux récits imposés par le régime colonial. Ahmed Tewfik al Madani¹⁹, par exemple, présente les Arabes et les Berbères comme deux peuples ayant une origine sémitique commune. En redéfinissant l'antiquité nord-africaine, cette démarche propose une histoire partagée et unitaire. Les Oulémas ont ainsi œuvré pour renforcer l'unité nationale, en s'opposant aux interprétations coloniales et en affirmant une identité algérienne ancrée dans des racines

¹⁸ Gellner Ernest, op.cit. p. 110.

¹⁹ *Kitâb al-Jazâ'ir*, Alger, al-Matba'a al 'arabiyya fi 'l-jazâ'ir, 1932.

communes. Cette relecture historique vise à consolider le lien arabo-musulman des Algériens, en soulignant l'importance d'une histoire collective qui fonde et légitime leur identité nationale. Cette vision « donne une conception culturelle fondée sur un essentialisme de l'authenticité qui se légitime par opposition radicale à toute assimilation culturelle »²⁰.

Texte :

L'Islam, du moins celui de la zone aride entre l'Hindu Kush, l'Atlantique et la courbe du fleuve Niger, était divisé entre une culture « haute » et une culture « populaire » - un Islam haut et un Islam populaire -, les deux coexistant de façon instable. Coexistence pacifique la plupart du temps, mais cependant régulièrement entrecoupée de conflits. La principale différence entre les deux est que l'Islam haut n'autorise pas les médiateurs (il existe même un terme particulier pour le péché de médiation : shirk), contrairement à l'Islam populaire qui en a de très nombreux. Le haut Islam encourage une relation directe entre une seule divinité et le croyant ; il n'est pas attaché à un rituel, son dogme contient très peu de croyance à la magie et au surnaturel et il est profondément moraliste, scripturaire, puritain, monothéiste et individualiste. C'est l'Islam des lettrés - il est reconnu par les autres croyants, mais ils ne le pratiquent pas. Il n'est pas pratiqué parce qu'il ne correspond pas aux besoins des classes inférieures et en particulier à ceux des musulmans ruraux qui, pour des raisons évidentes, ont besoin d'une religion beaucoup plus durkheimienne - autrement dit d'une religion dans laquelle le sacré a ses médiateurs, son incarnation et qui reflète les structures sociales. La plupart des musulmans ruraux étaient encadrés, incorporés dans des congrégations rurales autonomes ou semi-autonomes, dans des lignages, des tribus, des clans ou autres. Pour leur organisation interne et leur vie quotidienne, ils suivaient une religion durkheimienne dans laquelle le sacré est incarné par des rituels périodiques, des objets sacrés, des pratiques sacrées, des personnes sacrées. On peut dire qu'un Islam « protestant », urbain, individualiste, puritain, celui des classes supérieures (dont l'unité est curieusement maintenue par les théologiens et les juristes qui constituent ses principaux supports malgré l'absence de toute organisation centrale d'aucune sorte ou de la moindre hiérarchie centrale) coexistait avec un Islam « catholique » fragmenté, possédant les caractéristiques « catholiques » de la hiérarchie, de la ritualisation, de l'exercice des formes sensuelles de la religion, des exercices mystiques, etc. On voit bien que cela s'accorde parfaitement avec les théories durkheimiennes de la religion, celle-ci ayant pour fonction de garantir, de rendre visible et de légitimer l'organisation communautaire des musulmans. Si ces deux formes pouvaient s'opposer à l'occasion de tentatives périodiques d'autoréformes, la plupart du temps, elles coexistaient harmonieusement. Sur ce point, je partage la théorie si bien formulée par David Hume sur l'oscillation, dans la vie religieuse humaine, entre des religions de type protestant et de type catholique. Les puritains pouvaient l'emporter lors d'accès périodiques de zèle et d'autoréformes, les exigences et les nécessités de la vie sociale conduisaient ensuite de nouveau à un retour à une religion personnalisée, hiérarchique, ritualisée, non scripturaire, avec une éthique de loyauté plutôt que de règles.

L'Islam oscillait ainsi en permanence entre des tentatives avortées de réformes et des retours aux vieilles traditions. Ajoutons enfin une différence caractéristique entre l'Islam et la chrétienté ouest-européenne : en Europe de l'Ouest, l'éthique de la loyauté hiérarchique et ritualisée est située au centre et soutenue par une institution plutôt que par une doctrine abstraite, alors que la version individualiste, scripturaire et puritaine est fragmentée et

²⁰ Hamdi-Cherif Abdelhafid, op. cit. p. 5

relativement marginale. Dans l'Islam, c'est l'inverse : la tradition centrale est individualiste et scripturaire, et les déviations sont fragmentées, hiérarchiques, ritualistes. Opposition en miroir en quelque sorte.

Les conditions modernes ont détraqué le pendule de cette oscillation instable et en ont définitivement éloigné le centre de gravité du système durkheimien - pluraliste, hiérarchique et organisationnel - en direction de celui du haut Islam. C'est, bien sûr, parce que le processus de modernisation, la centralisation politique et économique mis en œuvre par les États coloniaux et postcoloniaux ont détruit ces communautés qui constituaient la base du modèle durkheimien, c'est-à-dire le système de culture populaire. La transformation des hommes de clans, des membres de lignages, des villageois, des hommes de tribus en travailleurs migrants et en habitants de bidonvilles a atomisé la population et l'a obligée à trouver son identité dans une religion haute, une culture haute fournissant une identité commune à tous les musulmans, l'unissant contre les envahisseurs. Il n'existait pas auparavant d'identité nationale dans les pays musulmans. La plupart des individus étaient d'abord et avant tout des membres d'une communauté locale soumise à l'autorité locale. Les nations modernes musulmanes, en particulier dans les pays autrefois colonisés, ne sont que l'addition des musulmans sur un territoire donné. Mais l'Islam constituait un facteur d'identification face à l'autre.

