

# L'ÉTAT DE DROIT EN ALGÉRIE : QUELS ACTEURS ET QUELLES STRATÉGIES?

Jocelyne CESARI\*

Si l'État de droit est un État défini par le droit et soumis au droit (1) il est difficile de considérer l'État algérien selon ces critères. Plus que l'État de droit, c'est le droit de l'État qui a prévalu depuis l'indépendance jusqu'à aujourd'hui. Une telle situation s'explique en partie par la nature de l'État algérien édifié depuis 1962, lequel apparaît d'emblée comme un État restauré par-delà les vicissitudes de l'histoire coloniale. En effet, l'idée selon laquelle l'État algérien a existé avant 1830 est récurrente chez les dirigeants de l'Algérie indépendante. Ainsi, la Charte Nationale de 1976, « enrichie » en 1986, situe le premier État algérien de l'époque rostémide vers 776 jusqu'à l'émir Abdelkader. L'État visé n'est donc pas un État de droit mais un État *des origines* retrouvé après la parenthèse coloniale. Cet État restauré est de plus un État *démiurge* ou prométhéen animé d'un projet révolutionnaire au nom duquel les intérêts des masses vont prendre le pas sur la reconnaissance de l'individu, ce qui va conduire à un volontarisme juridique accompagné d'un autoritarisme politique. L'idéologie nationaliste va en quelque sorte renforcer la référence au passé, culturel et religieux, au détriment du droit et imposer l'idée d'une communauté homogène définie par l'appartenance à l'Islam. Dès lors un corps social uni composé de frères soudés par la lutte révolutionnaire n'a pas besoin de droit dans la mesure où la notion même de conflit n'a pas de place dans une telle conception des relations sociales.

Une telle configuration n'engendre pas l'arbitraire mais bien au contraire la récurrence d'un légalisme et d'un constitutionnalisme formels venant légitimer l'idéologie nationaliste et le populisme, subsumés dans la fusion du peuple et de l'État-parti. Cette formule politique a été efficace tant que la redistribution de la rente pétrolière permettait de maintenir les allégeances verticales entre l'État et les citoyens en privilégiant la satisfaction des demandes sociales et économiques au détriment des aspirations politiques. « Rente pétrolière, État fort et centralisateur, parti unique, constituaient les trois dimensions d'un système de pouvoir qui se pensait comme le continuateur du mouvement de libération, s'identifiait à la Révolution, se voulait le guide du Peuple entendu comme force révolutionnaire et gérait sa relation à la société civile comme une sorte d'état-major conduisant une armée en campagne dans

---

\* Chercheur au CNRS-IREMAM.

(1) C'est-à-dire dont les normes s'imposent aux gouvernants et limitent leurs prérogatives au nom de la reconnaissance des libertés publiques et des droits de l'individu, toute violation des règles de droit par les agents de l'État étant soumise à sanction.

un nouveau type de guerre qui s'appelait dorénavant le développement» (2). Les mutations intervenues au début des années 1980 avec notamment l'affaiblissement de l'État rentier ont mis en lumière les distorsions et les contradictions au cœur du projet politique initial et ont contraint les dirigeants à une tentative de rénovation de l'État au nom du droit sous la pression de contestations externes construites au nom de l'Islam d'une part et du «jus-naturalisme» d'autre part.

### **Le droit au service du projet révolutionnaire : le conflit occulté**

L'État algérien est un État fort (3) dont le caractère exogène par rapport à un corps social fortement segmenté va nécessiter la mise en place par les élites dirigeantes d'un travail de «naturalisation» de l'appareil étatique au nom de son antériorité et de sa mission unificatrice (4). L'appartenance à l'Islam du peuple algérien va jouer un rôle décisif dans ce travail de légitimation. Ainsi, l'article 43 du Code de la nationalité de 1963 ne reconnaît pas la collectivité nationale en termes de groupement sociologique diversifié mais en termes de communauté homogène définie par l'Islam. «La nationalité de fait saisie par le droit ne peut être que l'appartenance à la communauté musulmane» (5). Dès lors, la pluralité des expressions est considérée comme synonyme de divisions : d'où le rôle secondaire du principe représentatif par rapport au projet de réforme du corps social dans la mesure où, selon la formule célèbre, «*il y a un peuple algérien mais il n'y a pas de société algérienne*». Le parti-État a été jusqu'en 1988 le moyen et le lieu de la fabrication de cet unanimisme.

Cette vision unanimiste s'enracine dans le projet révolutionnaire mis en place à l'indépendance et qui en vertu du principe d'égalitarisme va faire prédominer la légitimité révolutionnaire sur la légitimité constitutionnelle. Si l'amélioration de la condition matérielle des masses prime sur la reconnaissance de l'individu, le droit en tant qu'instrument de régulation des conflits entre individus d'une part, et entre individus et puissance publique d'autre part, n'a plus de raison d'être. Il va alors se produire une assimilation entre «pouvoir et légitimité» qui supposait légal et juste tout ce qui se faisait au nom de la révolution. Cet intérêt étant déterminé par le détenteur du pouvoir, à savoir le FLN (6). Le droit va donc être utilisé comme un moyen de préservation des intérêts des cercles de pouvoir assimilés aux intérêts des masses. En vertu de telles conceptions, par exemple, l'appareil judiciaire mis au service des objectifs révolutionnaires implique de mettre l'accent sur l'inégalité économique au détriment de l'inégalité politique. De même la séparation des pouvoirs

(2) EL KENZ (A.), *La société algérienne aujourd'hui. Esquisse d'une phénoménologie de la conscience nationale* in EL-KENZ (A.) (dir.), *L'Algérie et la modernité*, Dakar, CODERSIA, 1989, p. 7.

