



**Mémoire**

**Présenté par**

**CARLIER, Omar**

**UNIVERSITE**

**Socialisation et sociabilité: les lieux du politique en  
Algérie: 1895-1954**

---

**ANNEE ACADEMIQUE**

**Avril 1991**

A red, rounded triangular shape pointing upwards, located in the bottom right corner of the page.

SOCIALISATION ET SOCIABILITE  
LES LIEUX DU POLITIQUE EN ALGERIE (1895 - 1954)

Omar CARLIER

U.R.A.S.C. - ORAN

Avril 1991

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

## **P L A N**

### **INTRODUCTION**

1. - Socialisation et temporalité
2. - Socialisation et sociabilité.

### **I. - LA MAITRISE D'UN SAVOIR : LEXIQUE SCOLAIRE ET TECHNIQUE SOCIETAIRE (1900-1919).**

1. - Les lieux du langage : modernité politique et école coloniale.
  - 1.1. - Ecole et Kouteb.
  - 1.2. - promotions, compagnonnages et frustrations.
2. - Effet sociétaire : associations et lieux de parole.
  - 2.1. - Association et acculturation.
  - 2.2. - La différenciation sociétaire : formes et lieux de l'association.
  - 2.3. - Force du lieu, efficace de la formule.

### **II. - L'ACCULTURATION "DE MASSE" : VERS LA "SOCIETE POLITIQUE" (1919 et 1936).**

1. - Sédimentation et acculturation politique entre les deux guerres.
2. - Voter : du lectorat à l'électorat.
3. - Adhérer : frère , client et militant.

### **III. - LA PRODUCTION D'UN "CORPS" : LE LIEU ET LE LIEN DU POLITIQUE (1900-1939).**

1. - Le "dehors" et le "dedans".
  - 1.1. - La ville, théâtre et territoire.
  - 1.2. - La salle et le local.
2. - Le "sacré" et le "profane".
  - 2.1. - La mosquée.
  - 2.2. - Le hammam

3. - Le "visible" et l'"invisible".
  - 3.1. - Espaces dérobés, lieux privés.
  - 3.2. - Cercle autodidacte et groupe adolescent.
  - 3.3. - Retour à l'association : chabiba et kechef.
4. - Sociabilité ancienne, politisation moderne.
  - 4.1. - Cafés et cafetiers.
  - 4.2. - Cordonnier, coiffeur, tailleur.

**CONCLUSION : Sacré et profane.**

**Communauté et société.**

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

## INTRODUCTION

### 1. - SOCIALISATION ET TEMPORALITE.

L'intitulé même du sujet proposé soulève d'emblée deux difficultés interdépendantes. L'une ressortit à la temporalité, l'autre à la problématique. En fixant pour borne l'année 1954, on définit un terminus ad quem fondé sur l'évidence d'une césure majeure, celle que représente la guerre d'indépendance, mais non un terminus a quo.

1.1. - D'un côté, la chronologie invite implicitement à se demander ce qui se passe après 1954, et a fortiori après 1962, car la "Révolution" dessine un avant et un après incontournables, un moment de rupture fondamentale dans l'histoire contemporaine de l'Algérie et du maghreb. Pendant la "Guerre de Libération", la notion de "lieu de socialisation politique" ramènerait au premier plan le monde rural, l'espace "anthropologique" de la paysannerie de petite montagne, sa dechra et son maquis, et un groupe politique spécifique né de l'action militaire, l'"armée", avec sa dualité intérieure et frontalière, dans un jeu complexe entre la "açabiya" traditionnelle, celle des "tribesmen", et le "nouvel esprit de corps", celui de l'"homme des casernes" (1). Après la guerre, le système politique algérien centré sur le parti unique et l'Etat mameluk tenterait d'administrer intégralement le processus de socialisation politique par la maîtrise combinée des médias et de l'école (2). Pour s'en tenir aux dernières années, deux ou trois espaces de socialisation auraient échappé à son contrôle, la rue, le stade, et la mosquée.

1.2. - Mais de l'autre, la remontée vers les origines ne laisse pas de faire problème. La seule évocation de la mosquée suffit à rappeler le problème inséparablement lié

du contenu et de la forme, du moment et de la durée. S'agissant de l'avant 1954, par où et par quoi commencer, jusqu'où remonter ? A la création de véritables partis, le PCA en octobre 1936, le PPA en mars 1937 ? A 1919 et sa nouvelle loi électorale, aux mouvements de masse du Congrès musulman ou à la mobilisation de 14-18, aux Oulémas associés en 1931 ou aux actions pétitionnaires-délégués du "Mouvement Jeune Algérien" en 1911-1912 ? Au-delà, pourquoi pas à 1830-1847, avec la première rupture coloniale et l'Etat de l'Emir Abdelkader, à 1516 et celui des Raïs ou plus loin encore, bien en-deça, à Oqba Ibn Naffi, ou Massinissa ?

1.3. - On s'en tiendra ici à la période comprise entre le tournant du XX<sup>e</sup> siècle et le déclenchement de la Guerre d'Indépendance. Et ce pour trois raisons. Si le Maghreb central est millénaire, la société politique algérienne moderne se constitue avant tout dans et par la résistance à la colonisation. Si l'Islam est souvent défini comme Din et Dounya, Din et Dawla, et donc comme étranger à la notion supposée occidentalocentriste de politique, il suffit de suivre l'évolution contemporaine de l'empire ottoman et du Monde arabe pour voir s'imposer inexorablement la notion de "Siyassa" comme catégorie incorporée de la modernité (3).

Mi 19<sup>e</sup> siècle pour l'élite, début 20<sup>e</sup> siècle pour le grand nombre. L'Algérie n'échappe pas à cette métamorphose. C'est bien dans la première moitié de ce siècle que la politique s'y impose comme une pratique sociale autonome, reconnue et nommée comme telle, et pas seulement dans l'acception péjorative de "boulitic", par ceux qui s'y engagent et luttent à travers elle pour la définition, au sein d'une vieille société, d'une communauté nouvelle, à tout le moins d'une dimension nouvelle de la communauté.

## 2. - SOCIALISATION ET SOCIABILITE :

Comment faut-il entendre maintenant l'expression "socialisation politique" ? Il s'agit là d'une catégorie constitutive du champ de la science politique.

2.1. - Nous dirons avec Annick Percheron qu'elle désigne "les mécanismes et les processus de formation et de transformation des systèmes individuels de représentations, d'opinions et d'attitudes politiques" (4). Le mot de socialisation lui-même vient de Durkheim, et correspond à l'idée que l'éducation est au principe de l'"intégration sociale", maître mot d'une sociologie holiste et consensuelle (5). On retrouve cette acception dans le concept de "socialisation politique", proposé en 1959 par Hyman, en liaison avec le courant behaviouriste de la psychologie américaine, pour répondre aux préoccupations de l'école de sociologie électorale du Michigan. Cette notion renvoie à deux structures de formation et de transmission des représentations et attitudes politiques : la famille et l'école, et à une classe d'âge, celle des "enfants" (6).

2.2. - Voici par conséquent un premier axe d'analyse. Toutefois, dans cette construction fondée sur la méthodologie du "questionnaire" et assigné à un domaine et à un groupe spécifiques, on met davantage l'accent sur le "milieu" que sur les "lieux". C'est donc un autre terme, celui de "sociabilité", lui-aussi avancé par Durkheim, mais développé en Histoire, dans le sillage de l'"Ecole des Annales", qui nous permettra de mieux assurer notre ancrage. Avec Maurice Agulhon et ses études sur la société provençale, l'accent mis par lui sur la "chambrée" comme lieu et forme autonome de sociabilité favorisant la venue de la "République au village". Pour Agulhon, la notion de sociabilité permet de "couvrir la description de l'intensité et de la vitalité anciennes de la vie associative" en pays provençal et d'objectiver l'une des bases d'un "tempérament régional" (7). Elle désigne "l'aptitude

spéciale à vivre en groupe et à consolider les groupes par la constitution d'associations volontaires" (8).

2.3. - Il est toutefois, en Algérie comme en Europe, des lieux de sociabilité qui, sans ressortir directement à l'"association", n'en prennent pas moins une large part à la modernisation et à la politisation du lien social. Le café, par exemple, est de ceux-là. Et c'est bien à une gamme très large de points d'ancrage et de tissage de ce lien qu'il faut avoir recours, pour rendre pleinement intelligible le passage au politique en Algérie, avant 1954, et mettre au jour la part qu'y prennent, chacun à leur manière et à leur rythme, avec des modalités et des intensités très variables suivant les moments, les acteurs et les milieux, les lieux de socialisation et de sociabilité. La question en Algérie est neuve, et la matière considérable. On voudra bien par conséquent nous pardonner d'en rester ici à un schéma, forcément réducteur, fondé sur la distinction de trois ensembles articulés en deux sections (I et III<sup>e</sup> partie).

Le premier ensemble s'intéresse aux "lieux qui politisent", en ce qu'ils donnent accès au langage et aux techniques de la politique moderne. Il rappelle donc le modèle "bourgeois républicain" fondé en longue durée sur la combinaison de l'"association" et de "l'école", sur une formule civique susceptible de hisser le corps social au rang de "citoyen", cet homme capable d'intervenir par lui-même et en raison dans les affaires de la cité.

Le second ensemble met l'accent sur les "lieux du politique" produits par l'acteur politique et pour ses besoins propres, la salle syndicale, le siège du parti ; ou "politisés" par son action : la place, la rue, la ville elle-même. Il rappelle le modèle "socialiste", qui veut constituer le sujet dominé et démuné un acteur collectif, regroupant des forces



accordant des liens à des lieux, intervenant es qualité sur le terrain de l'institution, dans un dialogue ou une confrontation directe avec l'Etat, une relation explicite avec le pouvoir et la politique. Et le modèle "révolutionnaire", qui procède de la foule et des masses, de la violence et de la fête, de l'alliage de la "conspiration" et de la "manifestation".

Le troisième ensemble remonte en-deça de l'"institution" et de l'"association volontaire", vers des modes de reliance sociale caractéristiques de la société "traditionnelle", aux lieux de l'échange social où s'opère une "médiation politique invisible", tels que le café, l'atelier ou la boutique, en soutien à l'appropriation hors norme d'un espace réglé ou sauvage conquis par les "jeunes constataires" des années 30, frustrés de reconnaissance sociale et politique. Il procède d'un modèle "sociétaire" endogène et indigène, qui part de la tradition pour construire sa propre modernité. Pour dominer la siyassa et s'imposer par elle.

On ne s'arrête pas ici à l'action et à l'organisation politiques en tant que telles, ni à cette unité sociale majeure de la vie citadine qu'est le quartier, où s'ajustent les pratiques sociales et s'enracine la mobilisation politique ; pas davantage à l'économie des échanges politiques entre ville et campagne. Nous les avons étudiées ailleurs (9). On reste en ville. Et on tente de saisir le procès de politisation à sa racine, de repenser une histoire politique, en tenant ensemble ses formes les moins visibles et les plus intérieures, et ses formes les plus extérieures et les plus ostensibles. A partir de l'interaction du sujet, du lien et du lieu qui nous sert ici de fil directeur. Que l'on parte du lieu socialisant, ouvert ou fermé, induit ou produit par le savoir et la pratique politiques, ou du sujet socialisé, en instance de politisation, sur l'axe de la nationalisation du lien social porté par l'autonomisation d'un corps politique.

Pour les besoins de l'analyse, et sans prétendre à la moindre "summa divisio", on regroupera cette mosaïque de figures socio-politiques en croisant un couple thématique et une série diachronique. A l'intersection, un retour sur des actes et des gestes élémentaires qui actualisent le dire et le faire : voter, adhérer, et signalent la métamorphose du politique, des années 20 aux années 30. Ici, en amont, on mettra l'accent sur l'acquisition, pendant le premier quart du siècle, d'un lexique et d'une technique, dont l'école et l'association fournissent le moyen pédagogique et l'indice de maîtrise. Là, en aval, on mettra au jour, pour le deuxième quart de siècle, les relations souterraines entre convivialité sociale et adhésion politique, dans une allée et venue entre liens et lieux, aux détours du parcours citoyen. Entre les mots et les choses, entre les mots et les gestes, entre le savoir dire et le savoir-faire, la pulsion d'un imaginaire, la condensation d'un groupe, la production d'un corps.

## I. - LA MAITRISE D'UN "SAVOIR" : LEXIQUE SCOLAIRE ET TECHNIQUE SOCIETAIRE (190-1919).

Deux instances de socialisation politique sont directement induites par la domination coloniale, dans le cadre et les limites de son ordre, et progressivement retournées contre elle : l'"école", qui relève de l'"Etat", et l'"association" qui relève de la "société civile".

La première se met en place en ville, en Kabylie et dans certains "douars arabes", à partir des années 1880, après la quasi disparition des écoles et collèges "arabes-français" lors du passage au régime civil, en 1871, et malgré la pression renouvelée des maires et colons contre le décret du 13 février 1883 qui, nous dit CR. Ageron, étendait à l'Algérie entière les lois scolaires françaises de 1881 et 1882 (10). 1150 élèves musulmans en 1880, 10 000 en 1889, 25 000 en 1902 et 47 000 en 1914 (en comptant les "écoles-gourbis") dont 8000 dans l'enseignement européen, soit environ 2 %, 3,5 % et 4,7 % de la classe d'âge pour les trois dernières années citées (11).

La seconde fait son apparition au tournant du siècle, vers 1900, date ronde. Moins de 15 ans s'écourent, par conséquent, entre le moment où la première génération des élèves sort de l'école coloniale ("française" ou "indigène") et celui où la "société" et le "cercle" se manifestent. Juste le temps nécessaire à l'entrée des instruits dans la vie adulte et active, et à l'incorporation de nouveaux modes et de nouveaux lieux de sociabilité (12).

Deux foyers, deux sources de formation et de transformation, distincts par les prestations et les prestataires, mais complémentaires par les valeurs et les fonctions (13).

## 1. - Les "lieux du langage" : modernité politique et école coloniale. :

Typique de la modernité octroyée et retenue est l'"école coloniale", qu'elle soit dite "française" ou "indigène", parce qu'elle introduit un nouveau mode de rapport au savoir et une nouvelle représentation de la société et monde fondé sur les présupposés de la rationalité et du progrès, de la morale civique et de l'Etat-Nation. Avec elle, l'instruction est "déconfessionnalisée" et "universalisée", avec elle les images et les notions introduisent aux idées de "contrat social" et de "citoyenneté", du moins pour ceux qui passent le cap du C.E.P., et une version laïque de la morale individuelle déjà favorisée par la Réforme (14).

On retrouve ici l'école comme lieu de socialisation, au sens de Hyman et A. Percheron, en tant qu'elle assigne et transmet aux "enfants de la République" un code, des valeurs un outillage intellectuel, cognitif et éthique, qui sont au principe du modèle "démocratique". On en mesure l'impact à travers les "Mémoires" de Messali, les romans de Kada Boutarène, et les souvenirs des normaliens évoqués par F. Colonna (15). Mais on retrouve aussi sa fonction nationalisatrice, au sens de Gellner, en tant qu'elle réalise un système d'exo éducation impersonnel et abstrait qui associe systématiquement unité politique et unité culturelle à travers l'impérialisme du langage (16).

Certes, il y a un monde entre la version coloniale de l'"école de la République" et le système culturel qui continue de faire sens pour l'immense majorité de la société colonisée, entre l'"école" et le "msid", entre la mince frange de ceux qui peuvent accéder à l'une et la masse énorme des exclus qui, au mieux, ne connaissent que l'autre (17). Certes la société algérienne n'a pas attendu Jules Ferry et le Gouverneur Jonnart pour dispenser le savoir à ses enfants. Marcel Emerit

a justement souligné naguère la densité du réseau des Koutebs et Médersas en 1830 (18). Cependant, il s'agit-là d'un tout autre système d'enseignement, réservé aux garçons, rivé au livre de Dieu, ancré dans la tradition locale et en relation personnelle au petit maître ; limité pour le très grand nombre à une première graduation sommaire et dont le taux de déperdition en milieu rural est énorme. Rien de comparable avec le réseau des écoles et collèges caractéristique de l'Europe sortie du quattrociento, ou du Japon des Togukawa (19). Dans la Régence d'Alger en outre, rien de comparable aux pôles de la Zitouna et de la Qarawiyine. Et puis, l'essor du système scolaire se redouble en Europe des effets de l'imprimerie, multiplicateur de l'écrit, du livre et du libelle, propice à la réforme religieuse et à la fronde politique, favorable à l'autonomisation de la sphère culturelle et de l'action politique. Le Maghreb, au contraire, même dans la Tunisie de Kheireddine, reste une société de la tradition et de l'oralité, malgré le prestige de l'écrit associé dès l'origine à la religion du Livre, le rang reconnu aux lettrés, l'omniprésence du cadi, et l'intensité de la circulation scripturaire entre les clercs (20).

On comprend mieux, dès lors, l'impact de l'école coloniale sur la société algérienne, direct sur la frange qui y trouve accès, indirect sur l'ensemble des rapports sociaux, la résistance qu'elle suscite d'abord, la demande qu'elle génère ensuite (21), l'acculturation qu'elle provoque et les effets de promotion relative et de reclassement social qu'elle favorise (22). Demande souvent plus précoce qu'on ne l'a dit, repérable dès 1908 dans la région d'Aflou (23). L'école joue dès la fin du 19<sup>e</sup> siècle un rôle décisif dans la reconstitution d'une élite autochtone, à la fois rescapée et recomposée, bien au-delà de ses anciens clivages : militaires et religieux, lettrés et marchands, et dans la redéfinition de l'opposition séculaire entre l'amma et khassa (24). Jusque chez les "vieux turbans" et dans les zaouïas (25), mais aussi au M'zab (26) ;

et surtout chez les Oulémas, puisque les scolaires franco-phones et bilingues, y compris les instituteurs et les médersiens, ne sont pas rares parmi les demandeurs et sympathisants de l'Islah, au moins en Oranie (27).

Aussi marginalisée soit-elle, pour la masse des Algériens, l'"Ecole" est bien un vecteur majeur de la socialisation et de l'acculturation politique en Algérie, et pas seulement en ville. Et à ce titre, un enjeu majeur des rapports de force entre colonie et métropole, colons et colonisés, conservateurs et libéraux. Et il en va de même de l'école islahiste, trente à quarante ans plus tard. C'est que la "scolarisation de masse", fut-elle restreinte à 10 ou 20 % de la classe d'âge masculine (28), est l'instrument le plus puissant de destruction de l'ordre colonial en ce qu'il rend impossible et impensable le consentement des dominés à la domination, et inéluctable la formulation d'un ordre politique alternatif, qu'il soit traduit dans les termes de la "Province" (Abbas, 1931), du "Dominion" (PPA, 1937), de la "Fédération" (AML, 1944) de la "Constituante souveraine" (MTLD, 1946), ou même de la "Shari'a", quarante ans plus tard, écho lointain mais toujours actif et actuel du choc initial (29).

Les prépondérants ne s'y sont pas trompés, les nationalistes et les islahistes non plus. Il est peu de "citoyens ordinaires" dont les souvenirs d'enfance ne vérifient les études de Piaget et les travaux des politologues sur l'intériorisation des normes et des valeurs (30). Il est peu de cadres politiques dont l'expérience scolaire ne vérifie la relation entre effet scolaire et effet sociétaire, entre socialisation scolaire et politisation militante (31).

### 1.1. - Ecole et Kouteb.

Avant d'évoquer ce point, il convient de mettre l'accent sur l'"épreuve" que représente pour l'enfant algérien son passage sur les bancs de l'"école étrangère", à la mesure

des années qu'il y passe et des conditions qui l'accompagnent. Sans doute le "choc scolaire" est-il patent pour quelque enfant que ce soit, et pour quelque situation que ce soit. C'est là un problème classique en psychologie de l'enfant et en psycho-pédagogie (32). Dans le présent toutefois, le choc est d'une autre nature et d'une autre ampleur. Car l'enfant n'est pas seulement conduit et enfermé dans un autre espace que le sien - bien souvent éloigné de son village, pour ce qui concerne l'espace rural, à l'instar du petit Auvergnat et du petit Savoyard - loin de sa famille, et souvent loin de son quartier ; il passe d'un milieu culturel à un autre, d'une langue à une autre, à l'épreuve d'une différence bien plus grande que celle qui frappe l'enfant Catalan, Basque ou Alsacien dans le contexte français. En vérité, il passe d'un monde à un autre. Dans le monde étrange, inconnu, inquiétant des "rouamas", ces maîtres de la force qui font tout autrement (se vêtir, se nourrir, se loger, se parler...), et contre lesquels les mères et les hommes l'ont à maintes reprises chapitré et mis en garde (33).

Bien entendu le choc est maximum pour les enfants de la première génération (1880 - 1900 pour la ville, 1900-1920 pour la campagne, dates rondes), et pour les premières générations de parents d'élèves. Mais l'épreuve se renouvelle à chaque génération, bien que la scolarisation soit de mieux en mieux acceptée par les groupes sociaux qui en bénéficient, de plus en plus demandée par ceux qui restent dehors, et toujours plus intégrée au milieu et à l'environnement ainsi qu'aux "stratégies sociales". Pour cette deuxième ou troisième génération de "scolaires" (années 1910 ; années 1930), l'expérience est psychologiquement et socialement moins dure parce que la communauté de quartier et de village s'est déjà accommodée de l'agression initiale et a compris l'intérêt qu'il y a pour les garçons à maîtriser la langue de l'autorité et du travail, sans parler de l'utilité qu'elle présente pour les premiers émigrés (1906) et pour les engagés (34). A la quatrième généra-

tion, celles des années 50, la connivence scolaire toucherait largement les jeunes filles du monde rural, aux termes d'un extraordinaire renversement historique et culturel.

Mais les formes d'évitement demeurent, soit à l'initiative des enfants, qui pratiquent l'école buissonnière, comme le petit Messali, et préfèrent, déjà, le football, soit à celle des parents, quand la situation politique se dégrade, ou quand le besoin économique se fait sentir pour la famille.

Trois ou quatre aspects du "traumatisme" scolaire peuvent être analytiquement distingués, à la mesure de l'opposition, et de la comparaison, du moins pour celui qui va et vient d'un espace à l'autre, entre école coloniale et école coranique. Le lieu même est différent. C'est lui que saisit la première "vision" de l'ensemble, du cadre collectif où seront regroupés les "congénères". Une vision qui marque et qui reste. On entre dans une salle d'emblée distincte, par ses tables et ses bancs, son tableau et son bureau, son ordre géométrique, tout à l'opposé du local coranique. L'iconographie nous montre à quel point varient la taille, les couleurs, les objets selon que l'on est ici ou là. Mais avant même que de se repérer dans le lieu, il faut y accéder. Ici on est distribué, classé, compté, ordonné au dehors et au dedans, avec des places assignées selon le principe du rang, comme il convient à une petite armée d'apprenants disciplinés. Là on s'installe à sa fantaisie, même si le cheikh ne supporte pas davantage le désordre, quand la leçon est commencée. Anthropologie oblige, les rangées des porteurs d'ardoises rappellent le carré romain, le cercle des porteurs de loha évoquent plutôt la halqa. C'est à la mosquée, en Islam, que s'impose le rang, pour la prière.