Gellner Ernest, « La religion et le profane. Islam, nationalisme et marxisme au XX^e siècle », *Commentaire* N° 85, 1999/1, p. 108-110.

4. Une nation plurielle

De nombreux Jeunes Algériens, réunis au sein de la Fédération des Élus, ont opté pour une forme de résistance basée sur le dialogue avec les autorités coloniales. Convaincus que l'avenir du peuple algérien résidait dans l'obtention de l'égalité civique, ces figures, parmi lesquelles Ferhat Abbas, aspiraient à clore une période de déclin et à surmonter la défaite imposée par la colonisation. Leur objectif était de négocier un partenariat avec le pouvoir colonial afin d'élever les Algériens au rang de citoyens à part égale avec les Européens. Ancré dans la réalité, leur discours rencontrait un accueil favorable auprès des populations musulmanes²¹. À l'instar des autres courants nationalistes, les compagnons de Ferhat Abbas ont pris appui sur le Statut personnel propre aux musulmans pour construire la catégorie "Algérie musulmane," dans une opposition dictée par l'ordre colonial. Cette dichotomie — le bloc musulman face au bloc européen — reprend en réalité la terminologie imposée par la colonisation. En employant ce langage, le pouvoir colonial disqualifiait les Algériens, réduisant leur identité à leur seule appartenance religieuse musulmane. Ainsi, le statut musulman est devenu le critère fondamental de la

²¹ McDougall James, op. cit. p. 74-77.

nationalité algérienne. Cette conceptualisation s'articule dans *Le Manifeste du peuple algérien* du 31 mars 1943, puis s'affirme davantage avec la création des *Amis du Manifeste et de la Liberté* (AML) le 22 mai 1944. Ces deux textes incarnent la montée d'une conscience nationale qui rejette avec force toute mesure ou tentative d'assimilation française, affirmant une identité algérienne distincte²². Ainsi, on peut lire dans *le Manifeste* : "L'heure est passée où un musulman algérien demandera autre chose que d'être un Algérien musulman". "Cette colonisation ne peut avoir d'autre concept que celui de deux sociétés étrangères l'une à l'autre".

La distinction repose donc sur deux blocs, représentant deux sociétés opposées. Cependant, désigner l'Algérie comme "musulmane" ne doit pas être interprété de manière strictement religieuse ou fondamentaliste. En réalité, cette qualification prend un sens différent, car elle évoque « l'Algérie musulmane, celle des Arabo-Berbères » (*Le Manifeste*). L'approche "arabo-berbère" ancre ainsi l'identité algérienne sur un plan qui s'écarte de l'arabo-islamisme, ouvrant vers une forme de modernité, une sécularisation et une ouverture culturelle²³. En mentionnant explicitement l'identité "arabo-berbère", le texte du Manifeste s'aligne étroitement avec la vision de l'Algérie défendue par le Parti Communiste Algérien. Il partage avec celui-ci une synthèse culturelle et une conception moderne de la nation, inspirée des idées de Renan et fondée sur le désir commun de vivre ensemble : « créer chez tous les habitants de l'Algérie, qu'ils soient juifs, chrétiens ou musulmans, la solidarité algérienne, le sentiment d'égalité, et le "désir d'être ensemble", ce désir qui est, selon le mot de Renan, l'élément constitutif de la nation » (statuts des A.M.L.). Cependant, il faut souligner qu'en dépit de l'adhésion exprimée dans *le Manifeste* et du succès des AML, des divergences et contradictions demeurent. Chaque courant politique élabore en effet une vision distincte de l'identité algérienne. La conception moderne, voire laïque, qui se dégage de ce document reflète avant tout les idées des "Élus" et de l'U.D.M.A.²⁴.

²² Hamdi-Cherif Abdelhafid, op. cit. p. 4

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

Texte :

La forme particulière de l'engagement de 'Ali Boumendjel au sein de l'UDMA permet d'éclairer les pratiques politiques en vigueur à l'intérieur de son parti, son fonctionnement et le contenu idéologique véhiculé par les militants et les élus. Son étude relance la discussion sur leur rapport avec l'histoire officielle. Ainsi, le parcours de 'Ali Boumendjel révèle que, contrairement au stéréotype, il existe à l'intérieur de l'UDMA une véritable radicalité politique portée par un courant militant dynamique. Par ailleurs, le parti propose une définition de la nation algérienne et contribue à l'écriture d'une histoire nationale. Évidemment, cette histoire nationale et cette conception de la nation s'écartent de la nation entendue au sens du PPA et des 'Ulamâ'. Reste à éclairer comment s'effectue dans l'UDMA le passage de l'assimilationnisme à un projet d'Algérie indépendante. Quelle est, d'autre part, la définition de la nation produite par l'UDMA ?

Avant la Seconde Guerre mondiale, Ferhat 'Abbas appartenait à un courant politique héritier du mouvement Jeune Algérien. Il était alors proche du Docteur Bendjelloul et incarnait le courant assimilationniste. Influencé par la Nahda, le mouvement de renaissance arabe, en même temps que par les références européennes, il a défendu la possibilité d'un compromis, d'une synthèse permettant aux colonisés d'exister en France avec leur histoire et leur culture. Cette assimilation s'appuyait sur la croyance dans la « vraie France », démocratique et généreuse, qui devait intégrer progressivement ses enfants musulmans.