(3) Voir ROUADJIA (Ahmed), *Grandeur et décadence de l'État algérien*, Paris, Karthala, 1994, p. 83 et s.

(4) Ceci est un processus très répandu dans et hors du monde arabe. Voir BADIE (Bertrand), *L'État importé*, Paris, Fayard, 1993.

(5) BENDEDDOUCHE (J.), *Notion de nationalité et nationalité algérienne*, Alger, SNED, 1982, p. 138.

(6) CHALABI (El Hadi), *L'Algérie, l'État et le droit*, Paris, Arcantère, 1989, p. 24.

n'apparaît pas comme un principe fondamental : « *Si la séparation des pouvoirs prévaut dans un régime où les intérêts des individus priment sur ceux de la collectivité, l'option de notre peuple pour un régime socialiste où règne la justice sociale entre tous les citoyens requiert de procéder à une réestimation de ce principe, afin de l'insérer dans son cadre véritable* » (7). Toute violation des règles de droit établies sera ainsi justifiée par la préservation des intérêts révolutionnaires : tel a été le cas notamment avec le coup d'État du 19 juin 1965.

Jusqu'en 1988, la formule politique algérienne peut donc se résumer de la manière suivante :

- gouvernement par le parti unique ;
- unité du pouvoir d'État ;
- réunion sur une même tête de la magistrature suprême de l'État et de la direction du parti ;
- dépendance des organisations de masse par rapport au parti ;
- les représentants politiques des intérêts sont considérés comme la base sociale du régime ;
- les représentants des intérêts professionnels ne peuvent être dans l'arène officielle (8).

Mais cet unanimité affiché ne signifie pas monolithisme et homogénéité du pouvoir. À cet égard, le FLN est marqué par une certaine ambivalence dans la mesure où il est à la fois symbole et garant de l'unité et appareil effectif de pouvoir. « *Un seul pouvoir dans trois appareils* » (parti, administration, armée) traduit cette ambivalence et renvoie à trois cercles concentriques d'élites : les généralistes, les spécialistes et les postulants. Les réseaux de patronage et les solidarités régionales irradient l'ensemble, lequel trouve sa cohérence dans la figure du leader, incarnation de l'unité de direction du parti et de l'État (art. 98 de la Constitution de 1976) et de l'unité des pouvoirs civils et militaires. Ceci relève de ce que Jean Leca et Jean-Claude Vatin (9) ont appelé le sultanisme populaire : la personne du leader est nécessaire à une élite politique segmentée et à une société différenciée qui ne peuvent trouver leur principe d'unité et d'identité que dans le parti-État. C'est pourquoi, jusqu'à l'orée de la décennie 1980, les crises politiques auront la caractéristique d'être des crises à l'intérieur des cercles de pouvoir. La règle de droit et le recours au légalisme formel vont alors être utilisés comme les instruments de régulation de ces crises conduisant dans le même mouvement à la violation systématique des règles et la revendication permanente de la règle. À chaque crise, l'État met donc à nu une « machine éclatée » en sectes privilégiées qui se reconnaissent dans tous les cas de figure mettant en scène les rapports possibles au droit. Il n'y a pas de différenciation entre les institutions de l'État et les détenteurs d'intérêts divers au sein du pouvoir. Il en résulte que les règles sont modifiées en fonction des intérêts. Ces chevauchements permettent la conservation du pouvoir par les

(7) BOUMEDIENE (Houari), *El Moudjahid*, 14 décembre 1971.

(8) Voir LECA (Jean) et VATIN (Jean-Claude), *L'Algérie politique, institutions et régime*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1974.

(9) LECA (J.) et VATIN (J.C.), *idem*.

apparences d'une sauvegarde des intérêts de l'État(10). Il n'est que de constater par exemple le rôle dévolu à l'ANP jusqu'en 1989, laquelle va fonctionner comme caisse de résonance des conflits et enjeux qui opposent les factions et déterminent les coalitions sous couvert d'unité révolutionnaire, ou encore les arguties juridiques déployées pour justifier, avec la « démission » du président Chadli le 11 janvier 1992, la suspension du fonctionnement des institutions et l'instauration d'un Haut Comité d'État (11).

L'usage du droit va également se trouver obvié par la juxtaposition et la dualité des sources de droit : droit occidental, en l'occurrence français et droit musulman, notamment en ce qui concerne les droits de la personne. Le droit algérien va en effet être profondément marqué par la reconduction de la législation française existante au travers notamment de la loi du 31 décembre 1962, opération justifiée par l'urgence du moment et par des raisons pratiques (12). Mais, s'il y a reproduction et emprunt de techniques au droit français, ceci réfère au droit colonial, ce qui va favoriser la mise en place d'un juridisme sans rapport avec les besoins et les aspirations d'une société pour qui le droit de l'État reste notoirement extérieur (13). Il va en résulter une distorsion entre l'univers conceptuel et la faible teneur juridique du contenu organisationnel. Les emprunts au modèle occidental vont s'accompagner d'une désarticulation de ses composantes dans un contexte donné, en effet le droit ne remplit pas toujours ses fonctions de prévision et de garantie et va bien souvent se résumer à sa fonction de légitimation par le biais entre autres, d'un recours à la forme écrite et rigide qui définit un cadre formel à l'intérieur duquel s'inscrit de l'instabilité.