La classe est plus grande, mieux éclairée, pouvant contenir jusqu'à 50, voire 60 élèves (35). Le msid dépasse rarement vingt pupilles (36). Un monde d'objets, de dessins, de figures entoure la première : un planisphère, une vitrine avec des insectes ou des pierres, une carte sur le mur, des planches



pour la faune et la flore, ou même une représentation de la Tour Eiffel (37). Pas d'images en revanche pour le second, incompatibles avec la nudité du lieu, où rien ne saurait séparer la parole du maître et la récitation de l'élève, si ce n'est la planchette où l'apprenant transcrit la lettre ou le verset ; pas d'objets non plus, si ce n'est une calligraphie du nom de Dieu. Avec son enceinte, son taleb, et son livre saint, l'école coranique est par définition insérée dans le sacré, comme une annexe, une dépendance, un vestibule de la mosquée, quand elle n'est pas déjà installée dans la zaouïa, ou la maison de Dieu.

Le maître aussi est différent. Non seulement par la langue qu'il parle ou l'enseignement qu'il donne, mais par ses vêtements, ses gestes, son action, son statut. Sa blouse est un outil de travail, celui qui sied à l'ouvrier de l'esprit, utile à l'écriture et aux travaux pratiques, et non un uniforme comme celui du policier, du gendarme ou du facteur. Il est actif et mobile, va et vient dans la classe ; il écrit, décrit, dessine, "fabrique", là où le cheikh est rivé à sa natte et à son texte. Formé à Bouzaréa, l'instituteur musulman reproduit le même modèle, bien que son background culturel soit identifiable à de multiples signes, dont le plus conscient et le plus ostensible réside souvent dans le port de la chéchia. D'ailleurs, le maître européen lui-même est encore un cheikh puisque le savoir humain ne peut pas ne pas avoir de rapport avec le savoir divin. Mais il est bien clair que la connaissance scolaire n'est pas celle du "ilm, et ne fait pas de son détenteur, fut-il musulman, un homme de Dieu. Le taleb, en revanche, est saisi d'emblée comme tel. Tout en lui l'indique : le vêtement, mais aussi l'allure, le comportement, le mode de vie et les marques extérieures de respect. L'enfant algérien ne comprend pas immédiatement la différence des statuts, mais il enregistre sans délai celle des postures. Il reconnaît bientôt, pour peu qu'il persévère, ou qu'on lui en laisse le temps, et sans erreur possible, le clivage qui sépare les

relations au savoir. C'est la troisième différence, inséparable des précédentes, mais la plus décisive, et la plus éprouvante (38). L'enfant n'apprend pas seulement dans une langue étrangère et, souvent, avec un maître étranger, dont l'étrangerité d'ailleurs s'amenuise avec les générations, il apprend autre chose et autrement. La pédagogie du maître d'école est fondée sur un minimum d'échanges, de questions et de réponses, qui laissent une part de jeu aux élèves à l'intérieur du cadre des leçons, récitations et exercices. Sa férule laisse un minimum d'autonomie et d'initiative à celui qui évolue bien. Un petit matériel capte l'oeil et libère la main, favorise l'observation, la description, l'"analyse", par le dessin et la rédaction. Un registre beaucoup plus large de données et de problèmes est mis à la disposition de l'élève sur l'ensemble du cursus qui mène à la classe de fin d'études. Comme nous le dira avec nostalgie l'un de ces anciens enfants de la zaouïa que son père a refusé d'inscrire à l'école Décieux (Tlemcen), à propos de ses petits camarades qui eux avaient ce privilège, "ils venaient toujours avec quelque chose de nouveau", sur la nature, sur l'histoire, sur le monde (39). Il y a enfin le volume et la modulation de l'emploi du temps, le rythme scolaire, qui ordonnent la double sociabilité du travail dans la classe et du jeu dans la cour. La pédagogie du taleb est au contraire arrêtée à la mnémotechnie du texte sacré, rehaussée d'un peu de grammaire, contrôlée et corrigée par son long roseau. Son enseignement est plus court, moins diversifié, pour tout dire rudimentaire, sans "retour des idées sur les choses" (40). L'emploi du temps et le mode de présence sont également moins contraignants, à cursus homologue, mieux adaptés aux conditions de travail et du mode de vie de la vieille citadinité urbaine.

Tout contribue donc à l'épreuve de la "comparaison" pour ceux des enfants qui circulent entre école et kouteb. Il leur faut apprendre à voir l'opposition et la contradiction, l'inégalité et la dépendance inscrites dans l'expérience scolaire,

capitale pour ceux qui franchissent le cap des trois premières années et achèvent le premier cycle. Et ils sont quelques milliers chaque année au moment où Khaled commence son ascension sur la scène politique.

Beaucoup parmi les rescapés de l'école indigène vivent la différence au point d'abandonner et de rejeter l'école coranique, ou de n'y rester qu'autant que les parents les y obligent. Beaucoup néanmoins en conservent ultérieurement la nostalgie parce que, malgré tout, le msid est en prise directe avec l'"ethos" culturel du groupe et les récits de ce groupe : conte féminin, parole des anciens, chants des meddahs, et avec la "vérité" par le truchement du "Livre". Il conforte un lien avec le passé, par filiation directe avec l'exemplarité du Prophète, la geste des compagnons, la gloire de l'Islam. Aucundoute, Du Guesclin paraît bien pâle à côté de l'Imam Ali, même si on pleure à la mort du Chevalier Bayard. Du reste l'école coloniale achoppe véritablement sur la leçon d'histoire et l'ancêtre Gaulois, tout en préparant l'intériorisation lavissienne du récit historique qui précipite et module le "sentiment de soi" (41). Dans tous les cas, le choc initial demeure, il se creuse et s'approfondit d'autant plus que le scolaire est instruit. L'école coloniale dévalorise inexorablement l'école coranique. L'ampleur même du choc appelle une double réaction, défensive et offensive. Défensive par l'attachement conservé à l'école coranique par la masse des adultes, à la petite école libre indépendante des années 20 et 30, non impliquée dans l'Islah ; offensive par la contre école moderniste de la médersa islahiste, mais aussi par l'investissement égalitariste de l'école française elle-même, sur toute la gamme des conduites possibles à l'intérieur des registres opposés de l'assimilation et de la dissimilation, de l'intégration et de la séparation.

Piété d'avoir accès au savoir moderne et hantise de l'archaïsme, passion des origines et blessure de la défaite

et du déclin, amour et haine de soi et de l'autre, tout se combine maintenant, à des degrés très divers suivant le sujet scolarisé et les conditions de son expérience et de son milieu, au sortir de l'enfance, au sortir de l'école.

Il faut revenir maintenant à Piaget, pour rappeler que la période comprise entre 11 ans et 13 ans, 12 ans et 14 ans, définit un âge névralgique, qui correspond précisément pour les jeunes scolaires algériens à la classe de fin d'étude, aux années d'EPS pour ceux qui franchissent l'ultime barrière du CEP ; au moment où ils intériorisent et assimilent le stock des données, des catégories et des opérations mentales destinées à former le "citoyen", la grille basique d'intelligibilité qui permet de regarder la nature et de lire l'histoire autrement que les anciens. Révolution copernicienne à l'échelle scolaire, les cadets ne croient plus comme les aînés que la terre tremble parce que les cornes du taureau qui la porte bougent, et ils admettent aussi que la terre tourne autour du soleil et que cela n'est pas une affabulation des rouamas. Ils sauront bientôt retrouver dans le journal les données de la paix et de la guerre, discuter au cercle, au café, sinon dans le parti, les problèmes de société et de gouvernement, reconnaître les lois des hommes sous le sceau des lois de Dieu, et se reconnaître finalement dans cet "Etat Nation", cette "République" que le système colonial leur a simultanément proposé et refusé.

A la fin de son parcours scolaire - l'EPS est pour lui un maximum, une apogée - le petit musulman instruit de la ville est donc préparé à un regard critique qui conduit à cette "prise de conscience" dont parlent si souvent les anciens acteurs (42). Non que l'on discute bientôt Marx, Mawdoudi ou Ghazali. On part plus simplement du hiatus entre le discours enseigné et le réel observé, on tente ensuite de trouver un chemin : situer le présent entre le passé et l'avenir, construire une relation d'identité dans l'altérité, objectiver

un positionnement entre "eux" et "nous", esquisser un projet de société et surtout reconnaître une voie d'accès à cette société.

Le jeune instruit comprend progressivement le jeu et les règles du jeu, il sait aller du réel à l'idéal, de l'immédiat au médiat, du proche au lointain, et inversement. Bref, il est prêt à naviguer entre idéalisme et réalisme, mûr pour l'idéologie et l'utopie. L'école coloniale a donc pour effet d'organiser et aiguïser le regard que l'enfant déjà adolescent porte sur lui-même, les autres et son père, de participer activement à la construction de son identité individuelle et collective. Elle fonctionne pour lui comme un autre "stade du miroir", et un révélateur de l'ordre social. Le plus émancipé sera voltairien, le plus intégré socialiste ou franc maçon, le plus révolté nationaliste ou communiste, le plus religieux retrouvera l'intériorité du soufisme ou l'extériorité de l'Islah. La majorité reste à distance de l'engagement trop contraignant et joue de son ambivalence pour tenir une double exigence, conciliant la modernisation sociale francophone et le quant à soi arabophone (42). Pendant deux générations, jeunes instruits et anciens scolaires se contentent d'investir largement l'espace sociétair (cf. infra).

### 1.2. - Promotion, compagnonnages et frustrations.

Pour bien comprendre toutefois cet investissement du capital scolaire dans l'entreprise associative et politique, il est indispensable de mettre en évidence un deuxième palier de l'effet scolaire, celui qui constitue le "groupe scolaire" comme tel, et développe un nouveau "compagnonnage".

Lieu de socialisation, l'école est aussi lieu de sociabilité, une instance qui prolonge et transforme la connivence de quartier, de parenté et de métier et déborde les différences d'origine et d'affiliation (43). Par cela même qu'elle

dispense une formation autre, dans un espace autre, constitutifs d'un savoir commun et d'une histoire commune, pour tous ceux qu'elle appelle et rejette successivement, qu'elle inclut et qu'elle exclut dans et hors de la cité, passée la limite d'âge assignée aux "indigènes".

Il n'est pas de groupement volontaire moderne qui ne lui doive quelque chose, souvent essentiel, pas même la structure qui se présente ultérieurement comme sa réplique opposée, l'école libre réformatrice, et l'entreprise culturelle de l'islam dont elle relève. En ville, cela est moins vrai du Msid. Non pas seulement en raison de la différence intrinsèque des contenus et des niveaux, ou de l'inadéquation entre formation coranique et débouchés sociétaux, mais en raison d'une sédimentation sociale et affective plus grande liée au fraternalisme de la classe et du sentiment d'élection qu'elle confère par rapport au commun et à la tradition. L'école publique laisse une trace profonde dans la formation des camaraderies de première adolescence qui, en liaison avec d'autres réseaux de proximité, seront plus tard investies dans le lien associatif et le lien politique. Lieu de formation et de compagnonnage par conséquent, elle s'impose en ville, à classe d'âge comparable, au lieu confrérique homologue qu'elle subvertit, quand il existe (43). Elle est tout à la fois lien, groupe et milieu de socialisation et de sociabilité. Milieu "grégaire" où se constituent des "promotions" et des "générations", l'école crée un lien direct entre tous ceux qui ont eu les mêmes maîtres, à la même époque, même s'ils n'ont pas été au même moment dans la même classe, un lien indirect entre tous ceux qui sont sortis de la même école, sinon au même moment, au même niveau, ou avec le même diplôme. Certaines amicales se grefferont plus tard sur ce blason commun.

Milieu "homogène" où se façonne une culture en principe partagée, elle confère à tout le moins un même bagage, dispense les mêmes outils d'analyse et les mêmes références à tous

ceux qui parviennent au bout du premier cycle, sans les couper complètement de ceux qui, restés en chemin, trouvent ultérieurement des points d'appui auprès d'autres instances (métier, armée, association, cours du soir...). L'école constitue de ce fait ces "élus" en "égaux", dont aucun n'est au-dessus des autres, dans les limites de la sélection sociale initiale et de la distinction finale entre diplômés et non diplômés. Tous ces "fin d'étude" ont accès au journal, feuillettent brochures ou revues, lisent parfois quelques livres, pratiquent un sport, vont au cinéma, à mesure que ces activités prennent corps dans la cité.

Milieu "distinctif" par conséquent, en ce qu'il génère une méritocratie du savoir et du titre qui valorise les détenteurs d'un capital scolaire progressivement pris en compte dans les stratégies matrimoniales, en ce qu'elle introduit un hiatus de plus en plus grand à l'intérieur des groupes de langue, mais dont le caractère discriminant trouve pourtant un correctif et une contre-partie dans la "promotion" d'un espace bilingue et trilingue d'interaction linguistique dont le champ s'agrandit sans cesse et rapproche objectivement tous ceux qui s'y déplacent, qu'ils soient ou non possesseurs du savoir scolaire et de son label (44).

Faut-il évacuer toute considération de "classe" ou d'"origine sociale" ? En aucune façon, les sondages suggèrent que les scolaires des années 20 appartiennent au noyau stabilisé de la population urbaine, et plus particulièrement aux deux strates des couches moyennes étudiées par M. Halpern au Moyen-Orient, aux fractions traditionnelles et modernes de la "petite et moyenne bourgeoisie", ascendantes et descendantes, mais à une fraction du salariat plébéien. Scolaire, et petit cirneur et fils de docker ne sont pas des catégories incompatibles, étant bien entendu que le petit cirneur instruit a beaucoup plus de chances que son voisin analphabète de ne pas en rester là (45). Si par conséquent les différences sociales sont visibles

à l'entrée du cycle scolaire, et reprennent leur force et leur droit à la sortie, ainsi que les filiations segmentaires et les affiliations religieuses, elles n'effacent pas pour autant l'effet scolaire de reclassement, d'acculturation et de modernisation, de ciment socio-culturel. Au demeurant, le groupe scolaire trouve une deuxième occasion de retrouvailles solidaires dans une "communauté de destin", puisque l'épreuve intrinsèque de l'école se prolonge et se paye d'une double exclusion : celle du cycle secondaire, celle du marché de l'emploi qualifié valorisé. C'est là que se creuse le niveau des différences les plus ressenties, depuis le rang des élèves normaux et méditerranéens qui seront instituteurs ou interprètes judiciaires, jusqu'au sommet de la hiérarchie du savoir et du statut francophones représenté par les avocats et les médecins. Au sortir de la camaraderie scolaire, la reliance post-scolaire, avant et après l'installation dans la vie, la famille, le métier, le statut.

Le système colonial s'est donné un projet précis de maghzen culturel, avec ses instituteurs indigènes et ses "spécialistes de la médiation" (46), auxquels il appartient d'assurer les fonctions de communication et de régulation indispensables au maintien de l'ordre et de ses ajustements très tempérés (47). Mais il n'a jamais su quoi faire des élèves que ses enseignants ont formés. Laissé au milieu du gué, le jeune instruit n'est pas converti religieusement, mais culturellement; du moins à l'ensemble des normes et des valeurs de cette modernité qu'il affectionne, jusqu'au point où cela lui convient, à l'instar de Mustapha Kamil. Oui à l'économie, à l'industrie, au destour ; prudence et circonspection sur la question féminine, parmi d'autres.

Sans doute le questionnement est-il commun à tout le Sud méditerranéen, et à tous ceux qui dépendent de l'"Occident", mais il revêt ici une force, un tour particuliers. Car l'enfant de la ville est passé dans l'autre langue, non dans l'au-



tre monde, livré trop tôt à lui-même, sans guide véritable pour assumer sa propre métamorphose, et maîtriser la palette ou le jeu des réemplois, avec et contre le modèle occidental, entre le projet de médessa d'un Si M'hamed Ben Rahal, venu trop tôt, et repris par le soufisme, et le retour rationalisé aux sources coraniques d'un Malek Bennabi, venu trop tard, et tenaillé par un néo-positivisme islamique, il transmet largement ses espérances et ses inquiétudes, sinon sa névrose, à un monde social beaucoup plus vaste.

Année après année, des milliers de jeunes reforment la frange des janissaires culturels de fait, médiateurs non statutaires de l'acculturation par le bas (à l'instar des engagés et anciens combattants) - d'où sortiront finalement les mame-luks du nationalisme et les héros de l'indépendance. A l'endroit du processus, l'idée d'égalité, la volonté d'intégration sinon le désir d'assimilation, à l'envers, l'idée de liberté, l'esprit critique de la conscience nationale et sociale.

L'école coloniale est donc le lieu d'une reproduction soigneusement contenue, celle d'une strate sociale paradoxale, à la fois élitaire et populaire, promue et bloquée, dotée et frustrée, minoritaire et massive. D'une condensation culturelle où se mêlent les divers niveaux de la stratification sociale, dépassant inexorablement le "seuil de tolérance" colonial et ses possibilités de régulation. Matrice d'un groupe social dynamique et créatif, dont la fraction la plus amère et la plus frustrée servira d'encadrement opérationnel aux mouvements contestataires de l'entre deux guerres, faute de reconnaissance plus large, de structures de participation et d'intégration plus ouvertes, et donnera son tour populiste, plébéion et radical, à l'axe central du mouvement pour l'indépendance nationale, incarné successivement par l'ENA et le PPA.

En-deçà de la politisation de masse, mais bien au-delà du petit monde des élus, des intellectuels et des notables, et pendant tout le premier tiers du siècle, deux générations d'instruits et de scolaires investissent le seul espace volontaire qui leur soit accessible, celui de l'"association".

## **2. - L'effet "sociétaire" : associations et lieux de parole.**

En reprenant à son compte, en incorporant à son mode de vie, ses principes d'excellence, ses ambitions de réalisation sociale, ses occasions d'investissement, les activités musicales et sportives, les actions caritatives et philanthropiques, les revendications économiques, les préoccupations éthiques et intellectuelles dont la société européenne lui fournit pour une large part à la fois l'exemple et l'occasion, la population algérienne accède, au tournant du siècle, à un nouveau type de rapport à elle-même. A un rapport dont elle avait perdu l'usage, sinon le souvenir, depuis la "conquête" et la dissolution des "corporations" : l'auto-organisation, mieux, l'auto-définition citadine (47). A un rapport à soi qui est au principe d'une nouvelle conscience collective, celle de l'"algérianité", comme unité spécifique du monde social, comme dimension propre du lien communautaire. En dépit du contrôle administratif et, dans une certaine mesure, à cause de lui, elle retrouve une maîtrise de soi étayée par un support et un substrat matériel, une activité intellectuelle et organique, des moyens financiers, un espace de reconnaissance et de valorisation distincts des cadres intangibles de la mosquée, de la corporation et de la confrérie.

### **2.1. - Association et acculturation :**

#### **2.1.1. - Différenciation des rôles, individualisation dans le statut.**

L'association est en effet cette structure juridique, codifiée de manière beaucoup plus libérale dans l'espace fran-

çais lui-même depuis la loi de 1901, qui permet de réorganiser un autre soi, en dehors de l'Etat et en face de lui, dans l'énergie retrouvée d'un groupe solidaire et autonome. De reconstituer une intimité, une intériorité collective, autocentrée, autodéterminée. Mieux, de prolonger un passé en retrouvant un avenir, à la faveur de toutes les pratiques sociales nouvelles, y compris le réaménagement d'un vieil art de vivre, associées à l'idée de "progrès". Car tel est le maître-mot, "Ikdam", de l'aile marchante des "jeunes algériens", et l'intitulé emblématique, optimiste, offensif, du journal de l'Emir Khaled, l'homme prothée du "revival" des années 20. Dans une relation complexe, ambivalente, à la fois mimétique et réfractaire, à l'"autre" politique, à l'"autre" culturel, à la France et à son Etat (48).

Cet accès "égal" et "légal" à une dynamique collective où se régénère une socialité du même et du proche constitue le meilleur indice d'émergence d'une véritable "société civile", dont les premiers linéaments ont vu le jour vingt ans plus tôt. Société civile limitée certes, puisqu'elle ne concerne à l'origine qu'une minorité de la minorité (49). Société civile en pointillé, sans aucun doute, et comment pourrait-il en aller autrement dans un cadre politiquement repressif et socialement carencé, mais irréductible à la simple reconduction de la médina, au concept khaldounien de hadriya, et à l'opposition séculaire entre khassa et "amma, toujours présente, mais profondément remaniée (49). Que cette dynamique sans leader et sans contrôle ne réponde pas en tout point à la définition hégélienne ne suffit pas en invalider le concept (50).

Car la "mutuelle", le "cercle", le "club", la "cultuelle", la "société", l'"amicale", le "syndicat" sont autant de formes collectives dépourvues d'antécédents dans la société urbaine traditionnelle. Aucun équivalent terminologique, de jamaa à nadi, ne peut suffire à surmonter la solution de continuité coloniale et à ignorer le défi de la modernité, d'ailleurs

perçu comme tel, par ceux qui la revendiquent, la refusent ou s'en méfient. C'est que l'association n'est pas la "corporation", ni la "confrérie", même lorsque le vieil habitus continue de cheminer sous le nouvel ethos (51). Elle en diffère par ses normes de constitution, de fonctionnement et d'autorité, et la nature même de ses activités, fussent-elles taxées, et souvent à juste titre, de "corporations", dans le cadre syndical.

Bien entendu, il n'y a pas davantage de génération spontanée. Un responsable des dockers n'est pas un amine des portefaix. Mais nous savons aussi que la prime organisation des dockers à Oran a trouvé des points d'appui dans les formes traditionnelles de solidarité, notamment parmi les charbonniers d'origine marocaine (52). Ici, à Sidi l'Hosni, les dockers prêteront serment sur le Santon, là, à Blida, les cigarières jureront sur le Coran (53). Nous savons aussi que l'investissement préférentiel de la corporation des traminois a trouvé à Alger des relais dans l'espace segmentaire (54). Dans les trois cas cependant, la corrélation stricte, factuelle et institutionnelle, entre métier et ethnie, entre métier et sacré, caractéristique de la corporation d'époque ottomane, est incapable de régler l'organisation, l'activité et la défense du corps. L'action solidaire est encore pensée dans la akhawiya, mais elle est regardé déjà vers la niqâbiya.

On peut aller dans le même sens avec le registre du "nadi". Puisqu'à Tlemcen, par exemple, la vieille structure en çoffs se donne à voir dans l'opposition entre cercle kouloughli (1910 "jeunes algériens") et cercle hadri (1912, Nadi Islami). En fait, l'un et l'autre seront débordés à la génération suivante par l'essor d'un cercle "hors çoff", le "Nadi Saada" (55). Surtout, dès l'origine, les deux cercles procèdent d'une même redéfinition collective. Ils s'inventent, au prix d'un entre soi segmentaire à peine euphémisé, mais réellement marqué de considérations d'idéologie et d'intérêts (les kouloughli

sont "progressistes" et les hadris "conservateurs"), une civilité commune étrangère à la reliance d'autrefois.

