

## Présentation. Regarder, voir, écouter l'Algérie

Ratiba Hadj-Moussa et Marie-Blanche Tahon

Volume 20, numéro 2, 1996

Algérie. Aux marges du religieux

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015412ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015412ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Hadj-Moussa, R. & Tahon, M.-B. (1996). Présentation. Regarder, voir, écouter l'Algérie. *Anthropologie et Sociétés*, 20(2), 5–14. <https://doi.org/10.7202/015412ar>

# PRÉSENTATION

Regarder, voir, écouter l'Algérie



Ratiba Hadj-Moussa et Marie-Blanche Tahon

---

## L'art de l'esquive

Il y a presque trois ans, au moment où en Algérie tout semblait être pris et emprisonné dans le religieux, au plus fort du radicalisme politique islamiste, nous avons pensé à ce numéro<sup>1</sup> en nous interrogeant sur l'existence possible de pratiques qui se situeraient aux marges du religieux. C'était, nous semblait-il, le seul moyen de reconnaître à la réalité algérienne sa complexité. Reconnaître une certaine marge qui ne serait pas uniquement celle de la marginalité, mais aussi celle d'un espace dans lequel des pratiques se nourriraient aussi d'un ailleurs qui ne serait pas le religieux. Il s'agissait dès lors de percevoir et de rendre compte d'un écart entre des pratiques profanes et religieuses. Mais cela était-il pensable alors que tout prêtait à l'interprétation inverse ? Cette interprétation n'était pas propre à la société algérienne puisqu'elle correspondait à un mouvement plus large et séculaire qui rendait difficile toute tentative qui s'en démarquait. N'a-t-on pas, en effet, depuis la création de l'Orient, compris l'islam comme étant l'expression de la quintessence de la religion, celui-ci étant devenu le moyen de dire, d'exprimer l'entièreté des sociétés arabo-musulmanes ? Il était (est encore) la cause, la variable, sinon le tout de ces sociétés.

Pourtant de nombreux auteurs arabes et occidentaux (Saïd 1979, 1981 ; Hentsch 1988) ont fait la critique de cette vision généralisante et ont montré que l'Orient était une création de l'Occident, alors que d'autres, s'attaquant au corpus sur le Maghreb, en ont proposé la déconstruction (Ferrié 1991) par un effort de pensée qui consisterait à « sortir du religieux » (*ibid.* : 232). Cela imposait, entre autres, de changer la nature du regard sur ces sociétés, de se refuser à considérer les pratiques des acteurs comme la substantialisation de leur croyance. « Nous [Occidentaux] sommes, écrit Ferrié, persuadés que les autres peuples croient à l'intégralité de ce que dit leur religion, et que leur pratique démontre la puissance de leur croyance » (*ibid.* : 230). Pour dépasser l'isomorphie entre pratique et croyance, il faut non plus se contenter de recenser les rites et les objets de croyance mais faire une ethnographie des pratiques qui tendrait à rendre compte à la fois de leur efficace dans la vie des acteurs et des significations que ceux-ci en donnent.

---

1. Nous remercions Anna Back, qui nous a généreusement ouvert son atelier et permis de photographier son œuvre, ainsi qu'Andreas Motsch : tous deux ont réalisé la photo de couverture.

Or, notre question de départ, qui s'appuie sur le type d'argumentation que nous venons d'évoquer, contenait une confusion — dictée certes par l'urgence de la riposte à la (re-) présentation monolithique de la société algérienne — entre l'appropriation de la religion par des groupes et la présence du religieux dans cette société. Tout en reconnaissant la complexité de leurs intrications, mais également leur autonomie relative, il fallait distinguer entre islamisme et islam, l'islamisme étant la traduction politique souvent pauvre de l'islam et entre islam populaire et islam savant, le second se définissant essentiellement par son corpus d'écriture.