Dans le même temps, les références multiples à l'islam à partir des centres de pouvoir ont progressivement érigé ce patrimoine en passage obligé des questions d'avenir de la société, culminant dans l'adoption en 1984 d'un Code de la Famille largement inspiré du droit musulman (14). Cette juxtaposition explique que le projet de construction de la société par le parti-État ait trouvé ses limites dans le statut de l'islam : la modernisation de la société ne pouvait toucher aux règles fondamentales du droit musulman et devait même les imposer au même titre que l'arabisation. Il en résulte une double conséquence : l'État contrôle mais ne réforme pas l'islam et il maintient des liens avec toutes les tendances se réclamant d'un islam politique. Cette conception éthico-religieuse des relations sociales jointe à la persistance des *asabiyyat* va

(10) Voir LABICA (Georges), Sur l'idéologie de l'Etat-Nation, *Naqd*, n° 3, juin-novembre 1992, p. 3-9.

(11) Pour passer outre aux dispositions de l'alinéa 2 de l'article 85 de la Constitution de 1989 qui impose en cas de vacance, des élections présidentielles dans les 45 jours, le Conseil constitutionnel a fait appel à la notion de vide juridique même si elle ne figure pas expressément dans le communiqué de presse paru le 13 janvier dans *El Moudjahid* pas plus qu'elle ne figure au *Journal Officiel* du 15 janvier 1992.

(12) Voir MAHIOU (Ahmed), *Cours d'institutions administratives*, 3<sup>e</sup> éd., Alger, 1981, p. 7 et s.

(13) Voir CHALABI (El Hadi), Droit, État et pouvoir de l'Algérie coloniale à l'Algérie indépendante, *Naqd*, *ibidem* p. 35-47.

(14) Ainsi l'ordonnance du 5 juillet 1973 vient abroger la loi du 31 décembre 1962 sans pour autant annuler la reproduction du droit français. Elle a toutefois permis au juge du droit de la famille de statuer au gré des règles qu'il estime adéquates, puisées notamment dans le droit coranique.

renforcer cette occultation du droit, notamment du droit des individus, et va s'affirmer dans le maintien du droit musulman, pierre angulaire des relations sociales.

Il va donc y avoir un droit de l'État au nom du souci de réforme économique mais non pas un État de droit, processus en quelque sorte amplifié par la gestion néo-patrimoniale des affaires publiques et la persistance des solidarités régionales et tribales, bloquant l'émergence de l'individu comme sujet de droit et rendant par-là même très difficile la construction d'un espace public. Or, un tel État recèle un risque énorme car il se met en position de devoir proposer beaucoup sans avoir toujours les ressources lui permettant de satisfaire les demandes dont il favorise la formation. Ainsi, la diminution de la rente pétrolière à partir de 1986 a eu comme conséquence de contraindre les élites algériennes à une lente et douloureuse mutation « d'État de répartition » en « État de production » (15). Par conséquent, la mobilisation des allégeances ne peut plus être uniquement subordonnée à un processus de redistribution des ressources mais doit s'appuyer sur une ouverture politique en vertu du principe « pas d'imposition sans représentation ». Mais les mutations à l'œuvre ne sont pas seulement liées aux distorsions entre l'accroissement des besoins et les capacités du système productif. Il faut également prendre en compte le déficit éthique du régime, lequel est devenu visible lorsque la gestion néo-patrimoniale du pouvoir s'est révélée moins efficace. Ceci s'explique par le découplage du sens et de la puissance dans la mesure où la légitimation du pouvoir va se jouer uniquement dans le registre de la modernisation économique et sociale et sans toucher au registre des valeurs culturelles condensées dans la référence à l'Islam. Cette spécificité explique d'ailleurs que les intellectuels algériens, adjuvants de la Révolution nationale, vont dans leur grande majorité se situer dans une dépendance voire une servitude par rapport à l'État, ce qui va avoir comme conséquence paradoxale de rendre impossible une hégémonie culturelle de l'État sur les masses (16). Le contraste entre la force de l'Islam comme référent de la vie individuelle et collective et l'affaiblissement de son emprise effective sur les différents secteurs de la vie sociale va aboutir à une idéologisation de la religion à partir du moment où l'État rentier atteint ses limites. En d'autres termes, l'islamisme va s'imposer comme une revalorisation du politique en l'appréhendant du point de vue de l'Islam et émerger comme une contestation de l'État et du pouvoir. L'autre type de contestation trouve son origine dans l'écart grandissant entre la revendication des normes et attributs de l'État moderne et la traditionnalisation effective des modes d'exercice du pouvoir et va être menée au nom d'une aspiration à un véritable constitutionna-

---

(15) Ces catégories sont empruntées à LUCIANI (Giacomo), Allocation versus Production State : a Theoretical Framework in BEBLAWI (Hazm) (ed), *The Rentier State*, Londres, New York, Sydney, Croom Helm, 1987, p. 73-78.