Avec le Manifeste, 'Abbas et ses partisans basculent dans l'indépendantisme. Pourtant, l'accusation d'assimilationnisme s'est perpétuée jusqu'à aujourd'hui. « L'Algérie en tant que patrie est un mythe. [...] j'ai visité les cimetières : personne ne m'en a parlé » Que de fois cette célèbre phrase de Ferhat 'Abbas a-t-elle été citée contre lui ! Au point que 'Ali Boumendjel la reprend pour valoriser au contraire l'évolution intellectuelle de 'Abbas : « On reproche à Abbas d'avoir changé. On lui rappelle sa fameuse phrase ; "J'ai cherché partout la nation algérienne... et je ne l'ai pas trouvée." C'est qu'alors, elle n'existait pas, en effet. Et il le disait. Honnêtement. Aujourd'hui, elle existe. Il la trouve. Et il le dit. Honnêtement, toujours. La nation algérienne en est au stade où l'être vient de sortir du néant pour entrer dans la vie. C'est un organisme en formation et dont le développement est particulièrement rapide ».

Les articles de 'Ali Boumendjel contribuent à la définition de la société de la future République algérienne. Contrairement à la définition qu'en donne le PPA ou les 'Ulama' fondée sur la langue arabe et l'islam, la société algérienne envisagée par l'UDMA englobe la population de l'Algérie dans toutes ses minorités. Les Juifs et les « Européens » d'Algérie sont explicitement cités comme faisant partie de la société algérienne. À plusieurs reprises, les dirigeants expriment, au cours de meetings, le désir de voir des « Européens » adhérer à l'UDMA, comme l'a fait Roland Miette, élu de l'UDMA, qui écrit dans la République algérienne. 'Ali Boumendjel ne limite d'ailleurs pas son activité militante aux réunions de l'UDMA. Il multiplie les occasions de rencontres avec des militants d'autres tendances : il fréquente les locaux d'Alger Républicain, le journal communiste, un lieu de rencontre prisé par les militants « européens » et « musulmans », par des artistes ou encore des sportifs. Il compte parmi ses proches des militants du PCA, mais aussi des membres d'associations chrétiennes, des intellectuels avec lesquels il se trouve plus d'affinités sans doute qu'avec certains militants du PPA. La question kabyle, elle, n'apparaît pas en tant que telle dans la République algérienne : les habitants « indigènes » de l'Algérie sont appelés indifféremment « arabes et berbères » ou désignés simplement sous le terme générique « arabes » dans les textes de 'Ali Boumendjel. Cette conception qui considère l'intégration des minorités et des tendances intellectuelles et politiques comme un enrichissement s'oppose à celle du PPA-MTLD, puis celle du FLN, selon laquelle les minorités doivent au contraire disparaître, leur existence risquant de remettre en question l'unité de la nation.

Il ne s'agit cependant pas de dire que langue arabe et religion musulmane n'ont pas un rôle particulier. Bien au contraire, l'on trouve même dans les articles des frères Boumendjel (pourtant très laïcs) une volonté farouche de défendre l'islam contre les tentatives de l'Administration française de le contrôler. La religion, comme la langue, sont des éléments essentiels de l'identité algérienne, mais elles demeurent des objets d'ouverture et de dialogue, en aucun cas une fermeture et une exclusion de la nation, comme c'est le cas dans le nationalisme du PPA. De nombreux articles de la République algérienne ont une portée historique et culturelle : ils constituent en somme les éléments épars d'une histoire nationale en construction. L'on y trouve par exemple des articles sur l'histoire de l'Algérie, de l'islam et des Arabes ou sur l'histoire de la littérature arabe, de la religion, de la médecine.

Rahal Malika, « La place des réformistes dans le mouvement national algérien », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 2004/3 - no 83, p. 163- 167.

Les communistes algériens, de leur côté, ont initialement adopté une vision fondée sur l'égalité de toutes les composantes de l'Algérie, indépendamment de leur origine ou de leur religion. Cette perspective, axée sur les distinctions de classes plutôt que sur les divisions communautaires, s'inspire de la célèbre thèse de Maurice Thorez, secrétaire général du P.C.F., selon laquelle l'Algérie est "une nation en formation dans le creuset de vingt races"²⁵. Le PCA a progressivement adopté une vision d'assimilation interne, prônant une synthèse algérienne fondée sur l'héritage arabo-berbère et s'éloignant de toute assimilation à la France. La nation algérienne est alors définie autour du peuple arabo-berbère, dont les racines profondes dans l'histoire du pays ont permis une valorisation continue des apports culturels et civilisationnels divers. Cette approche attirait les modernistes et progressistes, communistes ou non. De nombreux intellectuels et érudits francophones, souvent influencés par leur trajectoire scolaire, voyaient dans cette perspective une alternative à l'influence arabo-islamique, dominante dans le mouvement national, qui soulignait les différences ethniques, religieuses et culturelles entre musulmans et Européens²⁶. Comme mentionné précédemment, cette conception était particulièrement affirmée chez les Ouléma, alors qu'elle se manifestait de manière plus nuancée chez les indépendantistes du PPA/MTLD.

²⁵ « Le 11 février 1939 à Alger, lors d'une tournée, le secrétaire général, Maurice Thorez avait prononcé un discours qui se voulait regard prospectif sur ce que pourrait être (ce que devrait être ?) une Algérie nouvelle: une sorte de fusion idéale entre Kabyles, Arabes, Juifs, Grecs, Maltais, Espagnols, Italiens et Français, donnant naissance à une "nation algérienne qui se constitu(ait) dans le mélange de vingt races" ». « Une semaine plus tard, le journal communiste évoqua le contenu de ce discours et écrivit, pour la première fois, la formule "nation en formation" ». Ruscio Alain, « Jean Dresch et le fait national algérien », *La Pensée*, 2019/3 (N° 399), p. 74.

