

Les antennes célestes, les émirs-apparatchiks et le peuple : L'espace public en question

Ratiba Hadj-Moussa

Volume 20, numéro 2, 1996

Algérie. Aux marges du religieux

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015418ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015418ar>

[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 cet article

Hadj-Moussa, R. (1996). Les antennes célestes, les émirs-apparatchiks et le peuple : l'espace public en question. *Anthropologie et Sociétés*, 20(2), 129–155. <https://doi.org/10.7202/015418ar>

Résumé de l'article

Les antennes célestes, les généraux-apparatchiks. Les émirs et le peuple
L'espace public en question

Le récent avènement des antennes paraboliques et son association avec l'émergence de l'islamisme sont le point de départ à partir duquel cet article tente de réfléchir sur les transformations de l'espace public en Algérie. L'étude de ces transformations prend acte d'un changement de paradigme, en l'occurrence les nouvelles modalités de formation d'un espace public infléchi par des modèles non endogènes, comme ceux que transmet la télévision par satellite. En effet, bien que celle-ci ne soit pas le seul aspect en cause, son usage force les acteurs à adopter des pratiques collectives, éloignées des solidarités traditionnelles, et leur permet d'évaluer et de critiquer individuellement l'environnement social et politique. Les transformations de l'espace public se manifestent également dans les positionnements identitaires suscités par les images transmises de l'extérieur. Ces positionnements constituent des réactions, soit aux images et discours d'un destinataire (par exemple l'Occident), soit aux types d'identité forcée mis en place par le régime autoritaire.

Mots clés : Hadj-Moussa. acteurs, communication, antennes paraboliques, espace public, identité, islamisme. Algérie

LES ANTENNES CÉLESTES, LES GÉNÉRAUX-APPARATCHIKS, LES ÉMIRS ET LE PEUPLE

L'espace public en question¹



Ratiba Hadj-Moussa

*Testema bil ha fi cha' bna noufout
Issemou 'aliha elbnat wa hiya kil qout
Wa ida hiya ghabet el sardin sartou el hout
Fekiha wa illa ya'fas 'alik wa ifout²*

« Comment liquider l'ancêtre sans trahir ? » (Boucebci 1989 : 110³), tel est l'enjeu crucial auquel est confrontée la société algérienne. Comment rester soi et néanmoins se rapporter à l'Autre ? Question d'identité et d'identification non résolue et probablement insoluble dans le cas de cette société parce que précisément le passage à un autre mode de faire et d'être relevant du paradigme de la modernité⁴ s'avère particulièrement mortel. Parce que dans cette société, la mémoire a été emprisonnée par l'histoire monumentale, dont on sait depuis Nietzsche qu'elle tait les causes pour ne mettre de l'avant que les effets en soi, c'est-à-dire des effets sans causes (Benslama 1995 : 59)⁵, explique pourquoi on

1. Je remercie toutes les personnes qui m'ont témoigné leur confiance et qui ont accepté, malgré de nombreuses contraintes, de s'entretenir avec moi. Je ne peux les nommer ici : qu'elles sachent, cependant, que sans elles, l'écriture de ce texte n'aurait pas été possible.
2. Traduction :
Son nom commence par [ha] et cette lettre a sa racine dans notre peuple
Elle sert à prénommer les filles.
Et elle nous sustante comme de la nourriture
Si elle disparaît, les gros poissons avalent les petits
Devine qui c'est, sinon on passera sur ton corps et tu seras écrasé.
(traduit et cité par Khadda et Gadant 1990 : 23)
3. Mahfoudh Boucebci, éminent psychiatre et humaniste, assassiné en juin 1993 dans l'enceinte de l'hôpital où il travaillait. Il était, entre autres, membre de la commission d'enquête sur l'assassinat du président Mohamed Boudiaf survenu en 1992.
4. Je ne rajouterai pas ici le qualificatif d'occidental (« ce qui ne veut pas dire proprement européen »), car la modernité l'est historiquement parlant. Voir à ce propos Lacoue-labarthe (1995 : 35).
5. Cette mémoire monumentale possède deux caractéristiques. La première est « *le nationalo-théo-idiomatisme* », fiction mythique du « propre », en somme de l'identité algérienne fondée sur la fameuse formule énoncée par Ibn Badis dans les années 1930 (« L'islam ma religion, l'arabe ma langue, l'Algérie ma patrie »). La seconde caractéristique a trait aux modes de restitution de ce « propre » par le Front de libération nationale (FLN) qui a éliminé les causes politiques au profit de l'unique et de l'exclusive réappropriation par les armes. L'élimination des causes politiques a abouti à la construction d'une mémoire d'effets, d'effets violents auxquels on confère une valeur d'exemplarité (Benslama 1995).

tente aujourd'hui de refaire le temps, de défaire la trame séculaire et de plonger, voire de se noyer dans l'Origine, la seule par laquelle, pense-t-on, on saura, on pourra advenir. Cette obsession du degré zéro, non pas en vérité de l'ancêtre, qui par principe est une catégorie (vide) laissant à l'imaginaire la possibilité de se déployer et même d'en multiplier les contours, néantise toute autre velléité de filiation et d'appartenance à la trame pourtant plurielle et riche de cette société. Telle est l'attitude, on l'aura compris, des islamistes qui ont bien appris la leçon de l'histoire monumentale édifiée et animée durant l'ère FLN (Front de libération nationale) avec tant d'éclat et de fracas.

Que reste-t-il alors de la société algérienne ? Ce texte se propose de réfléchir sur un pan de ce reste qui ne constitue pas un surplus, mais plutôt un dépassement, et sur lequel la majorité des analyses politiques actuelles achoppent. Il ne constitue pas un reste, mais ce qui reste, ce qui est et demeure en deçà et au-delà, pour infléchir et donner un sens à la vie en société, au lien social⁶. Or, on assiste actuellement à un mouvement général dans la littérature dominante sur l'Algérie qui tend, après avoir réagi négativement au phénomène islamiste, après l'avoir diabolisé, à lui conférer toutes les vertus qui, un temps auparavant, lui étaient déniées. Si on peut penser que les islamistes posent pour une fois « de vraies questions » (*Intersignes* 1995 : 12), notamment à ceux qui les découvrent et qui ne voulaient pas par le passé les entendre parce que trop pleins de leur « occidentalité avancée », on peut également penser que les réponses qu'ils en donnent (la violence ou la « république islamique », oxymoron, à mon sens, très discutable), loin de susciter la réflexion ou le questionnement, sont rapidement intégrées dans le paradigme territorialo-nationalitaire algérien et repoussées aux confins de la politique politicienne. Ces réponses affectent pourtant tragiquement la réalité de tous les jours. Mais reconnaître un problème n'est pas le comprendre. Même les textes les plus subtils, fondés sur une réelle connaissance de l'histoire et de la pensée

6. Plus précisément, cette réflexion prendra appui sur une série de 18 entrevues qui a porté sur les pratiques télévisuelles dans un moment de bouleversement politique (guerre civile et état de siège) et, surtout, de redéfinition des espaces de communication. Les entrevues ont été réalisées en décembre 1994 et janvier 1995 à Alger, sa banlieue-est et trois villages situés dans un périmètre de 50 km. Ce séjour s'est déroulé dans un climat de très grande tension. Il a été ponctué par une série d'assassinats, dont celui du billetiste et directeur du journal *Le Matin*, Saïd Mekbel, supposément perpétrés par les groupes islamistes armés. La conjoncture économique ne se présentait pas non plus sous les meilleurs auspices. La population vivait dans l'attente anxieuse de la libéralisation des denrées de première nécessité et dans l'appréhension des réductions massives des effectifs de travailleurs des entreprises publiques ; ces mesures, appliquées par le gouvernement algérien et appelées doctement « mesures de rééchelonnement », répondaient aux exigences du FMI. Les personnes rencontrées étaient âgées de 17 à 51 ans, hommes et femmes confondus (7 femmes et 11 hommes). Deux des participants n'avaient pas accès aux antennes paraboliques et, bien que plus de la moitié d'entre-eux fassent la prière (ce qui dénote une certaine conformité aux principes de l'islam) les participants ne sont pas des sympathisants du FIS ou des groupes islamistes armés. J'ai été mise en contact avec ces personnes par le biais de mon entourage et ce, non seulement pour réduire la peur de parler dans un moment où tout le monde craignait pour sa vie, mais également par choix méthodologique conscient, par souci d'établir « une communication non violente » (Bourdieu 193 : 905).

islamistes, sur l'histoire sociale et politique des pays concernés, échappent rarement au discours de « la réaction positive ». Je pense, entre autres, au livre de Michel Burgat, *L'islamisme en face* (1995), dont la critique caustique et le regard lucide se laissent couvrir par une interprétation qui absout le mouvement islamiste et jette le blâme sur l'ignorance fautive de l'Occident et sur le pouvoir des militaires. « L'interprétation différentialiste », telle que la nomme Fethi Benslama (1995 : 53), tente d'éviter de tomber dans les travers de l'orientalisme et de l'euro-péocentrisme en considérant que la revendication identitaire émergente constitue un bouclier contre l'irrédentisme des valeurs occidentales. Selon elle, l'exigence éthique consisterait alors à ne pas entraver la portée de la culture et des valeurs musulmanes qui en sont le véhicule.

[Or] la faute réelle de cette théorie réside dans le culte du spécifique et de l'authentique qui la rend aveugle au fait que les mouvements identitaires ne sont pas des forces affirmatives, actives et inventives, qu'ils ne proposent aucune vraie alternative au modèle occidental. Ils sont réactifs, vengeurs, séparés de leurs possibilités par des fictions de retournement sur soi : leur conscience du monde semble être la proie d'une réminiscence, comme si leur mémoire submergeait la perception actuelle du monde et empêchait toute anticipation sur son devenir.

Benslama 1995 : 54

D'autre part, l'interprétation différentialiste, au même titre que les autres interprétations dominantes, met de l'avant le pouvoir militaire et les islamistes en distillant les autres composantes de la société algérienne⁷, comme si la majorité dite silencieuse ne parlait pas⁸, comme si, en dehors des élites politiques, la société algérienne n'existait pas, comme si, enfin, le politique embrassait le tout de cette société, l'embrassait, et constituait son fond ontologique. Comment alors dépasser l'obstacle qui consiste à enserrer le présent d'une société entière en le réduisant aux manifestations et aux actions de ses élites⁹ ? Dans quelles conditions faut-il penser ce qui est ignoré afin de l'intégrer dans la dynamique sociale en cours ?

7. Celles-ci ne sont pas ici la troisième voie, c'est-à-dire les « démocrates ».

8. Les descriptions de la population algérienne dans l'affrontement entre les militaires et les islamistes sont à cet égard très significatives : les Algériens se trouveraient entre les deux, impuissants et soumis à la violence des deux côtés. Or, s'il est vrai qu'ils le sont littéralement, puisque les pratiques arbitraires sont incontestablement le mode de fonctionnement dominant, ils ne sont pas pour autant réduits à l'inaction.