(16) La politique d'arabisation menée au nom de l'authenticité culturelle restaurée va d'ailleurs avoir comme conséquence de réduire à néant la prétention à l'intellectualité des universitaires en introduisant un clivage entre sciences normatives et sciences positives qui va se répercuter dans la vie active en cantonnant les uns et les autres dans des secteurs parallèles, avec d'un côté des signifiants sans signifiés et de l'autre des signifiés sans signifiants. Voir EL KENZ (A.), Données pour une analyse de l'intelligentsia en Algérie, in *Au fil de la crise. Cinq études sur l'Algérie et le monde arabe*, Alger, Boucher-ENAL, 1993, p. 16-36.

lisme. Ainsi à partir de 1984, le discours sur les droits de l'homme va devenir pour l'intelligentsia algérienne un moyen de s'opposer aux blocages et aux limites de l'action étatique : le pouvoir sera sommé en quelque sorte de mettre sa pratique en conformité avec les règles de droit énoncées. En reprenant à leur compte et en instrumentalisant cette aspiration à l'État de droit, les dirigeants algériens vont alors s'engager dans une rénovation de l'action étatique qui va apparaître clairement avec l'arrêt du processus électoral en décembre 1991 comme une tentative de préservation d'un État de plus en plus menacé dans sa forme actuelle.

### De l'État rénové à l'État menacé

Si les crises politiques présentaient la particularité d'être dues principalement à des dissensions internes au pouvoir, à partir de 1980 elles vont être causées par des oppositions externes qui se manifestent dans les mosquées, les universités, la rue, qu'il s'agisse du printemps berbère de 1980, des soulèvements populaires de Sétif ou Constantine en 1986 ou encore des émeutes d'octobre 1988. Ces contestations s'articulent toutes explicitement ou implicitement sur une critique de la formule politique née de l'indépendance dont les contradictions et les limites éclatent alors en pleine lumière. Deux registres principaux de revendications s'élaborent : l'islamisme et le jus-naturalisme.

Par jus-naturalisme, il faut entendre un « discours d'ordre juridique qui aspire à pousser la logique des lois et des institutions jusqu'à ses ultimes conséquences en vue de permettre l'instauration d'un État de droit qui émanerait d'une société civile consciente d'elle-même, solidaire et responsable » (17). Il se donne comme objectif de mettre fin à la contradiction de plus en plus visible entre la référence par le régime en place aux normes et attributs de l'État moderne et sa gestion effective du pouvoir. À partir de 1984, le discours sur les droits de l'homme devient le thème central de cette opposition. Il est porté par une partie des classes moyennes, universitaires, juristes issus d'une part de la gauche communiste et trotskiste et d'autre part des militants du Mouvement Culturel Berbère. Ces différences idéologiques seront à l'origine de dissensions qui vont conduire à la création de deux ligues concurrentes, dont l'une par trop berbériste va subir une répression de la part du pouvoir en place. Mais très vite, les dirigeants vont tenter de combler l'écart entre « l'État idéologique » et « l'État réel » (18) en juridicisant l'espace néo-patrimonial du pouvoir et en reprenant à leur compte les aspirations à l'État de droit ; ceci va se concrétiser en 1987, par la création d'une troisième ligue qualifiée de « régimiste » par ses détracteurs. Elle gagnera toutefois ses lettres de noblesse en réagissant contre la répression des émeutes d'octobre 1988 (19). Ces émeutes et les conditions de leur répression vont d'ailleurs susciter une prise de parole

(17) Cf. AL-AHNAF (M.), BOTIVEAU (B.) et CESARI (J.), Les usages politiques du droit, in *Monde arabe-Maghreb/Machrek*, n° 142, octobre-décembre 1993, p. 3-4, *op. cit.*, p. 3.

(18) CAMAU (Michel), Changements politiques et problématique du changement, in CAMAU (M.) (dir.), *Changements politiques au Maghreb*, Paris, CNRS, 1991, p. 3-12, *op. cit.*, p. 8.

(19) Sur cette question des droits de l'homme, voir CESARI (J.), Algérie : Contexte et acteurs du combat pour les droits de l'homme, *Monde arabe-Maghreb/Machrek*, *ibidem*, p. 24-31.

multiple : médecins, étudiants, universitaires, femmes, journalistes etc. tiennent des assemblées où s'expriment des critiques d'ordre général envers le régime en place.

Face à l'ampleur de la contestation, la réponse du pouvoir sera rapide : après référendum, une nouvelle constitution est promulguée le 23 février 1989 consacrant une ouverture politique marquée par l'abolition de la triade État-parti-armée, la reconnaissance du principe représentatif, la séparation des pouvoirs, assortie de la création d'un Conseil constitutionnel et d'un Conseil supérieur de la magistrature, la garantie des libertés fondamentales et des droits de l'homme et du citoyen, la reconnaissance du droit de créer des associations à caractère politique. Si ces réformes ouvrent une nouvelle ère dans la gestion politique algérienne, elles sont apparues à la lumière des événements récents comme les indices d'une libéralisation politique correspondant à une stratégie renouvelée du pouvoir sans garantir pour autant les conditions d'une transition démocratique effective. « Le but de la libéralisation politique par le « haut » est clair : il consiste à stabiliser le système dans une situation de crise aiguë, à élargir sa base de partisans, à accroître sa légitimité à l'intérieur et à l'étranger, à préparer le terrain pour une plus ample distribution des responsabilités en vue d'un ajustement structurel assorti de mesures d'austérité rigoureuses. Il consiste aussi à contenir le mécontentement et à marginaliser – et si possible à délégitimer – tous ceux qui refusent d'être cooptés à l'intérieur du système, ou bien constituent aux yeux du régime une menace trop importante et ne sont donc pas reconnus comme des acteurs politiques légitimes » (20). À partir de 1989, les islamistes vont être la cible principale de ces stratégies de conciliation et d'exclusion.