Dernier cas de figure, le plus exemplaire, celui de la société fondée explicitement sur le groupe d'origine. La même où le vieux paraît se servir du neuf pour mettre ce dernier à son complet service, là où l'association se revendique explicitement de la généalogie, défense des "Béni Ourtilane", amis des "Ouled Djellal", nous sommes précisément dans une modalité du rapport au segment qui ressemble déjà à une sortie du segment généalogiste, qui mobilise le vieux nom de la tribu pour mieux l'affranchir du lien purement "tribal". Elle paraît hésiter entre le corporatisme de terroir et le localisme amicaliste, entre le club rural et la société de service, ou rassembler tout cela à la fois, sans abandonner son blason génésique. Identifiable par ostentation au groupe consanguin, elle paraît bien mobiliser surtout un terroir accordé aux contours de la circonscription administrative qui définit son périmètre d'entreprise. Dans le cadre des Ouled Djellal au demeurant, le fondateur ne paraît revenir à la tribu que parce qu'il en est sorti. C'est un proche de l'Emir Khaled qui a passé quelques années dans la mouvance du PC et s'est marié avec une Suissesse (56). Nous sommes il est vrai cette fois dans le monde rural et à l'intérieur du pays, vingt ans après la genèse de l'association (57) n peut y voir un décalage typique de la relation entre ville et campagne mais mesurer aussi la subtilité des jeux de miroirs nécessaires au travail de soi sur soi.

En fait, dans les trois exemples retenus, la mise en mouvement des groupes sociaux et l'essor de la dynamique associative assignent un autre sens aux échecs persistants de la corporation, de la akhawiya, de la hadriya dans les termes déjà assimilés de l'amicale, de la société et du nadi.

L'association présuppose en effet la dissociation, à tout le moins la distanciation, du métier et du rang, du statut et de l'ethnie, de la parole et de la maîtrise. Elle implique tendanciellement, dans l'ordre de la nouvelle excellence citadine, un sujet autonome et égal, homologue du "sujet de droit" propre à la conjonction de 1789. Un adhérent inscrit dans une structure contractuelle autre que celle du *fiqh*, et dans une autre configuration mentale que celle de la *futuwwa* (58). Ni la persistance du lien segmentaire ou confrérique et de la mentalité patriarcale, du côté de la tradition, ni la loi d'airain de l'oligarchie (Michels), du côté de la modernité, ne feront obstacle à l'avènement d'un véritable mouvement associatif, fondé sur la libération d'énergies individuelles et collectives par des adhérents relativement autonomes. Différenciation des rôles et individualisation dans le statut dessinent désormais le nouvel espace sociétaire.

### 2.1.2. - Conditions et influences.

Nulle génération spontanée par conséquent, pas davantage de saut dans l'inconnu ou d'expérimentation entièrement isolée, totalement solitaire. Et ce en raison des multiples procédures d'apprentissage dépassant la simple observation à distance : Intégration participante, consultation juridique, soutien des libéraux....

#### a) - Interactions communautaires.

Aussi ségréguée et hiérarchisée soit-elle, la société coloniale n'est pas constituée de compartiments étanches comparables à l'exclavagisme américain ou l'apartheid sud-africain. Dans les grandes villes portuaires du Nord, notamment Alger, Oran, Annaba, mais aussi dans les villes traditionnelles et nouvelles de l'intérieur, Tlemcen et Constantine, Sétif et Sidi Bel Abbès, une proximité de quartier, un compagnonnage d'école, un contact ou un échange de métier ou de clientèle sont au principe d'une coexistence qui n'est pas exclusivement conflic-

tuelle ou séparée, fondée sur la juxtaposition sans communication de communautés silencieuses ou agressives. Pour preuve, ces quartiers et logements "partagés" de la Marine à Alger, de Sidi El Houari et Saint Antoine à Oran, de la Casbah à Annaba, où s'établissent les points de jonction et de rencontre, dans les interstices d'une mosaïque qui traverse la ségrégation résidentielle, souvent fortifiés par la médiation de la communauté juive (59).

Aux deux pôles de la stratification sociale et communautaire, entre lesquels s'échelonne toute la hiérarchie du mépris, un conciliabule traverse les solidarités et les inimitiés intra et inter-communautaires. A la base, les Espagnols, Italiens, Maltais, Juifs, les Gharbis et les Charkis, les Kabyles et les Mzabis, sont au contact dans la rue, sur la place, au marché, à l'école, dans la cour et l'impasse, au café, aux docks, au bureau, par delà l'inégalité intrinsèque entre Européens et Algériens, chaouch et chef de service, manoeuvre et patron. Au sommet, la concertation minima des élites et des édiles est conduite par une mince frange de libéraux qui annoncent les Melia et Spiellmann, des instituteurs, des fonctionnaires, des sociétaires de divers groupes et origines, parfois même des "colons" (60), le plus souvent amis des droits de l'homme, socialistes et francs maçons.

Tout laisse à penser que la dernière décennie du 19<sup>e</sup> siècle colonial a progressivement réuni, de manière presque invisible, les conditions d'une incorporation par les musulmans des pratiques culturelles et associatives européennes (61). Soit par intégration d'individualités déjà acculturées, dans les collectifs européens, soit par création mimétique de collectifs musulmans encadrés ou encouragés par des amis, partenaires et tuteurs européens et juifs. On est conforté dans cette idée par les "mémoires" de Messali Hadj, dont le témoignage vaut sans doute pour la décennie qui précède sa propre adolescence, soit 1898-1908 (62). Et par les "souvenirs"

des anciens sportifs, animateurs culturels et religieux, ou militants politiques et syndicaux, maintenant septuagénaires et octogénaires, quand ils parlent de leurs propres débuts et évoquent la génération précédente. Par exemple Benchaa Gharnati dont le frère aîné sera sélectionné olympique après avoir commencé sa carrière avec un club européen, ou Miloud Bénamar, fondateur de l'USMA, le plus grand club de football musulman d'Algérie à la fin des années 20 (63). Messali nous permet de mieux comprendre comment, "au compte-goutte", vers 1900, quelques jeunes musulmans parainés, pas nécessairement fils de caïds ou de notables, réussissent à franchir les barrières coloniales, pour pratiquer la gymnastique, ou jouer du violon. Les "anciens" mettent au jour d'autres signes de partage inter-communautaires, si minces soient-ils, tels que l'apparition de mariages mixtes, notamment à Oran, entre Musulmans, Juifs et Espagnols, ou les tentatives d'initiatives économiques communes, et même de co-investissements (64).

Ismaël Hamet, il est vrai, dès le tournant du siècle, avait donné à voir les efforts d'une nouvelle couche de propriétaires fonciers musulmans pour moderniser leurs exploitations agricoles, acheter des machines et créer de véritables fermes (65). Certains se lanceraient même dans le vignoble (66). On sait enfin qu'une frange minuscule de bacheliers commence à donner au pays ses premiers médecins (Mahieddine, Morsly...), avocats (Benaboura), ses premiers licenciés en lettres et docteurs en droit (Mohamed Bencheneb, Bénali Fekar, Aboubekr Benchoaïb...), ses premiers publicistes (Ben Rahal...). Bref, tous ceux qui ont pu fréquenter les collèges et lycées arabes-français avant la première réaction coloniale (67). C'est à eux, et leurs amis, bien évidemment, que pense Jule Ferry quand il confie à ses carnets sa découverte d'un "parti des jeunes", en 1890 (68).

Bien entendu, l'"influence orientale" ne saurait être ignorée. C'est là, d'ailleurs, un chantier largement ouvert à la recherche, un problème à ce jour, très peu étudié. On suppose souvent, plus qu'on ne démontre, même si le corps



d'hypothèses paraît ressortir de l'évidence même : Proximité de Tunis et des pôles intellectuels de la Zitouna et du Collège Saddiki, pèlerinages à la Mecque, relations épistolaires avec les parents du Caire et du Cham restés liés avec le pays malgré la hijra, circulation, même restreinte et surveillée, de la presse et du livre, autant d'occasions de renouer ou conforter les liens avec lieu primordial de la croyance, la généalogie de la résistance, et de repenser une géographie politico-culturelle de l'identité (69). Le flux existe, et fait l'objet d'une surveillance attentive de l'administration coloniale (70). Mais il reste très difficile d'en apprécier l'impact réel sur le développement des nouvelles idées et pratiques culturelles, a fortiori sur les nouvelles formes de sociabilité élitaires et populaires (71).

On s'interroge encore sur les conséquences exactes du voyage de Cheikh Abdou à Alger et Constantine, sans souligner du reste la coïncidence curieuse entre le passage du maître et la création de la "Rachidiya" (72), ou sur la nature exacte et la portée réelle de l'influence tunisoise dans l'émergence d'un pôle bônois, étonnamment précoce et actif (73). Au plan de l'idée nationale arabe, énoncée pour la première fois en 1904 par le Comité Supérieur de la "Ligue de la Patrie arabe", dont le programme est publié en Occident, à Paris, par Negib Azoury Bey en 1905 (74), rien ne montre qu'elle ait eu le moindre écho à Alger ou ailleurs. Et quand, trois ans plus tard, la "Révolution Jeune Turque" intervient spectaculairement dans tout l'espace islamo-méditerranéen comme une relance de la "nahda", et un paradigme de l'idée de progrès aux couleurs de l'Islam, le processus moderniste sociétaire-scripturaire est déjà nettement engagé en Algérie depuis 5 ans (75). Il en va de même, a fortiori, du retour d'Orient des nouveaux lettrés salafis, mieux connus depuis les travaux d'A. Merad (76). Ben Badis ne revient, provisoirement d'ailleurs, qu'en 1912. Et l'action concertée des nouveaux cheikhs n'acquiert quelque épaisseur qu'avec le mountaqid et le chihab. A Constan-

tine surtout, un quart de siècle après la fondation de la Rachidiya. En outre le premier frémissement de l'école libre arabe, sur fond de rénovation de l'école coranique, peut être daté approximativement de 1910 (77). Nous sommes donc renvoyés à l'interrogation initiale, au problème de la causalité endogène et à la combinaison scolaire-sociétaire.

Il nous paraît plus expédient en effet, en attendant une démonstration plus convaincante de mettre l'accent sur la dynamique interne, pour mieux comprendre l'interaction susceptible de se dessiner avec la dynamique externe (78). Car c'est un préjugé constant du regard colonial (ou "national", et du réflexe policier, que d'imputer tout changement qui dérange, ou menace, à l'influence délétère de l'environnement extérieur ou de l'agent étranger. En voulant souligner le danger turc, Desparmet a surtout établi les ressorts intérieurs de la sensibilité musulmane algérienne (79). Du reste, le cheikh Abdou a choqué les lettrés par ses fetwa "hétérodoxes", et il n'aurait pas caché sa déception devant la friilosité intellectuelle des oulémas algérois (80). A-t-il sous-estimé, faute de les connaître, la valeur et le rôle de cheikhs préislamis tels que Medjaoui ou Ben Mouhoub ? C'est possible on peut penser aussi que la reprise déjà à l'oeuvre au centre de la colonie prenait d'autres chemins, moins à même d'intéresser le maître égyptien, tels que le sport ou la musique. Quant à la précocité bônoise, elle a sans doute des racines locales antérieures à l'essor du collège Saddiki puisque, sur un fond pétitionnaire réitéré, s'affirme en 1893 un noyau intellectuel fondateur autour d'un journal rédigé en français, puis bilingue, El Hack (81).

Tout cela peut paraître éphémère et donc factice, à en juger par les onze années qui séparent le premier "El Hack" (1893) du "Misbah" d'Oran (1904), ou l'écart de quatre ans entre la première société de gymnastique et la "Rachidiya", à Alger. Il faut au contraire y voir, nous semble-t-il, les

signes précurseurs d'un changement des conduites, les indices annonciateurs d'une évolution significative des mentalités, les "preuves" d'une première capitalisation d'un nouveau savoir intellectuel et social, à un moment de convergence, et même de connivence, par delà la "réaction hamidienne", entre "désir d'Orient" et "désir d'Occident" (82). Dans la dernière décennie du 19<sup>e</sup> siècle, il manque encore en Algérie le soutien d'un lectorat et d'un électorat, l'expression d'une demande soutenue, élitaire et populaire, un climat politique propice, l'esprit d'initiative et de risque, la pulsion du désir mimétique et la reconnaissance libératrice d'une dissociation licite entre une pratique sociale et un référent religieux ou communautaire. D'ailleurs il est encore courant, au début des années 20, que les "vieux" protestent en voyant les gamins imiter les "rouamas", et grommellent contre ces jeunes écervelés qui jouent avec la tête du Prophète en tapant dans des boules de chiffon (83).

Mais précisément, ces conditions se mettent en place à la "belle époque". Deux d'entre elles devaient être plus particulièrement réunies pour susciter des initiatives et donner corps à des pratiques nouvelles, la disposition d'un groupe social au changement, la maîtrise d'un langage et d'un savoir. Une certaine reprise urbaine et une première sédimentation scolaire sont entrées en synergie au tournant du siècle, préparant ainsi les conditions d'une offre et d'une demande sociales (cf. supra). L'offre de prestation d'une poussière d'individualités déjà capables de se concerter sur de nouvelles bases rencontre les attentes d'un premier "public". La "ville liseuse" fournit la "masse critique" susceptible de formuler, valider et recevoir l'innovation, le quartier populaire "inter-ethnique", les premières expériences de la pratique sportive et de la protestation sociale. Avec la première société intellectuelle algéroise, la "Rachidiya", qui rayonne à partir de 1903 sur une partie de l'élite urbaine du temps, et ses homologues successives, du "cercle Salah Bey" de Constantine (1907)

au "Cercle des jeunes Algériens" de Tlemcen (1908), une véritable dynamique associative se manifeste au grand jour dans la décennie qui précède la première guerre mondiale. La "Révolution jeune Turque" viendra par surcroît. C'est bien ce qui contribue à expliquer le raidissement colonial, le blocage de l'effort scolaire, après la poussée de 1894-1895, dont on reçoit à présent les effets, et le retour à la logique de l'"indigénat", et pas seulement le contexte des oppositions à la conscription (1911) ou des tensions avec la Turquie (1911-1914) (84). La droite coloniale, à la façon d'André Servier ou d'Ernest Mallebay, veut stigmatiser et diaboliser ceux qu'on appelle maintenant les "jeunes Turcs" parce qu'ils représentent un début d'alternative crédible à l'ordre colonial, un concurrent potentiel sur le marché de l'emploi, un catalyseur possible de la protestation sociale, sinon de l'affirmation religieuse, et non cet épiphénomène psychologique, folklorique ou factice, dont parlaient encore Douffé et W. Marçais en 1901 (85). Et elle a raison de s'inquiéter pour la pérennité de ses conceptions et de ses intérêts. Gilbert Meynier a bien montré en effet qu'à la veille de la Grande Guerre, "un processus de prise en charge des luttes des campagnes apparaît dans les villes", à l'instigation des évolués", qui sont donc moins coupés du peuple qu'on ne l'a dit (86). Et l'effet scolaire est patent dans la reconstitution de l'élite rurale et citadine d'où sortent ces nouveaux "cadres", et dans la redéfinition de ses capacités d'intervention. La presse en est l'expression la plus spectaculaire. Pour la première fois depuis 1830, des "indigènes" sont capables d'en remonter aux "propondérants", collectivement, dans la même langue et avec les mêmes armes, avec leurs propres journaux, et partant, leurs propres outils d'intervention, à la faveur d'une loi sur la presse assez libérale (87). La droite coloniale est particulièrement sensible à ce défi, intolérable pour elle. Mais elle ne voit pas un autre aspect essentiel du changement socio-culturel, porteur d'une nouvelle donne politique, la capacité de la nouvelle génération à se prendre en charge dans le cadre moderne de

l'association, fut-ce en dehors de toute affirmation politique. Une chose est de polémiquer, même avec talent, autre chose est de s'organiser (88).

## 2.2. - La différenciation sociétaire : formes et lieux de l'association.

Chaque "association" ou "société" obéit à des caractéristiques propres de moment, de lieu et de milieu, à des modalités propres d'investissement social et libidinal. Chacune a sa spécialité, sa personnalité, sa durée. Au stade actuel de l'enquête, il est difficile d'assigner à cet ensemble complexe une typologie rigide et une chronologie stricte. Du reste, l'important n'est pas tant de savoir qui a commencé de la société de gymnastique ou de la cultuelle musulmane, bien que le fait ne soit pas dénué d'intérêt, que de saisir la nature, le moment et l'ampleur du mouvement associatif, car précisément, c'est ensemble que les associations signifient. En tant qu'elles définissent un temps et un tournant de l'histoire sociale maghrébine. Pour l'Algérie ce tournant correspond à l'aube du XX<sup>e</sup> siècle, date ronde, un an ou deux avant et après 1900.

Nous en avons évoqué plus haut le principe constitutif, les conditions de possibilité et les facteurs adjuvants. Reste à en étudier la distribution sur un large spectre, pendant le premier quart de siècle, jusqu'à l'affirmation d'un nouveau seuil ou d'un nouveau palier associatif, celui du parti, dans la décennie suivante.

Empiriquement, on peut reconnaître cinq ou six types d'associations, spécifiées par la nature de leurs activités, selon une échelle de distinction opposant ancien et nouveau, sacré et profane, corporatif et ludique, économie et politique...

Partons analytiquement de l'espace sacré et de la "cultuelle musulmane", née des conséquences de la loi de 1905 sur

la séparation de l'Eglise et de l'Etat, et des conditions de son application à l'Algérie par un règlement d'administration publique en date du 27 septembre 1907. Prestigieuse par son principe même d'excellence, en dépit de son origine administrative, valorisée par la socialité de son lieu, la mosquée, et l'élévation de sa fonction sacerdotale, elle peut cumuler la direction de la prière, l'enseignement de l'Islam, la représentation des clercs et la vocation caritative. Elle peut aussi favoriser l'autonomisation de ces fonctions, sous forme de sociétés philanthropiques ou éducatives, issus d'elle ou parrainés par elle. En institutionnalisant le principe de séparation, elle inaugure, en contexte colonial, une nouvelle relation du religieux au politique, et esquisse l'émergence d'une forme de clergé en pointillé. Dans un cadre exclusivement local il est vrai, en vertu du principe de division colonial, sans principe fédérateur susceptible de remonter à l'échelle "nationale", vers une sorte de conseil supérieur islamique avant la lettre. Et pourtant, la plus importante cultuelle du pays, celle d'Alger, née en 1907, juste après celle de Tlemcen, étend son magistère, sous contrôle administratif très strict, à l'ensemble du département. Les notables qui y sont représentés participent à son conseil d'administration (89). D'une certaine manière, la cultuelle fait école en français pour les maîtres de l'arabe.

Elle prolonge ce faisant une inflexion engagée dix ans plus tôt. C'est que, en effet, peu avant le siècle, une partie du personnel des mouderrès est issue des trois médersas officielles rénovées. Un personnel dont la formation est mieux assurée et dont le salaire est relevé, et qui assure un enseignement plus correct en droit et en théologie (90). Il n'est donc pas impossible que cette élévation du niveau des maîtres d'arabe ait pu contribuer, en améliorant celui de ses élèves, aux premiers signes de modernisation de l'école libre coranique décelés dès 1910 par Alfred Lechatelier (91). Modernisation suffisamment perçue par l'administration, par exemple à Tébessa

pour que l'école ouverte en 1911 par soit fermée (92). Influence zitounienne, réseau mozabite, et travail endogène des lettrés sont peut-être déjà entrés en synergie, diffusant un léger progrès en direction des couches populaires. En retour, cette première instance de modernisation peut avoir favorisé l'accès d'une partie des arabisants instruits au réseau sociétairé bilingue, en sus de son entrée en lectorat

Dans le prolongement de la cultuelle aussi, la société de type "El Kheiria", qui proposera bientôt son modèle caritatif, avec ses recueils de don pour les indigènes, sa distribution de semoule pour les fêtes religieuses, et son aide pour le service des morts. Tout se passe donc comme si les fonctions traditionnelles de la zaouïa urbaine étaient désormais fragmentées, récupérées et redistribuées par le truchement d'une première structure à usage multiple, continuant de faire fond sur la mosquée mais s'appropriant de nouveaux lieux gérés par un nouveau personnel, associant imams et notables, moudérés et bourgeois, un glissement implicite du sacré vers le profane s'opérant sous le regard de l'Etat.

Quand la cultuelle coexiste ainsi avec la kheïria et la petite société d'éducation, on peut dire que "un s'est divisé en trois" : mosquée, école et centre social. Derrière la cultuelle par conséquent, trois fonctions et deux ou trois lieux sociétaires. La cultuelle n'absorbe pas ou n'efface pas l'ancien. Elle modifie le principe de gestion du savoir et du devoir inscrit dans le plan du sacré, intermédiaire entre la zaouïa traditionnelle qui n'a pas disparue, et la médersa islahiste qui n'est pas encore advenue (93).

Du côté du profane précisément, d'autres formes sociétaires se sont déjà intégrées au nouveau paysage associatif. Sinon "l'Amicale", du moins la "Mutuelle". A l'intérieur d'un nouvel espace de médiation, entre la corporation disparue

et le syndicat attendu, comme une sociabilité de transition, qui survivra à l'incorporation ultérieure de "l'union locale". H. Touati l'a bien montré, "les premiers engagements des salariés musulmans dans le mutualisme datent de la fin 19è". Une "société de secours mutuels franco-arabe" est constituée à Oran dès 1898, à l'initiative du délégué financier Ali Mahieddine. Plus significativement, un préparateur en pharmacie, Mohamed Bensaad, crée en 1905 la "Société de secours mutuels indigènes d'Oran", et il représente le mutualisme musulman l'année suivante, avec trois compatriotes, au congrès départemental d'Oran (95).

Après le mutualisme, l'amicalisme. Avec une corporation intellectuelle, la corporation intellectuelle par excellence, celle des instituteurs. En 1910, le Recteur refuse aux Algériens "le droit de constituer une amicale", mais "tolère la création d'amicales départementales" (96). Toujours le principe de fractionnement et de division. Il faudra donc attendre l'après guerre pour que naisse "l'association des instituteurs d'origine indigène" (Mars 1921), bientôt soutenue par sa revue, "la voie des humbles" (mai 1922).

Mutuelle et Amicale diffèrent par le contenu social, puisque la première est étroitement associée aux dockers tandis que la seconde intéresse surtout les petits fonctionnaires. Elles diffèrent aussi par la date d'entrée en scène. Celle-ci s'impose nettement après celle-là. Dans les deux cas cependant, l'association est prise dans un jeu corporatif de relations avec l'action syndicale. D'un côté, elle se démarque des grandes centrales européennes, ou s'opposent à elles. Mais de l'autre elles préparent et facilitent le passage des musulmans à l'adhésion unitaire. En petit nombre, avec la CGTU révolutionnaire, dans les années 20, par milliers, avec la CGT réunifiée, avec le saut décisif des années de Front Populaire.