9. Les sciences sociales ont une responsabilité indéniable dans cette mystification. Faisant comme si leurs discours n'avaient pas d'effets sur la société, ou du moins sur leurs producteurs eux-mêmes, elles se sont contentées d'objets dont la visibilité était sans équivoque puisque déjà sélectionnés par le pouvoir politique. Les études critiques elles-mêmes semblent appartenir à cette logique dans la mesure où elles n'ont guère essayé de dépasser « les sujets proposés ». J'en ai pour preuve la liste des sujets de mémoires de licence et de doctorat (que l'on appelle « magisters » lâ-bas) qui se sont concentrés pendant plus d'une décennie sur la gestion des entreprises et la révolution agraire, ou ce qu'il en reste. Le sociologue tunisien A. Zghal a dénoncé la fascination qu'ont exercée les institutions étatiques sur les sociologues maghrébins pratiquant ce qu'il appelle « "le marxisme objectif" et qui n'est en réalité que de l'empirisme positiviste animé par une attitude critique mais fondamentalement proétatique » (1989 : 222).

Pour une poétique quotidienne des acteurs

L'une des réponses possibles se trouve dans la prise en compte simultanée des dimensions anthropologiques et politiques, à travers notamment les pratiques quotidiennes des acteurs qui peuvent être considérées comme des réactions spontanées au tragique de la situation, mais qui se présentent également comme la mise en œuvre de cette nouvelle forme de lien social qui aura vu le jour au tournant des années 1980. Ces pratiques sociales sont moins intégratives ou adaptatives que productives de nouveaux lieux d'action et de parole. L'objectivation de la contrainte (l'affrontement armé et ses conséquences sur la vie de tous les jours) contraint les acteurs à des pratiques de contournement et de repli prudents, à des comportements parfois contradictoires et imprévisibles, mais elle permet aussi de ruser et de fabriquer de l'inédit. Michel de Certeau appelle cette fabrication une « poétique » (1980 : 11), c'est-à-dire une invention et une création. Mais c'est moins son aspect bricolage qui m'intéresse que les rationalisations qu'elle génère, que ce à quoi elle renvoie dans le champ du politique. Du point de vue des acteurs, cette mise en œuvre est perceptible dans les préférences, les choix, les accointances, les stratégies quotidiennes et même et surtout dans une certaine normativité acceptée et revendiquée. Mais pour qu'elle ait quelque portée, cette réponse liant l'anthropologique au politique exige, cependant, l'adoption d'un autre point de vue sur les pratiques des acteurs. Outre ici que leur savoir « n'est pas simplement tangent à la structuration de la vie sociale, mais [qu'il] en est constitutif » (Giddens 1987 : 75), son efficace consiste à orienter, souvent par petites touches, à la manière impressionniste, l'espace public. Il s'agirait en quelque sorte, pour moi, de recourir à une compréhension phénoménologique de cet espace que Louis Quéré conçoit, à la suite d'Hannah Arendt, comme « une scène d'apparition », « le lieu d'un devenir-public — au double sens d'une mise en visibilité et d'une ouverture au jugement — des actions des agents et des événements [...] » (Chanal 1992 : 70).

Pour rendre compte de cette dynamique, je prendrai l'exemple du champ des communications, plus précisément du phénomène des antennes paraboliques qui ont été introduites en Algérie dans la moitié des années 1980. Ce phénomène a pour cadre, d'une part, l'émergence du mouvement islamiste et le regroupement de ses diverses tendances dans un parti politique, en l'occurrence le Front islamique du Salut (FIS) et d'autre part, l'amorce d'une « ouverture démocratique ». Bien que la télévision par satellite ait servi à la propagation des idées de ce mouvement, ses prêcheurs n'ont eu de cesse de convaincre la population de ses dangers imminents. Après l'arrêt des élections législatives (1992), ils ont été relayés par les groupes armés, affiliés (Armée islamique du Salut) et non affiliés (Groupes islamiques armés) au FIS qui en ont interdit l'usage en pratiquant la terreur. Cet article prendra ce contexte comme point de départ et visera à montrer comment les usages des antennes paraboliques, c'est-à-dire de la télévision par satellite¹⁰, favorisent le

10. On pourrait aisément la dénommer « nouvelle télévision » tant sa forme, son contenu et ses modalités d'écoute sont nouveaux et inédits.

dépli d'un espace public jusqu'à alors quasi inexistant, et comment leur introduction infléchit d'une manière significative les définitions des rapports de genre.

L'avènement des antennes paraboliques et leur interdiction subséquente tentée par les militants islamistes désignent un enjeu fondamental : quelles images permettre et lesquelles interdire, autrement dit et primordialement, comment (s') imaginer la société ? Quels sont les effets de cette introduction sur les manières de penser et d'agir, de concevoir et de construire la vie en société ? Comment l'usage des antennes paraboliques travaille-t-il l'espace politique et amène-t-il à sa redéfinition ? Pour circonscrire ces questions, je commencerai par une mise en contexte pour ensuite tenter de jeter les jalons de ce qu'on pourrait appeler « espace public » dans le cas spécifique de la société algérienne et cela, en tenant compte des pratiques et des interprétations des acteurs eux-mêmes.

Appropriation des espaces de communication : le façonnement des consciences

La question qui ouvre cet article indique bien le paradoxe d'une société qui se trouve, plus que toute autre société anciennement colonisée, dans une identification plurielle et déchirante. Au-delà de ses velléités de prise de pouvoir, le mouvement islamiste est, à mon sens, l'expression d'un retour du refoulé, c'est-à-dire de ce qui a été longtemps et laborieusement étouffé, de ce qui travaillait en profondeur la société mais qui a été nappé par des années de volontarisme. Il est le produit d'une canalisation acharnée de réseaux sociaux multiformes et variés, et de leur mise en silence forcée. Mais à quoi s'attendre d'autre alors que l'État s'est presque substantialisé et a été incarné par les tenants du pouvoir, et alors qu'à la logique de ceux qui représentent le lieu de la transmission, en l'occurrence les pères, s'est substituée celle de l'État ? (Grandguillaume 1985, 1995 ; Hadj-Moussa 1994).

Dans ce retour, il ne s'agit plus de liquider l'ancêtre, mais de le faire revivre sur la faille d'un régime honni (à parti unique), de changer les termes de l'histoire monumentale érigée par d'autres. L'échec du modèle de développement préconisé dans les années 1960-1970, aggravé par une conjoncture mondiale défavorable, par l'abandon et le louvoiement sur des dimensions aussi importantes que les langues, les droits civils (statut personnel) et les arts et, enfin, aggravé par la répression et l'étouffement des libertés individuelles — « le peuple » faisant ici office de remplaçant idéal —, cet échec a non seulement aiguë la question de la référence, mais a aussi créé un fossé infranchissable entre les classes. La contestation islamiste s'est enracinée dans la colère de ceux qui ont été laissés pour compte. C'est dans cette conjoncture, cavalièrement résumée ici, que la contestation islamiste a vu le jour¹¹. « La bataille décisive a lieu autour de la culture, puisqu'elle est au carrefour de deux champs déterminants dans les sociétés modernes : l'enseignement et

11. Le recours à l'argument de l'islam n'est pas une nouveauté des années 1980. Il a, comme on l'a vu, des antécédents dans le mouvement réformiste des années 1930 et dans l'idéologie du FLN de la guerre de libération (Addi 1990, 1994 ; Deheuvels 1991).

l'information » (Al Ahnaf *et al.* 1991 : 207¹²). L'information est définie ici dans un sens très général, car elle inclut les médias ainsi que tous les produits médiatiques. La bataille de l'information est en effet éminemment stratégique puisqu'elle a été longtemps le monopole exclusif de l'État. Fort de cette hégémonie, mais réalisant en même temps que les différents domaines des communications étaient inopérants, voire paralysés, l'État a tenté dès le début des années 1980 de les ouvrir aux initiatives privées. Cette collaboration est légalement renforcée par le décret portant constitution de l'Entreprise Nationale de Production Audiovisuelle (ENPA, décret n° 86-149, 1986), de même qu'elle est encouragée par la création de la société d'économie mixte Tipaza Audiovisuel (arrêté interministériel du 10 mars 1987) et de l'Office Riadh El Feth (OREF, 1983), comme l'indique Mostefaoui (1988 : 53-54, 66). Ce n'est qu'après 1988 que la presse a été libéralisée. Mais la presse est jusqu'à maintenant soumise à de très lourdes contraintes d'approvisionnement et de distribution, domaines qui sont demeurés sous l'égide de l'État, lorsqu'elle n'est pas purement et simplement interdite sous prétexte de diffamation ou d'atteinte à la sécurité de l'État (Hakem 1995 : 150, Ghezali 1996).

La lutte des islamistes pour l'appropriation des espaces et des moyens de communication s'est réalisée, dans un premier temps, essentiellement dans les mosquées qui devinrent des lieux extraordinaires de diffusion. Un des signes avant-coureurs en aura été la création de la mosquée de l'Université d'Alger en 1967¹³. D'abord dirigée par des réformateurs lettrés tels que Malek Bennabi et ignorés par le pouvoir comme par les cheikhs, la mosquée passa à la fin des années 1970 entre les mains des prédicateurs qui y distillèrent, comme dans d'autres mosquées universitaires, les premiers germes de la contestation islamiste des années 1980. Entre temps, alors que le pouvoir politique se flattait de faire construire dans chaque village une mosquée — « Mille villages socialistes égalent mille mosquées », selon le slogan de la révolution agraire — (Dumas 1995 : 113, Rouadjia 1991), les mosquées parallèles, très souvent non achevées et construites sans aucune autorisation, abritaient les prêches les plus virulents contre le pouvoir et ses élites et se nourrissaient des crises, larvées depuis le choc pétrolier, mais néanmoins péniblement vécues par de larges couches de la population. De cette manière, les mosquées se sont ainsi transformées en de véritables médias de propagation des idées islamistes. « Le médium est le message » écrivait Marshall McLuhan. Suivant une logique similaire, les mosquées deviennent ici le message inscrivant

12. Les islamistes accordent en effet une très grande place à l'information. « La bataille de l'information, dit Madani [un des leaders du Front islamique du Salut] est la bataille décisive entre nous et les ennemis de l'Islam. Si nous vainquons dans cette bataille, nous vaincrons aussi politiquement, économiquement, socialement, culturellement et dans le domaine civilisationnel. Mais si nous perdions cette bataille de l'information, à la grâce de Dieu, même notre victoire politique, si elle se réalisait, n'aurait pas de sens » (Khelladi 1992 : 113).