En effet, l'instauration du multipartisme et la place prise par les thèmes et les modalités d'action des islamistes dans l'espace public vont peu à peu à réorienter le débat du jus-naturalisme vers la compatibilité entre l'Islam politique et la démocratie. L'opposition du FIS va se construire à partir du thème récurrent de la justice sociale et de l'équité dont l'application de la *chari'a* est le vecteur. Dans son programme politique du 7 mars 1989, *chari'a* est synonyme à la fois de droit et de justice sociale. L'injustice et l'arbitraire qui ont régi l'Algérie ont pour origine la déviation des dirigeants par rapport à la voie droite. Ceci implique qu'il y soit davantage question de *haqq*, de morale et de culture identitaire à préserver de l'invasion culturelle de l'Occident que de dispositions pénales issues du *fiqh*. Le mot *haqq* apparaît comme une notion centrale dans les revendications politiques, notion à partir de laquelle s'élabore la dénonciation des injustices et des arbitraires du régime (*dhulm*) (21).

(20) KRAMER (Gudrun), L'intégration des intégristes : une étude comparative de l'Égypte, la Jordanie et la Tunisie » in SALAME (Ghassan), (dir.), *Démocraties sans démocrates, Politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique*, Paris, Fayard, 1994, p. 277-312, *op. cit.*, p. 280.

(21) « S'il (*haqq*) réfère fréquemment aujourd'hui aux droits de la personne, ce mot est sémantiquement beaucoup plus riche. Dans la culture juridique arabe, le droit réalise la justice en tenant compte de contraintes liées à la loi – il s'agit le plus souvent de la loi révélée de l'islam – et au réel social qui se révèle dans les pratiques normatives ». BOUTIVEAU (Bernard), *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes*, Paris, Karthala-IREMAM, 1994, p. 13.

L'État doit donc se fonder sur la *chari'a* sans que soit proposé concrètement un modèle de référence, si ce n'est l'exaltation de l'expérience prophétique. Mais en même temps, cette référence ressort plus du symbolique que du projet réalisable, d'où par exemple la faiblesse ou l'opacité de propositions concrètes à propos de l'organisation politique envisagée, comme en témoigne le vœu exprimé par Rabah Kebir au lendemain du premier tour des élections législatives d'aller vers un «*État islamique inspiré des expériences d'Iran, d'Arabie Séoudite et du Soudan*» (22).

Il faut souligner que les auteurs islamistes d'une manière générale ont davantage discuté du modèle démocratique que de sa possibilité et de son efficacité dans la solution des problèmes de la société arabe contemporaine. On peut distinguer dans cette mouvance aux prises de positions multiples et parfois contradictoires deux courants : les partisans du premier tentent de prouver que les notions, structures et procédures démocratiques peuvent remonter à la tradition islamique à condition d'être libérées de leur gangue occidentale ; quant aux tenants du second ils s'inscrivent dans une opposition radicale de la tradition arabo-islamique à la démocratie libérale occidentale (23). En ce qui concerne les courants islamistes dits «modérés», les opinions se révèlent souples quant à l'organisation politique. La pierre de touche de l'islamité est l'application de la *chari'a* et non un système politique spécifique. Ce qui distingue le courant pragmatique des radicaux, c'est le degré de capacité à concevoir une certaine autonomie du domaine politique et de la liberté de l'homme dans l'interprétation de la loi de Dieu. Dans ce courant, la notion de démocratie pourrait bien avoir été «acceptée comme un jalon, une sorte de panneau indicateur de la vie publique, un puissant symbole de légitimité considéré comme un bien universel» (24). Néanmoins, l'incertitude demeure quant au respect de l'alternance démocratique, à la capacité de tolérance vis-à-vis de rivaux politiques ou d'opposants ainsi qu'au respect de la liberté d'expression politique, religieuse et artistique. Cette distinction renvoie aux deux dimensions de la démocratie : d'une part le choix des dirigeants dans une perspective d'alternance, d'autre part la libéralisation de la société entendue comme liberté d'expression. Or si une partie des islamistes modérés peuvent se déclarer en faveur du processus électoral, l'ambivalence domine quand il s'agit de considérer la libéralisation politique : «*Si la démocratie est le respect du choix du peuple, nous sommes pour, si elle signifie que n'importe qui dénigre l'islam à la télévision et que la femme se promène dénudée dans la rue,*

(22) Voir ROUADJIA (Ahmed), Le FIS et la *chari'a* ; le FIS et l'État islamique, in Reporters sans frontières, *le drame algérien. Un peuple en otage*, Paris, La Découverte, 1994, p. 198-200, p. 200-202.

(23) Ces deux courants opposent d'un côté des représentants des Frères Musulmans d'Égypte ou de Jordanie ou des auteurs ou acteurs politiques comme Salim Alwwa, Yusuf Al-Qaradawi, Muhammad Amara, Rachid Al-Ghannouchi ou Kamel Al-Sharif et de l'autre, des doctrinaires tels que Sayyid Qutb, Abu Ala Mawdudi ou l'imam Khomeyni. Voir entre autres BINDER (Leonard), *Islamic Liberalism : A Critique of Development Ideologies*, University of Chicago Press, 1998 ; JEDAANE (Fahmi), Notions of State in Contemporary Arab-Islamic Writings, in SALAME (Ghassan), (dir.), *The Foundations of The Arab State*, Londres, Croom Helm, 1987 ; KRAMER (Gudrun), Islam et pluralisme, in *Démocratie et démocratisation dans le monde arabe*, Le Caire, CEDEJ, 1992, p. 339-351.

(24) ESPOSITO (J.L.) et PESCATORI (J.P.), Democratization and Islam, *The Middle East Journal*, 45 (3), 1991, p. 427-440, *op. cit.*, p. 438.