Le religieux serait non pas tant l'islam dans sa version savante, avec sa gnose et ses lettrés, mais encore toutes ces pratiques syncrétiques de l'islam populaire dont les points d'ancrage sont aussi multiples et variés que le sont les pratiques quotidiennes des acteurs. Syncrétisme qui montre que ce qui pourrait être qualifié à première vue de religieux, au sens, si on peut dire, fort du terme, ne l'est pas complètement et est à la fois, en dedans et en dehors, dans une position médiane. Par exemple, si l'on juge le culte des saints à l'aune de l'islam savant, on serait tenté d'y voir une croyance hérétique<sup>2</sup> à combattre (ce que n'ont pas manqué de faire les *Ulémas* et à leur suite le pouvoir de l'Algérie postindépendante<sup>3</sup>). Mais du point de vue des acteurs, ce culte s'inscrit dans la continuité de l'islam, non seulement parce que les saints sont un exemple de soumission au Dieu du Coran, mais encore parce que plusieurs d'entre eux sont les descendants du Prophète. Possédant ces deux attributs, il est normal qu'ils soient les intercesseurs auprès de Dieu des souhaits et des prières. Allumer une bougie, nouer un ruban à la branche d'un arbre ou répéter des formules incantatoires qui ne sont pas celles du Coran ne contredisent pas l'essentiel : croire en Dieu et en son Prophète.

Mais qu'a-t-on fait de cet islam en Algérie ? Nous n'en ferons pas l'histoire ici. Remarquons, cependant, la responsabilité des sciences sociales telles qu'elles ont été élaborées dans l'Algérie postcoloniale et à bien des égards dans le reste des pays du Tiers-Monde. Pour bien saisir les effets qu'elles ont eus sur la compréhension de leur propre société, il faudra en faire brièvement la contextualisation. Dans la foulée du processus de décolonisation, les sciences sociales, la sociologie en tête, ont amorcé dans le monde arabe une double émancipation, à savoir la critique de la sociologie occidentale et l'élaboration d'une sociologie qui répondrait aux réalités locales (Kerrou 1991), les concepts élaborés ailleurs s'étant avérés déformants ou du moins éloignés du présent des sociétés en cause (Abdelmalek, cité par Kerrou 1991 : 249). Si la critique du transfert des concepts n'a pas reçu d'écho en Algérie ou n'a pas trouvé ses penseurs, la volonté d'inscrire les sciences sociales dans les réalités locales était en revanche un thème récurrent. Or, précisément, de ces deux

2. Dans le cas Algérien, de nombreux auteurs ont analysé cette suspicion de l'islam savant à l'égard de l'islam populaire.

3. On y voyait l'expression d'une mentalité arriérée, survivance parmi les survivances, des croyances magiques anciennes (voir à ce propos la production cinématographique). La force de frappe explicite et consciente dont le culte des saints a été l'objet dans l'Algérie indépendante a été aussi lapidaire que l'aveuglement inconscient de la réalité religieuse dont parle Colonna dans son article du présent numéro.

voies concomitantes, la seconde a été particulièrement préjudiciable à la fois pour les sciences et pour les sociétés considérées. Si, en effet, la première a généré une réponse qui a réussi, avec plus ou moins de succès selon les auteurs, à renverser l'orientalisme ambiant des écrits sur le monde arabe et musulman, à couper court aux effluves mythifiants de l'Autre par excellence et si, en revanche, ses tentatives de reconceptualisation ont été peu fécondes, se limitant à quelques néologismes sans conséquence (Kerrou 1991 : 252), la seconde a été dangereuse puisqu'elle s'est paradoxalement accompagnée d'une cécité à l'égard de ces réalités locales elles-mêmes<sup>4</sup>. En Algérie, ce constat est *a posteriori* d'autant plus fortement ressenti que le peuple, longtemps réduit à l'insignifiant dans « la longue nuit coloniale », était la raison d'être de cette société. La question qui vient alors à l'esprit serait : à quelle réalité locale ces sciences se référaient-elles ? La réponse est évidente : la réalité de l'État, de ses institutions et de ses élites. Il n'est pas à propos ici d'en déconsidérer l'intention, car il est certain que les sciences sociales de la décolonisation étaient mues par le désir de contribuer positivement à la construction nationale, à en esquisser la trajectoire. Dans le cas algérien, la sociologie, plus que les autres sciences sociales telles que l'anthropologie — considérée alors comme une science éminemment coloniale —, devait tenir le flambeau et se déclarer au service de la révolution. Elle était l'expression d'une aspiration générale à fonder une société d'un nouveau type. Ce faisant, la sociologie et la science économique aussi se trouvaient *de facto* emprisonnées et au service, parfois à leur insu, de l'État. Comme le rappelle très justement Zghal (1989) à propos de la sociologie arabe — et la sociologie algérienne est ici un cas de figure exemplaire —, l'État représentait le pôle paradigmatique à partir duquel les sciences sociales réfléchissaient. Qu'elles fussent constituées d'un corps de « techniciens » ou de critiques importait peu. Cette omniprésence de l'État a révélé l'inconfort de la posture des sciences sociales. Dans la foulée de la critique intempestive de la science occidentale, elles se sont trouvées au cœur de la distinction weberienne du savant et du politique et ses tenants se sont vus dans l'incapacité de se dire en dehors du politique. Il ne s'agissait pas ici de faire preuve d'un retrait distant et salutaire, c'est-à-dire de faire œuvre de science (sans pour cela épouser aveuglément le rationalisme objectif weberien, mais simplement lui reconnaître quelques vertus). Il s'agissait, au contraire, de déclamer la présence de l'État au milieu de toutes les scènes. Mais encore... reconnaissons que les sciences sociales — les intellectuels y compris — étaient loin d'avoir quelque poids sur les décisions qui se faisaient en dehors d'elles, elles étaient là où le voulait l'heure<sup>5</sup>. Même à la périphérie, elles participaient, croyons nous, au contour d'une hégémonie doxique qui rendait difficile, sinon suicidaire, tout discours autre, surtout s'il se refusait à adopter l'objectivisme schématique marxiste. Figé dans la recension des lieux acceptables, à l'écoute des volontés d'un État omniprésent, le contre-discours