13. Cette mosquée a été créée par quatre étudiants francophones qui recrutaient essentiellement dans les branches scientifiques, car « les autres facultés étaient complètement désislamisées » (Kelladi 1992 : 165, Burgat 1995). Les prêches s'y déroulaient en français, mais cela n'est qu'un paradoxe apparent, puisque la presse arabophone était quasi inexistante lorsqu'elle n'était pas farouchement anti-islamisque (Labat 1995 : 46-48).

de manière métonymique la vague de fond qui secouera quelques années plus tard la société algérienne. Elles supplanteront la radio et la télévision bâillonnées par la censure et la langue de bois. Cette infiltration par le bas s'appuiera progressivement sur les moyens techniques mis en place dès les années 1970 par le pouvoir central. Outre la médiatisation, qui est un autre aspect de la modernisation de la religion, l'électrification et l'usage des hauts-parleurs dans les mosquées ont, comme le montre Benkheira, complètement bouleversé le paysage des quartiers. Alors que naguère, l'appel à la prière s'arrêtait à la portée de la voix, « avec l'électrification, l'appel du muezzin ne sert plus à marquer le territoire [du quartier], il a pour fonction de matérialiser le pouvoir de la mosquée sur les populations, le pouvoir de la communauté sur les individus » (1985 : 144). Avec la libéralisation (la démocratisation) de la vie publique amorcée à la suite des événements sanglants de 1988, les islamistes utilisèrent les mêmes moyens à un point tel que leurs prêches se rendaient jusqu'au moindre recoin des maisons. L'appel à la prière s'est élargi aux prêches et aux discours politiques ouvertement déclarés qui, cette fois, ne se limitent plus à la mosquée elle-même, mais débordent sur la rue. En mai et juin 1991, en signe de contestation contre le découpage électoral qui avantageait le grand Sud très peu favorable aux désislamistes, les sympathisants du FIS ont en effet envahi la rue, plus exactement le centre de chaque ville et village, non plus seulement pour y manifester, mais pour inciter la population, par des discours incendiaires, à la désobéissance civile. L'espace sonore était entièrement pris, occupé tout au long de la journée et une partie de la nuit par les discours des contestataires. Les cours des maisons, essentiellement occupées par les femmes, n'échappaient pas, elles non plus, à l'agitation extérieure. Aucun recours contre ces manifestations n'était possible, puisque la majorité des municipalités était sous gouvernance FIS, comme l'exprime une des participantes que j'ai rencontrée dans un des villages de la « chaîne de la mort »¹⁴ :

Disons qu'au début [printemps-été 1991], j'étais inconsciente. Pourtant ils prêchaient du matin au soir. On ne s'entendait plus parler à la maison, leurs discours s'entremêlaient avec nos discussions. Oui, ils étaient là, mais on les sentait moins [que maintenant], parce qu'il n'y avait pas de morts. Ils prêchaient, ils ne tiraient pas. On ne les acceptait pas mais on les tolérait. De toute façon, la mairie était FIS.

Hayet, 35 ans

Mais le caractère exceptionnel du moment ne doit pas faire oublier le fait que l'espace public était déjà pris par la contestation et par la propagande, notamment à travers l'usage du magnéscope, des cassettes, très populaires en Algérie, et des cassettes vidéo provenant d'Égypte, d'Afghanistan et d'Iran dans lesquelles des imams et des cheikhs discourent sur les bienfaits de l'islam. Le vendredi, jour de marché, les adeptes pouvaient renouveler leurs réserves, tandis que les autres faisaient leurs courses accompagnés, souvent malgré eux, par la récitation des versets du Coran provenant des kiosques à cassettes. Cet envahissement est aussi une imposition, car il quadrille non seulement tous les lieux, mais il impose des horaires

14. Cette expression désigne la chaîne de montagnes qui traverse l'Algérie d'est en ouest.

(la prière) et des discours (les prêches). En d'autres termes, il façonne les consciences : « Occuper la rue, mobiliser en permanence ses militants et la masse des sympathisants, créer une continuité constante entre l'espace public et la mosquée, telle est la tactique du Front en vue de conquérir la société civile » (Al Ahnaf *et al.* 1991 : 34). La mosquée devint, notamment pour les jeunes sans travail et sans loisirs, la référence. Les jeunes hommes,¹⁵ interrogés par Myriam Vergès (1994), décrivent très bien comment la mosquée leur servait de soupape dans le désert de leur vie quotidienne.

Alternative et ouverture : la télévision par satellite

Parallèlement à la mosquée comme phénomène de contestation et de réislamisation par le bas, un autre phénomène tout aussi important, celui des antennes paraboliques, est apparu dans le paysage audiovisuel, d'abord urbain et par la suite rural. Circonscrit et délimité, dans un premier temps, au cercle du pouvoir politique — la première antenne a été érigée en 1985 à Riad El Feth (le Parc de la Victoire), « bazar » moderne à l'image des centres commerciaux nord-américains¹⁶, dirigé par un militaire, marquant l'ouverture encore non totalement assumée de l'Algérie à l'économie de marché et abritant dans un paradoxe déroutant le monument du Martyr —, le phénomène s'est propagé, à la faveur de l'ouverture démocratique de l'après-octobre 1988, à des couches de plus en plus élargies de la population. En 1992, on estime déjà le nombre des téléspectateurs entre 5 et 8 millions (Mostefaoui 1992 : 215). Ce qui frappe, considérant la longévité de la monopolisation forcenée des biens médiatiques par l'État, c'est qu'aucune disposition juridique n'entérine ce fait. Comme si l'Algérie n'avait pas été étranglée par trente ans d'un discours monocorde et unique. Et cela est d'autant plus remarquable que ses voisins, autrement plus capitalistes, contrôlent, eux, la diffusion des images captées de l'étranger¹⁷. Plusieurs signes avant-coureurs annoncent cepen-

-
15. Cette spécification me paraît importante ici, car le terme « jeune » ne comprend chez les chercheurs que les hommes et non les jeunes femmes, comme si, encore là, obéissant au langage populaire, les catégories de la recherche s'appliquaient ou collaient à la catégorisation sociale elle-même. Ce faisant, elles rendent invisibles les jeunes femmes.
 16. Riad El Feth mérite à lui seul une réflexion plus approfondie. Il renvoie, en effet, au déplacement de la symbolique du pouvoir politique. Ghania Mouffok, dans un article court et percutant, le décrit ainsi : « Tout de béton, il fut conforme aux canons esthétiques en vigueur de Pyongyang à Tirana, en passant par Tachkent, Maputo ou La Havane : trois gigantesques bananes symbolisant les trois révolutions — agraire, industrielle et culturelle — cimentées à leur sommet par une petite coupole censée figurer l'Islam unificateur [...]. Tout de suite, celui que les officiels appelaient le « Monument du Martyr » fut baptisé par les Algérois [les habitants d'El Hamma, quartier populaire situé en dessous du monument] « Houbel », référence coranique aux idoles vénérées dans l'Arabie antéislamique » (Mouffok 1994 : 4). Voir aussi Carlier (1989 : 127).
 17. Ainsi, les autorités marocaines ont pris soin de s'allier à des sociétés privées opérant au Maroc pour créer de nouvelles stations (Poindexter 1991). La Tunisie exerce un contrôle par le bas. L'installation des antennes paraboliques est régie par des règles juridiques et ne concerne encore qu'une certaine élite fortunée. Le contrôle se réalise également par « l'absorption » quasi littérale des chaînes étrangères. Antenne 2, par exemple, loue des plages horaires à la deuxième chaîne publique et est captée par antennes hertziennes, ce qui la rend très vulnérable à la censure (Chouikha 1995 : 125-126).

tant les changements dans le domaine des médias, plusieurs tentatives ayant été amorcées afin d'en privatiser certains secteurs, comme la distribution cinématographique, ou pour créer des sociétés mixtes de l'audio-visuel (Mostefaoui 1988 : 66-68). Ce changement s'intègre dans une stratégie de reformulation politique qui s'est traduite dans une pratique de marginalisation de plus en plus prononcée du FLN au profit de la Présidence¹⁸. Si elle est indéniablement le fait du pouvoir politique, l'émergence des antennes paraboliques va le dépasser pour progressivement favoriser un espace d'expression de l'opinion publique allant même, dans la foulée, jusqu'à le désavouer. La mosquée n'est désormais plus la seule émettrice de messages autres et divergents, la télévision par satellites est devenue, elle aussi, un des enjeux dans la circulation des idées et des opinions.

Je parlais d'octobre 1988, quand il y a le black-out, quand tu n'es pas informé, on te dit : « Il n'y a rien ». [...] Les gens sont sortis exprimer le ras-le-bol, et la télévision, à travers Chadli¹⁹, te dit : « C'est un chahut de gamins ». D'un côté, on te dit ça et de l'autre, on torture les forces de gauche. C'est pour ça qu'on veut s'informer. C'est comme lorsque tu n'as rien à bouffer, tu veux le minimum. Tu t'informes, tu regardes Antenne 2, ils te montrent les images. Tu peux même baisser le son, tu vois ces images-là, tu te dis : « Ça ne va pas à Constantine ». Tu vois Tizi-Ouzou, tu vois les hélicoptères tourner. [Tu te dis :] « Il y a un problème. Ce n'est pas simplement Alger, ce n'est pas un chahut de gamins ». Tu ne vois pas que des gamins aussi. Tu comprends qu'il y a manipulation.

Farida, 47 ans

La télévision comme la mosquée forment dès lors un terreau fertile pour la formation d'un espace public. Si cette formation ne doit rien ici à l'expression bourgeoise considérée par Habermas (1978) comme l'origine de l'avènement de l'espace public moderne, ni à l'expression canonique du jugement rationnel et libre des acteurs, c'est-à-dire à la démocratie délibérative, elle n'en traduit pas moins l'embryon d'une parole inédite, à la frange du politique, mais le réactivant sans cesse. En effet, si elle n'occupe pas une position centrale dans le débat que retient le discours des sciences sociales, cette position à la frange oriente le déroulement des options sociales et politiques et façonne la vie des acteurs. C'est ce que Jean-Marc Ferry nommerait la « communication politique de masse » (différente de celle des « élites »), qui est certes un lieu d'expression des acteurs, mais qui ne recoupe pas, selon lui, le concept d'espace public, puisqu'elle n'est pas véhiculée par un médium, ni ne touche à un « public plus large, virtuellement indéfini » (1989 : 21). On pourrait dès lors dire que la nouvelle télévision en Algérie²⁰ n'est

18. Je ne peux pas développer ici les hypothèses concernant les luttes qui ont déchiré le pouvoir et qui ont été un lieu favorable à l'introduction des antennes paraboliques (voir Arun Kapil 1990).

19. Président, à la tête de l'État algérien de 1979 à 1992.

20. Pour ne rester que sur ce terrain précis. Je crois qu'une analyse qui recouperait les autres médias, comme la presse et la radio pourrait justement montrer l'ampleur des changements en dépit même de la censure qui s'exerce encore très fortement. Je pense particulièrement à la toute récente station de radio *El Bahdja* qui diffuse des chansons longtemps condamnées par la radio d'État. Très appréciée par les jeunes algérois, elle est, dans la tourmente actuelle, le signe distinctif d'une algérianité qui n'est ni tout à fait arabe (c'est-à-dire du Moyen-Orient), ni tout à fait occidentale, ni tout à fait musulmane.

pas productrice d'une nouvelle posture face au politique en ce qu'elle ne suscite ni la formation de blocs homogènes, même limités, d'acteurs qui revendiqueraient ou défendraient une option du social, ou dont la singularité serait représentative d'un contre-pouvoir idéologique explicitement déclaré. Mais sitôt sa distinction énoncée, Ferry, conscient que les médias ont déplacé les critères de l'espace public, écrit :

Or le « public » en question n'est nullement limité au corps électoral d'une Nation : il s'agit plutôt de ceux qui sont susceptibles de percevoir et comprendre les messages diffusés dans le monde. Le public est virtuellement toute l'humanité ; et corrélativement, « l'espace public » est le médium dans lequel toute l'humanité se donne à elle-même en spectacle. [...] *Dans le cadre de représentation* que fournit l'espace public aux sociétés humaines, les sociétés civiles, politiquement délimitées par les frontières d'États-nations, pénètrent toutefois sans difficulté les unes dans les autres, de sorte que l'espace public n'est pas seulement le lieu de la communication de chaque société *avec elle-même*, mais aussi et peut-être surtout le lieu d'une communication des sociétés différentes *entre elles*.