*nous sommes contre*» (25). Cette dichotomie peut se retrouver en Algérie dans les distinctions entre les islamistes représentés par les courants tels que Hamas ou Ennahda et le FIS mais aussi à l'intérieur du FIS entre djezaaristes et salafistes. Ces ambiguïtés expliquent les inquiétudes suscitées dans le paysage politique algérien entre 1989 et 1992 quant aux objectifs à long terme d'islamistes soupçonnés de faire de leur engagement en faveur de la démocratie et de leur option legaliste une simple option stratégique beaucoup moins coûteuse que la lutte armée pour fonder ensuite un ordre islamique non démocratique. D'autres au contraire voient dans l'institutionnalisation du suffrage universel, l'instrument qui contribuera, au terme « *d'une régression féconde* », à une fissuration de l'idéologie islamiste et de la vision communautaire de la politique (26).

Il n'est pas déraisonnable en effet d'envisager l'islam politique comme le vecteur d'une dynamique de modernisation, y compris juridique utilisant un langage symbolique ancré dans le patrimoine islamique qui s'affirme dorénavant comme instrument de légitimation de l'action politique. En d'autres termes, l'islamisme serait donc une ré-appropriation du discours de la modernité dans la terminologie et la symbolique du corpus islamique. Il permet de combler l'écart entre la sphère politique et les populations dans un État dont la légitimité historique et nationale est usée (27). Ainsi, l'usage de la terminologie islamique apparaît comme un instrument de relégitimation du politique et de fait il contribue à mobiliser des composantes de la société algérienne qui ne peuvent être réduites comme on le fait trop souvent aux masses paupérisées.

Mais par-delà cette fonction « d'habit neuf de l'idéologie » et de la contestation de l'autoritarisme, il s'agit désormais de savoir si, en Algérie, l'islamisme peut au mieux permettre l'enracinement de la démocratie en articulant les références islamiques au fonctionnement d'un État de droit, au pire, supplanter la stratégie frontiste et autoritaire du FLN désormais discréditée par une autre à la symbolique renouvelée. Face à ce dilemme, les prises de position politiques sont différenciées. Les partisans d'une république sécularisée, notamment le RCD et le PAGS, ont appelé à l'annulation des élections législatives du 26 décembre 1991 soutenant que la démocratie ne saurait profiter à un parti qui promet l'abolition du processus électoral une fois au pouvoir. Un autre courant incarné par le FFS et le FLN, se définissant comme républicain et démocrate, a condamné l'annulation des élections, considérant

---

(25) BENHADJ (Ali), cité par ADDI (Lahouari), *L'Algérie et la démocratie. Pouvoir et crise du politique dans l'Algérie contemporaine*, Paris, La Découverte, 1994, p. 186.

(26) Cf. ADDI (Lahouari) : « Le processus électoral libère en effet une dynamique qui à terme, influence les valeurs idéologiques, à l'origine incompatibles avec lui. Certes les islamistes seraient très probablement tentés de l'abolir pour ne pas quitter le pouvoir, mais les forces démocratiques auraient alors une motivation de se rassembler et de gagner à elles des catégories nombreuses de la population autour de la défense du processus électoral. Les démocrates tireront leur légitimité de leur opposition aux islamistes et ils ne s'imposeront comme alternative que lorsqu'ils battront les islamistes sur le seul terrain où ils peuvent les battre : celui des élections. C'est en ce sens que des élections qui amèneraient les islamistes au pouvoir peuvent être vues comme une « régression féconde » puisque la défense du processus électoral peut ainsi donner une base populaire aux forces démocratiques », *op. cit.*, p. 188 ; voir aussi Les missions paradoxales du FIS, *Libération*, 6 janvier 1992, L'Algérie, le FIS et la construction démocratique, *El Watan*, 8 et 9 janvier 1992.

(27) Voir BURGAT (François), *L'Islamisme en face*, Paris, La Découverte, 1995.

que la démocratie est un apprentissage et que les islamistes perdront leur population dans un régime démocratique parce qu'ils n'ont pas les moyens de tenir leurs promesses électorales. À l'opposé se situent les groupes considérant que l'Islam est démocratie et qu'avec l'arrêt du processus électoral, les adversaires de l'islam ont montré leur vrai visage : ils sont anti-démocrates. Ce courant regroupe tous les islamistes opposés à l'usage de la violence : Hamas, Ennahda et l'aile modérée du FIS. Enfin le dernier courant est celui qui occupe le devant de la scène politique depuis 1992, agissant désormais au nom de l'ensemble de la mouvance islamiste, qui a toujours considéré la violence comme le seul moyen d'instauration de l'État islamique et qui désormais en use depuis l'interruption des élections législatives et la mise hors la loi du FIS.