4. Ali El Kenz considère à son tour que cette incapacité est imputable, dans le cas algérien, à la position des intellectuels, à la triple condition dans laquelle ils se trouvaient : « séparés de leur société par l'écriture, ils s'en éloignent encore plus par la nature du regard qu'ils eurent sur elle et l'origine du matériau qu'ils utilisèrent pour produire leurs systèmes d'idées » (1989 : 35).

5. Voir à ce propos les analyses d'Ali El Kenz sur les intellectuels en Algérie (1989).

qu'elles ont produit n'a pas réussi à générer un souffle nouveau « à l'étude des réalités locales » : lui aussi s'était positionné contre l'hydre. Les sciences sociales se résumaient à n'être que pour ou contre l'État et ses institutions. Peut-être simplifions-nous le problème ici en interrogeant uniquement les sujets des recherches d'alors (1970-1980) pour illustrer notre propos. Mais comment ne pas enregistrer le nombre incalculable de travaux et de thèses sur la révolution agraire, la gestion socialiste des entreprises, l'industrialisation et (pour le versant critique) sur le capitalisme d'État, le pouvoir des militaires ? Et combien de thèses sur les populations des quartiers populaires des villes, les gourbis des campagnes, les pratiques funéraires, les fêtes, les visites aux saints et aux cimetières, le voisinage, les modes de socialité, le cinéma, la musique, etc. ? Si peu, si l'on juge l'ignorance que l'on a encore de ces objets.

Allons plus loin. Quel enseignement a-t-on tiré des révoltes des jeunes de 1988 qui ont permis de desserrer l'étau de l'État et de ses appareils en insufflant un vent démocratique sans pareil en Algérie ? De l'opposition des jeunes à l'État usurpateur ? Du soutien des populations au FIS (Front islamique du Salut) lors des élections municipales et législatives ? Du rejet du pouvoir et de ses représentants par la population ? Mais qu'a-t-on dit implicitement de ces jeunes, à part qu'ils sont des quartiers populaires et qu'ils se sont révoltés à cause de la male vie ambiante ? Davantage encore, qu'a-t-on dit des « masses » qui ont voté pour le FIS, sinon (outre des raisons similaires à celles des jeunes) qu'elles ont opté pour un islam juste et purificateur ? Mais on ne dit pas assez pourquoi le FIS a réussi là où d'autres ont échoué. Le texte de Colonna le montre excellemment, le FIS s'est appuyé malgré lui — car son projet même en est très éloigné — sur les éléments ouvertement refoulés de l'islam populaire.

Qu'a-t-on fait de cet islam en Algérie ? Question lancinante s'il en est, tant elle demande de minutieuses et attentives études.

## **Enjeux d'hier et d'aujourd'hui**

Les horreurs commises par des individus qui revendiquent leur appartenance à l'islam renforcent l'idée selon laquelle une politique menée au nom d'une religion aboutit à une violence sans contrôle, à la transgression des interdits, des dits d'interposition. Or, si on en croit l'exemple occidental, l'émergence lente et douloureuse de la modernité démocratique interdirait la terreur imputable au religieux. Qu'elle se donne aujourd'hui libre cours dans le monde musulman illustrerait un déficit de modernité et, éventuellement, une incapacité foncière de l'islam à susciter une sortie de la religion (Gauchet 1985). Les textes qui composent ce numéro fournissent des éléments qui permettent de complexifier cette donne.