Ferry 1989 : 21, souligné par l'auteur

Autrement dit, les interprétations ou les débats suscités par les images et les discours diffusés de l'extérieur des frontières d'un pays participent à la constitution de son espace public. Cet élément fait défaut, me semble-t-il, dans les analyses comme celles de Lahouari Addi, qui voit bien les contradictions de la société algérienne, partagée entre un désir d'émancipation politique et un retrait dans des catégories communautaristes, mais qui l'enferme irrémédiablement dans ce qu'il caractérise de « prépolitique ». Selon lui, l'émergence de l'espace public est, dans les pays du Tiers-Monde, barrée par la forme néo-patrimoniale qui a pour caractéristique un personnel politique assimilant tutelle à propriété de l'État et recourant à l'idéologie de l'unité nationale héritée de la lutte anticoloniale, donc réfractaire à toute forme de division sociale (Addi 1987 : 83). Ce point de vue, que je qualifierais de « néo-primitivisme politique », n'accorde pas assez d'attention aux transformations de l'arrière-champ social qui informent le politique, notamment depuis la faillite du projet développementaliste. Nonobstant la guerre civile actuelle en Algérie, les mouvements berbère et islamiste, avec l'ensemble des ramifications qui les alimentent — associations, groupes de quartiers, etc. — ont transformé le tissu social et font partie des nouvelles constellations à partir desquelles se définit l'espace public. Les analyses fondées sur le concept de patrimonialisme, comme le remarque Abdallah Saaf pour le cas du Maroc, pays considéré comme étant la quintessence ou la forme absolue non seulement du patronage politique mais aussi du clientélisme propre au patrimonialisme (1989 : 97), tiennent peu compte des structures sociales ou familiales, et ne parviennent pas à expliquer les éruptions violentes des sociétés, les mutations et les nouvelles formes de regroupements, par exemple les mouvements des femmes ou des jeunes. Par ailleurs, comment expliquer que l'Algérie n'ait pas interdit la télévision par satellite comme l'ont fait la Chine, l'Arabie Saoudite, Singapour, la Malaisie et l'Iran ? Les autorités ont-elles été débordées, ou est-ce une manière de contrer les islamistes, de gagner la faveur populaire, ou bien encore sont-ce les catégories d'analyse touchant aux transformations des rapports État-société qu'il faudrait reconsidérer ?

Dans le cas de l'Algérie, si des discours concurrents ne peuvent à l'heure actuelle être médiatisés dans des canaux divers et opposés, il existe néanmoins des voix qui ne disent pas toujours leur nom. L'analyse de « l'onde de choc » (Addi 1994 : 126) produite par les émeutes de 1988 et sa cristallisation dans les consciences, notamment chez les jeunes hommes, n'a pas encore été faite.

Dans "*L'espace public*", trente ans après, Habermas (1978) révisé les thèses de son livre sur l'espace public écrit au début des années 1960 en soutenant, notamment, l'existence de sphères publiques concurrentes et de dynamiques de communication qui sont exclues de la mise en œuvre de la sphère publique dominante. À l'instar des salons littéraires et esthétiques du XVIII^e siècle qui ont favorisé l'apparition et le renforcement d'une culture bourgeoise, et qui l'ont dotée d'une autonomie sans équivoque, les médias représentent, à l'heure actuelle, les lieux de confrontation et de structuration des idées et des opinions. « Les recherches sur les médias, et surtout les analyses de la sociologie de la communication concernant les effets sociaux de la télévision sont, soutient-il, aussi importantes pour les études des transformations structurelles de l'espace public » (*ibid* : 174).

Dans le contexte de reformulation des images, la télévision algérienne, longtemps unique dispensatrice de l'information, se trouve concurrencée non seulement par les chaînes occidentales, françaises, italiennes, espagnoles et allemandes, mais encore plus par la chaîne de langue arabe financée par les Saoudiens et diffusée depuis Londres : le Middle East Broadcasting Center (MBC) qui fait ravage auprès des femmes. La concurrence permet aux utilisateurs de la télévision par satellite non seulement d'ignorer la télévision nationale, mais aussi de la contester, car, il est vrai, les nouvelles technologies de communication, la télévision par câble ou par satellite et la vidéo sont susceptibles de rendre inopérante la politique nationale (Poindexter 1991 : 27). Plus profondément, la télévision par satellite fait éclater l'idée jusque là prédominante de l'unité du peuple et de son consensus et sur laquelle reposait le socle idéologique (j'y reviendrai). De plus, alors qu'ils restent aveugles au délabrement de leur immeuble et maison — souvent considérés comme *dar el beylek*, expression renvoyant à la propriété beylicale durant le protectorat turc —, « les parabolés » (selon le mot en usage), ne ménagent pas leur peine pour former des associations de type informel que d'aucuns qualifient « de vigoureux mouvements collectifs aux allures « autogestionnaires » (Madani 1995 : 37). Les assemblées générales de ces collectifs rassemblent des représentants de deux à quatre cents familles d'une même cité ou d'un même quartier qui se réunissent pour décider de leur fonctionnement.

On a nommé une commission de six personnes, dont un trésorier et cinq représentants qui sont les témoins de la collecte de l'argent. On a nommé un représentant dans chaque immeuble chargé de recenser ceux en faveur de la parabolique. Une fois le matériel installé et que les gens commencent à recevoir les émissions, les représentants se rencontrent presque chaque soir pour voir ceux qui sont satisfaits et ceux qui ne le sont pas. Les insatisfaits sont souvent ceux qui ne veulent pas de certaines chaînes (comme Canal Plus, réputée pour ses scènes osées et dénommée par les islamistes Canal Bliss [Satan]). Au départ, les gens qui installaient la parabolique n'avaient pas de registre de commerce. Ils importaient au noir tout le matériel et procédaient à son installation, ce qui revenait très cher.

Maintenant, les cotisations sont inscrites et comptabilisées. Une fois le consensus acquis, nous rajoutons au fur et à mesure des chaînes. Dans notre quartier nous sommes en train de cotiser pour capter Canal Plus. On en a pour une année. Après une année, on achète la clé et le code. On paye le code à l'étranger.

Djamel

Les antennes paraboliques favorisent le passage à de nouvelles formes de sociabilité à l'intérieur desquelles les acteurs fabriquent leur quotidien et déplacent les contours du visible. Mais cette sociabilité ne renvoie pas à la tradition et n'est pas une entraide exigeant des membres du collectif un sacrifice moral ou financier afin d'inclure ceux qui sont dépourvus de moyens — si on continue à donner du sucre, du pain ou un comprimé d'aspirine à son voisin, on ne l'aide pas pour autant à se faire brancher — ; cette sociabilité est intéressée et se fonde sur une rationalité monétaire. En ce sens, elle est la traduction des conditions du marché et de ses critères d'exclusion. Elle n'est pas une (re)prise de l'esprit communautaire, du voisinage, de la république des frères ou des cousins. C'est ce qui explique l'existence des pratiques de piratage²¹. L'installation des antennes paraboliques exige de l'organisation, de la concertation et de la négociation de la part des collectifs. Par exemple, très souvent le choix des chaînes supplémentaires (Antenne 2, TF1 et la chaîne 6 étant les chaînes de base) est longuement discuté et les minoritaires doivent se plier à l'avis de la majorité. D'autre part, la télévision par satellite permet à tout le monde de comparer, ce qui n'était pas le cas quelques années auparavant où seuls les cadres des entreprises de l'État disposaient gracieusement de revues et de journaux étrangers. La télévision par satellite se fait donc sous le signe de la démocratisation de l'information. À quelques exceptions près, dans les entrevues que j'ai réalisées, la comparaison se fait au détriment de la télévision nationale. Ce sont les « jeunes » qui sont le véhicule de cette critique, car, comme le rappelle l'un des participants, « la télévision par satellite est un phénomène de "jeunes" ».

Tu sais, notre chaîne applique les mêmes normes [qu'avant], c'est-à-dire la dictature. Elle n'éveille pas le peuple. C'est toujours le même système. Elle n'a rien à dire, tandis que les informations [de l'étranger] te montrent et t'expliquent bien. La nôtre ne dit rien, sauf : « Voilà le président est venu, il a dit... ». Moi, quand je regarde les informations françaises, je comprends mieux ce qui se passe en France que ce qui se passe dans mon propre pays. L'affaire Tapie, tu la comprends direct [sans problème]. Ici, ils [les gens au pouvoir] en ont fait, mais c'est comme si ce n'était de rien. Chadli, le dernier [d'entre eux], il nous a brûlés, mais on ne parle plus de lui. Bouâmarfi, l'assassin de Boudiaf, où est-il ? C'est comme s'il n'existait plus. [...] Comme on dit, notre télé est tenue par des privés. Même si elle appartient à l'État, elle appartient seulement à 5 ou 6 personnes.

Bakir, 22 ans

L'autre télévision est une « alternative » qui permet la comparaison et l'évaluation, non seulement en ce qui a trait aux préférences personnelles et subjectives, mais qui touche aussi au jugement critique que seule une idée précise de ce

21. Lorsque les personnes n'ont pas les moyens de cotiser avec les autres et lorsque les conditions du relief le permettent, elles orientent leur antenne ordinaire dans la direction de l'antenne parabolique de leur quartier et captent ainsi les stations étrangères.

que serait un bien public peut laisser envisager. Plus profondément, la conviction que la télévision est un bien commun infiltre les discours : les images diffusées et les propos tenus à la télévision relèveraient alors d'une responsabilité morale et juridique. La référence à l'Autre et l'Ailleurs reste fondamentale bien que cette conviction trouve sa source et sa légitimité dans un slogan usé « Par le peuple et pour le peuple » que les Algériens veulent faire accéder à la réalité. Omar (36 ans) commente ainsi les journaux télévisés qui ont suivi l'Accord de Rome, plate-forme des partis de l'opposition qui se sont réunis en janvier 1995, en précisant qu'on ne peut pas accepter le « lynchage » télévisuel dont ont été l'objet les participants de l'Accord, et cela, même si on ne partage pas leurs idées.

Ailleurs, ç'aurait été une chose très grave, on aurait considéré cela comme une utilisation unilatérale d'un bien public, d'un service public par un pouvoir déterminé. Ailleurs, les gens insultés auraient pu tenter un procès contre cette personne [la journaliste].

Omar

Eh bien! Écouter les informations [étrangères, c'est écouter] des opinions internationales. Elles parlent chacune selon ses idées et jugent. Elles jugent et cela des quatre coins de la terre.

Rafik, 26 ans

Il y aurait comme une sorte de situation paradoxale dans laquelle la télévision algérienne fonctionnerait comme une autiste (ce qui, bien entendu, est très significatif), fermée sur elle-même, en reproduisant non seulement le déjà-connu et le honni, mais s'obstinant éperdument dans la répétition. Ce que je veux dire, c'est qu'ils parlent de l'Algérie comme avant.