A cette sociabilité populaire fondée sur la solidarité de condition, de métier, de statut, le plus souvent précaire, s'oppose la sociabilité élitaires la plus significative du temps, celle qui caractérise par excellence la première décennie du siècle et l'essor du mouvement "Jeune Algérien", celle du Nadi. Car c'est bien lui l'indicateur décisif de la métamorphose socio-culturelle par le haut. Avec le cercle en effet, c'est la notion même de savoir qui est récupérée et réinvestie, sinon discrètement sécularisée. Avec lui, le 'ilm n'est plus l'affaire exclusive de la médersa et du 'alem, de la mosquée et du muphti, de la mahakma et du cadi, mais l'occasion d'un nouveau mode d'échange social qui associe le principe d'excellence intellectuelle et le plaisir de converser hérité du café. Mimétique et synétique, le nadi n'a ni l'ambition, ni les moyens de la "société de pensée" européenne, dont les Sociétés de Géographies et d'Archéologie fournissent le modèle avec ses "communications" et ses "bulletins" (97). Aussi opère-t-il plutôt comme une instance de débat des problèmes du temps. S'il ne produit pas durablement, sauf exception, de revue érudite ou scientifique, il déborde largement le conciliabule ordinaire, par la constitution d'une bibliothèque, la maîtrise du cycle conférencier, le soutien aux premiers essais de théâtre (98). Francophones, bilingues et arabisants peuvent s'y retrouver, et disputer. A moins que l'on ne bute, comme à Tlemcen, sur une ligne de partage réglée par l'opposition structurale de cercles faisant fonction de çoffs, de courants de pensée et de groupes de pression, cercle des jeunes Algériens contre Nadi Islami (99). Médersiens et instituteurs y ont commerce avec des artisans et négociants, entre gens de bonne famille et de bonne compagnie ; lettrés, instruits et autodidactes curieux. Les nouveaux employés du privé et du public, un clerc de notaire comme Kaïd Laïoun à Annaba, un instituteur comme Bekhechi à Tlemcen, peuvent s'y affirmer comme animateurs culturels et publicistes, face aux nouveaux grands notables que sont les intellectuels des professions libérales, médecins et avocats. C'est du reste, pour une bonne part, sur ce terrain

familier que prendra appui le "cercle islahiste", au tournant des années trente. A Alger notamment, au centre du pays, avec le cheikh Tayeb el Okbi et le "Nadi Taraki", comme base de lancement pour la future association des Oulémas (1931).

Sur un autre palier de succession à l'art de vivre d'autrefois, la "Société musicale", plus spécialement nourrie de convivialité judéo-musulmane, incarnée à Alger par la filiation idéal typique de Edmond Yafil à Mahieddine Bachterzi (100). Là encore, l'association naît de ce qui existe déjà pour initier une autre pratique culturelle. Musiciens, groupe orchestral, milieu mélomane s'inscrivent encore dans le cadre et les formes du bonheur d'autrefois. On cultive et célèbre dans les soirées de ramadan, les fêtes familiales et religieuses l'amour d'un art séculaire. Mais cet art apparaît désormais à certains comme fragile, précaire, menacé. Ceux qui le servent commencent à l'objectiver et à le questionner, et pas seulement à le faire vivre. Dès lors le schéma de maître à disciple change de sens, et trouve dans le cadre associatif le moyen de se pérenniser par l'école. L'artiste devient professeur, et le mélomane musicologue, soucieux de sauver et transmettre un patrimoine ou de conforter un genre (101). La société de musique est encore un orchestre, mais elle est aussi maintenant un conservatoire, et un "petit conservatoire" ; un club de fidèles, un foyer culturel ; un lieu et non plus seulement une forme de convivialité. Son art trouverait plus tard son chantre et son maître d'oeuvre en la personne de Boudali Safir: véritable homme orchestre de la musique andalouse, normalien et journaliste, directeur de radio télévision et entrepreneur de spectacles, pendant et après la deuxième guerre mondiale (102).

Reste enfin, last but not least, l'association sportive. La plus ignorée de l'historiographie savante et pourtant l'une des plus novatrices par son rapport au corps, au ludique, à l'esthétique. Plus populaire par ses normes d'adhésion et

et son public, elle est cependant initiée, à Oran, comme dans l'idéal type anglais, par un groupe social élitairè, les collégiens. Ainsi se diffuse progressivement un jeu initialement distinctif et faisant "mode", mais transformé en "sport" par l'institution, investi par l'ensemble des "classes inférieures" qui sélectionnent les formes les mieux adaptées à leur condition et leur culture. Les mêmes finalement, pour les Européens et les Algériens, boxe et football d'abord, cyclisme et athlétisme ensuite. On passera ainsi de la première société de gymnastique musulmane, l'"avant-garde" (?), de type élitairè, en 1897) (?), au premier club de football musulman, le Galia de Mascara, de type populaire, en 1912 (103).

### 2.3. - Force du lieu, efficace de la formule.

Avec l'association, l'espace citadin s'élargit, la sociabilité citadine se diversifie et prolonge, dans la prestation sociale, la différenciation introduite en économie par la division du travail propre à la société industrielle. Il y a bien un ordre de la spécification, de la spécialisation, lié à l'investissement du groupe fondateur dans une activité préférentielle, et conforme à la logique normative et tutélaire des statuts qui oblige à donner une raison sociale, à rendre visible un nom collectif et un espace, des hommes responsables et un domaine d'activité ou d'intervention.

2.3.1. - Mais précisément, il n'y a pas d'association sans "local", pas de "société" sans lieu de sociabilité. A de nouvelles activités, à de nouvelles sensibilités, à de nouveaux intérêts, fussent-ils greffés sur l'ancien, il faut de nouveaux cadres d'expression, un nouvel espace de constitution. Ni la mosquée, ni la médersa, ni la zaouïa ne peuvent fournir le support logistique et symbolique nécessaire à la dynamique de l'association. Rien ne s'y oppose physiquement. Un nadi, et même un club sportif, pourraient tenir leurs réunions dans les dépendances de la mosquée. C'est

l'unité éthique et esthétique du lieu qui fait obstacle. Il revient donc au café de faire le lien, sous l'espèce du "café des sports", avant la lettre. Une arrière-salle, un sous-sol suffiront aux premiers pas du comité, au dépôt d'un petit matériel, et la grande salle conviendra parfaitement à la rencontre des joueurs et des supporters. L'espace profane s'accorde ainsi au jeu profane, même si le café capté n'est plus un café comme les autres et se transforme de facto en club populaire. Au demeurant, cette commodité récurrente n'empêche pas l'autonomisation croissante du cadre sportif. MCO, MCA, USMO prennent leur local en gérance, en dehors du café, tout en conservant le cas échéant, à l'instar de l'USMO, un café attitré.

De son côté, la culturelle peut apparaître comme une école coranique ou une petite médersa pourvue d'un "conseil d'administration". On est ici dans la différenciation minima. En réalité, qu'il y ait reconversion d'activité sur un même "site", ou location de locaux pour installer une école ou une société de bienfaisance, il y a bien tendance à la dissociation d'emblée inscrite dans la norme de gestion. Mais la dissociation est maxima avec le nadi, le club sportif, la société de musique, qui jamais ne s'installent dans une mosquée ou une zaouïa, une école ou une médersa.

C'est qu'il y a une logique du lieu, une force propre du cadre. Si le groupe fait le local, le local consolide le groupe, "constitue" le groupe, le transforme en corps propre conscient de son ipséité. Dans la mosaïque des nouveaux échanges urbains, les adhérents se connaissent, se reconnaissent comme tels. Ce sont fréquemment les mêmes. Mais chaque instance sociétaire a son principe de composition, car le groupe et son lieu constituent un complexe unique irréductible à tout autre. En sus de l'activité centrale qui définit sa fonction et sa raison sociale, chaque local est distinct, il a son volume et son site, ses couleurs et son style, chaque groupe

a sa formule, sa personnalité, sa touche particulière dans l'ordre du vêtement et du langage, même à niveau social égal. A Tlemcen, on ne s'habille pas et on ne parle pas exactement de la même façon selon que l'on est au "cercle des jeunes Algériens" ou au "nadi islami" (104). Selon qu'on est ensuite au Nadi Saada ou à l'USFAT, aux "amis du livre" ou aux amis de l'URSS" (105). Il y a une alchimie du groupe et une atmosphère du lieu. La sociabilité acquise et la transivité des "cercles" n'empêchent pas la segmentation des groupes et des clans. Et puis le cumul général des places n'est pas possible. Chaque comité circonscrit un secteur, pourvoyeur de rôle et de rang, et la somme des activités et des comités définit le volume de l'investissement social momentanément accessible, ou inaccessible, à parité ou à disparité, à l'ensemble différencié des citoyens. Le changement est-il trop lent, ou pas assez convaincant aux yeux des "jeunes", encore écartés de lieux privilégiant la séniorité ? Après la guerre de 14, certains iront à Paris, comme Messali, chercher un "air plus libre", en dehors du carcan colonial trop lourd et de l'esprit de famille trop mesquin. D'autres sur place, investiront également la politique ou le sport, avec plus de conviction ou de pugnacité par rapport aux aînés, et aux "prépondérants", ou formeront un nouveau cercle (106). En tout cas, la nouvelle topologie des lieux de la sociabilité citadine entraîne une nouvelle géographie des usages et des signes de la ville, une palette plus large de conduites, une gamme plus étagée de valeurs, un processus plus complexe de "frayage". Une dynamique de la modernité est née qui ne s'arrêtera plus jamais, par une succession de poussées et de reculs ou de stagnation, d'innovations et de replis, liés au contexte historique (la guerre, la crise économique et morale), à la réaction coloniale (1912, 1919, 1927, 1933...), et dans laquelle l'action politique est de plus en plus partie prenante, née d'elle et la modulant à son tour, sans jamais s'y réduire ou la réduire. La ville musulmane paraît bien modeste encore au moment de la crise de 1911 née du décret de conscription, qui atteint jusqu'au

fond des campagnes. Pourtant c'est bien elle qui s'est emparée du leadership, c'est vers elle que l'on regarde. Les poèmes de Si Mohand le disent. De Larbaa Naït Iraten à Bona... et Tunis (1901) (107). Un renversement proprement anthropologique des rapports séculaires entre ville et campagne s'amorce avec le siècle, qui fera de l'Algérie, en quatre générations, à peine, le pays le plus urbain du Maghreb après l'avoir été le moins.

Avec cette nouvelle ville musulmane, scripturaire et sociétaire, en dix ans, de 1903 à 1912, de la Rachidiya d'Alger au Galia de Mascara, on est passé de l'unité factuelle au mouvement, d'une poussière d'individus pratiquant dans un cadre européen à l'émulation de groupes autochtones et autonomes, fragiles certes, souvent limités en activité, en audience, en longévité, mais transformant d'ores et déjà la manière d'être en ville et d'être de la ville. On y façonne d'autres itinéraires, on y construit un autre emploi du temps, on y passe un autre vêtement. A petits pas, par touches successives se dessine une autre pratique de la ville, une autre circulation dans la ville, une autre sensibilité à la ville, modifiée dans la personnalité et la perception de ses quartiers. La ville a fait le mouvement associatif. En retour le mouvement associatif a fait la ville, ou l'a refaite.

2.3.2. - En dix ans, la structure associative a fait la preuve de son adéquation avec l'état de maturation atteint par l'élite urbaine en voie de recomposition et reclassement (108). Elle doit aussi sa force à la souplesse et à l'efficacité d'une formule qui permet de mettre un protocole de constitution et de gestion unique, cohérent, rationnel, et aisément reproductible, au service des activités les plus diverses et les plus hétérogènes, sacrées et profanes, économiques et ludiques. Aussi variées et quelquefois concurrentes soient-elles, les associations ont en commun un même dispositif, une même technique et une même pédagogie. Tendanciellement,

elles façonnent une même culture. Elles contribuent de manière décisive à produire les dispositions indispensables à l'acculturation politique, bien au-delà des petits groupes qui caractérisent cette ère des personnalités et des notables, de Si M'Hamed Ben Rahal à l'Emir Khaled.

Pas de commencement absolu ni de création absolue, avons-nous dit. La djemaa rurale fonctionne depuis toujours dans le face à face des chefs de maison, et certaines confréries pratiqueraient depuis longtemps les "assemblées conciliaires". Inversement, l'association connaît fort bien l'intrigue, la querelle de çoff et de chef, de clientèle et de clan. Et pourtant, quelque chose de neuf s'impose bien à la citadinité musulmane et à la relation communautaire, sous la tutelle paternaliste de l'ordre colonial, mais contre les limites que ses tenants voudraient lui assigner.

Menaçante pour les esprits les plus réfractaires par le commerce minimum qu'elle requiert avec l'administration, la suspicion d'une perte des valeurs confortant le sentiment d'une dégradation des mœurs, l'association est au contraire acceptée et recherchée par d'autres, tout aussi décidés à rester eux-mêmes, mais convaincus qu'il faut adapter ses critères d'excellence et son être musulman à un horizon ajusté à la norme de la rationalité et du progrès. Le modèle du comité désigné par une assemblée, avec ses techniques de l'élection et du quorum, de programmation et de contrôle, de rapport moral et financier, de révision des statuts, d'admission et d'exclusion, et sa figure trifonctionnelle de direction (Président, secrétaire, trésorier), fait désormais partie du savoir-faire obligé des nouveaux notables et techniciens du social, accessible non seulement aux nouveaux intellectuels et aux anciens lettrés, mais aussi à un nombre croissant d'éduqués, d'instruits et d'autodidactes. Il prépare et prédispose à d'autres investissements, économiques et politiques. Il fait école pour les derniers venus et les plus jeunes, et ceux

qui veulent sortir d'un cadre européen pour animer un cadre algérien.

Encore modestes, limités et discontinus, l'émergence associative et l'avènement de la presse signifient que la société algérienne est entrée dans la problématique de l'organisation et de l'entreprise.

Dès avant la "grande guerre", on a pu compter les cadres sociétaires par dizaines et les adhérents par centaines ( 109 ) les uns et les autres nettement émancipés du monde des khouans, sans exclure pour autant la persistance du lien confrérique, les uns et les autres nettement détachés du monde des agnats sans pour autant évacuer la trace segmentaire. La figure de l'entrepreneur culturel se dégage, se dessine, moitié sollicitée, moitié menacée par la main coloniale, précédant celle du dirigeant politique, a fortiori celle du chef d'entreprise. Le mouvement idéologique commence ainsi à poindre, avec ses exercices de style, son côté programmatique, sinon doctrinal, et son aspect répétitif. Anciens et nouveaux acteurs sociaux endossent un nouveau rôle et exercent de nouvelles fonctions, en vis-à-vis : instituteurs et cheikhs, clercs de notaire et négociants, comptables et patrons de hammams, auxiliaires médicaux et propriétaires. Mais aussi "Kabyles", "Mozabites" et "Arabes". Tous sont mêmes et différents, beaucoup se voient et se pensent désormais autrement. Ensemble, en ville, avec l'association, ces nouveaux entrepreneurs participent à la recomposition d'un espace et d'un monde social, plus différencié et plus efficace, au-delà de leurs objectifs conscients et immédiats, à partir d'activités autonomes accordées à des lieux de sociabilité autonomes.

Directement ou indirectement, ces hommes, ces instances et ces lieux relaient l'école coloniale et préparent la médersa islahiste, dans un cadre civilisationnel propre, à partir d'une société désenclavée et d'une culture partiellement décris-



pée sinon sécularisée, ouvrant un chemin à la pratique et à l'éthique de la "démocratie". Entre temps, un autre type d'action s'est imposé, généralisé, la politique elle-même, largement issue du milieu associatif, prenant à sa charge de nouvelles luttes sociales, mais procédant aussi de nouvelles formes et de nouveaux lieux de sociabilité.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

## **II . - L'ACCULTURATION "DE MASSE" : VERS LA "SOCIETE POLITIQUE" (1919 et 1936).**

Ecole coloniale, associations musulmanes, autant d'instances qui préparent et prédisposent à l'acquisition par les Algériens du langage et des techniques de la politique moderne ; pétitions, délégations, campagnes de presse sont des acquis de la première période (1900-1914) (1). Mais leur écho reste faible dans la société musulmane, même en ville, exception faite de l'émotion collective née du problème majeur qu'est la conscription, qui d'ailleurs ne se posera plus au lendemain de la première guerre mondiale (2). Ecole et service militaire sont définitivement "intégrés", comme un bien ou un mal nécessaires. Celui-ci est "accepté", par la force des choses, avec son reliquat de déserteurs et de bandits d'honneur (3). Celle-là est "demandée", sans effacer pour autant le Kouteb et la mosquée (4). Ce sont là deux indices majeurs de l'accomodation et de l'appropriation autochtones de l'Etat moderne, fut-il colonial. Elite et masses vont dès lors explorer consciemment ou rechercher confusément d'autres voies, au prolongement et au dépassement de la première expérience "jeune algérienne"(4)

### **1. - Sédimentation et accumulation politique entre les deux guerres.**

L'entre deux guerres représente justement ce moment décisif où la politique comme telle est pleinement incorporée à la culture populaire de la ville musulmane. Pourtant, rien ne paraît décisivement changé en cette matière dans les années 20. La "réduction" de la contestation communiste, qui a su attirer une fraction de la jeunesse musulmane au moment de la guerre du Rif (1924-1925), et l'interdiction de la première fouille de Ben Badis, ouvertement nationale (El Mountaquad, 1925), l'une et l'autre ayant au même moment une valeur d'annonce, laissent le champ libre à une version sage du mouvement "jeune algérien", repris en main par l'autorité coloniale après

l'échec et l'exil de Khaled (1923) et canalisé dans la modeste "fédération des élus" (1927) (5). Ambitieuse par son titre, qui connote discrètement, aux yeux de certains, le "fédéralisme" de 1790, mais limitée dans son emprise réelle par ses divisions, ses ambitions, et l'étroitesse du souci de soi (6). Au demeurant, l'action politique musulmane n'est pas parvenue réellement au stade de l'"organisation", clef de politique moderne. Après quatre années d'activisme électoral, l'émir Khaled n'y est pas parvenu, sa "fraternité algérienne" étant restée lettre morte. Quant à la "Fédération", fragmentée et timide, elle ressemble beaucoup plus à un syndicat approximatif d'élus locaux qu'à un vrai parti de notables d'envergure "nationale". Loin de resserrer son réseau, elle éclate en Fédérations régionales, propices à un clientélisme fructueux pour les caciques mais stérile pour la "cause" (7). On est loin du "Destour", a fortiori du "wafd", qui connaissent eux aussi la fragmentation localiste mais conservent une vision et une maîtrise globales de l'action politique (8). Il est vrai aussi que l'Algérie n'est ni un protectorat, ni un "dominion". Les nationalistes tunisiens et marocains ne se feront d'ailleurs pas faute de le rappeler à leurs homologues algériens (9)

Tout change au contraire dans les années 70, à la faveur de l'interaction synchrone de trois crises convergeant dans l'espace où s'agence la nation algérienne. Dépression de 1929 au plan de "l'économie-monde", réaction politico-religieuse dans l'espace islamo-méditerranéen (Congrès de Jérusalem, 1931), "malaise" social et moral dans la société maghrébine (1933), anthropologiquement une et soumise à la même fêrule (10). L'effet politique n'est pas immédiat, mais il est décisif ; jamais la puissance coloniale ne pourra reprendre l'initiative. Il est aussi paradoxal ; le "dialogue" métropole-colonie implose au moment même où pour la première fois il s'organise, à la faveur de la conjonction entre "Front Populaire" et "Congrès musulman", à l'intersection du "mouvement social" et du "mouvement idéologique" (11). L'année 1936, avec l'enjeu du projet

Viollette, constitue précisément ce point de jonction et de disjonction des forces et des stratégies, des idées et des mentalités (12). On est encore dans la pétition et la délégation, supports de l'idée de "droit" associée à celle d'"égalité dans le statut", comme dans les trente années passées ; et on est déjà dans le "mouvement national", porteur de l'idée d'"indépendance", comme dans les vingt suivantes. C'est là toute l'ambiguïté et toute l'ambivalence du "Congrès". Il touche aux deux bornes de la politique moderne, 1911 et 1954, aux deux dimensions du "Destour" : droit des gens, et droit des peuples. En moins de deux ans, le système politique algérien s'est mis en place pour vingt ans : Oulémas, élus, PCA, PPA (13). Mais précisément l'ère de l'organisation est advenue. Celle du parti. Paradoxalement amorcée dans sa dénégation par les Oulémas, "parti religieux" avant la lettre, précédant le PCA (1936), le PPA et l'UPA (1937), symptomatiquement esquissée au moment du passage des élus à l'articulation territoriale (1927/1931). On mesure le chemin parcouru dans cette période névralgique de l'entre deux guerres. En 1919, le plus audacieux des Algériens auto-censure sa démarche à Paris auprès du Président Wilson et se réclame de la "mère patrie" (13). En 1936, l'Etoile Nord Africaine affiche au grand jour à Alger sa volonté d'indépendance nationale ; l'année suivante, le PPA brandit le "drapeau national" dans la rue (14). Au sortir de la première guerre mondiale, parti et syndicat sont presque exclusivement le fait des Européens, à la veille de la seconde, ils sont massivement investis par les Algériens. Au moment du Traité de Versailles, l'élection met aux prises les fractions de l'élite urbaine sur les modalités d'entrée dans la "famille française", peu avant le pacte germano-soviétique, la Mitidja vote pour un tramino nationaliste d'Alger et son programme "séparatiste" (15).

Certes, rien de tout cela n'est linéaire, et procède au contraire d'une respiration désordonnée, d'une pulsation discontinue. Mais la mutation est patente. On est passé des person-

nalités aux militants, des notables au parti, de Si M'hamed Ben Rahal à Messali. Sans pour autant abandonner l'anthropologie maghrébine. Le bachelier parisien fait retour au "soufisme" et le tribun de la plèbe prend l'habit du "m'rabet" (16).

Il en va du parti comme du nadi, la génération associative passe par une intégration maxima au "cadre" européen et une immixtion minima dans le "milieu" européen, par un mimétisme de la démarcation qui sollicite avant tout le "modèle", mais sans ignorer tout un apprentissage commun, encore une fois préparé par l'instruction scolaire, mais fondé ici sur une "autre" école, celle de la grève et de la rue, de l'action et de l'élection. Faire le moins possible avec les Européens, à la mesure de la conjonction des refus, mais faire comme eux, et le cas échéant contre eux, tout en produisant son propre style, tout en affirmant son "moi". On aura garde toutefois d'oublier l'exception syndicale et la dissociation entre syndicat et parti. Celui-ci est "confessionnel" et "tardif", celui-là est "mixte" et "précoce". Si en effet les musulmans se tiennent à distance des partis européens, à l'exception d'une petite frange d'adhérents au parti communiste (17), dont certains joueront un rôle important dans la création des sections ENA et PPA (18), ils ne boudent pas le syndicat européen. Présents activement dans les années 20, en dépit de l'interdit qui les frappe, on les compte par milliers dans les années 30, par dizaines de milliers dans les années 40. Il ne faudra pas moins que la guerre d'indépendance pour passer de la CGT à l'UGTA, à l'opposé du cas tunisien (19).