S'agissant de l'Algérie, colonie de peuplement français de 1830 à 1962, indépendante après une lutte de libération de plus de sept années, considérée comme un phare du Tiers-Monde aux heures développementalistes, il n'est pas spontanément aisé de soutenir qu'il s'agit d'un État prémoderne. Cette difficulté discursive expliquerait que les victoires électorales du Front islamique du Salut (aux élections

municipales de juin 1990 et au premier tour des élections législatives de décembre 1991) aient eu l'effet d'une bombe, à l'instar de la révolution khomeyniste en Iran (1979). Son désamorçage a emprunté au moins deux voies qui tendent à occulter une réflexion sur les expressions du religieux, notamment en politique. La première a consisté à assimiler l'événement à une donnée qui deviendrait récurrente dans l'histoire algérienne : le populisme. Mot-valise par excellence, il a servi à identifier la tâche originelle de l'État algérien et des mouvements de libération qui ont précédé la lutte de libération nationale puis l'ont encadrée sous la férule, déjà, du FLN (Front de libération nationale). Cette dénonciation — pour fondée qu'elle soit jusqu'à un certain point — a permis d'enregistrer le populisme du Front islamique du Salut sous l'étiquette du « parti des gueux ». Il est certes incontestable que de nombreux électeurs du FIS étaient des laissés-pour-compte du modèle de développement arrivé à bout de souffle au milieu des années 1980. Qualifier pour autant le FIS de « parti des gueux » illustre pourtant à la fois une cécité pour le phénomène politique qu'il incarnait (voir Labat 1995), mais encore une prise de parti quant à la gestion cognitive du religieux tant du côté de l'appareil que des électeurs et des électrices.

L'assimilation du FIS au « parti des gueux » est une désignation commode pour ne pas interroger le travail du religieux en dehors des canons attendus. Cela n'est pas propre à l'Algérie, si l'islamisme est devenu un mouvement politique, c'est qu'il se situe dans la filiation de l'islam réformiste, de l'islam « savant », rigoriste, celui qui a toujours pourchassé l'islam « populaire ». Sans être « tolérant » — nostalgie aujourd'hui évoquée par les plus laïques —, cet islam-là n'attire-t-il pas des « pauvres » ? Pourquoi seraient-ils, eux, seulement du côté de l'islam « populaire », même revisité ? N'attire-t-il pas aussi des femmes instruites ?

Une autre explication fournie pour désarmer le caractère inouï des victoires électorales du FIS consiste à prétendre que, dès l'indépendance, l'État se serait ingénié à « manipuler » l'islam à des fins de légitimité politique. Encore une fois, cette perspective n'est pas fautive — Deheuvels (1991) fournit des éléments pertinents en la matière —, elle comporte pourtant le risque de figer l'analyse et de la réduire (ce que ne fait pas Deheuvels) au constat de l'arroseur arrosé. Elle tend à accréditer une vision « par le haut » des rapports entre politique et religieux ce qui, paradoxalement, rend crédible l'objectif proclamé par les « islamistes » d'instaurer un État islamique. Si le terrain leur était préparé, pourquoi n'en auraient-ils pas profité ? Autrement dit, l'utilisation commune de la thèse de la manipulation du religieux par l'État de 1962 à 1988 reproduit au niveau cognitif ce qui est dénoncé au niveau politique.

L'avènement de l'islamisme impose une mise en rapport de l'islam à la modernité, relation occultée jusqu'alors en raison de la vision de cette religion, perçue par excès ou par défaut comme totalisante. Les articles proposés dans ce numéro illustrent au contraire l'hétérogénéité et du présent et du passé. La prendre en considération est une condition pour sortir de la « pensée unique » que les sciences sociales ont contribué à cristalliser.

L'apparition fracassante de l'islamisme en Algérie a eu aussi pour effet de placer la condition des femmes<sup>6</sup> à l'avant-scène. Le plus souvent, cet effet est perçu de deux manières antithétiques. D'une part, les islamistes seraient animés de la volonté de renvoyer violemment les femmes à l'infra-public. D'autre part, les femmes algériennes — les féministes — qui s'opposent aux visées islamistes sont considérées et se considèrent comme les étendards du processus de démocratisation qui a affleuré après octobre 1988. La situation algérienne est probablement à cet égard assez unique dans l'histoire. En effet, en Occident, le féminisme n'est pas contemporain de l'instauration de la modernité démocratique. Il en est une conséquence — les premières féministes françaises, par exemple, n'apparaissent que près d'un demi-siècle après la Révolution de 1789.