Mais pour analyser l'islamisme, on ne peut se contenter de recourir aux textes de référence produits par les doctrinaires les plus significatifs. Certes, cette littérature permet de mieux appréhender une certaine conception de la démocratie qui même chez les auteurs les plus modérés est parfois loin de correspondre à la conception occidentale dans la mesure où elle est présentée comme un retour à l'authenticité marquée par l'esprit de consensus et non par l'esprit de division au nom duquel est stigmatisée la démocratie occidentale. L'accent mis sur le principe d'unicité premier est constitutif de la version islamique de la démocratie ce qui conduit à éluder la question clé du statut accordé à la différence (28). Toutefois il est également nécessaire de prendre en compte les actions et les stratégies des groupes islamistes ainsi que les spécificités propres à chacun des espaces politiques dans lesquelles ces actions se déroulent. À cet égard, force est de constater qu'aujourd'hui ces groupes sont exclus du jeu politique dans la majorité des pays du monde arabo-musulman et n'ont donc pas eu les moyens de faire la preuve de leur loyalisme éventuel aux procédures démocratiques, les seules exceptions notables étant la Turquie, la Jordanie, le Yémen et... l'Algérie entre 1989 et 1992. En ce qui concerne ce pays, il faut noter que durant cette période, seules les associations de femmes et quelques intellectuels se sont élevés contre la violation des droits de l'homme par certains militants du FIS tentant d'imposer un ordre moral par la force. La situation après 1992 ne peut être évaluée selon les mêmes critères dans la mesure où ce qui se joue depuis cette date relève d'une stratégie de la lutte armée excluant tout fonctionnement politique au profit d'une violence qui a d'abord touché les forces de l'ordre puis s'est attaquée aux intellectuels et aux étrangers dans une logique paroxystique destinée à faire plier le régime et à le discréditer dans son environnement international (29). De plus, cet islamisme est marqué par un certain nombre de traits récurrents de la culture politique algérienne qui sont autant d'obstacles à l'implantation de l'esprit démocratique et en tout premier lieu le populisme. Il faut rappeler que le populisme est fondé sur une conception communautaire de la nation selon laquelle tous les Algériens sont frères et dans laquelle les divergences idéologiques et a fortiori

(28) Voir AL-AZMEH (Aziz), Populisme contre démocratie. Discours démocratisants dans le monde arabe, in SALAME (Ghassan), *Démocraties sans démocrates*, op. cit., p. 233-275.

(29) Il faut aussi remarquer l'intensification de la violence de droit commun, se donnant libre cours sous couvert de violence politique.

les conflits politiques n'ont donc pas lieu d'être. Une telle représentation de la nation revient à nier l'existence même du politique et constitue par-là même un obstacle au principe démocratique. Dans cette perspective, le FIS s'inscrit dans la même veine que le FLN : même négation du conflit à l'intérieur du corps politique, même culte de l'État, organe démiurge incarnant le peuple et dont la mission est d'encadrer et de prendre en charge les individus (30). Ainsi, les carences du FIS sont le produit d'une certaine culture politique marquée par la référence permanente à l'unicité qui désormais ne s'exprime plus dans les termes du socialisme et du nationalisme mais de l'Islam. Il faut noter par ailleurs qu'à de rares exceptions près toutes les formations politiques créées à partir de 1989 empruntent à des degrés divers à ce mythe de l'unité du peuple, ce qui ne peut conduire qu'à des oppositions frontales (dans les deux sens du mot) sans possibilité de concessions puisque par définition, l'unité ne se partage pas. Le fonctionnement du multipartisme s'est donc réduit alors à des échanges d'anathèmes et à des procès d'intentions entre des acteurs pensant détenir à eux seuls la légitimité. En d'autres termes, il ne pouvait y avoir de véritable transition démocratique dans la mesure où il n'y avait pas de démocrates.

Cette situation permet de saisir pourquoi dans le cas algérien la théorie du pacte élaborée par les théoriciens de la transition démocratique ne fonctionne pas (31). En effet, selon cette conception, la démocratie est la résultante d'un compromis, d'un équilibre négocié qui assure d'emblée qu'aucune des parties du pacte ne sera éliminée et que les règles n'excluent la victoire d'aucun parti dans l'avenir. Or, le pacte est improbable quand les différents acteurs sont en concurrence non seulement pour le partage du pouvoir mais pour la construction de l'ordre social. Dans ce cas, la notion de pacte devient une tautologie car la lutte porte sur la définition même de la communauté politique et sur l'imposition des structures de sens communes à tous les membres du corps social (32). Ainsi, l'ouverture politique initiée par les dirigeants en 1989 a été conduite sans pacte c'est-à-dire sans l'assurance de véritables garanties réciproques entre les différents protagonistes et sans véritable mise en concurrence de groupes rivaux pour l'accession au pouvoir. C'est pourquoi, lorsque la stratégie de bipolarisation entre le FIS et le FLN s'est révélée défavorable à ce dernier, l'interruption de l'expérience électorale apparaissait comme inévitable. Les titulaires du pouvoir agissaient comme s'ils représentaient la masse des citoyens algériens et pouvaient imposer leur propre règle aux opposants. De plus, l'armée s'est sentie menacée par l'accession éventuelle des islamistes au pouvoir dans la mesure où ceux-ci ne lui ont pas donné de garantie (ni à tout autre adversaire d'ailleurs) au cas où ils l'emporteraient.

---

(30) Les différences avec l'esprit de la Charte nationale ne sont pas fondamentales : elles concernent la croissance démographique, le travail féminin et l'attitude vis-à-vis du secteur privé. Voir ADDI (L.), *op. cit.*, p. 107.

(31) Voir notamment O'DONNELL (Guillermo), SCHMITTER (Philippe) et WHITEHEAD (Laurence), *Transitions from Authoritarian Rules*, Baltimore, Londres, Johns Hopkins University Press, 1986 ; PRZEWORSKI (Adam), *Democracy and the Market : Political and Economic Reforms in Western Europe and Latin America*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

(32) LECA (Jean), La démocratisation dans le monde arabe : incertitude, vulnérabilité et légitimité, in SALAME (Ghassan), *Démocraties sans démocrates*, *op. cit.*, p. 35-93.