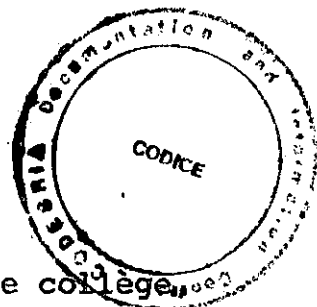
Entre Européens et Algériens, entre Algériens eux-mêmes, la politique se joue selon une sorte de proximité distanciée, à soi-même et à l'autre, variable selon les registres de la participation, modulée avec le vote et la manifestation, la grève et l'élection.

Mais précisément, avant de retrouver la problématique de l'incorporation, considérée dans la relation du lien et du lieu, arrêtons-nous un instant sur le passage du "vote" à l'"adhésion" à la fin d'une nouvelle séquence décennale.

L'élection est caractéristique des années vingt, l'adhésion est caractéristique des années trente. L'une et l'autre sont formellement antérieures, et leurs effets réels les plus décisifs sont postérieurs. Mais c'est bien à l'entre-deux-guerres, d'une décennie à l'autre, qu'elles deviennent fait social, et peuvent se lire tout à la fois comme cause et effet, relais et support du procès de politisation. Elles généralisent la politique par intégration plus large du lexique et des techniques de la politique, par extension de la mobilisation et de la participation aux masses urbaines, bien au-delà du cadre associatif antérieur, tout en continuant de devoir beaucoup à la socialisation initiale, qui perdure et se développe elle-aussi (20). Vote et adhésion, deux gestes "individuels" et "volontaires" tout à fait distinctifs et cependant liés, deux actes majeurs de la pratique politique, qui expriment et traduisent une relation socialisée entre intérêts et actions, émotions et décisions; qui associent un comportement à une opinion et donnent corps à la croyance, illusoire ou non, que l'engagement individuel et l'action collective peuvent, sous des formes nouvelles, peser sur la vie de tous les jours ou changer le cours des choses. Deux modes d'intervention essentiels à l'acculturation politique, deux moments décisifs de l'accumulation et de l'autonomisation du politique.

## 2. - Voter : du lectorat à l'électorat.

Le mouvement "jeune algérien" avait suscité la formation d'un "lectorat", la loi de 1919, si limitée soit-elle, produit un "électorat". Mieux, elle libère et canalise une énergie accumulée et retenue depuis la guerre. A première vue, l'ordre colonial ne risque rien. CR. Ageron et G. Meynier en ont fait



la démonstration (21). Suffrage restreint, double collège, répartition des sièges, élection du maire et des adjoints, tout est conçu pour réserver aux Européens le pouvoir de décision dans l'ensemble des instances électorales, des maires aux délégations financières. Les communes mixtes n'ont pas disparu, les Territoires militaires non plus. Y a-t-il un soupçon d'agitation ? Le "Code de l'Indigénat" est prolongé et réactivé. On l'utilise pour bloquer ou canaliser l'émigration, interdire ou contrôler la presse frondeuse et séditeuse, briser la contestation organisée. Après Khaled, et dans le même moment, le mouvement communiste est cassé, et Ben Badis réduit au silence. L'ordre règle à Alger et Constantine, les tribus sont dévitalisées, les confréries récupérées. Tout est prêt pour 1930. Mais l'important à nos yeux, et pour notre objet, n'est pas là.

En donnant aux Algériens, par le truchement du vote, un moyen régulier d'intervention dans l'espace social, une occasion légale et légitime de mobilisation, la loi modifie la physique des rapports sociaux, et la physionomie de l'ordre politique. Rien n'est changé dans la distribution du pouvoir, mais tout est changé dans le déroulement de l'élection par l'incidence du nombre et l'utilisation inévitable de la rue. Les élus feront campagne, les électeurs feront pression, par leur seule existence. Qu'on puisse les acheter ou les manipuler ne change pas ce fait décisif qu'ils sont entrés désormais dans la cité et peuvent faire leur jonction avec les exclus du vote qui campent à sa porte. Le discriminant colonial est toujours là, mais les Algériens eux sont déjà là. Ci devant électeurs, demain décideurs.

Gouvernement Général et prépondérants ne s'y sont pas trompés qui ont tout fait pour éviter l'adoption de cette loi. Là où Clémenceau et les libéraux cherchent une solution évolutive par une pédagogie de la participation, les maires et les colons voient une mesure intrinséquement mauvaise qui rend actifs les hommes qu'on aime voir passifs, qui stimule la con-

certation et légalise la coalition et donne un poids dangereux aux "instruits". C'est bien ce que démontrent les quatre années qui suivent. C'est aussi ce qui justifie la réponse sèche et myope de Millerand au fier discours de Khaled : la France a fait le maximum (sic !). Certes, la loi ne confie aux Algériens aucun pouvoir de décision, mais elle leur donne un pouvoir de démonstration, un levier susceptible de peser à terme sur le rapport des forces. Certes, l'administration sait depuis longtemps diviser pour régner et apprend très vite à canaliser et banaliser l'énergie électorale nouvelle dans la combinaison locale (23). Il n'a pas fallu longtemps aux "élus" pour ajuster leurs intérêts à une utilisation clientéliste du suffrage et à un jeu politicien fondé sur la réactivation du "çoff". Mais on a pu mesurer aussi la capacité d'un leader charismatique à cristalliser un imaginaire de communauté au moment même où se fédèrent les frustrations dans le mouvement social (24). Faute de vouloir accompagner le jeu des socialisations multiples, la "raison coloniale" n'a d'autre réponse possible que la violence et le retour à l'"indigénat".

Bien entendu, l'élection n'est pas seule en cause, en tant que technique de la participation et de la représentation politique. Son pouvoir de démonstration prolonge sa fonction de catalyse et de catharsis. Elle suscite un appel d'offre et provoque une demande sociale ? Encore faut-il que cette demande existe. Elle donne un relais, un écho, un impact à tous les signaux qui viennent du corps social ? Encore faut-il que ces signaux soient compréhensibles et perceptibles. L'efficace de l'élection est donc fonction des conditions et des dispositions des acteurs sociaux, de sa capacité à servir de langage aux hommes que l'on consulte, de ressource à ceux qui les représentent, de levier aux "indigènes". Il suffit d'un an pour que l'élection perturbe le monde urbain, il faut trente ans pour qu'elle menace le monde rural. Moins il est vrai en Mitidja, cet hinterland du Grand Alger (25).



On retrouve ici tout l'antécédant de la socialisation scolaire-sociétaire et tout le poids nouveau de la socialisation syndicale (26). Certes, la ville a déjà donné lieu à manifestation. A Bône, en 1908, les Musulmans ont défilé nombreux derrière un drapeau vert (27). Mais les voici maintenant à Oran, dans un tout autre cadre d'expression. Avant et pendant le 1er mai 1919, pour la première fois, ouvriers européens et algériens défilent de conserve, en plein coeur de la ville, comme pour signifier à l'"établissement" que l'époque de l'indigénat est révolue (28). On sait qu'il n'en est rien. Il reste que, cette fois, l'impulsion n'est pas venue de l'"élite" et n'a pas été endossée par elle. Avec la grève, la marche et le cortège, les Algériens entrent dans la "revendication sociale", au contact du syndicat, comme partie prenante du "mouvement social".

La loi de 1919 doit donc se lire dans un nouveau contexte. Elargissement du corps électoral et montée du mouvement gréviste sont contemporains et corollaires, interactifs et adjuvants. Ils participent ensemble, suivi conjointement, à l'investissement, fut-il discontinu, de l'espace social ; à la mise en cause explicite et à la mise en oeuvre implicite d'un ordre public. La raison coloniale se trouve donc confrontée à une double démonstration : celle du haut, conduite par les élus et les intellectuels, fondée sur le vote électoral ; celle du bas, conduite par les délégués et les "hommes obscurs", fondée sur le vote syndical. Et donc à une double "élite". Si distincts soient-ils dans leurs intérêts et leurs ancrages, les deux mouvements et les deux leaderships ne sont pas exempts de tout lien, rapprochés qu'ils sont par la connivence du quartier, les proximités religieuses et segmentaires, la diffusion scolaire-sociétaire et la condition coloniale commune. On comprend mieux la répression successive du khalédisme et du communisme, adossés chacun à l'un de ces deux pôles, car la menace d'une conjonction entre la protestation sociale et la protestation politique est désormais à l'horizon de la colère urbaine.

Toujours actuelle, soixante dix ans plus tard. On comprend aussi la complexité du vote. Au vote politique s'ajoute le "vote syndical". L'un passe, l'autre reste, serait-on tenté de dire, avec les reflux de 1925/1935. A condition d'en prendre la mesure. Dans les deux cas, le principe électif déborde largement le cadre antérieur, y compris le cadre sociétairé. Car les exclus du vote politique ont accès au vote syndical, sinon de jure, du moins de facto, avec les collectifs de grève, les délégations ouvrières et les comités de chômeurs. Si les deux plans ne sont pas identiques, on ne peut pas nier qu'ils se recoupent et interfèrent, portés par une dynamique semblable, celle de la culture industrielle, quelles que soient les limites et les blocages du monde colonial. Dans les deux cas aussi, cependant, la persistance des liens traditionnels, ou leur retraditionnalisation par excès de modernité, font apparaître deux formes de vote dérivées mais effectives : le vote clientéliste, et le vote corporatiste. "Immatures", ou "régressives", au regard d'un troisième terme, qui sert de critère, le vote "idéologique", détaché de la açabiya, du patronnage, de la tariqa. En réalité, l'innovation a bien lieu. Notamment à Alger. C'est là, dans la capitale, que ce vote "idéologique" acquiert une première consistance, avec Khaled et l'Union Populaire, entre 1921 et 1925 (29). C'est là aussi qu'il revient avec le plus de force et de netteté, entre 1935 et 1939, avec le Congrès Musulman et le Front Populaire (30). Sans pour autant effacer le jeu sous-jacent des socialisations intermédiaires, le poids récurrent des solidarités articulées, segmentaires et confréristes, localistes et économiques, dont l'étude systématique des stratégies matrimoniales montrerait la persistance et la prégnance. En tout état de cause, le vote a pris une autre dimension, il s'est imposé et fait partie de la culture urbaine. Il stimule et prolonge un autre geste, largement inhibé ou retenu jusque-là, l'adhésion.

### 3. - Adhérer : frère, sociétaire et militant.

Derrière l'élection en effet, l'adhésion. Si l'on ne peut ramener l'avènement du politique au seul critère de l'organisation, dont le parti serait la forme achevée, ni même à l'interaction de l'élection et de l'adhésion, on ne peut pas davantage méconnaître ce que l'idée d'organisation signifie, tant en société musulmane qu'en société coloniale. Ce n'est pas un hasard si, pour toute une génération, en vérité pour deux générations "avant gardistes", le terme résonne comme un mot d'ordre et un défi, fonctionne comme un signe de reconnaissance, esquisse un projet, libère un avenir, bref, revêt tous les aspects d'un mot magique. "Si tu veux vivre et vaincre, organise toi", cette phrase titre du journal "Ouma" est restée gravée pour la vie dans la mémoire des anciens de l'"Etoile Nord-Africaine" (31). C'est une formule similaire qui a séduit les premiers militants de l'émigration et les a maintenus pour près de dix ans dans la mouvance communiste, c'est elle qui a conduit le même type d'homme à épouser ensuite la cause et le moyen du nationalisme (32). Au reste, parti et organisation se disent d'abord en français, dans le sillage de ces deux instances, même chez les adhérents illétrés exclusivement arabophones (ou berbérophones). Il faut attendre la décennie d'après le Front Populaire pour que "hizb" d'abord, et "nidham" ensuite, entrent dans le parler vernaculaire (33). Début 1936, hizb n'a pas de sens pour la population dans son ensemble, pas plus que watan. Nidam encore moins. La ville s'en empare, les propulse et les diffuse. A partir de 1944-48, tout ce lexique est déjà banalisé, intégré au dialectal et gagne progressivement les masses rurales, qui ont déjà intégré "hommiya" et surtout "Istiqlal", jusqu'à cette apogée sémantique que représente la guerre d'indépendance, non sans régressions ni retours (34).

Mais l'idée d'organisation partisane n'est pas détachable du geste de l'adhésion : remplir un bulletin, payer une cotisation, participer à une réunion, coller un tract de nuit, stocker

des armes, tout ce qui donne son sens au geste initial s'inscrit dans une relation complexe, sérielle et personnelle, nécessaire et contingente, individuelle et collective. Rare, et constamment "minoritaire", mais souvent durable, dans ses formes les plus exigeantes, l'adhésion est massive mais fluctuante et fugitive, sans reste apparent, dans les formes légères et éphémères réalisées par des mouvements de masse portés pour quelques mois, une ou deux années tout au plus, par une conjoncture exceptionnelle (Congrès de 1936, AML de 1945). Ici comme ailleurs, l'adhésion et la démission sont filles de l'illusion et de la désillusion, on participe avec le flux, on abandonne avec le reflux.

Reste à penser les comportements grégaires qui accomplissent l'espérance et la confiance successivement acquises et perdues, la croyance provisoirement proférée ou définitivement entretenue, et notamment le premier geste dans ce qu'il a d'étranger aux formes de reliance issues de la société antérieure, la minceur de l'adhésion participante des années 20, l'extension de l'adhésion militante des années 30.

Un premier élément de réponse a été donné plus haut. Quinze années séparent le moment où élection et adhésion deviennent fait social pour les Algériens, trente ans entre l'émergence d'une opinion publique préparée par la presse et le cercle et la transformation de courants d'idée en véritables mouvements idéologiques développant un corps de doctrine et un projet d'action accordés à des formes propres d'organisation. L'adhésion large, banalisée, de 1936-1939, donne donc à une maturation trentenaire l'apparence d'une mutation. Elle devient facile, et dans ses formes légères, ressemble assez au vote. Aussi changeante que l'état d'esprit de l'électeur, fonction du moment plus que du milieu et de la doctrine mais indicatrice du degré de sédimentation des grandes tendances qui dorénavant font système.

En 1936, l'adhésion reste encore difficile dans sa forme militante, mais le simple fait d'adhérer à un parti est devenu culturellement accessible, sinon facile. Dans sa dimension la plus contraignante, celle que proposent et imposent le PCA et le PPA, avec leur éthique de l'engagement et de la discipline, leur aspect de "contre-société", leur prise de risque et leur esprit de sacrifice, l'adhésion reste grosse de menaces, susceptible de conduire à la perquisition et l'arrestation. Attractive et répulsive pour les mêmes raisons. "Avec vous, disait Boumendjel à Messali, avec vous...jusqu'à la porte de la prison" (35). Difficile aussi parce qu'elle est exigeante en disponibilité, en implication personnelle, pesant sur l'emploi du temps, la vie professionnelle et affective et le respect du quant à soi. Presque banalisée en revanche est l'adhésion simple à un groupement idéologique non spécifiquement religieux, surtout chez les jeunes générations, dès lors qu'il se déclare encore "musulman" et qu'il ne donne pas l'impression, comme le PCA, d'être sorti de la religion et dominé par les Européens. Encore faut-il voir dans l'adhésion au parti communiste de mille cinq cents à deux milles musulmans, entre 1936 et 1938, un signe révélateur de l'autonomisation du politique dans la société musulmane, et l'un des indices d'un processus rampant de laïcisation du monde social (36).

On touche ici à quelque chose de plus essentiel que la crainte du gendarme, la gestion du temps ou la capitalisation du savoir social. Quelque chose qui nous permet de mieux comprendre la difficile adhésion des années 20 et l'impossibilité quasi-ontologique de passer au parti dix ans plus tôt, dans la contrainte du mouvement associatif naissant et le premier essor du mouvement "jeune algérien". Ni étroitesse numérique, ni peur de l'indigénat, encore moins le défaut de lexique et de technique, ne peuvent suffir à expliquer le hiatus et le délai entre adhésion sociétariaire et adhésion politique. On est donc tenté d'en chercher la raison du côté de l'incorporation culturelle.

C'est que, précisément, il y a au moins autant contiguïté que continuité entre association culturelle et association politique, en termes de mentalité et de sociabilité, au double plan de l'extériorité et de l'intériorité du groupe. Comme en Turquie et en Egypte, et conformément à des configurations socio-historiques plus anciennes (1789, 1848...), la mutuelle, l'Amicale et le cercle précèdent et préparent le syndicat et le parti comme autant de formes de transition nécessaires à la maîtrise d'une nouvelle identité sociale et d'un nouveau fraternalisme (37). Mais, à la différence de ce schéma devenu classique depuis Shérif Mardin et Albert Hourani, le passage au parti semble plus difficile, non parce que la ville est moins évoluée, mais parce que l'interférence du religieux et du politique est plus inhibitrice.

L'adhésion n'est pas rare dans les années 20 parce que le parti musulman est absent, le parti musulman est absent parce que l'adhésion partisane reste un acte déstabilisateur, agressif et dérangeant. Un pas de plus hors de soi, plus dérogoire à la hexis musulmane que l'adhésion sociétaire. Un pas de trop en raison de son principe de totalisation, un pas trop grand du côté du vainqueur ; dans les deux cas, une réminiscence de la soumission, qui est de Dieu seul. Un pas que les plus libérés et les plus affranchis des "jeunes Algériens" n'arrivent pas à concrétiser alors même que l'idée en est suggérée depuis vingt ans. La "fraternité algérienne" de Khaled, en 1922, est l'expression morte née de cette velléité symptomatique d'une épreuve encore trop lourde à assumer (38). Elle voudrait mettre dans les mains musulmanes parvenues depuis une génération à l'expertise ce qui manque à la satisfaction d'un imaginaire nourri pour le présent du seul exploit des bandits d'honneur (39), une autre dimension du collectif, irréductible au religieux et indétachable du religieux, un mixte encore inconnu de société et de communauté (40). Seul un Emir Khaled, jouant de sa puissance symbolique et de sa légitimité historique pouvait tenter l'aventure d'une version "assimila-

trice " en direction du parti, selon une forme compatible avec le rapport de force du moment et avec les dispositions de ses amis et de ses soutiens populaires. Sa timidité même, au moment où s'impose plus que jamais l'idée d'égalité dans le statut personnel, suggère que l'adhésion partisane véhicule encore implicitement ou inconsciemment le soupçon d'apostasie et reste une borne infranchissable. A cette époque, on trouve encore des "seigneurs" de chapelet et d'épée pour refuser, plus de quarante ans après la "pacification", de toucher la main de l'infidèle autrement qu'enveloppée dans un pan du burnous. Il entre donc dans la distance à l'adhésion partisane une double résistance au changement, plus aigüe, plus cruciale : celle qui s'oppose au changement lui-même ; celle qui s'oppose au changement étranger, ou perçu comme tel. Une problématique de la perte, sinon de la chute, une mutilation, sinon une trahison. A la puissance renouvelée du désir mimétique s'oppose donc la réitération du dur désir de durer, dans la tradition et la religion des pères, pourtant déjà débordés et dépassés, par les plus affranchis des fils pourtant acquis à l'idée formelle de parti. En 1910 à l'évidence, en 1920 encore, le parti va trop loin dans l'implication personnelle, tant au plan des idées qu'à celui des affects et des conduites, aussi bien pour l'élite que pour les masses. On objectera à bon droit l'essor de la Fédération des élus, qui paraît reproduire exactement, dès septembre 1927, les traits distinctifs du "parti de cadres" défini naguère par Maurice Duverger (41). Et les partis de cadres ne font pas d'adhérents. Il s'agit seulement de "réunir des notables pour préparer des élections, les conduire et garder le contact avec les candidats" (42). La Fédération viendrait à son heure, retardée seulement de quelques années par l'échec de Khaled, comme une structure politique légère inscrite solidement dans l'idée de siyassa mais étrangère à la notion de hizb, au prolongement de la sociabilité élitaires du cercle et de la sociabilité populaire du club sportif et de la mutuelle. Elle n'a pas besoin d'adhérents puisqu'elle regroupe des spécialistes de la représentation politique et fonctionne comme un

détachement superstructurel de la société civile musulmane nouvelle, une sorte de club des clubs. En revanche, l'adhésion centrale sinon avec le "mouvement idéologique" de type ouléma, du moins avec le "parti de masse" de type PCA-PPA. Par l'intégration dans une structure de coordination imposée à la solidarité collective, l'adoption d'un corpus doctrinal, l'intensité de la participation au groupe, jusqu'à la prise en charge totale du "militant", jusqu'à un nouvel ordre de la "communauté" passant par la "société" (Tönnies). Entre 1921 et 1931 il n'y a d'adhésion véritable qu'au parti communiste, support de l'idée messianique de "révolution". Mais elle est trop dure, trop étrangère, trop insolite pour une articulation solide et durable entre élites et masses musulmanes. Sauf à se constituer ailleurs, en émigration, avec l'ENA (1926). L'extension de la sociabilité urbaine, la socialisation de crise des années 30, la réaction idéologique islahiste et la conjoncture du Front Populaire libèrent le passage à l'adhésion et font le lit du parti. Dix ans de maturation entre la siyassa de la Fédération (192 ) et l'attraction du hizb (1937), qu'il soit PCA ou PPA. Préparée par de multiples modalités d'incorporation associés à des lieux, qui seront étudiées plus loin, l'adhésion acquiert sens et nécessité. Elle n'a d'efficience et de valeur que dans un principe de dépassement débordant largement la norme sociétaire. Elle ne peut se réaliser que dans un "coup de force" idéologique et organique capitalisant tout le savoir et le désir antérieurs, dans un nouveau principe de soumission et d'insoumission : Religieux avec les Oulémas, politique avec le PPA. En posant de l'extérieur ce principe comme postulat, doctrinalement et pratiquement, par le programme, la manifestation, la grève et la prison, fut ce dans les termes de la solidarité des peuples et l'universalisme de la classe, le couple syndicat-PCA aura contribué à faire le saut du culturel au politique. En moins de cinq ans (1931-1936), ce principe de dépassement est accompli, par un retournement du soupçon et une sollicitation totale de l'adhésion, dans l'angoisse réitérée de la perte, mais contre ceux qui, se mettant hors de la petite communauté



(parti), sont en passe maintenant de s'exclure de la grande communauté (nation). National et international, religieux ou politique, le parti-mouvement aménage cette combinaison de l'honneur, de l'utopie et de la foi nécessaire au principe de totalisation dans le transfert de sociabilité. Au prolongement et au dépassement de la sociabilité sociétaire, socialisation religieuse et socialisation politique "inventent" un nouveau lien communautaire, en cheminant de conserve vers le parti de militants, qui s'en fait le héros. Non comme autant d'expériences exclusives, ou d'engagements univoques, à la façon d'une physique sommaire des vases communicants : ce que l'un gagne, l'autre perd ; mais selon des formes d'adhésion et d'allégeance qui peuvent être contraires ou complémentaires, cumulatives ou discriminées, à la mesure des positions et des dispositions des acteurs situés dans un champ d'interaction sociale caractérisé par l'extension des instruments possibles, la différenciation des pratiques et des rôles, et l'extension du volume des échanges. Les cas de double appartenance sont fréquents, les exemples de triple allégeance ne sont pas une simple hypothèse d'école. A Oran, par exemple, au tournant des années 30, on peut être tramino islahiste, docker confrériste, gargotier étoiliste ou pompiste communiste et suivre, chacun à sa façon, la CGT. En 1936, il sera plus facile de passer de l'adhésion syndicale à l'adhésion partisane, par accès au militantisme ou transfert de militantisme. Le nouveau cours politique du Congrès Musulman et du Front Populaire actualise une double ou triple inclination, par attraction combinée de l'institution et du leadership, dans la mouvance d'individualités fortes, elles-mêmes ambivalentes et non exclusives l'une de l'autre, entre syndicat, médersa, confrérie et parti. Trois personnalités religieuses dominent la ville et son hinterland : Tayeb el Mahji, qui rejoint les Oulémas mais conserve une position personnelle quasi-confrériste en marge ou en sus de l'Islah (43), Saad el Hachemi dit "Sid Ali" et Saïd Zahiri, qui tout en suivant et représentant l'Islah sont alors très proches du parti communiste (44). Un traminot syndicaliste et islahiste

comme Tsouria Belaïd est très proche du premier (45). Un Kaddour Belkaïm, issu d'une petite famille caïdale du Tessala reconverte dans la boucherie est fondateur des jeunesses communistes et très proche des seconds (46). Dans les pas d'Abdelkader Turki, principal relais du noyau étoiliste, Boutlelis Hammou impulse quelques années plus tard (1937-39) un groupe de jeunes PPA formés comme leur aîné au carrefour de trois héritages : le santon, le cheikh et le nidham, à l'intersection de deux sociabilités préférentielles, celle du sport et celle du scoutisme (47). On peut donc être PCA et islahiste, PPA et confrériste, parmi d'autres convergences ou transferts possibles, sur une échelle graduée de passages à l'adhésion.