Réda, 22 ans

Voilà, oui! Tout va bien!

Rachid, 22 ans

Positionnements identitaires

Contrairement aux observations des chercheurs sur la capacité de la télévision à créer l'événement (Véron 1981), l'attitude critique des téléspectateurs désigne la télévision algérienne comme un véhicule de propagande des détenteurs du pouvoir et, comme tel, support d'une auto-représentation gonflée d'elle-même. Bien qu'il ne soit pas le seul élément, l'avènement de la télévision par satellite engage à un dépassement des ordres du pouvoir politique pour lequel la télévision reste le dernier moyen de convaincre, il permet de les critiquer et de leur résister. Le « zapping » est l'une des formes de cette résistance et de ce refus qui se retourne d'ailleurs, et dans plusieurs cas, contre les télévisions étrangères lorsqu'elles ne respectent pas les valeurs morales de la pudeur. Au-delà du geste anodin et quotidien, l'action de zapper consisterait à délimiter son territoire propre. Zapper est la mise en œuvre de rationalités et de stratégies identitaires qui échappent aux définitions d'une identité fixe. Qu'est-ce qu'être Algérien ou Algérienne ? Comment en déterminer les contours ? Je ne répondrai pas à ces questions, non parce qu'elles dépassent le cadre de ce texte, mais parce que, et les entrevues le montrent clairement, elles ne permettent aucune réponse satisfaisante. Les stratégies identitaires,

faut-il le rappeler, ne sont pas des formulations autonomes et atomisées indépendantes des mises en œuvre de politiques relevant directement des États. Le cas de la revendication berbère qui, à la faveur de la guerre civile, a réussi à s'imposer et à se faire reconnaître en est un bon exemple²². Cela est remarquable au Canada (comme le montrent le cas des autochtones et celui des nationalistes québécois), mais également dans des pays aussi différents que la France et les États-Unis, à travers notamment les revendications des nationalistes corses et des Noirs américains. Mais si l'atomisation identitaire (par exemple, se définir comme *African-American* ou mieux encore comme *Lesbian African-American* — une autre version du multiculturalisme —) peut constituer une réponse tactique à une injustice ou à un vide politique, elle peut dans un même temps bloquer toute possibilité d'inversion ou de substitution des termes de la définition d'une identité donnée. En revanche, si elles sont des répliques qui travaillent de manière similaire le lieu de l'État, donc du politique, les stratégies identitaires renvoient toujours à un déplacement. Le fait que ces stratégies s'appuient sur des modalités énonciatives disjonctives usant de la négation (« Je ne suis pas... »), n'empêche pas que l'acte de se nommer, de s'identifier, soit liant. Sa traduction se rapprocherait du fonctionnement du rhizome qui, selon Gilles Deleuze et Félix Guattari, échapperait à « l'Un et au multiple. [...] Il n'est pas fait d'unités, mais de dimensions, ou plutôt de directions mouvantes. Il n'a pas de commencement ni de fin mais toujours un milieu, par lequel il pousse et déborde. [...] Il est toujours au milieu, entre les choses, inter-être, *intermezzo*. L'arbre est filiation, mais le rhizome est alliance, uniquement alliance » (1980 : 31, 36). Ainsi, l'identité arabo-musulmane, référence officiellement sans concurrence durant trente ans, devient quelque chose en laquelle on ne se reconnaît pas :

La plupart du temps, la télé nous passe soit un film qui date de x temps et souvent des films arabes qui parlent de mariages et tout. Ça ne change pas. Donc, ils veulent nous faire rentrer l'idée, une idée limitée, car le monde arabe a des idées limitées.

Rafik

Notre télévision veut imposer l'arabo-islamisme en Algérie. Elle est utilisée pour effacer la culture algérienne.

Réda

L'Algérie est un pays *amazigh*²³. L'amazighité c'est l'identité algérienne. Elle ne se limite pas aux Kabyles. Les Amazigh sont les Mozabites, les Kabyles, les Chaouis et les Touaregs. On les trouve aussi entre Zéralda et Ténés [région Centre-Ouest]. [...] Le problème a eu lieu à l'indépendance, les politiciens formés en Égypte et en arabe connaissaient *le français*, mais comme ils se battaient contre les Français, ils ont voulu être *plus arabes qu'algériens*. [...] L'Algérien n'a rien à voir avec un Arabe. On n'a rien à voir!

Ali, 44 ans (je souligne)

22. Je ne discute pas ici des processus qui ont mené à cette reconnaissance, ni des problèmes qui persistent au sein du mouvement berbère lui-même.

23. « Amazighité » est le nouveau vocable pour signifier la berbèrité. Remarquons que le participant ne possède pas d'ascendants reconnus d'origine berbère.

L'enjeu des langues qui indique l'appartenance à l'algérianité constitue un désaveu des tentatives voulant rendre isomorphes langue et identité, l'adoption de la langue arabe ayant échoué à constituer la frontière identitaire, à faire se confondre les deux dans une unité indélébile, irréfragable. Le fait est qu'un « profond attachement » (Grandguillaume 1995 : 83) — ou, comme le dit Omar, un cordon ombilical — n'a cessé de lier la France et son ancienne colonie malgré l'occultation de part et d'autre de ce qui demeure vivant²⁴.

Je peux démontrer aux Français que nous connaissons la Marseillaise mieux qu'eux. Je ne connaissais pas Kassem (l'hymne national algérien) : ce n'est que maintenant que je le sais.

Djamel, 51 ans

Grâce à la parabole, toutes les modes qui sortent en France s'exportent automatiquement à Alger. L'Algérie et la France se suivent, il y a une « étincelle » [en français] entre elles. Même si la France n'est pas là, elle a laissé [des traces] en Algérie. Son « colonialisme » n'est plus là, mais elle, elle est encore ici. Elle exerce une grande influence sur les gens qui commentent tout ce qui s'y passe.

Tarek, 20 ans

Grandguillaume (1995) regrette que « ce profond attachement » soit non problématisé et qu'il reste à l'état de non-dit, refoulé par le lien attraction-répulsion qui le confine dans le domaine des sentiments et l'éloigne d'une véritable réflexion sur le rapport à soi. Mais si la relation attraction-répulsion persiste encore avec l'avènement des antennes paraboliques, elle est néanmoins recadrée par une mise en distance réfléchie de l'Autre (l'Occident, la France). Un des exemples les plus évoqués par les participants est l'événement de la Guerre du Golfe. Sa retransmission en direct par CNN a provoqué un doute sur la véracité des informations retransmises et sur le parti-pris des informateurs.

La concurrence, on l'a vue lors de la Guerre du Golfe. La télévision nationale a fait compétition à CNN. Certaines gens ont fait enlever la parabole pour ne pas voir les mensonges de CNN. Les journalistes [algériens] étaient sur les lieux. Pourquoi a-t-elle réussi à faire cela ? Ce n'est pas une décision des gouvernants, car nous, nous étions du côté de l'Irak²⁵.

Hayet

Plus important encore, on ne s'informe pas tout simplement, mais on le fait « entre guillemets » comme pour s'assurer de la distance nécessaire qui garantirait le retrait critique, parce que, précisément, sur l'autre rive de la Méditerranée les informations « sont manipulées », tandis que les sujets abordant l'islam défient

24. Je ne développerai pas cet aspect. Je renvoie au texte de Grandguillaume (1995).

25. Cet appui à l'Irak n'était pas inconditionnel bien qu'en de nombreux points ambigu. Saddam Hussein incarnait le leader arabe charismatique qui défiait les monarchies arabes corrompues et l'État d'Israël, mais en même temps il était le tortionnaire des Kurdes et des Chiites. Dans une série d'entrevues que j'ai réalisées en avril-mai 1995 auprès de membres du mouvement associatif algérien, il a été clairement établi que l'aide fournie à l'Irak s'adressait « aux enfants et non au régime irakien. La délégation qui accompagnait le bateau avait pour mission de le signifier à Saddam lui-même.

toute logique historique et du monde vécu. C'est là que s'éteint « l'étincelle », bercée par les refrains d'une Marseillaise trop connue. C'est là aussi qu'une Algérie musulmane apparaît, différente de l'image donnée trop souvent d'elle.

Les chaînes françaises se basent sur une politique du marketing, elles doivent attirer. [...] En conséquence, elle ont besoin d'informations choc et de scoops. Il y a deux jours, j'ai vu l'émission *Le droit de savoir* sur les musulmans de France. [...] Dans cette émission, on a montré des musulmans à part ; des Maghrébins d'un côté et des Français musulmans de l'autre, le visage couvert pour éviter d'avoir des problèmes au travail. Cette séparation est aberrante. Dans la religion musulmane, comme dans la religion chrétienne, on croit en Dieu. Bon, nous avons chacun un prophète. Jésus est également un prophète chez nous. C'est ça l'islam tolérant. Vous savez, c'est comme si on me disait : « Moi, je suis un Arabe chrétien, je ne vais pas à l'église avec un Européen chrétien ». Ce n'est pas vrai, ça n'existe pas ! Dans la religion musulmane, un musulman français de souche et moi Algérien musulman, nous nous rencontrons à la mosquée. On ne fait pas de distinction entre les musulmans algériens, français, maghrébins ou africains. Cette émission est davantage de la propagande contre l'islam. On oublie que pendant des siècles, l'islam a côtoyé ici les religions chrétienne et juive. Avant l'indépendance, dans le quartier où je suis né et ai été élevé, il y avait le chrétien, le juif et le musulman. Et on vivait en communauté. Je crois qu'en ce qui concerne l'Algérie, il y a beaucoup de manipulation de la part des politiciens français, mais la réalité, [c'est-à-dire tout ce qui se passe en Algérie], les Français ne l'ont jamais bien dite. Pour moi, les Français ne connaissent rien à la réalité algérienne.

Djamel

La force du flux des images étrangères ne signifie donc pas qu'elles soient absorbées sans résistance. Au contraire, la résistance aux deux types de télévision est largement attestée. Néanmoins, cette résistance ne doit pas être comprise, ainsi que le font croire la majorité des thèses développées en théorie de la réception durant les années 1980, comme une marque de liberté exempte de jeux de pouvoir, car toute résistance suppose un pouvoir et ne prend son sens que par rapport à lui (Morley 1992, Ang 1992).

Ce qu'interdire veut dire

Mais qu'est-ce à dire de l'islamité ou de la musulmanité dans ses rapports aux transformations en cours ?

Répondre à cette question nous replonge dans les événements de ces dernières années lorsque les populations résidant dans les régions où sévissent les groupes armés ont été sommées *manu militari* « de retrouver la parole de Dieu » et de se défaire des images qui leur ont pourtant permis d'échapper à la langue de bois de la télévision algérienne. Bahia (39 ans) raconte comment en 1993 un groupe armé accompagné de son émir²⁶ s'est présenté chez elle pour lui intimer l'ordre d'enlever l'antenne parabolique :

26. Les chefs des groupes armés se sont tous ainsi autoproclamés. Cette dénomination est d'ailleurs utilisée, non sans une certaine ironie, par la population dont les récits marquent aussi très souvent une distance des locuteurs : « ils sont venus avec *leur* émir » ou « *leur* émir a dit ».