L'originalité de la situation la rend particulièrement malaisée à démêler. On pourrait s'en tenir à considérer que l'on assiste à une instrumentalisation des femmes par toutes les parties en présence. Ce ne serait d'ailleurs pas la première fois. Déjà sous la colonisation, la France républicaine et laïque induisit les « indigènes » à assigner à leurs femmes soumises le rôle de gardiennes de leur identité, par ailleurs bafouée (Tahon 1996), lorsqu'elle fit de la renonciation au statut personnel la condition d'accès des hommes à la citoyenneté — statut qui régit notamment les rapports familiaux et les rapports entre les sexes, selon un principe androcentrique sinon patriarcal. Pendant la lutte de libération, des femmes furent prudemment exhibées pour cautionner le caractère progressiste de la révolution algérienne (Harbi 1980). Fanon (1959) aussi n'a pas peu contribué à cette instrumentalisation (Tahon 1985). La Charte nationale de 1976 proclamait les femmes « citoyennes à part entière » tandis que l'exercice de la citoyenneté était pour le moins ténu (Tahon 1994a).

Aujourd'hui encore, on pourrait soutenir que les islamistes instrumentalisent les femmes d'au moins deux façons. D'une part, le rigorisme moral qu'ils prétendent instaurer trouve à se concrétiser le plus aisément dans un étroit contrôle des femmes, toujours perçues comme les perturbatrices par excellence de l'ordre moral sinon de l'ordre social (Al-Ahnaf *et al.* 1991). Ainsi, quoi de plus aisé que de promettre le plein emploi aux hommes en renvoyant les travailleuses dans leur cuisine. Promesse qui, chacun le sait, ne pourra être tenue puisque le taux de salarisation féminine en Algérie reste l'un des plus bas du monde (Hakiki-Talahite 1983, Goumeziane 1994). D'autre part, la présence massive de femmes en *hijab* dans l'espace public atteste dès maintenant de la « réussite de la révolution islamique » : les femmes se sont pliées (de gré ou de force) à la nouvelle morale. Elles en témoignent chaque jour à l'université, dans les lieux de travail, dans la rue. Il s'agit même là d'une instrumentalisation sur un double registre : les femmes sont conformes à l'idéal et, en plus, leur présence dans les lieux publics illustre à l'envi que les noirs desseins prêtés aux islamistes de vouloir les enfermer relèvent de la propagande.

6. Ce sont des circonstances indépendantes de notre volonté qui expliquent l'absence de textes sur le sujet dans ce numéro.

On pourrait également soutenir que les féministes sont instrumentalisées par ceux qui s'autoproclament « démocrates ». Elles incarnent l'émergence de la « société civile » dont ils se réclament. Cette incarnation est d'autant moins susceptible de prêter à conséquence que la promulgation du Code de la famille de 1984 — qui fait des femmes des mineures à vie — n'a en rien été égratignée : aucun homme de pouvoir n'a apporté la preuve qu'il y songeait sérieusement (Messaoudi 1995). Il s'agit là encore d'une instrumentalisation au second degré : tant que les féministes dénoncent les islamistes, elles sont les alliées du pouvoir en place qui se donne pour objectif d'« éradiquer » ces islamistes ; pouvoir qui, par ailleurs, persiste à dénier aux femmes le début de l'exercice politique, soit la protection du Droit, en n'abrogeant pas le Code de la famille de 1984. Cette situation n'est pas particulière à l'Algérie. Ainsi, en Tunisie aussi les féministes sont prises en otage par le pouvoir politique qui réprime durement les islamistes au nom, entre autres, de la protection des acquis des femmes. Mais l'enjeu est d'autant plus exacerbé en Algérie que la violence terroriste et répressive y est quotidienne et que le Code de la famille y est inique pour les femmes.