A l'argumentaire de la rupture, de l'étrangeté ou du hiatus, il ne s'agit donc pas d'opposer terme à terme la continuité et la familiarité, mais de passer d'une reproduction simple à un processus d'incorporation complexe, en mettant au jour l'efficacité de nombreuses médiations, émotives et intellectuelles, psychologiques et sociales, personnelles et collectives. On a montré ailleurs, on rappellera plus loin, ce qu'un parti comme le PPA doit à de multiples filiations : sociabilité du quartier, du marché, du métier, de la zaouïa, en sus des affiliations antérieures à l'islah ou au parti communiste ; ou encore à la tentation de la "secte", pour les "jeunes", dans le vide ou l'incertain qui les gagne en temps de crise, dans un no man's land citadin dépourvu de structures d'accueil suffisantes, sans futwa ni tariqa (48). Pour nous en tenir à la filiation confrérique, disons que les élus et les partis n'ont pas manqué de s'appuyer sur elle, ou de bénéficier, fut-ce contre la doctrine, de liens conscients ou inconscients avec elle, pour préparer ou consolider leur propre avènement. Les adversaires de Khaled ont fait campagne contre lui sur ce thème, lui reprochant, non sans quelque raison, d'avoir mobilisé le religieux et sollicité les confréries (49). Mais les Qulémas eux-mêmes, dix ans plus tard, ont d'abord procédé en ce domaine avec prudence, puisant même chez elles des cadres, sinon des groupes

et des troupes (50). Le PPA surtout, aiguillonné par la triple critique des tenants du Congrès Musulman, a repris à son compte la démarche de Khaled, tout en l'inscrivant dans une stratégie strictement partisane. Certains de ses hommes sont venus de l'Islah. D'autres ont gardé des liens avec la zaouïa. Messali n'est-il pas né parmi les adeptes de la maison Benyellès, dans une lignée derkaoua ? N'a-t-il pas lui-même utilisé la pédagogie personnalisée du cheikh et adopté le look du m'rabet ? Tout en brocardant le "charlatanisme" des marabouts, dont l'Islah a fait son cheval de bataille, les modernistes n'ont-ils pas mobilisé la tradition ?

Rien d'étonnant à cela. Si les corporations ont disparu, les confréries elles sont restées, toujours actives, et encore aujourd'hui (51). Sans doute moins discréditées qu'on ne l'a dit, même à l'Est, comme le montreront encore les élections de 1947 et 1948 (52). A la veille du Front Populaire en tout cas, force est de reconnaître que, même en ville, et même à Constantine, fief de l'Islah, le sentiment religieux et le comportement culturel restent largement tributaires, et pas seulement dans l'"Islam féminin", de la sociabilité confrériste, de la baraka du santon, du savoir-faire du taleb (53). Sans minimiser en rien l'impact de la prédication réformiste et la portée de la révolution anti-maraboutique, y compris en milieu rural (Kabylie, Aurès...)(54).

On ne peut changer en vérité que ce qui existe, et la surface même de l'Islam des Zouï, comme la force de la tradition des clercs, entre autres modalités du religieux, impliquaient que l'on parte d'eux. Si donc les Oulémas ont par vocation travailler le "ilm, si par nécessité le hizb a tiré parti de la reliance des khouans, ce n'est pas là vulgaire reconduction de la dualité d'autrefois opposant l'extatique et le rationnel, le cheikh et le fiqh (55). Au demeurant, le parti forme ses clercs et ses experts et les oulémas se mettent en corps. Le hizb n'est pas une banale récurrence de la tariqa, en dépit

d'une homologie soulignée de longue date par les orientalistes et volontiers reprise par les historiens maghrébins (56). Les adhérents et les militants ne sont pas davantage des khouans qui changent de "dikt" et de "cheikh", bien qu'ils se désignent comme "frères" dans le PPA, par opposition aux "camarades" du PCA, ainsi qu'ils le feront encore, et jusqu'à aujourd'hui, dans la recomposition globale de la société colonisée, à partir de la guerre et autour du FLN. Même les plus mystiques de ces adhérents, voire de ces "possédés" d'un type nouveau, ont raison de croire qu'ils sont par là-même sortis du passé, fut-ce pour y être plus fidèle, même lorsqu'ils retrouvent ici et là des réflexes séculaires.

Que des militants cherchent inconsciemment à retrouver ou reconstituer dans le parti ce qui a déserté la confrérie épuisée ou la corporation disparue : chaleur conviviale, intensité du rapport fraternel, rigueur de la règle, que d'autres au contraire déplorent d'y rencontrer le "négatif", ce qu'ils nomment "esprit de zaouïa" : double langage, restrictions mentales, vocabulaire oblique et biaisé, ... qu'on y découvre d'autres similitudes ou d'autres transferts, du charisme du cheikh à celui du chef, de la transcendance de l'ordre à la vérité de la cause, on en conviendra volontiers. Il y a là un fond commun à quelque mouvement idéologique que ce soit, à quelque structure de croyance que ce soit (57). Au demeurant, l'assimilation du parti à une communauté religieuse, par transfert de sacralité, reconnaissable à la combinaison du rituel, du dogme et du clerc est un classique de la survie politique (58). Nul doute que le parti associe une technologie avant-gardiste à un besoin relationnel séculaire pour reconstituer un groupe solidaire soucieux de répondre aux aspirations du présent au nom d'un principe supérieur ou transcendant, historique ou éternel (Nation, Umma...). Mais le rituel et les textes qui sous-tendent et soutiennent son activité intérieure et extérieure relèvent d'un processus trop complexe de resacralisation et resocialisation, englobant le refus conscient de transfert

pour les uns, la multiplicité des adhérences pour les autres, le changement des cadres sociaux, mentaux et spatiaux d'interprétation et d'action, de références, d'objectifs et de méthodes, jusqu'à la manière même d'être au monde entre la petite et la grande communauté, pour qu'on en reste à la répétition. On peut-il est vrai comparer la redondance du slogan à la récitation du dikr, ou l'élection d'un Président à vie à la sanctification d'un cheikh qui ne saurait avoir de successeur qu'à sa mort. Pourtant, ni la technologie centraliste, ni le charisme de Messali, pour s'en tenir au PPA, ne suffisent à transformer une homologie de fonctions en principe de récurrence ou une métaphore en concept. D'ailleurs le PPA n'a pas de "doctrine" et aucun expert, fut-ce Messali, ne prétend rendre de "fetwa" ou détenir un pouvoir d'exégèse... ou d'excommunication (exclusion). S'il faut 16 ans au parti pour élaborer un "programme", autant à Messali pour déposer et "fabriquer" un Comité Central, on ne peut pas réduire l'explosion finale du PPA à la simple tension insurmontable entre dérive bureaucratique et dérive confrériste. D'ailleurs, le centralisme n'est pas exempt de confrérisme et le messalisme est né d'une obsession de l'organisation et de la maîtrise d'un "appareil". Modèle centraliste démocratique d'un côté, modèle confrériste de l'autre, l'un caractéristique de la "modernité", l'autre de la "tradition", n'en sont pas moins utiles pour comprendre la crise finale et l'adhésion initiale.

A condition de faire droit à d'autres catégories qui aident à penser, par référence à un comparatisme souple, pour préserver par la topique et l'idéal-type du présupposé ethnocentriste et de l'anachronisme nationaliste. Côté tradition, on pourrait revisiter la notion de "çoff", pour montrer ce que l'adhésion, ou la rupture, doit à des liens clientélistes, claniques et segmentaires dont la persistance est flagrante jusqu'à aujourd'hui. Côté moderniste, on pourrait solliciter la notion d'"entreprise", cette unité collective qui valorise des produits et services, conquiert un marché, maîtrise un budget et récupère ou réalise ses investissements. Mais le parti a aussi un aspect

militaire, avec ses troupes de volontaires encadrés par des hommes de métier, engagés dans une campagne pour vaincre l'adversaire, contrôler un territoire, renverser ou instituer un pouvoir. Sans effacer pour autant le plan initial de la croyance, et la persistance de l'idéal, car les parts de marché et les positions de pouvoir, le marketing et les manoeuvres tournantes, la tactique et la stratégie viennent après. Les ouvriers de l'entreprise et les conscrits de l'année sont d'abord, en 1936, des artisans et des soldats de la foi, au moins dans les formes d'adhésion les plus militantes devenus tout à coup évidentes, urgentes, nécessaires. S'il y a autant d'adhésions que d'adhérents, ces adhésions individuelles passent par des modalités sociales en nombre limité. Rien de plus complexe que l'adhésion. On entre au parti pour initier ou suivre, rêver ou agir, innover et conserver, rompre et renouer avec le passé, refuser un présent ou libérer la tendance qu'il contient. On y entre avec ou sans idée arrêtée, avec ou sans ambition, pris dans un réseau, un climat, un événement, un moment. Mais à tous ces hasards qui rendent les choix individuels impénétrables et insaisissables, à cette somme de contingences, les "modèles" répondent par cette forme de nécessité que revêt l'interaction collective.

### III. - LA CONSTITUTION D'UN CORPS.

Que l'on se contente de voter ou que l'on suive un mouvement jusqu'à l'adhésion, que l'on évite les meetings ou que l'on plonge dans la clandestinité jusqu'à la prison, l'agrégation politique prépare de nouveaux usages de la ville, développe de nouveaux modes d'expression, organise de nouveaux modes de relation, génère de nouveaux groupes. A l'intersection, à l'interférence des mots, des conduites et des espaces, elle mobilise de nouveaux lieux de parole et suscite une véritable prise de corps qui modifie le sentiment et la vision que les hommes ont de leur ipséité.

#### Le "dehors" et le "dedans".

L'irruption du travail politique provoque tout d'abord un "dehors", en faisant de la mosaïque urbaine ségrégée une unité politique de base, en tant que terrain de lutte et théâtre de l'action. Elle organise ensuite un "dedans" pour tous les groupes qui s'y investissent, en débordant largement le phénomène associatif antérieur.

#### 1.1. - La ville, théâtre et territoire.

En occupant la rue, la place, le quartier lui-même, directement par le rassemblement collectif, indirectement par la diffusion propagandiste du tract et du journal, la circulation du mot d'ordre et de la rumeur, avec ou sans les Européens, ou contre eux, les Algériens imposent et s'imposent un autre mode de présence dans la ville. Ils y prennent de nouvelles marques et ils la marquent. Episodiquement encore dans les années 20, massivement ensuite dans les années 30.

Avec les grèves, les réunions, les élections, à l'occasion des défilés des 1er mai et 14 juillet, on descend à la "Marine", on remonte au "Village Nègre" on traverse la ville européenne,

ou on la menace. Dans la convivence tranquille de la fête comme en 1936, ou dans la violence symbolique du défi comme en 1937.

Pour tous les acteurs sociaux, pour toutes les forces politiques, la ville devient une scène, un terrain et un espace de démonstration, riche d'une nouvelle topographie et d'une nouvelle toponymie. Un terrain disputé ou partagé suivant les cas, groupe contre groupe, local contre local, symbole contre symbole : hymne, drapeau, vêtement. La politique a ses mouvements et ses bâtiments, ses itinéraires et ses habits. Face aux lieux de la souveraineté et de la puissance, économique et politique : Maire, Préfecture, Chambre de commerce, les plébéïens musulmans opposent avec les salariés européens leur force rassemblée, mobilisée à partir de leurs bastions : Boulevard Joseph Andrieu à Oran, l'A'guiba à Belcourt, Souika à Constantine. Du coup, c'est la ville même qui se modifie pour les Algériens. Elle change d'expression, elle change de dimension. Quand on dit que la Casbah bouge ou que Mdina Jdida s'agite, c'est tout ALger et tout Oran qui sont concernés, saisis d'un seul coup comme un ensemble unique, centré et ciblé. La politique installe désormais la dualité ville européenne-ville musulmane à un autre niveau d'unité, à l'intérieur d'une nouvelle totalité. La ville devient un acteur politique collectif.

Avec le Front Populaire, son air de liberté et ses partis, et le grand mouvement de masse du "Congrès Musulman", l'espace politique citadin est à la fois investi, partagé et retourné. Le 2 août 1936, par un double renversement symbolique, dans son plus grand meeting, au "Stade Municipal" qui jouxte le "Champ de Manoeuvre", le "Congrès" transforme un lieu ludique en un lieu politique, et manœuvre en civil sur un terrain réservé jusque-là à l'exercice de la troupe. Et Messali mène le renversement jusqu'au bout, en proclamant, terre contre terre, le refus du "rattachement à la France". Un an plus tard, son nouveau parti, le PPA, déplacera trois milles personnes à Alger, pour un défilé-défi du 14 juillet, derrière ses pan-



cartes et son drapeau. A chaque lieu, ami ou ennemi, sa halte et son cri. "Liberté" à l'adresse du Gouvernement Général", "Islam et langue arabe" en direction du "Nadi Taraki", la "terre aux fellahs" devant la "Maison du Colon" (1).

Au printemps 1945, la manifestation revêt un autre cours, et prend une dimension dramatique (2). Cette fois, le trajet est balisé et minuté comme un parcours du combattant. Avec sa direction clandestine et sa discipline de révolutionnaires professionnels, le PPA manoeuvre à son tour comme une armée (3). Dans la convergence des flux canalisés par les responsables sectionnaires, et contrôlés par les organisateurs avec le va et vient des ouvriers, dans un mélange d'exhaltation interne et de violence retenue, par la seule juxtaposition des poitrines, collées épaule contre épaule, la "masse disciplinée" avance derrière ses chefs et ses drapeaux. Défilés algériens et européens se répondent, d'une revendication à l'autre le 1er mai 1945, d'une libération à l'autre, le 8 mai 45, ceux-ci dans le bonheur de l'Armistice, ceux-là dans l'assurance messianique de lendemains qui chantent, avec l'"indépendance", dont le cortège réalise l'espérance et indique l'heure. Plus que la marche de 1937, qui entremêle la liesse populaire, le jeu et le geste du défi, la marche de 1947 transforme le groupe rassemblé en un bataillon sans arme, comme le dernier stade avant la guerre. Grossie du flot des badauds impressionnés et attirés par la foule, saisie par les youyous des femmes, les chants des scouts et les étendards des porteurs, la masse compacte poursuit la traversée de la ville jusqu'au point où la police a pour instruction de l'arrêter, jusqu'à la négociation ou à l'explosion : Boulevard Sebastopol à Oran, tournant Rovigo à Alger. La ville toute entière, résumée par son centre européen, est devenue pour les Musulmans l'espace stratégique et symbolique de leur lutte "sociale et nationale", le lieu total où se manifeste le lien politique, où se vit et s'énonce le pacte de l'algérianité. Fraternelle hier, dans la fête commune, avec la victoire électorale de mai 1936, la ville est clivée

maintenant jusqu'à l'émeute, par l'enjeu national, dans le défi des cortèges et le choc des communautés, à Sétif et Guelma. En moins de dix ans, la ville politisée se déploie sur les deux versants du "destin collectif", à la recherche d'un centre unique, pour réaliser un rêve conciliaire, ou pour circonscrire un territoire où l'on combat sur la frontière.

## 1.2. - La salle et le local.

Mais pour que la ville organise un dehors politique "musulman", il faut aussi que les Musulmans de la ville se construisent un dedans, un lieu interne, un lieu intime, qui les constitue en groupes, qui contribue à mener les groupes de la reliance sociale à la reliance politique. Si la ville est devenue par excellence le lieu global du politique, le lieu de la politique globale où se manifestent les contradictions sociales les plus criantes, c'est aussi que la politique y procède comme ailleurs d'une interaction entre des lieux particuliers et des acteurs spécifiques. Une nouvelle modalité d'association volontaire, un nouveau principe d'autorité et de commandement s'interposent entre le tout du monde social et ses parties, sur le front général des rapports entre les sociétés et les communautés, dans l'extension du mode de socialisation induit par la culture industrielle. Dans un transfert de travail, suscité par l'élection et nourri par l'adhésion, et un travail de transfert sur les chaînes de solidarité et l'identification. La salle et le local sont deux matrices de ce double transfert, deux des supports les plus visibles de la socialisation politique.

Là encore, on ne part pas de rien, puisqu'il existe déjà des foyers construits et appréhendés comme lieux politisés, et comme lieux du politique ; inscrits dans une histoire à laquelle il devient possible, peu ou prou, de s'associer ; et jusqu'à un certain point de s'identifier. Mais là encore, on cherche aussi la voie d'une politisation autonome et distinctive, sinon d'une socialisation originale.

### 1.2.1. - La salle syndicale.

Typique des années 20, pour les Musulmans, est la "salle syndicale" (4). De Annaba à Oran, elle donne aux actions et aux activités des "travailleurs associés" les moyens d'une existence collective autonome, en dehors des heures de travail et du lieu de travail. Dans le cadre de la CGTU, elle fournit aux dockers, aux municipaux et traminois musulmans une adresse, un bureau, un local, tour à tour centre d'information, lieu de rassemblement et de réunion, cadre de discussion, refuge protecteur, petit théâtre de plaisanterie (5).

Si modeste soit-elle, la salle matérialise et garantit l'échange quotidien, entretient l'esprit de corps, stimule l'esprit de lutte. Face au patron et au policier, elle constitue un espace séparé et protégé, inaccessible en principe, sauf par un coup de force, à ceux qui n'en sont pas. Elle aménage un espace intérieur dont se nourrit l'identité collective du groupe solidaire... On y décide de la grève, on y prolonge la manifestation, ou le mouvement spontané né de l'émotion populaire, d'un accident du travail, d'une provocation policière, d'une directive extérieure ou d'une rumeur. On y discute, on y vote. C'est là que se prennent les engagements, que se sacrifie la participation, que se prononce le serment des jurés, "frères", et "camarades". Pas toujours, il est vrai, car la trace segmentaire et/ou confrérique est toujours présente et peut conduire le groupe de travailleurs à se retrouver ailleurs. Par exemple à Sidi el Hosni, santon familial aux Oranais. On hésite ici à démêler ce qui ressortit au souci de la discrétion vis-à-vis de la police et à la baraka du saint. Le local de section, le siège de l'Union Départementale sont dorénavant les lieux du prolétariat, sinon les sanctuaires du monde ouvrier. A partir de ces lieux, la notion séculaire du "khaddam" s'infléchit en direction de l'acceptation ouvrière, intégrée dans les taxinomies vernaculaires de l'élite et de la masse musulmane. Physique et lexique s'imbriquent et s'impliquent.

dans une sorte d'espace intermédiaire , entre "nadi du prolétariat" et "zaouïa ouvrière".

Rien ne le montre mieux que le couple symbolique et logistique "Bourse du Travail-Casino Bastana" à Oran. A proximité du port, là où les 3000 dockers musulmans expérimentent la grève et incorporent la lutte ouvrière, pas une année sans action entre 1919 et 1936, ces deux centres participent à la constitution d'une identité sociale qui n'abolit pas mais transforme et transcende la distinction communautaire. Même si le travail ne répond pas toujours aux vœux du noyau bolchévique initié en 1923 et 1924 par les frères Larribère (6). Il n'est pas de travailleur du port qui ne saisisse à terme le sens du maintien de la "Bourse". Car il a fallu la conquérir et la reconquérir, contre la perquisition et la fermeture, contre l'acconier et le colon, le maire et le préfet (7). La Bourse du Travail paraît donner un contenu concret à l'idéal-type du centre syndical, au foyer ouvrier, quand l'ensemble des corporations rapprochées par le lien prolétaire et sociétaire s'insère dans l'espace de la "maison commune". A contre-courant de la commémoration de 1930, elle déroge à la liturgie du Centenaire. Et c'est pourquoi on la fait taire. Quiconque est averti d'une réunion à la Bourse devine déjà l'intervention de José Torecillas, cet Espagnol qui parle arabe et passe sa vie à sortir de prison (8). Quand la Bourse est fermée, ou trop marquée, il reste encore Bastraná, cette salle des joutes populaires et des luttes électorales, au surplomb de Sidi el Houari, où l'on parle trois langues mélangées (9). Le Casino Bastrana est à la Bourse du Travail, pour les populaires oranais, ce que la Mutualité est à la Grange aux Belles pour l'émigré de Paris. Mais sans le "parti musulman", a fortiori sans le "parti national".

En regard d'une telle impossibilité juridique et politique, la "salle syndicale" est pour dix ans une école et un théâtre la "Bourse" une maison collective. Relais et réserves du mouvement ouvrier, instances d'initiative et d'initiation, les lieux

du prolétariat et des tribuns de la plèbe sauvant de la disparition pure et simple le parti communiste, dans le creux de 1930, ces lieux où les leaders ouvriers musulmans, Abdallah à Bône, Kaddour Belkaïm à Oran, ont fait leurs premières armes (10).

Né de la matrice industrielle, contre le délit de coalition, le syndicat est loin de l'amicale et distinct de la mutuelle-groupement actif et combatif, il n'est pas non plus un parti, bien que, sans en porter le nom, ni en subir le statut, il tienne peu ou prou du "parti des ouvriers". En réalité, le syndicat se présente pour les Musulmans comme une catégorie intermédiaire, un chaînon décisif sur l'axe typologique et chronologique où se déploie le mouvement associatif, un moment essentiel dans l'essor des sociabilités populaires, après le cercle intellectuel et la cultuelle religieuse, en vis-à-vis du mouloudia festif (11).