Je croyais qu'ils étaient venus pour tuer mon mari. Je voyais le pire. Je me suis dit : « Je préfère sortir à sa place ». Quand je suis sortie dans la cour, ils m'ont dit qu'ils étaient des policiers. Quand ils ont vu que je refusais d'ouvrir la porte (je leur parlais à travers les arabesques en fer forgé de la porte), ils m'ont dit : « À dire la vérité, nous ne sommes pas de la police ». Ils étaient quatre et armés et s'obstinaient à vouloir parler à mon mari, alors que moi, je leur disais qu'il était absent. Finalement, ils ont dit : « Nous sommes du Front islamiste du Salut et nous sommes venus pour le *taghout* ²⁷ [la parabole]. Nous vous donnons 2 à 4 jours pour l'enlever ». J'ai alors dit : « D'accord, nous ferons selon vos ordres ». Il a dit : « C'est un ordre de Dieu. Nous sommes seulement venus pour la parabole. Nous sommes musulmans et nous n'aimons pas la parabole. On y montre de mauvaises choses, des choses qui détruisent la société. »

Bahia

Que signifie cette interdiction et quels en sont les présupposés ? Les enjeux soulevés par cette question sont repérables dans deux dimensions que j'appelle, à défaut d'autres termes, le politique et l'anthropologique.

1- L'interdiction fait référence à la rupture, repérée par Séverine Labat (1994), entre une « rationalité par finalité », qui privilégie une action selon les objectifs qu'elle vise et atteint, et une « rationalité par les valeurs », qui détermine l'action selon sa conformité à la cause de l'islam (*ibid* : 66). Au temps du FIS politique et même du parti unique, les critiques adressées à la télévision par satellite se rangent dans la première forme de rationalité. À cette époque, les antennes paraboliques ont soulevé des débats à l'Assemblée nationale où quelques députés FLN, d'obédience fondamentaliste reconnue, ont critiqué leur usage et proposé leur interdiction officielle. Cette position concorde avec la conception fondamentaliste de la société qui est « avant tout moral[e] » et fortement soumise « à la quête de l'authenticité immunitaire » (Deheuvels 1991 : 179-189). Le projet idéologique fondamentaliste rejette l'Occident. La famille, les femmes en particulier, en sont les remparts. Les femmes sont « les porteuses de la tradition » et « le socle sur lequel repose la stabilité de la société ». Aussi tout mimétisme (des mœurs occidentales) est-il rigoureusement combattu. Ce rigorisme et les manipulations politiques auxquelles il donne lieu n'ont pas échappé aux participants qui déclarent :

Rafik — L'islamiste se permet tout et applique la devise *hlal liya ou haram lik* [pour moi c'est permis, pour toi c'est interdit]. Fais ce que je te dis et ne fais pas ce que je fais. Voyez, Abassi Madani²⁸ a une Mercedes, ses enfants étudient à l'étranger, mais le peuple, lui, doit rester comme il est, c'est-à-dire rien. La Mercedes [des autres] est *haram*, les mécréants l'ont créée : la télévision, Satan est dedans en train de se tortiller dans les images ; la musique, c'est Satan qui la chante. Mais lui, il a tout dans sa villa. Toi, le peuple, il t'est interdit de t'habiller

27. *Taghout*, terme coranique quasi inconnu sur le marché discursif il y a à peine dix ans, « désigne les "idolâtres" visant à la fois ici les régimes dictatoriaux, les impérialismes de l'Est et de l'Ouest et le sous-développement économique » (El Ahnaf *et al.* : 21).

28. Abassi Madani est un des chefs historiques du FIS. La référence qui sera faite par la suite à l'Angleterre concerne le passé de Madani, qui a fait son doctorat en Angleterre, ainsi que les relais islamistes nombreux et puissants.

à l'occidentale [*telbess civilizi*], parce que tu imites la culture occidentale, parce que tu oublies Dieu. Satan est artiste [*artiste echitan*]. Je vous jure que c'est ce qu'il a dit dans ses *fetwouate*.

Moi — Il dit : « Le clou de Satan » ?

Rafik — Oui, il le dit : « La femme est entièrement *awra* [honte], de haut en bas, des cheveux aux orteils ». Lui, quand il va en Angleterre, il regarde la mini et tous les clips de Madonna.

Réda (s'adressant à moi) — Ce que tu ne comprends pas, c'est que lorsque le FIS était un parti politique, les ordres reçus par la base étaient unis, maintenant il y a des groupes isolés. Chacun a son propre commandement [*koul wahed yahkem behkamou*].

Moi — Avant, il y avait les *fetwouate* et maintenant il y a la *khalachnikov* ?!

Réda — Oui, je vais te dire pourquoi. Avant, les islamistes disaient : « la parabole, *haram*, c'est l'œil de Satan », alors qu'ils sont à 80 % parabolés. Abassi Madani critique la parabole et la 5 [TV 5] alors qu'il est lui-même passé à la 5. Quand la 5 l'a diffusé, il n'a pas dit que c'était l'œuvre de Satan.

Les antennes paraboliques diffusent des images déifiant, selon les fondamentalistes, tout entendement. Leur programme, comme je l'ai déjà souligné, accorde une importance cruciale à l'information, à la critique des idées occidentales, souvent au détriment d'une véritable plate-forme politique et sociale. Leur journal *El Mounquid* (Le Sauveur) assigne à l'information islamique la fonction de « faire face aux idées étrangères et aux idéologies importées, et [de] dévoile[r] leur tromperie et mystification qui détournent les masses de l'enseignement de leur créateur et les font adhérer à des systèmes et des lois positives incapables de conduire l'humanité au bonheur ; et dont les faits ont prouvé la faillite » (Al Ahnaf *et al.* 1991 : 230).

Ce rejet s'inscrit dans une stratégie de formalisation des images et des systèmes de communication. L'ensemble de ces critiques ne s'adresse pas à la technique mais au contenu des images — je pense à l'utilisation ostentatoire du laser lors de leurs meetings. En outre, il ne s'agit aucunement d'une position iconoclaste, car seulement certaines images sont négativisées et non toutes les images. « Toute œuvre des fondamentalistes, écrit Deheuvel, vise en fait à investir les signes de la modernité, à les redéfinir en leur donnant un contenu islamique. Elle ne se veut pas occidentalisation des modes de pensée, mais islamisation de la modernité » (1991 : 195).

2- Avant l'avènement des antennes paraboliques, les téléspectateurs algériens avaient droit aux séries américaines, brésiliennes et mexicaines ainsi qu'à d'autres séries provenant de pays arabes tels l'Égypte, la Jordanie et le Liban. Toutes étaient télédiffusées par la télévision algérienne. Les feuilletons des deux derniers pays s'adressent essentiellement à une audience féminine, comme on peut en juger en consultant les horaires de diffusion et les contenus. La nouvelle télévision a produit et a renforcé des pratiques complètement hétérodoxes et syncrétiques : ainsi le respect des pratiques religieuses indiquant une véritable identification à la religion, comme c'est le cas de la pratique de la prière par exemple, n'empêche pas la consommation par les spectateurs (masculins ou couples mariés) d'émissions qui

dépassent les limites de la décence, comme on la définit en Algérie, ni n'arrête le mimétisme des modèles occidentaux par les femmes portant le voile islamique.

Quand une *djeba* [robe longue égyptienne] nous plaît, on s'en fait faire une. Lorsqu'on voit de beaux ensembles et de belles robes dans des émissions comme *Sacrée soirée* [TF1], on fait pareil. [...] Je porte le *hijab*, on fait faire des robes plus longues, même style mais longues.

Bahia

Reconnaître que les hommes et les femmes tiennent des discours spécifiques et donc différents sur les deux types de télévision est moins pertinent que d'essayer de comprendre comment leurs discours coexistent, s'affrontent ou forment ce que j'appellerai une économie communicationnelle ou une rationalité communicationnelle, avec ses pôles hégémoniques et ses mouvances. Alors que la télévision algérienne protège la vision collective, familiale, en coupant et en censurant tout ce qui va à l'encontre de la « décence », la nouvelle télévision a introduit des images incontrôlables, indomptables. Le retrait des antennes paraboliques sous la menace des islamistes renvoie en dernière instance à l'appropriation des images internes, à leur fabrication et à leur diffusion. L'hypothèse étant justement que l'efficace et la performativité de l'image interne ne soient possibles qu'à condition d'éradiquer les images externes. Autrement, les assassinats d'intellectuels, des journalistes en particulier, cibles de choix des fondamentalistes, resteraient sans explication. En effet, sans être non musulmans, mais ne partageant pas les mêmes positions sur la place du religieux dans la société, ces intellectuels renvoient l'image d'une altérité irréductible, soumise aux influences de l'Autre : l'Occident. Or, l'Autre est aussi dans l'enceinte du même. Je veux dire la télévision nationale. Si celle-ci n'est pas attaquée sur ses « méfaits moraux », précisément parce qu'elle tient compte des habitudes locales, elle l'est en revanche sur sa programmation. Il lui est reproché une programmation qui ne respecte pas, ou si peu, les grands préceptes de l'enseignement islamique. Cependant, le rejet de la nouvelle télévision est remarquable par sa force. Dans cette recherche de l'authenticité, la démarcation entre l'Autre-même et l'Autre-différent, surtout lorsqu'il est métonymiquement représenté par la France, par l'ancien colonisateur, doit être distinctement tracée et doit comporter hiérarchiquement différents niveaux d'interdits. C'est pourquoi la télévision nationale est considérée comme moins dommageable. Mais on pourrait se demander si, d'une part, elle ne constitue pas une étape ultérieure dans la visée des interdits et si, d'autre part, l'interdit porte seulement sur l'image captée directement, c'est-à-dire sans médiation, sans censure, ou s'il vise autre chose²⁹ ?

J'indiquerai dans ce qui suit quelques voies : la première nous ramène aux rapports de genre. Selon toute hypothèse, l'interdiction s'adresse davantage aux hommes qu'aux femmes. Ceux-là sont les premiers concernés, puisque, comme je

29. Cette guerre des images devient un des enjeux qui tranche avec les discours critiques des débuts des années 1980, puisque les groupes islamistes armés s'attaquent de plus en plus à la télévision d'État. Au début de janvier 1996, en réaction aux défections et aux repentirs, largement télédiffusés, de plusieurs de leurs membres, ces groupes ont saccagé les téléviseurs d'une cité entière située dans une des petites villes de la « chaîne de la mort ».

J'ai déjà noté, une très grande majorité de téléspectatrices regarde les feuilletons libanais, égyptiens et brésiliens de la télévision nationale. La plupart des femmes qui restent à la maison disent préférer, même non exclusivement, MBC, un canal arabe transmis depuis Londres. Cette chaîne — et ce point a son importance — présente le même genre de feuilletons (souvent les mêmes) que la télévision algérienne. De plus, à quelques exceptions près, tous les participants hommes, qui ne sont pas des sympathisants islamistes, refusent d'imaginer leurs propres sœurs ou les femmes de leur famille regardant les canaux étrangers sans contrôle préalable ou après une certaine heure de la nuit. Ils refusent explicitement qu'elles soient introduites aux mœurs occidentales.