L'instrumentalisation polymorphe des femmes, dont il vient d'être question, ne rend toutefois pas compte de leur émergence inédite sur la scène publique. Aujourd'hui, les rapports entre les sexes constituent un lieu stratégique du conflit. En ce sens, les femmes algériennes ne sont pas secondarisées (ce que peut connoter le recours à l'instrumentalisation). Cette fois, ce qui n'était pas le cas lors des autres entreprises d'instrumentalisation (statut personnel sous la colonisation ; lutte de libération ; développementalisme), les femmes seraient incluses dans l'entreprise de revivifier l'idéal de la parité entre les frères, idéal que le FIS a repris au FLN (Carlier 1995). Singulièrement, cet amarrage aurait été rendu possible parce que la normativité islamique, qui interfère avec les rapports entre les sexes, est susceptible de faire émerger la sœur à côté des frères (Tahon 1994b). S'il est clair que ce n'est pas la revivification de cet idéal — les frères politiques s'entre-tuent, comme l'a illustré aussi la Révolution française — qui accouchera de la reconnaissance des hommes et des femmes comme des individus libres et égaux, il reste que la place des sœurs dans la tourmente fraternelle actuelle risque bien de les positionner tout autrement que les mères républicaines dans la démocratie en son principe (Tahon 1995). Elles courent peut-être la chance de brûler des étapes pour accéder à la parité politique. Ce qui n'enlève rien au constat ainsi formulé par Carlier : « S'il y a une dimension tragique de la modernité, le prix payé par ce peuple pour lui trouver une issue démocratique est exceptionnellement lourd » (1995 : 12).

## Conclusion

Dans ce numéro, l'ensemble des textes offre une lecture de la société algérienne qui non seulement débusque les non-dits que nous évoquions plus haut, mais interroge les fondements et la rationalité des pratiques des acteurs. Mohammed H. Benkheira offre une lecture pénétrante des modes d'interprétation du visage qui révèle une lutte sourde entre, d'une part, le fondamentalisme et les coutumes locales et, d'autre part, le fondamentalisme et la doctrine mâlikite. En



outre, l'analyse comparée de la signification du visage dans la tradition et chez les fondamentalistes déplace la perspective dominante en anthropologie de l'honneur en établissant le visage, et non plus le sexe, comme le point de « monstration » de l'honneur familial. Le visage n'est frappé d'interdit que parce qu'il est la métaphore du pucelage.

Pour sa part, Gilbert Grandguillaume montre qu'en Algérie le lieu de la langue est un champ de turbulences traversé par des luttes de pouvoir d'où provient en grande partie la crise aujourd'hui vécue par cette société. Il est vrai que les turbulences, coloniales puis postcoloniales, ont mis les Algériens hors d'eux-mêmes, dans l'impossibilité de se dire dans leurs propres langues, déniés de leur « chez soi ». « Être chez soi », expression empruntée à un autre texte de l'auteur (1995), renvoie à l'appartenance et à l'identification, à la langue comme lieu de transmission du symbolique, lieu de la loi rassurant sur le passé et assurant le futur. La politique d'arabisation, bien que nécessaire, a été faite non seulement contre le français mais aussi contre les langues parlées. Mises à l'écart, longtemps minorisées, leur reconnaissance, suggère Grandguillaume, est une des exigences pour que la société algérienne parvienne à assumer ce qui la relie à ses origines.

L'article de Fanny Colonna aborde latéralement cet enjeu en interrogeant la vision de l'islam en France depuis la conquête de l'Algérie (1830), vision « obscurcie » par un anticléricalisme plus cognitif qu'idéologique. Aussi, et ce n'est qu'un des paradoxes de l'histoire de l'Algérie, la minorisation de l'islam a-t-elle surtout été le fait des républicains et des indigénophiles, plutôt que des colons. Afin d'éclairer cette perspective dans l'histoire récente, en particulier à propos du caractère idéalement laïque du FLN pendant la guerre de Libération (1954-1962), Colonna se penche finement sur la perception que des chrétiens de gauche véhiculèrent.

Dans une étude de cas sur la Grande Kabylie, résultat d'un terrain long et minutieux, Alain Mahé fait apparaître l'atypisme de cette région de l'Algérie. Moins touchée apparemment par l'islamisme, elle connaît, elle aussi, un raidissement du rigorisme moral enchevêtré avec les « traditions locales », l'islam et l'honneur gentilice. Il se joue en référence à une éthique communautaire profane et tend à délimiter une sphère privée. Il n'est pas exclu que cette requalification de l'éthique rigoriste ménage des chances aux idéaux démocratiques.