Car c'est bien du mouloudia qu'il faut plus particulièrement le rapprocher, en contiguïté et en continuité (12). Boxe, football et syndicat sont à la fois opposés, complémentaires et synchrones. Intégration musulmane à la section syndicale interethnique et autonomisation ludique dans le club sportif sont deux schémas d'action et de socialisation homologues, inversés et contemporains, typiques de la période des années 20. Deux fils de plus que la ville tisse sur le métier du lien social. Il faudra dix ans encore pour aller plus loin et autoriser vraiment, pour les Musulmans, la prise de corps partisane.

### 1.2.2. - Le siège du parti.

On l'a dit plus haut, le local du parti est pour les Musulmans un espace autonome tardif. Il manque en effet aux élus l'encadrement local intermédiaire et la structure en réseau susceptible de capitaliser l'activité des leaders et des notables, de fidéliser un mouvement d'adhésion et de fonder sur

lui une occupation physique de l'espace politique. Leur base économique reste très étroite, leur capacité de réduction idéologique trop réduite. Il leur manque, après Khaled, une personnalité suffisamment attractive ou un leadership suffisamment cohérent pour "fédérer" vraiment les élus, pour résister à une Administration habile à les diviser et à retourner contre eux la seule arme qui la gêne, la démission collective (13).

Les salles ne font pas défaut : cercles, loges, brasseries, salles des fêtes, salles municipales et cinémas sont commodément mis à leur service. Mais aucune n'est en mesure de s'identifier à leur combat et de l'inscrire dans la durée et la stabilité. Aucun des locaux mobilisés par les élus ne se transforme pour eux en foyer mobilisateur. Ils restent dépendants de leurs soutiens : nadis, cultuelles, médersas... sans pouvoir produire eux-mêmes le lieu de leur identité, et en faire un point de ralliement pour leur action.

A Alger, ils seront bientôt dominés par le "nadi Taraki" et la personnalité charismatique de leur ami et allié de l'Islah, Cheikh Tayeb el Okbi, bousculés par la pugnacité des syndicats et la critique communiste, diminués par la fragmentation d'un mouvement associatif dont ils auraient pu constituer le principe actif et le catalyseur politique, trop près du Gouvernement Général. Finalement, syndicalistes et islahistes s'y essaieront mieux que les élus, avant que d'être finalement débordés par l'ambition hégémonique du PPA. Dès 1937 à Alger, dès 1945 dans toutes les grandes villes, et bien au-delà (14). Ailleurs, il est vrai, les choses changent à partir du Front Populaire. A deux reprises, avec le Congrès Musulman en 1936, avec les AML en 1944, les deux grands mouvements de masse antérieurs à la guerre d'indépendance, la salle commune devient le point de ralliement et le foyer où se condensent toutes les énergies musulmanes, jusque dans les petits centres de l'intérieur, et pour tous les douars alentours. Pour quelques mois, et pour la première fois de mémoire d'homme, un autre lieu que la mos-

quée ou la zaouïa assure un moment la fonction "ecclésiastique". Pour un temps, le local s'impose comme un élément supérieur de cohésion et de cohérence sociale, comme le signe tangible d'une plénitude du groupe, la manifestation ostensible de l'unité et de la force du lien communautaire reconstruit dans et par la politique. Mais ces mouvements de masse ne durent pas, même s'ils laissent des traces très profondes, et à chaque fois, c'est le parti de l'indépendance qui profite du reflux.

Mais précisément, c'est lui qui impose finalement le "local" comme lieu spécifique du politique. On pourrait s'en étonner, puisque l'idée de parti n'est pas nouvelle et cristallise déjà l'imaginaire "jeune algérien" dès le tournant du siècle. En l'occurrence toutefois, le mot désigne avant tout une attitude et dessine une ligne de fuite. A aucun moment il ne revêt le sens fort que contient le concept d'organisation. Il faut donc nous retourner du côté de la structure communiste, dont le rôle précurseur est patent au début des années vingt. S'il y a passage au parti en Algérie, c'est bien avec le parti communiste, si modeste, qu'ai pu être son impact sur les masses musulmanes. Trop européen et trop radical, et partant deux fois dissuasif, trop loin de Dieu aussi, sinon des Musulmans, et finalement trop érodé par la répression pour assurer une large socialisation politique des Algériens par ses propres forces, le PC n'en a pas moins joué un rôle d'initiateur et de pédagogue, grâce à l'efficacité du relais syndical et à la diversité de son réseau : Amis de l'URSS, Secours Rouge, Comités de chômeurs, Fédération sportive (14). Présent encore dans le "nadi", directement par le cercle "Emir Khaled" de Lamur, ou indirectement par les "Nadi Saada" de Tlemcen et Oran (15). Présent finalement par son aptitude distinctive à combiner l'efficacité activiste et organique (grève, manifestation... ; hiérarchie, discipline...), la prestation socio-culturelle (subsidés, cinéma, sport...) et la puissance symbolique (hymne, drapeau, rituel...). Pourtant, il n'arrive pas à imposer son organisation propre comme famille politique natu-

relle pour les Algériens les plus démunis et les plus engagés, son siège social et ses locaux comme lieu géométrique de la contestation populaire musulmane. Car précisément, c'est le syndicat qui sert aux Musulmans de foyer logistique et symbolique. Reste que le mouvement communiste algérien aura eu assez d'influence pour contribuer à fixer dans l'esprit des couches plébéïennes autochtones, et pour longtemps, une représentation politique du monde social en termes de lutte et de parti, de condition et d'exploitation des travailleurs, de méfiance et de rejet envers la bourgeoisie et les patrons. Dès les années 30, "bourgeoisiya" et "ouvria" sont intégrés au dialectal et consciemment utilisés par les protagonistes de la lutte politique et sociale. Si donc le PCA n'a pas su ou pas pu imposer son organisation, ni s'imposer par son organisation, il a imposé en revanche, l'idée d'organisation et le modèle du parti, avec son centralisme démocratique, ses fractions et ses satellites, son égalitarisme social et son populisme ouvriériste. Il a sans conteste contribué, pour beaucoup, à faire le lit du nationalisme radical, successivement incarné par l'ENA et le PPA (16).

Il revient donc aux messalistes de "populariser" la forme partisane dans la masse urbaine musulmane et de tenter d'assigner au local sa fonction "ecclésiastique". Avec l'Ena et le PPA, cette forme est pleinement investie et mise en oeuvre au pays, par les Algériens eux-mêmes et pour eux-mêmes, en continuité avec le principe d'autonomisation inscrit depuis longtemps dans le mouvement associatif mais en faisant le saut décisif du civique au politique. Pour une logique sociale souterraine, soudain mise à nu et suractivée par le Front Populaire, l'autodétermination politique s'affiche avec la naissance du parti qui s'en réclame, le PPA. Il aura fallu trente trois ans pour passer du nadi au parti. D'une catégorie déjà reconnue comme inhérente à la "siyassa" mais restée largement extérieure à la pratique quotidienne musulmane et à son ordre, le PPA propose de faire le levier de la libération commune. Il n'invente



pas le parti, il naturalise et nationalise le hizb, en tant que principe et mode de l'"action disciplinée", en tant que "système d'action historique" (17).

En cumulant la participation électorale et l'horizon de la force, le PPA se présente comme le bras armé de la communauté dans sa nouvelle identité, sur le mode du retour à soi. Il n'est pas de l'Algérie, il est l'Algérie. Son sigle même synthétise et s'approprie toutes les catégories du nationalisme moderne : Hizb, chaab, Djezaïr, en association et en quivalence avec watan et watani. Il s'impose en les imposant. Mais à l'instar des partis communistes et à l'image des partis nationaux qui lui servent de modèles ou lui sont équivalents, il se présente comme le parti du peuple tout entier, unique, avant la lettre. Comme ses homologues du Wafd, du Néo-Destour, du Congrès..., il fait de la partie un tout, le tout de la patrie (18).

Contemporain en émigration des élus, communistes et oulémas, il en est l'héritier sur le terrain. En Algérie, il les déborde et les bouscule. Sur le reflux du Congrès Musulman et la dislocation des Amis du Manifeste, il capte l'imaginaire national qu'il a contribué de manière décisive à "libérer" par deux fois, et capitalise du même coup trente années de politique musulmane. Il en est ainsi parce qu'il a su populariser des mots en socialisant des hommes ; faire d'une idée force une force en s'appuyant sur le groupe social le mieux à même de se reconnaître en elle, la jeunesse urbaine. Si le "Congrès Musulman" développe, comme l'écrivent justement les publicistes du moment, "une mystique de l'union", les jeunes étoilistes et leur chef développent une "mystique de l'organisation" (cf. supra). Une mystique héritée du courant bolchévique initial et sans cesse remise sur le métier par les équipes PPA successives, de Mohamed Taleb à Mohamed Belouizdad, à mesure que s'impose une autre idée princeps, mêlant à son tour la raison et le mythe : la "clandestinité" ( ).

Le parti est donc une idée faite corps. Comme qui sa branche aînée de l'émigration, l'organisation fait preuve et la réunion fait corps. Avec ses orateurs et son rituel, elle manifeste et célèbre l'unité du temps et de lieu par laquelle se renouvelle sa formule prédictive, en tant qu'expression condensée de la nation. "El Ouma" le dit expressément, le parti est le mouvement national, son assemblée générale est le parlement de l'Algérie, ses chefs sont ses ministres, et Messali est déjà, en image, en rêve, le Président du pays (19).

Mais qu'en est-il en fait de la salle, du local, du siège? Qu'en est-il des lieux du Parti? En Algérie, dès 1936, celui-ci développe partout son réseau sectionnaire. La dissolution et la prison ne l'arrêtent pas. Un garage à Oran, une brasserie à Blida, un terrain vague à Aïn Témouchent, des salles de fêtes ou de mairie quand l'édilité est complaisante, un fondouk à Tlemcen, et surtout des cinémas à Alger, le PPA fait flèche de tout bois. Et pourtant, au pays justement, le mouvement ne retrouvera jamais au même degré le principe d'identification du parti à ses lieux, là où se construit l'intériorité du groupe, dans la convivialité militante et la fusion émotionnelle. Rien de comparable à ces lieux mythiques de la Grange aux Belles et de la rue Cambronne, qui survivront toute une vie dans la mémoire militante, ou même à ces soirées de la Mutualité et de Wagram (20). Il est vrai, le combat frontal avec l'Administration ne s'y prête guère. Et c'est pourquoi la clandestinité, et la prison, déplacent le lieu du lien.

Il ne sera pas dit cependant que le PPA aura échoué là où ses partenaires et adversaires n'ont qu'à demi réussi, imposer sa marque et ses lieux à la physique de la ville. A Alger au moins, au centre du centre. Quatre locaux participent successivement ou conjointement à cette prise du centre et à cette prise de corps : rue du Liban, rue de Thèbes, place Duquesnes et surtout place de Chartres. Tous situés entre la basse Casbah et le quartier de la Marine, entre souk et docks, cafés du

haut et cafés du bas, tout près du MCA, jouxtant la plus grande place d'Alger, celle du Gouvernement, future place des Martyrs, au contact de toutes les ethnies et de tous les dialectes, européens et algériens, arabes et amazighs, maltais et italiens, m'zabis et juifs..., au passage de ses deux sections : celle du 1er et celle du 2è arrondissement. D'un local à l'autre, de la rue du Liban à la place de Chartres, on passe d'un lieu "pour soi" à un lieu "pour les autres", d'un local à un siège social, d'une pièce à des bureaux mais aussi d'une chapelle à un temple, ou d'une koubba à une zaouïa. Le siège de Chartres est tour à tour centre logistique et raison sociale, instance électorale et unité célébrante, quartier général et sanctuaire d'un mouvement de combattants et de croyants organisé en réseaux, connu et reconnu. C'est là que se réunissent les dirigeants, que prennent contact les cadres sectionnaires du Grand Alger et les délégués des fédérations régionales, que l'on reçoit les représentants des autres organisations. C'est de là que partent les bulletins et les brochures, sinon les journaux. C'est là que l'on tient les Assemblées Générales, et finalement le dernier Congrès, celui du MTLD, quinze ans plus tard, à la veille de la Guerre d'Indépendance (21). C'est là enfin, forcément, que la police fait pression, surveille, encercle, perquisitionne, arrête ; créant par là même un périmètre du conflit, d'un espace sacré (la mosquée) à l'autre (le siège), comme avec ce meeting interdit qui dégénère en début d'émeute après que Arezki Kahal, délégué de Paris, se fut opposé aux policiers, à l'automne 1937 (22).

Rien de tel il est vrai ne se dessine à Constantine, Oran, Annaba. A Mostaganem et Tlemcen, c'est un "cercle littéraire" qui sert de couverture, sinon de siège social, aux activités des jeunes de l'ENA et du PPA. Ici, pour un temps court, avec le "nadi radja", et là pour toutes les années trente avec "l'Union littéraire" (23). A Mostaganem, aux termes d'un modus vivendi explicite entre nationalistes et islahistes ou notables. A Tlemcen au contraire, l'auto-dissolution du nadi et l'avène-

ment de la maison du hadith peuvent se lire implicitement comme une victoire des aînés et des modérés de l'Islah sur les cadets et les radicaux du PPA (24).

On aura garde d'oublier par conséquent l'impact de la médersa islahiste, de la mosquée verte de Constantine à Dar el Hadith de Tlemcen, du nadi qu'elle investit ou qu'elle influence, ni celui d'une association des oulémas nettement engagée sur le terrain politique depuis le Front Populaire et diffusant son réseau d'écoles jusque dans le monde rural. C'est au demeurant le conseil et le constat de l'historiographie classique, depuis CA. Julien (25). Force est cependant de constater l'emprise croissante du "parti nationaliste" sur les masses algériennes. Symptomatique à cet égard est sa prise du pouvoir sur l'Algérois et la Mitidja, vérifiée par deux fois, lors des élections de 1938 et 1939, et signe précurseur d'une domination généralisée à l'ensemble du pays après 1945 (26). A Alger même, l'Etoile de Tayeb el Okbi a beaucoup pâli, et aucun leader islahiste n'est en mesure de le supplanter ou de le remplacer. Le cercle lui-même a perdu de son aura. Son heure est passée (27). Là où régnait le nadi Taraki des Oulémas s'impose désormais la "Place de Chartres" du PPA. Mais cette irruption du local nationaliste ne dure pas. A Alger même, la répression, la dissolution réduisent ou effacent l'importance du siège, les lieux du politique sont déplacés par la "clandestinité". Il faudra attendre le MTLD par conséquent pour que la "rue de Chartres" récupère une place de choix dans la centralité politique algéroise (28).

On ne retrouve donc pas au pays cette connivence du lieu et du lieu qui a fait en émigration, et surtout à Paris, la puissance du mouvement et la force de la salle. Cette fluidité organique du jeu réunionnaire, cette énergie graduée de la manifestation célébrante, qui articule le "dehors" et le "dedans", qui fidélise les militants en ritualisant leur "croyance" et en organisant leur "exil"(29).

Socialisation des groupes et politisation des lieux différents par conséquent selon que l'on regarde d'un côté ou de l'autre de la Méditerranée. Dans les deux cas pourtant, l'examen des sources et l'enquête de terrain permettant de mettre au jour tout un plan de socialisation sous-jacent à la "salle publique", qui prépare et antécède la poussée réunionnaire et l'extension du réseau militant : un niveau de reliance, une forme de sociabilité, une instance de politisation, dont l'unité géographique correspond au quartier et contient ses propres lieux. Ici le café, diastole et systole du quartier immigré, là, la chambre du bénévole, le cercle populaire informel, le café d'éréchef, et surtout le salon du coiffeur ou la boutique du tailleur, au coeur de la vieille ville, au centre du quartier centre, mais aussi le terrain vague et le cimetière, le jardin public ou le bois adjacent.

## 2. - Le "sacré" et le "profane".

D'autres espaces, d'autres lieux, d'autres usages mériteraient sans doute une analyse bien plus approfondie. Dans un cas au moins, en terre d'Islam, la relation au politique et à la politique paraît désigner un lieu de socialisation et de mobilisation majeur : la mosquée. En regard de l'enceinte "sacrée", on dira aussi un mot d'un lieu de sociabilité qui avec elle, fait système, du côté du "profane" : le hammam.

### 2.1. - La mosquée.

Lieu du culte, lieu du prêche et de rassemblement des fidèles invités à retrouver un sens à la fidélité, un ordre à la "soumission", et une distance nouvelle à l'"infidélité, à de coalition des croyants interpelés par un imam ou un 'alem au nom du principe ou du "partie de la réforme (Islah), contre la "bida'" et la dissolution des moeurs, par une éducation moderne, selon la raison, mais dans la langue et sur le plan de Dieu (30).

On sait ce qu'il en est du mouvement des oulémas, advenue à l'"association" en 1931, confronté à la censure dès 1933 sur le terrain de la "khotba", et porté par la même au plan politique par la définition générale de l'"ordre public". C'est que, au centre du pays, avec El Okbi, la mosquée à retrouvé une fonction critique, fut-elle cantonnée dans un premier temps à la pratique religieuse elle-même, adossée au modèle d'enseignement et d'éducation développé simultanément par Ben Badis et les maîtres du M'zab, sur les traces des lettrés de la transition, El Medjaoui à l'Est, Tayeb el Mahji à l'Ouest. Une fonction critique dont les clercs de l'Islam savant et les saints de l'Islam rustique avaient autrefois illustré la vigueur, en tant que point de passage obligé de la raison sociale et de l'émotion populaire, à la conjonction ou à la disjonction entre la protes-

tation plébéienne et de la remontrance des hommes de Dieu, et qui n'avait jamais vraiment disparu, on la voit se "réveiller" au moment de la résistance à la conscription (1908-1911) et résurgit de nouveau avec la prédication islahiste des années 30, contre la prétention administrative à contrôler le prêche et la décision de fermer des écoles en Oranie (1933-34)

A vrai dire, les occasions de défendre la mosquée, ou de faire fond sur elle pour défendre la société, ou la remettre en mouvement, n'ont jamais manqué. Toute la société algérienne, comme bien d'autres sociétés non sécularisées, s'est resserrée sur son identité religieuse, quels que soient les groupes sociaux concernés. En ville, autour de la grande mosquée, en milieu rural, autour du m'rabet et de la zaouïa. Qu'il s'agisse de défendre la mosquée Ketchawa en 1833, contre la violence de Rovigo, qu'il s'agisse des insurrections paysannes et tribales toujours axées sur le saint imprécateur appelant au "jihad". A l'évidence cependant, nous ne sommes pas encore dans l'action politique moderne, ni dans la socialisation politico-religieuse par excès de modernité. Le groupe répond au coup par coup à une situation de danger, à un stress, au choc d'un acte ou d'un geste, d'une décision ou d'une série d'événements tous perçus comme une agression intolérable ou une menace dramatique. C'est toujours le cas dans les années 30. Pourtant tout est changé. Un mouvement idéologique est né d'une remise en question et d'une remise en mouvement de l'identité culturelle et religieuse, dont la dynamique est désormais prise en charge par un groupe de doctrinaires développant son action avec la méthode et la technique de l'entreprise moderne ; au prolongement de l'association, en vis-à-vis du syndicat et du parti.

La mosquée paraît retrouver alors sa capacité à cristalliser l'offervescence et canaliser la protestation. On le voit à Alger, au lendemain de la circulaire Michel, quand la première manifestation organisée contre elle, sur la place du Gouvernement et à la Préfecture, est amorcée après la prière.

du Vendredi, le 24 février 1933 (31). Et surtout à Constantine, un an et demi plus tard, où l'"émeute anti-juive" fait suite à une "provocation" qui commence par la profanation d'une mosquée par un militaire ivre de confession israélite (32). En réalité, la première action était survenue un an plus tôt, à Tlemcen, en 1932, quelques mois après le passage de Ben Badis, quand trois jeunes gens de la ville avaient pris la parole à l'occasion du Mouloud, devant la Grande Mosquée, pour protester contre le refus opposé par le maire à la demande du cheikh d'y donner des conférences (33).

Aucune de ces actions ne suffit toutefois à transformer La Mosquée en centre stratégique de la mobilisation politique, ni même en lieu de socialisation politique décisif. Du reste, aucune des grandes effervescences ultérieures ne part de la mosquée, qu'il s'agisse de la braderie de Tlemcen en juillet 1933, ou de la longue série des manifestations de 1934 dans toutes les villes du pays. Le modèle algérois de février 1933 ne se généralise pas, le mouvement religieux ne domine pas et ne contrôle pas le mouvement social. Dans l'ancienne cité zianides, la manifestation de 1932 n'est pas initiée par les Oulémas mais par des sociétaires des "Amis du livre" (34). A Tlemcen, Constantine et Sétif, en 1933, 1934 et 1935, l'émeute n'est pas davantage la réponse à un appel ou à une initiative de la mosquée et de ses clercs. S'il est évident qu'une nouvelle et puissante liaison idéologique et émotionnelle se dessine entre religion et politique au Maghreb et du Maghrek, avec le tournant des années trente, il n'en est que plus symptomatique de constater, au moins en Algérie, les limites objectives de La Mosquée. La force persistante de la centralité sacrée ne trouve pas son prolongement dans la maîtrise d'une centralité politique. La mosquée n'arrive plus à condenser et ordonner la protestation sociale, elle ne parvient plus à synthétiser et dominer l'ensemble du monde social. Tout se passe comme si elle échouait, malgré le nouveau cours, à récupérer un terrain qu'elle aurait perdu face au dynamisme associatif



à la différenciation des pratiques sociales, à la pugnacité du syndicat et du parti. Il n'est donc pas sûr que le rôle de La Mosquée dans la politisation moderniste de la société algérienne ait été aussi décisif qu'on pourrait le croire, sur la foi d'une relecture anachronique du passé à l'aune de l'"intégrisme présent". En cette matière, l'action islahiste doit plus au nadi et à la médersa qu'à la mosquée, où traditionnalistes et administratifs conservent une forte emprise, et où l'alternative critique risque de profiter bientôt à la catéchèse populiste du PPA. Et c'est d'ailleurs ce qui se produit peu ou prou dans les faits, à partir des structures d'enseignement elle-mêmes. Une partie du personnel PPA, assez minoritaire d'ailleurs, étant issue de l'Islah : Abed, Souiyah et Mettahri à Oran, Ahmed Bouda à Belcourt, Belagoun à Oued Zénati, Chadly el Mekki à Tunis et Tébessa... (35). On ne voit pas se constituer en Algérie un "réseau des mosquées" capable d'imposer à lui seul son langage et ses prestations, ses hommes et sa logistique à ceux qui se réclament de l'action politique et lui donnent son sens, à la manière des "Frères" d'aujourd'hui, mais bien un réseau des médersas. La différence n'est pas mince. Plus intellectuelle, plus élitaire, la médersa, malgré l'essor spectaculaire des classes et des effectifs à partir de 1944-45, est rarement en prise directe sur la grande masse des observants. Rares sont les situations où, comme à Nédroma, dans les années 50, les élèves des deux médersas sont plus nombreux que ceux de l'école publique (36). Du reste, le PPA développe à son tour son propre réseau et devient sur ce plan concurrentiel.