²⁶ Hamdi-Cherif Abdelhafid, op. cit. p. 6

Parallèlement, la réalité amazighe, écartée par le courant indépendantiste et les Ouléma, suscite l'émergence de jeunes militants revendiquant sa prise en compte dans la définition de la nation algérienne. Cette contestation, qu'elle soit explicite ou sous-jacente, de la domination symbolique établie devient une démarche de réaffirmation identitaire, s'appuyant sur la profondeur historique nord-africaine et l'autochtonie amazighe. La vision développée par les Ouléma est ainsi remise en question par une conception qui met en avant la diversité linguistique et socioculturelle de l'Algérie. La résistance de certains militants nationalistes à cette vision dominante de la nation a conduit à des actions au sein du PPA-MTLD, d'où ils furent pour la plupart exclus pour "berbérisme"²⁷. En dépit des circonstances, un document de réflexion voit le jour en juillet 1949 : *Vive l'Algérie*, rédigé sous le pseudonyme « Idir El Watani » par Sadek Hadjeres (étudiant en médecine), Mabrok Belhocine et Yahia Henine (étudiants en droit). Ce texte, influencé par les thèses de Renan, propose une définition de la nation algérienne qui diffère de celle des nationalistes du PPA/MTLD et des Ouléma. Pour ses auteurs : « La nation ne suppose obligatoirement ni communauté de race, ni de religion, ni de langue ». La nation repose sur quatre éléments : « le territoire, l'économie, le caractère national qui se traduit dans le mode de vie, la mentalité et la culture, le culte d'un même passé et le souci d'un même avenir. L'existence en Algérie de deux langues parlées [arabe et berbère] n'empêche pas du tout la compréhension mutuelle des éléments qui la parlent »²⁸. En outre, le document vient en réponse au *Mémoire à l'ONU* diffusé à la fin de l'année 1948 par la direction du MTLD et qui stipule que la « nation algérienne, arabe et musulmane, existe depuis le VII^e siècle » en référence à la conquête musulmane.

Il est notable que les nationalistes militant pour l'amazighité de l'Algérie provenaient tous de la Kabylie. Leur radicalité et leur impatience à engager la lutte armée contre l'ordre colonial les ont distingués sur la scène politique de l'époque²⁹. Cette attitude découle de leur parcours social et éducatif, ainsi que de leur mode de socialisation politique, notamment en ce qui concerne le « groupe de Ben Aknoun », du nom du lycée où ils ont effectué une partie de leurs études. De plus, l'émigration offre aux Kabyles une double expérience de présence et d'absence. Profondément enracinés dans leur terroir natal, les émigrés kabyles s'émancipent des normes du village dès qu'ils franchissent ses frontières symboliques. Cette mobilité facilite également une socialisation politique, tant

²⁷- Voir supra.

²⁸ Idir El Watani, *Vive l'Algérie*, Tafat éditions, 2015, p. 27-34.

²⁹- Ibid.

dans les centres urbains qu'au sein des communautés émigrées, contribuant ainsi à tracer des trajectoires militantes ouvertes au radicalisme et éloignées du réformisme qui caractérise les élites citadines. Par ailleurs, l'émergence de jeunes militants au sein du PPA/MTLD intensifie le conflit générationnel, faisant de la revendication identitaire et de la lutte armée le choix d'une jeunesse en rébellion contre l'autorité des aînés. Les nationalistes les plus actifs sont des lycéens comme Ali Laïmeche, Amar Ould Hamouda, Hocine Aït Ahmed, Rachid Ali Yahia, ou des étudiants tels qu'Omar Oussedik, Yahia Henine, Mabrouk Belhocine, Sadek Hadjeres et Saïd Oubouzar. Tous partagent un profond intérêt pour la culture amazighe, et certains, à l'image de Laïmeche, Aït Ahmed et Aït Amrane, composent des chants nationalistes en kabyle. Dès leur jeune âge, plusieurs ont été immergés dans des milieux où la littérature occupait une place centrale, grâce aux professions de leur père ou de leurs frères aînés, ce qui a façonné leur engagement politique. Par exemple, « Sadek Hadjeres a découvert, enfant, *La voix des humbles*, périodique des instituteurs "indigènes" qui militaient pour l'égalité des droits, et *Le Djurdjura à travers l'histoire*³⁰ de Boulifa que lisait son père instituteur »³¹. Une grande partie de ces étudiants et militants, y compris Bennaï et ses camarades, ont lu l'ouvrage de Boulifa. Ce dernier leur a également permis de découvrir des poètes kabyles comme Si Mohand U Mhand³². Ils ont lu également les écrits de Mohamed Cherif Sahli, en particulier son *Message de Yougourtha*. D'autres ont pris connaissance de l'historiographie des Ouléma comme ce fut le cas de Mohand ou Idir Aït Amrane qui découvrit un ouvrage d'Ahmed Tawfiq Al Madani³³, grâce à son amitié au lycée avec Mustapha Mihoubi dont un des oncles était disciple du cheikh Abdelhamid Ben Badis. Néanmoins, le lecteur « n'a pas pour autant suivi Al Madani dans l'exaltation du passé carthaginois ni dans l'idée de fusion entre les Arabes et les Berbères »³⁴

Dans les textes du mouvement national et ceux fondateurs comme celui de la Soummam, on ne trouvera pas de « réflexions très poussées dans le sens de l'analyse nationale comparables à celles formulées dans ce document fondamental qu'est "L'Algérie libre vivra" »³⁵. De telles interrogations, qui posaient avec netteté et lucidité la

³⁰ Boulifa Si Ammar ben Saïd, *Le Djurdjura à travers l'histoire (depuis l'Antiquité jusqu'en 1830)*, Alger, J. Bringau, 1925.

³¹ Guenoun Ali, op. cit. p. 79.

³² Boulifa Si Ammar ben Saïd, *Recueil de poésies kabyles*. Alger, A. Jourdan, 1904.

³³ *Qartajenna fi arba'ât-oûsour* (Carthage en quatre périodes), publié en 1926.

³⁴ Guenoun Ali, op. cit. p. 80.