Je ne te mentirai pas, je préférerais... sincèrement, oui la vérité, qu'elles [ses sœurs] ne regardent pas du tout la parabole. Parce qu'il y a... surtout si c'est une petite fille. Si on la laisse avec la parabole, elle deviendra tordue [si on la laisse regarder la télévision par satellite, elle tournera mal]. [...] Nous, nous parlons ainsi... Comment je pourrais te l'expliquer ? Pour nous, dans toute l'Algérie, il existe certaines limites. La fille à un certain âge doit rester à la maison. Enfin, ce n'est pas le cas partout. Certains ont une mentalité très ouverte, ils laissent leurs filles fréquenter des garçons. D'autres familles sont régies par la *hurma* [l'honneur], c'est-à-dire qu'il existe des familles qui ont le *nif* [qui privilégient l'honneur]. C'est ça!

Ismaël, 20 ans

Ce sont les mœurs, c'est ce que nos familles nous ont appris. C'est une question d'éducation, de morale et de certaines choses qui exigent un grand respect entre les membres d'une même famille.

Djamel

Tu vois, nous, nous regardons en famille, mais si un jour on a la parabole, nous ne la regarderons plus ensemble, sauf pour les émissions de variétés. Pour des raisons de *haram* [d'interdit]. On est des arabes [en français], c'est normal!

Naïma, 23 ans

Le langage lui-même traduit bien la subversion impliquée par l'installation des antennes paraboliques. Le langage renvoie en effet à une pénétration puisqu'on fait « rentrer la parabole » chez soi. Ce dévoilement de la langue, ou cette transparence, n'est donc pas si éloigné des revendications des fondamentalistes. Une sorte de continuité idéologique assure le recouvrement des arguments des uns et des autres, les derniers s'appuyant sur les idées partagées.

Les femmes servent de tremplin au travail de purification des mœurs. Ici encore, elles sont instrumentalisées, comme au temps de Frantz Fanon où elles servaient de lieu de retrait au discours identitaire nationaliste contre les tentatives « d'émancipation » initiées par la France.

En évoquant les dangers importés par les paraboles sur la famille et l'éducation des enfants, dans laquelle les femmes jouent un rôle majeur, on tente d'interrompre une pratique qualifiée d'impie. Mais en faisant référence à l'espace privé, la famille et les enfants, l'interdiction vise simultanément l'espace public lui-même. En effet, être téléspectateur d'une télévision étrangère renvoie, comme je l'ai noté, à l'appartenance à une société globale défiant les frontières nationales. C'est ce que

Ferry nomme « extension horizontale » (1989 : 21). Les spectateurs ne sont plus soumis à la sélection qu'offre l'unique chaîne de télévision nationale. La diversité de leurs sources d'information, qu'elles soient politiques ou culturelles, ne manque pas de produire chez eux une sorte de position critique nécessaire à la contestation de toute forme d'imposition arbitraire provenant de l'État ou d'un groupe social donné.

Une personne doit agir selon sa raison et sa propre décision. Les islamistes te disent : « Ne pense pas avec ta raison ». Même si Dieu nous a donné la raison, ils disent qu'il ne faut pas penser avec, mais plutôt avec le Livre. Mais la majorité des gens ne connaît pas le Livre. [...] Quand l'islamiste te récite un verset pour prouver une chose, qu'est ce qui prouve qu'il dit juste ? Il joue avec [manipule] la langue arabe. Mais tu vois, comme personne [*insan*] qui utilise sa raison, c'est moi qui décide quoi regarder. C'est moi qui ouvre la télévision, ce n'est pas la télévision qui me dit : « Regarde-moi! ».

Ali, 45 ans

Par ailleurs, la télévision par satellite, et cela me semble un élément clé, offre des exemples de sociétés sécularisées et fournit donc une solution de rechange à la sécularisation. En un mot, elle contrefait le projet fondamentaliste qui est de construire ce que Max Weber a appelé « la communauté émotionnelle » ou *Gemeinde* (1971). Weber rattache celle-ci essentiellement à certains types de rassemblements religieux. Les membres de ces rassemblements se regroupent autour d'un prophète ou d'un gourou et font valoir leur appartenance (leur identité) en adoptant les idées majeures. Myriam Jezequel-Dubois rappelle que Michel Mafesolli a actualisé la question en proposant la substitution de la référence religieuse par le recours au mythe (héros, saints ou figures emblématiques) qui unit Ego aux autres. En adoptant ces mythes, les membres d'un groupe donnent un sens à leurs conduites et acquièrent ainsi le sentiment d'appartenir à une communauté (Jezequel-Dubois 1994 : 6). La communauté émotionnelle est certes une recherche du « vivre-ensemble » qui se fait dans un *locus* que partagent en commun ses membres, « un en-commun ». Mais ce partage de la chose commune subit une dérive, dans le cas qui nous occupe, qui le transmue dans de l'identique (« être-en-commun »). Les membres de la communauté ne se signalent plus par leur jugement critique vis-à-vis des choses qui les concernent, mais par l'identité de leurs actions. Ce type de modèle est un modèle organiciste fondé sur la fusion de ses membres, un modèle qui procède, à la limite, à la destruction de l'espace public.

Car, comme l'écrit Étienne Tassin, « L'espace public n'est jamais du côté des convictions, [mais] toujours du côté de ce qui se présente à la pluralité des jugements publics. La *polis* exige un espace public et l'institution du citoyen comme juge, comme elle exige une scène publique et l'institution du citoyen comme acteur » (1991 : 36). Retenons donc de cette définition trois termes clés : la pluralité des actions, le jugement et enfin le citoyen comme acteur. Or, comment un tel espace peut-il être possible lorsque l'idée de l'*Umma* (Siboni 1992), de la communauté des croyants, structure la pensée islamiste ? (L'*Umma* est une « figure emblématique » du dispositif discursif du monde arabe. Elle a séduit plus d'un grand leader politique.) Par ailleurs, comment cet espace est-il envisageable alors que l'idée de démocratie est considérée comme antinomique au gouvernement de

Dieu ? Le gouvernement du peuple, reconnu au moins comme principe théorique dans les systèmes démocratiques, n'est d'aucun pouvoir devant la parole de Dieu (le Coran et la *Charia*). Cette parole, intouchable par définition, transcende les contingences quotidiennes et les guide. « La démocratie impie, écrit un des chefs du FIS, considère que l'homme construit son destin indépendamment de son créateur. La formule immorale "Donnez à César ce qui appartient à César et à Dieu ce qui revient à Dieu" est à l'origine du principe de séparation de la religion et de l'État, fondement philosophique de la démocratie » (Al-Ahnaf *et al.* 1991).

Si j'ai soutenu que l'injonction de se défaire des antennes paraboliques s'adresse aux hommes, c'est parce que ce sont eux qui sont les interlocuteurs dans l'espace public. Ce ne sont pas les femmes. Elles sont certes les éducatrices-formatrices des futurs « citoyens » islamistes, mais elles ne sont pas des interlocutrices politiques, au sens où elles pourraient intervenir dans les affaires publiques.

La mise au pas des hommes — l'alignement qu'il leur est demandé de faire — s'attaque en réalité à l'individualisme implicite véhiculé par les images paraboliques, désignées (pour l'occasion) « para-diaboliques³⁰ ». Or, si les idées modernes, séculaires, prônant l'égalité et surtout la différence, sont diffusées par des canaux incontrôlés et incontrôlables, toute possibilité de créer le consensus et, au-delà, l'idée même de collectivité et de communauté qui cimente l'idéologie fondamentaliste, devient caduque et difficilement réalisable.

Ce nouveau phénomène aura des conséquences majeures sur les rapports de genre et cela dans tous les domaines : politique, économique et surtout symbolique. Dans la lutte sans merci que nous observons actuellement pour l'appropriation et le contrôle des espaces de communication, de nouvelles significations de genre sont produites, un nouveau sens se construit. Le principe de négociation qui se trouve, me semble-t-il, au fondement des définitions et des pratiques qu'hommes et femmes produisent pour se positionner les uns par rapport aux autres, est de plus en plus écarté et laisse place à la loi de la force et de la violence. Ainsi, la transformation totale produite par le carnage actuel est en grande partie et littéralement incorporée par les femmes. Qu'elles soient obligées de porter le *hijab*, autre forme d'instrumentalisation, importe peu à mes yeux, car l'essentiel est ailleurs. Il est dans la réduction de la marge de manœuvre déjà trop petite qu'elles avaient : il s'agit de rendre les femmes inaptes à participer à toute forme de dialogue qui pré-supposerait de leur part une position critique. Et cela, à l'intérieur même des lieux « traditionnels ». Il s'agit de couper court aux bénéfices retirés par elles lors de la timide ouverture des années 1970. Prises entre les militaires, qui ont plongé l'Algérie dans la crise, et les fondamentalistes, les femmes n'ont que la rue comme lieu d'expression. Or, si la rue peut représenter en ces temps troublés le minimum requis de la contestation, du jugement critique, elle reste bien entendu plus qu'insuffisante pour constituer un espace public politique.

30. Les téléspectateurs ont trouvé une réplique tout à fait locale, puisque les antennes paraboliques sont aussi dénommées « antennes maraboutiques ».

Conclusion

L'exemple des antennes paraboliques montre bien les points sensibles des sociétés extra-occidentales, comme l'Algérie. Il montre que la nature des contacts entre l'Occident et ces sociétés échappe à la raison instrumentale (Taylor 1992). Cela est particulièrement repérable lorsque les deux ensembles diffèrent totalement dans leur définition des rapports de genre ou dans leur conception de l'espace privé et de son lien avec l'espace public. Nous assistons en quelque sorte à la revanche de la « culture » (il est vrai que le terme est imprécis), car la raison instrumentale, qui subordonne le sens à la technologie, est recouverte par une autre, par la raison morale. Dans le quadrillage en train de se faire en Algérie, cette raison, qui renvoie à la relation sens/modernité, est redéfinie en termes essentiellement moraux. La problématique identitaire apparaît dans toute sa signification, tandis que les justifications sur les modes d'appartenance se radicalisent et que la dimension symbolique devient le théâtre de tous les investissements, notamment de ceux qui proclament leur différence, quel qu'en soit le prix.

Références

- ABU-FADL M., 1992, *Where East Meets West : The West on the Agenda of the Islamic Revival*. Herndon, The International Institute of Islamic Thought.
- ADDI L., 1987, « Formes néo-patrimoniales de l'État et secteur public en Algérie », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXVI : 79-97.
- , 1990, *L'impasse du populisme. L'Algérie : Collectivité politique et État en construction*. Alger, ENAL.
- , 1994, *L'Algérie et la démocratie. Pouvoir et crise du politique dans l'Algérie contemporaine*. Paris, La Découverte.
- AL-AHNAF M., B. BOTIVEAU et F. FRÉGOSI, 1991, *L'Algérie par ses islamistes*. Paris, Karthala.
- AL-ARMEH A., 1993, *Islam and Modernities*. Londres, Verso.
- AL-ASHMAWY M.-S., 1989, *L'islamisme contre l'islam*. Paris, La Découverte et Le Caire, Al-Fikr.
- ALLARD L., 1992, « Pluraliser l'espace public : esthétique et médias », *Quaderni*, 18 : 141-159.
- ANG I., 1992, « Culture et communication. Pour une critique ethnographique de la consommation des médias dans le système médiatique transnational », *Hermès*, 11-12 : 75-93.
- BABADJI R., 1987, « L'état, les individus et les groupes en Algérie : Continuité et rupture », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 26 : 99-115.
- , 1989, « Le phénomène associatif en Algérie : Génèse et perspectives », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 28 : 229-242.
- BADUEL P.-R. (dir.), 1994, *L'Algérie incertaine*. Paris, Édisud.
- BAKARDJEVA M., 1992, « Home Satellite TV Reception in Bulgaria », *European Journal of Communication*, 7 : 477-489.
- BAUTIER R., 1994, *De la rhétorique à la communication*. Grenoble, Presses universitaires de Grenoble.