Est-on en droit de considérer que l'enlèvement actuel dans la violence puisse paradoxalement constituer une possibilité pour l'émergence d'un pacte ? Dans une telle perspective, deux positions s'affrontent : deux pour les titulaires et deux pour les concurrents :

<i>Titulaires</i>	<i>Concurrents</i>
Eradicateurs	Radicaux
Réformateurs	Modérés (33)

Le succès des négociations dépendra de la capacité des réformateurs d'une part et des modérés d'autre part à parvenir à un accord en marginalisant les extrêmes des deux camps. Pour ce faire, il faudra que les deux parties ne soient pas sûres de leurs forces relatives. «*Ne les connaissant pas, chaque parti est poussé à approuver des clauses qui offrent le maximum de protection aux perdants dans tout combat démocratique*» (34). L'attitude de l'armée sera à cet égard déterminante : dans l'hypothèse la plus favorable, les opposants accepteraient de donner certaines garanties à l'armée et aux autres adversaires et dans le cas où ils accèdent au pouvoir, toutes les parties devraient honorer les clauses du pacte. Dans une telle configuration, l'intégration des groupes islamistes dans le jeu politique doit être assortie de leur acceptation des règles et lois institutionnelles qui pourraient refléter des valeurs islamiques, mais respecterait explicitement les droits fondamentaux des individus et des minorités.

À cet égard, la plate-forme «*pour une solution politique et pacifique de la crise algérienne*» signée à Rome le 13 janvier 1995 par tous les partis d'opposition (FLN, FFS, FIS, MDA, PT) à l'exception notable du RCD, témoignait de cette volonté de définir un contrat national par lequel l'ensemble des signataires reconnaissaient explicitement les règles constitutionnelles et les droits fondamentaux des individus et des minorités.

Mais, cette plate-forme n'a pas permis de transformer le rapport de forces politique en raison de l'hostilité des groupes au pouvoir. Ceux-ci se sont en effet lancés dans une vaste entreprise de délégitimation, nationale et internationale, de l'initiative de Rome avec comme «*point d'orgue*», l'organisation d'élections présidentielles.

En dépit du boycottage des principales formations politiques signataires du «*pacte de Rome*», ces élections se sont tenues le 16 novembre 1995. Elles ont conféré au général Liamine Zeroual «*l'onction populaire*» et par-là même une certaine honorabilité aux yeux des puissances occidentales. Elles attestaient en même temps de la capacité de résistance de l'armée face aux coups de boutoir des groupes islamistes, capacité dont on était en droit de douter un an auparavant. Mais il ne faut pas pour autant négliger le fait que ces élections se sont tenues au prix de «*la mise hors la loi*» réitérée du FIS et avec comme seuls partis en lice, ceux qui au scrutin législatif avorté de décembre 1991 n'avaient pas recueilli plus de 10 % des voix, c'est-à-dire : le RCD, le Hamas et le Parti du

(33) WATERBURY (John), Une démocratie sans démocrates ? Le potentiel de libéralisation politique au Moyen-Orient, in SALAME (Ghassan), *Démocraties sans démocrates*, p. 95-128, op. cit., p. 114.

(34) WATERBURY (John), op. cit., p. 117.

Renouveau Libéral (35). Elles n'ont également pu avoir lieu que parce que la violence ou la menace de la violence a joué à plein, arrestations en masse, exécutions sommaires, usage de la torture. Enfin, la régularité du dépouillement autant que le taux de participation déclaré (75 %) ont été mis en doute, notamment par les membres du Hamas.

Pendant, cette élection a malgré tout redéfini le paysage politique. Elle a contribué à « effriter » l'unanimité des signataires de la plate-forme de Rome : en février 1996, le FLN est semble-t-il revenu dans le giron du pouvoir en se dotant d'une nouvelle direction, de même l'opposition à la ligne de Hocine Aït-Ahmed s'est ouvertement manifestée lors du congrès du parti en mars 1996. Dans la mouvance islamiste, l'assassinat en novembre 1995 des dirigeants du FIS qui, tels Mohamed Saïd ou Aberazaq Rajjam, avaient rejoint les rangs des GIA, a clarifié les positions et laissé la voie libre aux « réalistes » de l'ex-FIS, partisans d'un dialogue avec le pouvoir. Pourtant, le verrouillage politique en dépit des élections présidentielles, attise les amertumes, y compris des plus modérés. L'Algérie semble ainsi évoluer vers une formule « à l'égyptienne » ou sous un pluralisme de façade, le blocage institutionnel persiste avec un degré élevé de répression et alimente en retour toutes les formes de radicalisation. *« Cet épouvantail intégriste permet alors au régime d'entretenir la confusion entre les pratiques de la frange de ses opposants qu'il a lui-même contribué à radicaliser et l'ensemble de l'opposition légaliste, « justifiant » ainsi aux yeux de ses partenaires européens le report éternel de toute ouverture démocratique qui est la clef de sa survie »* (36).

Enfin toute amorce de compromis ne pourra pas faire l'économie d'une reconnaissance de la langue et de la culture berbères dans la mesure où une démocratie se mesure également à sa capacité d'accorder un statut à ses minorités.

---

(35) Le général Zeroual a remporté 61,4 % des suffrages exprimés, le candidat du Hamas a été crédité de 25,38 % des voix, le représentant du RCD de 9,29 % des voix et enfin celui du RPA de 3,78 %.

(36) BURGAT (F.), *op. cit.*, postface à l'édition 1996, p. 265.