La chanson raï est aujourd'hui internationalement connue et souvent appréciée. Marie Virolle, qui en retrace rapidement l'histoire, illustre comment le religieux peut être utilisé et détourné dans ce qui apparaît comme un espace profane par excellence. Le raï dit la difficulté de vivre et la soif de liberté, notamment dans les rapports amoureux. Il reste imprégné du contexte religieux dans lequel évolue la culture algérienne. Il confirme certes un écart entre des pratiques profanes et religieuses, mais un écart en travail.

Contre toute attente et au moment où l'exercice des médias est limité, voire censuré, au moment où on insiste sur le rétrécissement des espaces démocratiques, l'article de Ratiba Hadj-Moussa fait apparaître un contre-champ inédit mais massif par son adoption, à savoir l'usage quotidien de la télévision par satellite. Avec

l'ouverture démocratique amorcée en 1989 et l'avènement de l'islamisme, une nouvelle configuration se dessine, délimitant le contexte dans lequel l'organisation quasi informelle de groupes de téléspectateurs renvoie à un questionnement sur l'espace public et à sa configuration.

## Références

- AL-AHNAF M., B. BOTIVEAU et F. FRÉGOSI, 1991, *L'Algérie par ses islamistes*. Paris, Karthala.
- CARLIER O., 1995, *Entre nation et jihad. Histoire sociale des radicalismes algériens*. Paris, Presses de Sciences Po.
- DEHEUVELS L.-W., 1991, *Islam et pensée contemporaine en Algérie*. Paris, CNRS.
- EL KENZ A., 1989, *Au fil de la crise. Quatre études sur l'Algérie et le monde arabe*. Alger, Bouchène.
- FANON F., 1975, *Sociologie d'une révolution*. Paris, Maspero (1<sup>re</sup> édit. 1959).
- FERRIÉ J.-N., 1991, « Vers une anthropologie déconstructiviste des sociétés musulmanes du Maghreb », *Peuples méditerranéens*, 54-55 : 229-246.
- GAUCHET M., 1985, *Le désenchantement du monde*. Paris, Gallimard.
- GOUMEZIANE S., 1994, *Le mal algérien. Économie politique d'une transition inachevée 1962-1994*. Paris, Fayard.
- GRANDGUILLAUME G., 1995, « Être algérien chez soi et hors de soi », *Intersignes*, 10 : 79-88.
- HAKIKI-TALAHITE F., 1983, *Travail domestique et salariat féminin*. Oran, Université d'Oran, Institut des sciences économiques.
- HARBI M., 1980, « Les femmes dans la révolution algérienne », entretien avec C. Dufrancatel, *Les révoltes logiques*, 11 : 77-93.
- HENTSCH T., 1988, *L'Orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen*. Paris, Minuit.
- KERROU M., 1991, « Être sociologue dans le monde arabe ou comment le savant épouse le politique », *Peuples méditerranéens*, 55-56 : 247-268.
- LABAT S., 1995, *Les islamistes algériens. Entre les urnes et le maquis*. Paris, Seuil.
- MESSAOUDI K., 1995, *Une Algérienne debout*, entretiens avec E. Schemla. Paris, Flammarion.
- SAID E.-W., 1979, *Orientalism*. New-York, Vintage Books.
- , 1981, *Covering Islam. How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. New-York, Pantheon Books.
- TAHON M.-B., 1985, « "Comme une chose attendue, entendue" - Femmes algériennes, lutte de libération nationale, socialisme » : 81-95, in A. Corten et al. (dir.), *Les autres marxismes réels*. Paris, Bourgois.
- , 1994a, « Une anomalie algérienne ? Femmes et islamisme » : 215-236, in F.-R. Ouellette et C. Bariteau (dir.), *Entre tradition et universalisme*. Québec, Institut québécois de recherche sur la culture.
- , 1994b, « Islamité et féminin pluriel », *Anthropologie et Sociétés*, 18, 1 : 185-202.

- , 1995, « La lente absorption de la femme dans l'individualisme abstrait : la mère est-elle un individu ? » : 91-101, in J.-F. Côté (dir.), *Individualismes et individualité*. Québec, Septentrion-CELAT.
- , 1996, « Femmes et citoyenneté en Algérie », communication à paraître, Bruxelles, Université Libre de Bruxelles, Institut de Sociologie-GERFES.
- ZGHAL A., 1989, « Le concept de société civile et la transition vers le multipartisme », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 28 : 207-228.