³⁵ Publié sous le titre *Vive l'Algérie*

question de la définition de la nation, envisageaient sans émoi une Algérie plurielle. Elles furent enterrées définitivement comme entachées de complicités berbéristes au sein d'un M.T.L.D. à fonctionnement bureaucratique autoritaire, et où régnait la langue de bois identitaire arabo-islamique »³⁶. La réponse aux propositions qui vont dans le sens de la pluralité de la nation provoqua une crise au sein du parti indépendantiste qui, au « prétexte de la lutte contre le "berbéro-matérialisme" servit à éliminer en 1949 des rivaux de Messali, tel notamment le talentueux docteur Lamine Debbaghine, qui n'était ni berbérophone ni matérialiste »³⁷.

Texte:

Sensibilisés par les «anciens», une pléiade de jeunes Kabyles, lycéens (Ali Laïmèche, Amar Ould- Hamouda, Hocine Aït-Ahmed, Rachid Ali-Yahia...) et étudiants (Omar Oussedik, Yahia Henine, Mabrouk Belhocine, Sadek Hadjerès, Said Oubouzar) affluent dans les rangs du PPA au cours de la Seconde Guerre mondiale. Issus des couches sociales populaires, d'origine paysanne, la jeunesse et le radicalisme politique caractérisent cette nouvelle vague de militants nationalistes.

Contrairement aux principaux dirigeants kabyles de l'ENA (Imache, Si Djilani, Yahiaoui), cette nouvelle génération manifeste ouvertement son intérêt prononcé pour l'étude et la réhabilitation de la langue et de la culture kabyles. M. Aït-Amrane, lycéen à Ben Aknoun (El-Mokrani), compose en janvier 1945, à l'âge de vingt ans, le premier chant nationaliste en kabyle Kker a mmi-s umazy (...). Ali Laïmèche et Hocine Aït-Ahmed, âgés de 20 et 19 ans, composent également des chants dont certains sont devenus célèbres.

Conscients de l'hostilité de la direction [du PPA] à la réhabilitation de la langue berbère, les responsables kabyles cherchent à donner un fondement rationnel au mouvement nationaliste, seul cadre permettant d'assumer la dimension berbère. Aït-Ahmed écrira plus tard : «promouvoir la pensée révolutionnaire et les pratiques démocratiques, c'était une façon de réhabiliter la culture berbère» (1983, p. 96). La question berbère se trouve donc étroitement associée à celles de l'indépendance nationale et de la démocratie.

(...) Juste avant la présentation du rapport du chef de l'OS, destiné finalement au «Comité central élargi», et dont l'orientation ne fait aucun doute, Messali lance au mois de septembre (1948) un « Appel aux Nations-Unies » dans lequel il fait remonter l'histoire de l'Algérie à la conquête arabe et soutient que l'Algérie fait « partie intégrante du monde arabe d'Occident connu sous le nom de Maghreb arabe ».

Au Comité central élargi de Zeddine (décembre 1948), Aït-Ahmed présente son rapport dans lequel il insiste sur le caractère «algérien» de l'Algérie et de la Révolution en cours. Aucune référence linguistique ou religieuse n'est contenue dans le rapport. Après avoir dénoncé l'électoratisme, rejeté l'union avec les autres partis, l'UDMA de Ferhat Abbas avec son «réalisme pseudo-scientifique»; les Oulémas «nos savants enturbannes qui trouvent facilement le rythme poétique pour prouver que "nous ne savons même pas fabriquer une allumette" et le PCA qui «court derrière le peuple dont il prétend être l'avant-garde» (Harbi, 1981, p. 26) (...)

L'adoption de ce rapport à la quasi-unanimité et l'imminence du déclenchement de la Révolution poussent le Comité fédéral de France, soutenu par les responsables de la Kabylie,

³⁶ Meynier Gilbert, « Problématique historique de la nation algérienne », op. cit. p. 44

³⁷ Ibid. note 57, p. 53.

notamment Bennaï Ouali et Amar Ould-Hamouda, à tenter de clarifier la question nationale. Préconisant l'égalité des langues et des cultures berbère et arabe, une motion de Rachid Ali-Yahia est votée en novembre 1948. « Sur 32 membres du Comité fédéral, 28 rejettent toute idée d'une Algérie arabe et musulmane et se prononcent pour la thèse de l'Algérie algérienne »

La direction réagit violemment. D'abord, elle dissout la Fédération de France, exclut tous les éléments radicaux, dénonce le « complot berbériste » « manipulé » par le colonialisme et dépêche une équipe de trois personnes (...) pour reprendre la situation en main et occuper les locaux. De violents affrontements ont lieu et se sont prolongés durant de long mois, en France et en Algérie. Après l'arrestation de Bennaï Ouali au mois de mars 1949, la direction fait part de l'« existence d'un parti fractionniste : le Parti populaire kabyle (PPK). Elle déclenche alors une lutte acharnée contre les « berbéro-matérialistes » et répand la rumeur selon lesquelles les communistes auraient appuyé en sous main la « scission berbériste ».

L'amalgame « berbéro-matérialistes » = communistes (qui sont contre l'indépendance nationale) = Union soviétique (qui a fortement soutenu la création de l'État d'Israël, hostile à la Ligue Arabe), renforce l'anathème contre les Kabyles.

En Algérie, les Renseignements Généraux arrêtent successivement tous les responsables de la Kabylie : Amar Ould-Hamouda, Saïd Oubouzar, Omar Oussedik et Omar Boudaoud. Seul Belaïd Aït-Medri échappe au coup de filet. (...) Après ces arrestations, la direction se réunit au mois de juillet à Alger en l'absence du chef national de l'OS et décide l'exclusion de tous les dirigeants kabyles arrêtés, la dissolution des sections de l'OS en Kabylie, et à partir de septembre le remplacement d'Aït-Ahmed, exclu du BP et du CC, par Ben Bella à la tête de l'OS.