- BENKHEIRA M.- H., 1985, « Ivrognerie, religiosité et sport dans une ville algérienne (Oran), 1962-1983 », *Archives de sciences sociales des religions*, 59, 1 : 131-151.
- BENSLAMA F., 1995, « La cause identitaire », *Intersignes*, 10 : 47-66
- BOUCEBCI M., 1989, « Filiation, identité et rôles sociaux dans un monde en changement », *Peuples méditerranéens*, 48/49 : 107-112.
- BOURDIEU P., 1993, *Comprendre la misère du monde*. Paris, Seuil.
- BURGAT F., 1995, *L'islamisme en face*. Paris, La Découverte.
- CAMAU M., 1987, « État, espace public et développement. Le cas tunisien », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 26 : 67-77.
- CARLIER O., 1989, « Gestuelle du pouvoir et modèle de souveraineté : Les figures présidentielles de l'autorité dans l'Algérie indépendante 1962-1988 », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 28 : 108-130.
- CHANIAL Ph., 1992, « Espaces publics, sciences sociales et démocratie », *Quaderni*, 18 : 63-92.
- CHEVALDONNÉ F., 1988, « Nationalization, Market Economy and Sociocultural Development : The Structures of Audiovisual Communication in Independent Algeria », *Media, Culture and Society*, 10 : 269-284.
- CHOUIKHA L., 1995, « Le patrimoine familial dans le Ramadhan "télévisuel" : le cas des familles "modernes" de Tunis », *Communication*, 16, 2 : 105-130.
- DE CERTEAU M., 1980, *L'invention du quotidien 1. Arts de faire*. Paris, Union générale d'éditions.
- DELEUZE G et F. GUATARI, 1980, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*. Paris, Minuit.
- DEHEUVELS J.-L., 1991, *Islam et pensée contemporaine en Algérie. La revue al Asâla (1971-1981)*. Paris, CNRS.
- DUMAS M.-L., 1995, « Mouvement social, totalitarisme et utopie », *Les cahiers de l'Orient. Revue d'étude et de réflexion sur le monde arabe et islamique*, 36/37 : 93-119.
- FARRUGIA F., 1993, *La crise du lien social. Essai de sociologie critique*. Paris, L'Harmattan.
- , 1994, *Archéologie du pacte social. Des fondements éthiques et sociopolitiques de la société moderne*. Paris, L'Harmattan.
- FERRY J.-M., 1989, « Les transformations de la publicité politique », *Hermès*, 4 : 15-26.
- , 1992, « Qu'est-ce qu'une communauté politique ? Linéaments d'un "communautarisme méthodologique" », *Raisons pratiques*, 3 : 109-128.
- GAUTIER C., 1994, *L'invention de la société civile. Lectures anglo-écossaises. Mandeville, Smith, Ferguson*. Paris, Presses Universitaires de France.
- GHEZALI S., 1996, « Fausses éclaircies en Algérie », *Le Monde diplomatique*, février.
- GIDDENS A., 1987, *La constitution de la société*. Paris, Presses Universitaires de France.
- GOURDON H., 1989, « Trois comptines à propos de la société civile », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 28 : 191-205.
- GRANDGUILLAUME G., 1985, « Pères subvertis, langage interdit », *Peuples méditerranéens*, 33 : 163-182.

- , 1995, « Être algérien chez soi et hors de soi », *Intersignes*, 10 : 79-88.
- HABERMAS J., 1978, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris, Payot.
- , 1992, « "L'espace public", 30 ans après », *Quaderni*, 18 : 161-191.
- HADJ-MOUSSA R., 1994, *Le corps, l'histoire, le territoire : Les rapports de genre dans le cinéma algérien*. Montréal, Balzac et Paris, Publisud.
- HAKEM T., 1995, « Information et pouvoir », *Les cahiers de l'Orient. Revue d'étude et de réflexion sur le monde arabe et islamique*, 36/37 : 155-159.
- HERMASSI M.-E., 1983, « Le nouvel État et les résistances de la société civile », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 22 : 417-421.
- Intersignes*, 1995, « Le politique à l'épreuve de l'identité. Débat », 10 : 9-32.
- JEZEQUEL-DUBOIS M., 1994, « La communauté en question », *Cahiers d'épistémologie*, 196. Montréal, UQAM, département de philosophie.
- KHADDA N. et M. GADANT, 1990, « Mots et gestes de la révolte », *Peuples méditerranéens*, 52-53 : 19-24.
- KAPIL A., 1990, « L'évolution du régime autoritaire en Algérie : Le 5 octobre et les réformes politiques de 1988-1989 », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 29 : 499-534.
- KHELLADI A., 1992, *Les islamistes algériens face au pouvoir*. Alger, Éditions ALFA.
- LABAT S., 1994, « Islamismes et islamistes en Algérie. Un nouveau militantisme » : 42-67. in Gilles Kepel (dir.), *Exils et Royaumes. Les appartenances au monde arabo-musulman aujourd'hui*. Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- LACOUÉ-LABARTHE Ph., 1995, « Contrepoints », *Intersignes*, 10 : 33-39
- MADANI L., 1995, « Modalités et usages de la réception télévisée par satellite en Algérie », *NAQD. Revue d'études et de critiques sociale*, 8/9 : 31-51.
- MORLEY W., 1992, *Television. Audiences and Cultural Studies*. New York et Londres, Routledge.
- MOSTEFAOUI B., 1984, « Unanimité et crédibilité : quelques problèmes actuels de l'information en Algérie », *Annuaire de l'Afrique du Nord (AAN)*, 28 : 229-242.
- , 1988, « Tendances actuelles de l'audiovisuel en Algérie. À propos de brèches dans le monopole de l'État », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 47 : 54-72.
- , 1992, « Concurrences des médias en Algérie : "radios libres" des islamistes, télévision nationale et télévisions étrangères » : 215-226, in Wolfgang S. Freund (dir.), *L'information au Maghreb*. Tunis, Cérés Productions.
- , 1995, « Les sociétés maghrébines sous influence : Aires de diffusion, audiences et concurrence dans l'espace télévisuel », *NAQD. Revue d'études et de critique sociale*, 8/9 : 16-30.
- MOUFFOK G., 1994, « Riadh el Feth » : 48-49, in *Reporters sans frontières. Le drame algérien. Un peuple en otage*. Paris, La Découverte
- POINDEXTER M., 1991, « Subscription Television in the Third World : The Moroccan Experience », *Journal of Communication*, 41 : 26-39.
- ROUADJIA A., 1991, *Les frères et la mosquée. Enquête sur le mouvement islamiste en Algérie*. Alger, Bouchène.

- SAAEF A., 1989, « Vers la décrépitude de l'État néo-patrimonial. Limites du néo-patrimonialisme comme concept et phénomène observable », *Annuaire de l'Afrique du Nord (AAN)*, 28 : 72-105.
- SIBONI D., 1992, *Les trois monothéismes. Juifs, chrétiens et musulmans entre leurs sources et leurs destins*. Paris, Seuil.
- SILVERSTONE R., 1991, « From Audiences to Consumers : The Household and the Consumption of Communication and Information Technologies », *European Journal of Communication*, 6 : 135-154.
- STEVENSON N., 1994, « Habermas, Mass Culture and the Future of the Public Sphere », *Berkeley Journal of Sociology*, 38 : 221-245.
- TASSIN É., 1991, « Espace commun ou espace public ? L'antagonisme de la communauté et de la publicité », *Hermès*, 10 : 23-37.
- TAYLOR C., 1992, *Grandeur et misère de la modernité*. Montréal, Bellarmin.
- TURNER B.-S., 1994, *Orientalism, Postmodernism and Globalization*. Londres et New York, Routledge.
- VERGÈS, M., 1994, « La Casbah d'Alger. Chronique de survie dans un quartier en sursis » : 69-88, in Gilles Kepel (dir.), *Exils et Royaumes. Les appartenances au monde arabo-musulman aujourd'hui*. Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- VÉRON É., 1982, *Construire l'événement*. Paris, Minuit.
- WEBER M., 1971, *Économie et société*. Paris, Plon.
- ZGHAL A., 1989, « Le concept de société civile et la transition vers le multipartisme », *Annuaire de l'Afrique du Nord (AAN)*, 28 : 207-228.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Les antennes célestes, les généraux-apparatchiks, les émirs et le peuple
L'espace public en question

Le récent avènement des antennes paraboliques et son association avec l'émergence de l'islamisme sont le point de départ à partir duquel cet article tente de réfléchir sur les transformations de l'espace public en Algérie. L'étude de ces transformations prend acte d'un changement de paradigme, en l'occurrence les nouvelles modalités de formation d'un espace public infléchi par des modèles non endogènes, comme ceux que transmet la télévision par satellite. En effet, bien que celle-ci ne soit pas le seul aspect en cause, son usage force les acteurs à adopter des pratiques collectives, éloignées des solidarités traditionnelles, et leur permet d'évaluer et de critiquer individuellement l'environnement social et politique. Les transformations de l'espace public se manifestent également dans les positionnements identitaires suscités par les images transmises de l'extérieur. Ces positionnements constituent des réactions, soit aux images et discours d'un destinataire (par exemple l'Occident), soit aux types d'identité forcée mis en place par le régime autoritaire.

Mots clés : Hadj-Moussa, acteurs, communication, antennes paraboliques, espace public, identité, islamisme, Algérie

Celestial antennas, Military-Apparatchiks, Emirs and the People
The Public Space Reconsidered

The recent introduction of satellite-dish television and its coincidence with the rise of Islamist fundamentalism are at the outset of this article which seeks to weigh their impact in the transformation of the public space in Algeria. Public space is reshaped today by institutions such as media insofar as its extension no longer coincides with the national territory. Thanks to the interconnection of the media, national borders have become increasingly permeable and the public space has opened up to influences from the outside. As a result of the arrival of satellite dishes, viewers not only act collectively in organizing the viewing, but each of them has a new basis to assess and to critique her/his social and political environment. The transformation of the public space can also be traced through the identity positionings provoked by alien images. These positionings can be understood as a reaction either to the discourses/images from the outside or to the kinds of imposed identity factors set up by the authoritative regime.

Key words : Hadj-Moussa, actors, communication, television-dishes, public space, identity, islamism, Algeria

Ratiba Hadj-Moussa
Institute of Women's Studies
Queen's University
Kingston, Canada
K7L 3N6