Les militants de la base demeurent pourtant convaincus que la direction est révolutionnaire. Il est en fait très difficile d'ébranler cette conviction sans remettre en cause non seulement le parti, mais son incarnation : Messali-Hadj. À l'époque, cela aurait été considéré comme une apostasie.

Victimes de la répression coloniale en tant qu'aile radicale du mouvement nationaliste, combattus au nom de l'Islam par la direction du parti, par les Oulémas, par le « Comité de libération du Maghreb arabe » et la Ligue Arabe, isolés sur le plan international, démunis de moyens financiers, les « berbéro-matérialistes » se dispersent.

Querdane Amar, « La "crise berbériste" de 1949, un conflit à plusieurs faces », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, N°44, 1987, p. 35-47.

Conclusion

L'étude des fondements historiques de la nation moderne révèle l'évolution complexe de la notion de nation, influencée par divers courants intellectuels, des bouleversements politiques et des contextes culturels variés. Les théories d'Ernest Renan, Eric Hobsbawm, Ernest Gellner et Benedict Anderson, avec leurs perspectives comparatives, mettent en lumière la diversité des processus de formation nationale, chaque modèle de nation s'adaptant aux particularités de son contexte. C'est sous l'influence de l'industrialisation, de l'éducation, des projets nationalistes, ainsi que des transformations sociales et coloniales, que s'est construite la nation moderne.

En effet, loin d'être un concept figé, la nation est une entité dynamique incarnant la volonté des peuples de s'autodéterminer, souvent en réponse à des situations de domination ou de différenciation culturelle. La nation est une construction collective, ancrée dans l'imaginaire et les représentations sociales. Ce caractère malléable de la nation se retrouve dans ses conceptions élective et ethnique, qui illustrent l'ambivalence entre une vision inclusive fondée sur la souveraineté populaire et une vision identitaire, basée sur des racines culturelles ou ethniques partagées.

Ainsi, cette dynamique fait de l'idée de nation un symbole des sociétés modernes, capables de se projeter dans un destin commun en mariant héritage historique et projets politiques. À ce titre, elle devient à la fois produit et vecteur de la modernité, associant aspirations individuelles et collectives dans une quête de sens et d'unité. Cette analyse souligne que la nation n'est pas une essence naturelle, mais le fruit d'une volonté collective et d'un cadre politique favorable, montrant la complexité et la diversité des parcours de formation nationale.

Dans le cas de l'Algérie, l'évolution vers une conscience nationale a été marquée par des transformations politiques, économiques et sociales sous la régence ottomane et l'occupation française. Bien que l'Algérie sous les Ottomans disposât de structures d'organisation politique et territoriale, celles-ci reposaient sur des alliances fluides entre chefs locaux, tribus et autorités ottomanes, sans former un État national au sens moderne.

La colonisation française a introduit une rupture décisive, imposant un ordre extérieur basé sur la violence et l'exploitation. Les politiques coloniales, telles que le Sénatus-consulte de 1863, ont profondément modifié les structures sociales en favorisant l'accaparement des terres et en imposant des divisions administratives affaiblissant les organisations traditionnelles. Ce processus a provoqué des bouleversements

démographiques et sociaux durables, redéfinissant l'équilibre entre populations locales et colons.

C'est dans ce contexte de perturbations que s'amorce la naissance d'un nationalisme algérien. L'organisation socio-politique tribale et religieuse, ébranlée par les effets destructeurs de la colonisation, devient aussi un terrain fertile pour la résistance et la réaffirmation identitaire. Les transformations socio-économiques et culturelles nourrissent la montée de la conscience nationale, marquée par des revendications croissantes pour l'égalité des droits, la justice sociale et la reconnaissance d'une identité distincte, promues par des figures comme l'Émir Khaled, les Jeunes-Algériens, et des mouvements comme l'Étoile Nord-Africaine et l'Association des Oulémas musulmans.

À travers les efforts de ces pionniers, une conscience nationale émerge, soutenue par une élite intellectuelle et une classe populaire en quête de liberté. Les expériences vécues en milieu urbain, rural et dans l'émigration renforcent l'identité algérienne face aux pressions de l'assimilation coloniale. Cette période marque donc le début d'un projet national ancré dans la dignité et la souveraineté, et constitue les bases d'une lutte pour l'indépendance qui, malgré les défis, finira par aboutir à la libération de l'Algérie.

L'identité nationale algérienne, forgée dans l'adversité, prend forme en réaction aux pressions coloniales. Les élites intellectuelles et politiques s'efforcent de construire une unité nationale fondée sur la langue arabe et la religion musulmane, en opposition à l'assimilation imposée. Cependant, cette construction identitaire doit également composer avec les tensions internes autour de l'inclusion de l'héritage berbère dans la définition de la nation, illustrant l'équilibre entre centralisme et diversité.

Finalement, le rejet de l'assimilation renforce le sentiment d'appartenance nationale, consolidant l'image d'une Algérie indépendante et plurielle où l'identité dépasse les divisions ethniques ou religieuses. Ce parcours pour une nation souveraine, nourri par une diversité culturelle et linguistique, pose les fondements d'une identité collective complexe, à la fois résistante et ouverte à l'évolution, et constitue un modèle singulier de formation nationale.



Bibliographie

Ouvrages

- Addi Lahouari, *De l'Algérie pré-coloniale à l'Algérie coloniale. Economie et société*, Enal, Alger, 1985.
- Ageron Charles-Robert, *De l'Algérie « française » à l'Algérie algérienne*, Paris, Bouchène, 2005.
- Ageron Charles-Robert, *Genèse de l'Algérie algérienne*, Alger, Edif 2000, 2010.
- Ageron Charles-Robert, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, Paris, PUF, 10^e édition, 1994.
- Ageron Charles-Robert, *Les Algériens musulmans et la France*, tome 1, PUF, Paris, 1968.
- Anderson Benedict, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 1996.
- Badie Bertrand, « Le jeu triangulaire », in Birnbaum Pierre (dir.), *Sociologie des nationalismes*, Paris, PUF| « Sociologies », 1998
- Benbrahim Malha., *La poésie kabyle et la résistance à la colonisation de 1830 à 1962*, thèse de doctorat de 3^e cycle, Paris, EHESS, 1982.
- Berque Augustin, *Écrits sur l'Algérie*, Aix-en-Provence, Édisud, 1986.
- Berque Jacques, *Le Maghreb entre deux guerres*, Paris, Le Seuil [1^{ère} édition 1962], 1979.
- Boulifa Si Ammar ben Saïd, *Le Djurdjura à travers l'histoire (depuis l'Antiquité jusqu'en 1830)*, Alger, J. Bringau, 1925.
- Brower Benjamin, « Les violences de la conquête », in Bouchène A. et al. (dir.), *Histoire de l'Algérie à la période coloniale 1830-1962*, Paris, La Découverte 2014.
- Carlier Omar, « Espace et temps dans la formation et la formulation de l'identité nationale algérienne (1880-1930) », in *Défis démocratiques et affirmation nationale Algérie, 1900-1962*. Textes réunis par Bererhi Afifa, Khadda Naget, Phéline Christian, Spiquel Agnès, Alger, Chihab, 2016
- Carlier Omar, *Entre nation et jihad. Histoire sociale des radicalismes algériens*, Paris, Presses de Sc. Po. 1995.
- Courreye Charolte, Jomier Augustin, Lacroix Annick, *Le Maghreb par les textes XVIII^e-XXI^e siècle*, Armand Colin, 2020.
- Ellyas Akram et Stora Benjamin, *Les 100 portes du Maghreb. L'Algérie, le Maroc, la Tunisie, trois voies singulières pour allier islam et modernité*, Paris, Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 1999.
- Gellner Ernest, *Nations et nationalisme*, Paris, Payot, 1989.
- Guenoun Ali, *La question kabyle dans le nationalisme algérien 1949-1962*, Alger, Casbah, 2021.
- Haddab Mustapha, « Histoire et modernité chez les réformistes algériens », in Vatin J.C. (dir.), *Connaissances du Maghreb. Sciences sociales et colonisation*, Paris, CNRS, 1984.

- Hadjeres Sadek, *Quand une nation s'éveille. Mémoires tome 1 1928-1949*, Alger, Inas éditions, 2014.
- Harbi Mohamed, *Le FLN, mirages et réalités. Des origines à la prise du pouvoir, 1945-1962*, Paris, Jeune Afrique, 1980
- Hermet Guy, *Histoire des nations et du nationalisme en Europe*, Paris, Le Seuil, 1996.
- Hobsbawm Eric, *Nations et nationalisme depuis 1780*, Paris, Gallimard, 1992.
- Idir El Watani, *Vive l'Algérie*, Tafat éditions, 2015
- Kaddache Mahfoud, *Histoire du nationalisme algérien. Question nationale et politique algérienne 1919 - 1951*, tome I, Alger, ENAL, 1993
- Lacheraf Mostefa, *Des noms et des lieux. Mémoires d'une Algérie oubliée*, Alger, Casbah, 1998.
- Laroui Abdallah, *L'Idéologie arabe contemporaine*, Paris, La Découverte [1^{ère} édition 1967], 1982.
- Le Cour Grandmaison Olivier, *De l'indigénat. Anatomie d'un " monstre " juridique : le droit colonial en Algérie et dans l'Empire français*, Paris, La Découverte/Zones, 2010.
- Manent Pierre, *Les métamorphoses de la cité*, Paris, Flammarion, 2010.
- Marynowier Claire, « 1936. Le Front populaire en Algérie et le Congrès musulman algérien », in Bouchène A. et al. (dir), *Histoire de l'Algérie à la période coloniale 1830-1962*, Paris, La Découverte 2014.
- Mauss Marcel, *Œuvres III. Cohésion sociale et division de la sociologie*, Paris, Minuit, 1969
- McDougall James, *History and the Culture of Nationalism in Algeria*, New York, Cambridge University Press, 2006.
- Merad Ali, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1960. Essai d'histoire religieuse et sociale*, Paris-La Haye, Mouton et Cie, 1967
- Merouche Lemnouar, « L'Algérie de 1830 », in Bouchène A. et al. (dir), *Histoire de l'Algérie à la période coloniale 1830-1962*, Paris, La Découverte 2014.
- Meynier Gilbert, *L'Algérie révélée. La guerre de 1914-1918 et le premier quart du XX^e siècle*, Paris, Bouchène, 2015.
- Mimouni Ahmida, *Ben Badis par lui-même. Textes choisis et traduits*, éditions Mimouni, 2009.
- Mussard Christine, « La commune mixte, espace d'une rencontre ? », in Bouchène A. et al. (dir), *Histoire de l'Algérie à la période coloniale 1830-1962*, Paris, La Découverte 2014.
- Nouschi André, *Enquête sur le niveau de vie des populations rurales constantinoises de la conquête jusqu'en 1919*, PUF, Paris, 1961.
- Ory Pascal, *Qu'est-ce qu'une nation ? Une histoire mondiale*, Paris, Gallimard, 2020.
- Ouerdane Amar, *La question berbère dans le mouvement national algérien. 1926-1980*, Alger, Epigraphe/Dar el Ijtihad, 1993.

- Rahal Malika, « Ferhat Abbas, de l'assimilationnisme au nationalisme », in Bouchène A. et al. (dir), *Histoire de l'Algérie à la période coloniale 1830-1962*, Paris, La Découverte 2014.
- Renan Ernest, *Qu'est-ce qu'une nation ?* Paris, Presses Pocket, 1992.
- Rey-Goldzeiguer Annie, *Le Royaume Arabe. La politique algérienne de Napoléon III, 1861-1870*, Alger, SNED, 1977.
- Ruscio Alain, *Les communistes et l'Algérie. Des origines à la guerre d'indépendance, 1920-1962*, Paris, La Découverte, 2019.
- Salhi Mohamed Brahim, *Algérie : Citoyenneté et Identité*, Tizi-Ouzou, Achab, 2010.
- Salhi Mohammed Brahim, « L'insurrection de 1871 », in Bouchène A. et al. (dir), *Histoire de l'Algérie à la période coloniale 1830-1962*, Paris, La Découverte 2014.
- Sari Djilali, *Le Désastre démographique*, SNED, Alger, 1982.
- Sivan Emmanuel, *Communisme et nationalisme en Algérie (1920-1962)*, Paris, Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, 1976.
- Thénault Sylvie, « 1881-1918 : l'"apogée" de l'Algérie française et les débuts de l'Algérie algérienne », in Bouchène A. et al. (dir), *Histoire de l'Algérie à la période coloniale 1830-1962*, Paris, La Découverte 2014.
- Thénault Sylvie, « Le "code de l'indigénat" » in Bouchène A. et al. (dir), *Histoire de l'Algérie à la période coloniale 1830-1962*, Paris, La Découverte 2014.

Articles de revues

- Carlier Omar, « Mémoire, mythe et doxa de l'État en Algérie. L'étoile nord-africaine et la religion du "watan" », *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, n°30, avril-juin 1991
- Dreure Éloïse, « Entre Paris, Alger et Moscou. L'émergence du communisme en Algérie coloniale (1920-1925) », *Le Mouvement Social* 2020/3 (n° 272).
- Gellner Ernest, « La religion et le profane. Islam, nationalisme et marxisme au XX^e siècle », *Commentaire* N° 85, 1999/1.
- Guignard Didier, « Conservatoire ou révolutionnaire ? Le sénatus-consulte de 1863 appliqué au régime foncier d'Algérie », *Revue d'histoire du XIX^e siècle* [En ligne]
- Hamdi-Cherif Abdelhafid, « Les aventures de l'identité nationale », *NAQD*, 1992/1 N° 2
- Harbi Mohammed, « Culture et démocratie en Algérie : retour sur une histoire », *Le Mouvement Social* 2007/2, n° 219-220.
- Merouche Lemnouer, « Conjonctures intellectuelles et notions de groupe », *NAQD*, 2001/1 N° 14-15.
- Meynier Gilbert, « Problématique historique de la nation algérienne », *NAQD*, 2001/1 N° 14-15.
- Ouerdane Amar, « La "crise berbériste" de 1949, un conflit à plusieurs faces », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, N°44, 1987
- Rahal Malika, « La place des réformistes dans le mouvement national algérien », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 2004/3 - no 83

- Remaoun Hassan, « Les historiens algériens issus du Mouvement national », *Insaniyat*, 25-26 | 2004
- Ruscio Alain, « Jean Dresch et le fait national algérien », *La Pensée*, 2019/3 (N° 399)
- Sayad Abdelmalek, « Les trois "âges" de l'émigration algérienne en France », *Actes de la Recherche Sciences Sociales*, Vol.15, juin 1977
- Taithe Bertrand, « La famine de1866-1868 : anatomie d'une catastrophe et construction médiatique d'un événement », *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, vol. 41, n°2, 2010.



Résumé

Ce cours examine le développement du concept de nation en mettant l'accent sur le cadre européen et ses répercussions pour l'Algérie. Selon Ernest Renan, la nation se définit par une volonté collective de vivre ensemble, indépendamment de la langue, de la race ou de la géographie, ce qui s'oppose à la perspective ethnique du romantisme allemand, qui privilégie une langue et une culture communes. Pascal Ory considère l'identité nationale comme une construction dynamique influencée par l'histoire, tandis qu'Ernest Gellner soutient que le nationalisme forge les nations, impulsé par l'industrialisation et une éducation standardisée. Eric Hobsbawm analyse comment les nationalismes au XIXe siècle ont transformé les liens communautaires en identités nationales. Benedict Anderson, quant à lui, évoque les "communautés imaginées", suggérant que la nation est une construction sociale façonnée par l'imagination collective et les médias.

Dans le contexte algérien, l'influence ottomane et la colonisation française ont radicalement transformé la société. Avant 1830, l'administration ottomane reposait sur une milice de janissaires hiérarchisée et des alliances tribales. La conquête française a entraîné des expropriations, la destruction des ressources locales et une forte résistance de la part des Algériens, provoquant une fragmentation des tribus et intensifiant les conflits avec les colons européens. Au début du XXe siècle, l'émergence d'un mouvement nationaliste est facilitée par des transformations socio-économiques et politiques. Des figures comme l'émir Khaled défendent les droits des Algériens, tandis que des groupes tels que les "Jeunes Algériens" dirigés par Ferhat Abbas, ainsi que le mouvement de l'Étoile Nord-Africaine sous Messali Hadj et les Oulémas emmenés par Abdelhamid Ben Badis, militent respectivement pour l'égalité, l'indépendance et un renouveau culturel ancré dans l'islam et l'arabité. De cette façon, les élites politiques et intellectuelles construisent une identité nationale singulière, en réponse à l'oppression coloniale, tout en gérant des tensions internes, comme en témoigne la "crise berbériste" de 1949, qui met en évidence les désaccords sur la reconnaissance de la diversité culturelle de la nation algérienne.

Mots-clés : - Nation – Nationalisme algérien – Identité nationale – Lien politique – Domination coloniale.