Aussi politisée et active soit-elle, l'Association des Oulémas ne paraît à aucun moment en mesure de freiner l'ascension du PPA et de prendre la tête d'une sorte d'Istiqlal algérienne. Ben Badis, Bachir Ibrahimi et a fortiori Tayeb el Okbi n'ont pas le profil d'un Allal el Fassi, l'alem de la qarawi-yîne, chef du parti de l'indépendance et premier ministre du Sultan. Aussi différents soient-ils entre eux, les trois Oulémas

algériens ont en commun d'être installés dans l'autonomie religieuse, une séparation revendiquée entre la mosquée et l'Etat, la dawa et la siyassa, plus enclins au magistère culturel et moral, au rôle de conseiller et de confident des politiques les plus en accord avec leurs objectifs et leur milieu social: Elus du Congrès Musulman et nationalistes modérés de l'Udma, à commencer par Ferhat Abbas. Plus soucieux de conquérir et de conserver un espace propre, un domaine de compétence, un domaine réservé, un secteur et un marché de l'emploi. Plus qu'aucun autre corps de clercs dans l'espace islamo-méditerranéen, l'association se comporte implicitement comme une "corporation" et une "église" au moins autant que comme un parti religieux ou un parti des religieux (37). Elle aurait pu se servir plus nettement de la mosquée pour elle-même, et contre Messali, politiser le lieu de prière ou son périmètre pour faire pièce au prédicateur populiste, quitte à s'exposer davantage aux représailles administratives ou aux réactions nationalistes, quitte également à redoubler de subtilité, car les fidèles, eux-aussi, savent "écouter entre les phrases". De fait, la tentation en est venue aux oulémas, à Alger, en 1936 et 1937, sans résultat apparent, quand Messali de son côté a cru pouvoir venir sur leur terrain. Si les oulémas ont brisé net la tentative du leader tlemcénien de prendre le pas en leur sein, avec l'appui de Cheikh Zahiri, au nom de l'intérêt supérieur national, ils ont perdu contre lui la bataille de l'électorat populaire.

C'est que, pour transformer la mosquée en arme politique, il faut précisément lui demander ce à quoi les oulémas se refusent, un langage radical pour une action radicale. Allier la force des mots et les mots de la force, du recours, jusqu'à l'horizon du "jihad", paradigme de toute société musulmane. Il n'est pas nécessaire que le mot lui-même soit brandi dès lors qu'un équivalent lui est donné. Mais précisément, c'est le PPA qui le tient et le détient, parce qu'il l'utilise jusqu'à la prison, jusqu'au sacrifice, jusqu'aux armes : l'Istiq-lal.

Quand les insurgés du 8 mai 45 demandent aux imams locaux de réciter la prière des morts, le réseau spontané qui nourrit l'insurrection est plus proche du PPA que des oulémas (38). La mosquée est sollicitée "de l'extérieur" par un acteur politique "extérieur" qui s'assume contre tel, car c'est bien la seule couronne extérieure que le PPA n'ait pas tenté de créer, sans pour autant s'en interdire l'accès ou le soutien. Autrement dit, l'Islah n'a pas pu transformer la mosquée en lieu du politique et imposer son hégémonie ou sa domination à partir d'elle parce qu'elle n'a pas su ou voulu mobiliser "le vocabulaire politique de l'Islam", parce que son personnel apprécie peu le séjour de la prison et affectionne la stratégie des étapes, fondée sur la maîtrise du cercle et de l'école, et une longue patience.

## 2.2. - Le hammam.

Avec le hammam, on est encore dans le "sacré", parce que la pureté du corps est au principe de celle de l'âme, inscrite dès l'origine dans l'exigence du rituel. Mais on est aussi dans le "profane", dans un bien-être du corps hérité de la vieille citadinité greco-romaine, réappropriée par l'Islam méditerranéen. Profane sacralisé sans doute, n'était-ce pas déjà le cas dans l'antiquité, car rien ne saurait échapper au regard de(s) Dieu(x), mais horizon du sacré sacrifiant à l'hédonisme, associant séparation des sexes et bonheur du sexe. Car si la prière, et donc la mosquée, implique l'ablution, le sable suffit au voyageur, la vasque au prier. Il n'est nul besoin de hammam public ou privé pour se mettre en règle avec Dieu. D'ailleurs les premiers musulmans ne le connaissent pas (39). A l'encontre d'autres instances de socialisation et de sociabilité, le hammam paraît comme par nature étranger à la politique, en tant que lieu de la relaxation, de la félicité, du soupir. Pas de concertation frondeuse comme au café, ni d'imprécation messianique ou de point de départ séditieux comme à la mosquée ou au souk, dont le cadre même est de plein-

pied avec le dehors, donnant un accès direct au public et au nombre, disponible et mobile.

On y vient dans un rythme lent, pour un long rituel, avec des gestes obligés, un souci de soi et un principe de nudité incompatibles avec l'excès de mots ou la sollicitation de la foule. Dans cet espace matriciel, chaud et humide, on demande pardon à Dieu, on ne prêche pas en son nom, on n'interpelle pas son semblable. En ce lieu propice à la parole des femmes, plus qu'à celle des hommes, la politique peut difficilement prendre corps parce que le corps cherche ici son plaisir et son repos.

Dans le triangle des lieux clos qu'il forme avec la mosquée et le café, le hammam paraît définir un point zéro du politique.

Il se trouve cependant que les mutations imposées par l'ordre colonial accentuent des fonctions anciennes, transforment le hammam en hôtel, en foyer d'hébergement, en lieu de passage, sinon de négoce et d'affaires. Bien qu'elle renforce encore sa fonction réparatrice, l'effervescence du dehors finit par gagner au-dedans. Cela ne suffit pas pour y faire naître la concertation politique, a fortiori la socialisation politique. Il faudra donc du temps pour que la politique s'empare finalement de lui. Non pour en faire un lieu politiseur, ni même un lieu politisé, mais un lieu utilisé. A partir des années 44-45, le PPA s'en sert épisodiquement comme lieu de rendez-vous, à l'initiative des groupes locaux. Mais c'est surtout avec la guerre d'indépendance, malgré la pression policière, qu'il servira de base logistique, de boîte aux lettres et "cache d'armes, comme la mosquée elle-même (40). C'est là il est vrai l'indice d'une situation paroxystique, anormale, exceptionnelle, qui ne saurait être appelée à durer. Passé le danger le plus grand, la mobilisation extrême, il retourne à sa fonction première, à son principe d'équilibre et de complétude.

### 3. - Le "visible" et l'"invisible".

On comprend donc que le politique suscite et révèle d'autres lieux, on s'empare de ceux qui existent pour en subvertir l'usage. Et puisque le PPA est le vecteur principal de la recomposition du paysage politique algérien dans les quinze à vingt ans qui précèdent la guerre d'indépendance, puisqu'il en détermine la langue, les méthodes et les enjeux, c'est à partir de son enracinement que l'on tentera de mettre au jour cette sollicitation et cette subversion de l'usage réglé, ou cette irruption de l'usage sauvage. En partant des lieux "invisibles" qui contribuent de manière subreptice mais décisive à la politisation du corps social.

Nous avons montré ailleurs que cette incorporation a partie liée avec la mobilisation combinée d'un espace social et d'un groupe social ; dans la correspondance ou la connivence du "quartier centre" et de la "jeunesse" (41). On s'en tiendra ici, pour l'essentiel, à la multiplicité des lieux que celle-ci mobilise à partir de celui-là, en explorant d'autres relations du local et du national, d'autres modes d'articulation du particulier au général :

#### 3.1. - Espaces dérobés, lieux privés.

##### 3.1.1. - Sortie nocturne et terrain vague.

Ici, à Oran, le terrain vague, entre Mdina Ddida et Hamri, ou le jardin public, accueillent les discussions à perte de vue entré les anciens élèves de l'école indigène, autour de Bou Tlélis Hamou (42). Là, à Mascara, le jardin et les fossés remplissent le même office avec les jeunes sollicités par Ali Djaker, un étudiant de bonne famille chassé de la médersa pour ses idées intempestives (43). A Tlemcen, on se retrouve au grand bassin, on se réunit au cimetière. Au cimetière encore, à Belcourt, auprès de Sidi M'hamed. A l'occasion, au mausolée

bien veillant d'un autre saint : Sidi Abderrahmane à Alger, Sidi Boumédienne à El Eubbad (Tlemcen). No man's land également à Alger, dans ce quartier du 2<sup>e</sup>, jouxtant la Casbah, du côté des HBM, Bd de Verdun (44). Promenades aussi, au-dessus de la Casbah, ou au bois des Arcades, sur les hauteurs de Belcourt. On peut partir également de la plage et du port, comme à Cherchell, Dellys, ou Kristel, pour donner un prolongement "politique" au divertissement ludique (45). En paroles, en rêve. Insensiblement, inévitablement, sans colonie ni club, hors institution, les vacances d'été et les sorties sportives - traverser le Port d'Oran à la nage, escalader les hauteurs d'Alger, cristallisent le passage d'une affinité de jeu à une affinité d'"idées", souvent étayées ou relayées par la force des images - On a vu un discours de Hitler à Berlin, et Farouk en costume scout au Caire, en allant au cinéma, grâce aux "actualités" (46). On a vu aussi la mécanisation agricole et les grands barrages en URSS, avec les films des AUS, tandis que le cinéma égyptien, qui accompagne la nouvelle "chanson orientale" (Mohamed Abdelwahab), favorise cette sensation que le monde est en marche. Les Arabes et l'Islam se relèvent, l'Algérie s'éveille; On sent qu'on est d'une génération qui arrive à son heure.

Bien entendu, la rue, la placette, le carrefour accueillent par principe le "rendez-vous" familial qui lie infailliblement, en le séparant, le dedans et le dehors, et conduit de l'un à l'autre, d'un monde à un autre, horma de l'espace privé et nif de l'espace public, entre dar, derb et bled. Première halte pour une "sortie" qui a besoin de se prolonger "ailleurs". Car pour cette génération d'adolescents et de jeunes adultes, en 1936-37, en 1943-44, ces fiefs naturels d'un premier voisinage ne suffisent pas à satisfaire le besoin de connivence et à garantir tout à la fois la pérennité et la transformation du groupe, en-deçà et au-delà du café, de la mosquée, du club, inaccessibles ou inadéquats. La rue et la place ne suffisent même pas à combler le questionnement déambu-

latoires. La mosquée ne convient pas, ni le hammam. On n'y pense même pas. Il s'agit précisément de s'affranchir du quotidien et d'opérer un déplacement, une séparation d'avec les signes conventionnels de la fréquentation citadine. Le groupe prépolitisé se constitue donc dans la "sortie". Il lui suffit d'échapper à l'espace et à l'usage réglés, aux lieux de réunion convenus ou aux heures régulières, par le terrain vague ou le rendez-vous nocturne, pour se sentir exister davantage et vivre ensemble un moment d'aventure. Bien souvent, on en restera là. Chacun regagne son espace familial et social, appelé par le service militaire, la contrainte familiale au travail ou au mariage, on réalise son besoin grégaire et son désir d'action dans cadre moins romantique mais plus gratifiant, avec le petit cercle autodidacte, le groupe scout, le club sportif. Seuls les plus accrochés au sentiment de révolte et au rêve de révolution trouveront dans la réunion nocturne romantique l'occasion d'un véritable débouché politique (47).

Dans certains cas en effet, la sortie collective conduit le groupe plus loin. Plus elle se pérennise, plus elle déroge aux normes de contrôle social, familial ... et policier, et plus elle devient attractive. Plus elle s'énivre de l'interdit qui crée la sensation du danger, l'impression de secret, et donne à la réunion du groupe complice un parfum de clandestinité. Il y faut en général un événement déclenchant, un élément de catalyse, extérieur au groupe et suscitant la nouvelle intériorité, la nouvelle dimension du groupe. Ce peut être un journal interdit (lutte sociale, El Ouma...) dont la circulation transforme la rencontre adolescente en cercle de lecteurs et en groupe de cotisants (48). L'ascendant d'un aîné, à peine plus âgé, gagné par une structure militante (49), ou le contact d'un responsable clandestin qui fait passer le groupe d'amis du terrain vague à la sortie noctambule puis à la cellule ou la section (50).

Mais il arrive aussi que le groupe adolescent s'en tienne à sa logique propre et vive sa propre aventure jusqu'à son auto-dissolution. Un ou deux jeunes, plus audacieux, peuvent conduire la "dérobade" jusqu'à la "société secrète", sans interférence directe avec un groupe politique déjà constitué ou un contact militant extérieur. C'est le cas du "groupe Kaleï", à Tlemcen, du nom d'un fils d'avoué qui, depuis la fin 1932, rassemble ses amis en passant par tous les lieux déjà cités : grand bassin, jardin, cimetière, mausolée... sans oublier le cabinet du père, pour des conciliabules nocturnes de carbonari. Tous sont imprégnés d'"idéal révolutionnaire" et lecteurs de journaux interdits, tous se sentent tenus par le secret et le serment. L'un d'eux a charge d'inscrire le nom des conjurés et cojureurs sur une liste. Vienne l'émeute de la braderie, en juillet 1933, et tout s'évanouit. Le jeune Kaleï se sauve au Maroc, le gardien des secrets avale son archive, et le groupe disparaît (51). Tout n'est pas perdu pour l'action culturelle ou les mouvements militants. Celui-ci rejoindra l'ENA, celui-là le PCA, tel autre le petit cercle informel de la rue Benziane (52).

### 3.1.2. - Lieux fermés et lieux privés.

A ces lieux ouverts, contrôlés ou incontrôlés, mais dérobés, qu'ils soient ou non pourvus d'un statut légal, s'ajoutent des lieux fermés qui sont aussi, dans bien des cas, des lieux privés, souvent détournés à leur tour de leur usage. Les uns sont personnels, les autres sont collectifs.

Ici, c'est la chambre individuelle qui est mise au service du conciliabule grégaire. Nous sommes en présence maintenant de jeunes adultes salariés, émancipés de la tutelle familiale mais encore célibataires. C'est le cas de Mezerna et de Ouitis à Alger, au tournant de 1930 (53). Tous deux traminois et de vieille souche algéroise. Comme les adolescents du cimetière et du



bois, ce sont tous des instruits, le plus souvent passés par l'école, Sarrouy ou fatah, mais ils sont déjà solidement installés dans les rapports de travail. On est dans la tranche d'âge supérieure, entre 20 et 25 ans. Typique est précisément le cas de ces traminois musulmans algérois, un groupe social à statut, particulièrement actif et inventif, qui donnera aux jeunes communistes et aux jeunes nationalistes un bon nombre de leurs meilleurs militants, entre 1926 et 1936. Chacun regarde la chambre individuelle avec respect et envie, comme le signe et le moyen de l'autonomie personnelle, comme un indice de la maturité et de la modernité. On s'y retrouvait à l'occasion entre amis, syndiqués ou sociétaires en d'autres lieux, mais les voilà regroupés maintenant pour d'autres raisons, gagnés à un autre principe de rencontre, attirés par une idée plus forte, la politique, mieux, appelés par un idéal, qui transforme la chambre en local et la rencontre en "séance de conspirateurs". En 1931 et 1935, la politique y rentre es qualité. Chez Mezerna et Ouitis, on tient réunion désormais pour le compte du "Parti Nationaliste Révolutionnaire" (PNR), ou de l'"Etoile Nord-Africaine" (ENA). Pour commenter l'événement du moment, débattre des perspectives à venir, discuter un article de la "lutte sociale" ou d'"El Ouma", préparer un tract, voire appeler à une manifestation. Sans mandat ni statut, sans protocole ni procédure, car les assemblées sont rares et les réunions improvisées (54). La chambre est devenue local, mais le local reste une chambrée. On s'y retrouve autour d'un thé, l'un amenant l'autre, plus à l'étroit qu'au café et plus à l'aise qu'au cercle, dans la sécurité et le confort de l'intime. On est aussi dans un système d'échange tournant et un ordre convivial, celui de l'amitié sans contrainte, celui du militantisme sans obligation. Un jour chez l'un, un jour chez l'autre. De là, on retrouvera éventuellement d'autres lieux, ceux-là même que ces nouveaux militants avaient du "conquérir" au temps de leur adolescence. D'une réunion de nuit sur les hauteurs d'Alger on redescendra après minuit, pour coller des papillons ou glisser des tracts sous les portes (55).

La chambre est-elle une pièce d'un logement familial ? On est alors dans un autre cas de figure. Car on ne rentre pas aisément dans une "maison", même lorsqu'elle est partagée en plusieurs familles qui font cour commune, en vertu d'un code social très strict, qui connaît néanmoins de substantielles variations. C'est donc la politique qui introduit ici la dérogation et met parfois à mal la sévère division des sexes qui est au principe de la bienséance et de l'honneur. La chambre sert alors de local à un groupe politique sans local, un groupe déjà constitué mais tenu à la clandestinité ou à la prudence. Elle est un lieu de rendez-vous ponctuel pour une réunion ponctuelle. Dans certains cas toutefois, l'intrusion du politique dans l'espace privé va plus loin et se régularise, quand le militant peut l'imposer aux siens ou s'accommoder de leur gêne. Ainsi la maison de Rebbah Lakhdar, à Belcourt, devient-elle local, boîte aux lettres et dépôt (56). Les journaux en 1939, les armes à partir de 1945 (57). Dès 1937, Mohamed Henni dit Daki, mettrait ses biens à la disposition du parti, rue Marengo et ailleurs. Plus tard, Dahmane Hafiz permettrait d'utiliser sa ferme de Mitidja comme retraite pour les maquisards, bien avant 1954 (58). On retrouve ici une fonction de refuge déjà évoquée à propos de la mosquée et du hammam, commune à toutes les activités clandestines et toutes les "résistances", avec leurs caches, leurs "planques", leurs "sanctuaires". A l'occasion, la maison toute entière servira de salle pour un meeting exceptionnel. A Tlemcen, après l'arrestation de Messali, l'été 1937, celle de ses parents Memchaoui (59). Bien plus souvent, l'intérieur se prêtera à la propagande du parti, à l'occasion d'une fête familiale : mariage, circoncision. Profitant de la fête, les militants organisent une réunion, les responsables tiendront conseil. Quand le climat est moins tendu, on allie explicitement le déroulement festif, l'exhaltation nationaliste et l'idéal révolutionnaire, dans le contexte d'émulation caractéristique du Congrès Musulman. Lors du mariage de Yebdri à Tlemcen, le cheikh Larbi Bensari doit répondre à l'invite successive des uns et

des autres. Le maître de musique n'a jamais connu d'autre engagement que celui de son luth, mais il se prête volontiers à l'exécution de l'hymne messaliste. Impossible pourtant d'en rester là puisque le marié est communiste. Ses amis demandent donc au cheikh de jouer l'"internationale". Et c'est ainsi que le chant des prolétaires s'intercale entre deux qacidas andalouses et qu'un successeur de Zirieb insère à son diwan le cri d'Eugène Potier (60). Entre 1946 et 1948 surtout, avec le MFLD, les mariages donnent lieu à de véritables manifestations politiques. A Blida, Alger, Constantine, Annaba, partout l'orchestre est invité à jouer "Fida oul Djeza'ir", l'hymne du PPA, partout les chants patriotiques se multiplient : "maoutini", "biladi". A Oran, on met un portrait de Messali aux enchères à l'américaine, une tombola est ouverte, une souscription circule (61). Et le même protocole se retrouve ailleurs. Dans un ou deux cas exceptionnels, le mariage tourne à la manifestation régionale et à la ziara politique. Celui de Bellounis attire des milliers de personnes à Bordj Menaïel, en 1947, et provoque un déploiement policier exceptionnel, jusqu'à la surveillance aérienne (62). De manière générale, il en va ainsi dans tout le Maghreb, avec le déploiement des grands partis nationalistes (Néo Destour, Istiqlal) qui enjambent la deuxième guerre mondiale, quand la politique se popularise et le militantisme se généralise.

Chambre individuelle, appartement personnel, maison traditionnelle familiale ou collective, tout est bon à la mobilisation politique de l'effervescence sociale et des ressources culturelles, tout se prête à la sollicitation de l'espace privé pour l'action politique ouverte ou cachée. Tout est mis en oeuvre pour favoriser la concertation et la réunion. C'est ce que montre encore, pour en revenir aux quinze-vingt ans évoqués plus haut, l'appropriation dérobée par leurs soins de locaux destinés à un autre usage. A Tlemcen, début 1933, le bureau de maître Kaleï est utilisé nuitamment pour les réunions des petits conspirateurs animés par son fils. La même année,

à El Harrouch, pour le retour d'un grand aîné, étudiant à Paris et contributeur du journal "El Ouma", les cadets se réunissent pour une nuit magique, à la bougie, dans une grange (63). A Oran, en 1936, Mazouni Kada ouvre à ses amis la réserve du magasin paternel. A Cherchell, au même moment, un autre adhérent utilise une remise pour les mêmes fins (64). Dans tous les cas, le fils dérobe le local du père, qui parfois n'est pas dupe, et peut-être consentant. Dans presque tous les cas aussi, le groupe politique est déjà en marche, même si le comité de section n'est pas constitué. L'occasion unique, comme à El Harrouch, ne sur'it pas, évidemment, à politiser le lieu et à le transformer en lieu du politique. C'est la fréquence de l'usage et la convenance du cadre qui transforment la pièce en salle ou en local. Mais c'est aussi la liaison sous-jacente entre le dérobé et l'institutionnel, entre le lieu d'un jour et celui de tous les jours, entre l'invisible et l'ostensible qui donne tout son sens au local et contribue à transformer le conciliabule en secte ou en section. Chemin faisant, il est vrai, le regard porté sur la politisation multiforme de l'espace social nous a éloigné du cadre analytique initial. Mais c'est pour mieux revenir à la socialisation politique associée à la sociabilité de lieux qui politisent.

### 3.2. - Cercle autodidacte et groupe adolescent.

Il est par exemple une forme intermédiaire de groupement et de local, relevant du lieu fermé, qui combine le dedans et le dehors, l'horizon politique sans parti et le groupe sans association. C'est le cercle autodidacte. On le trouve plus particulièrement à Tlemcén, entre 1932 et 1935, où la coupure entre aînés et cadets, notables et jeunes loups, nantis et démunis, détenteurs et non détenteurs de capital social et de maîtrise culturelle suscite une floraison de petits groupes instables, intermédiaires et éphémères, au contact du politique par les individus et les idées, la parole et l'écrit, mais sans domiciliation adéquate, sans allégeance et sans adhésion (65). Ni koutob ni médorsa, ni école ni parti, le cercle sans

statut est composé d'un rassemblement de jeunes artisans, brodeurs, babouchiers, etc... en déficit d'encadrement corporatif et confrérique, en désarroi social et culturel, dont s'occupent des bénévoles à peine plus âgés, discrètement encouragés par quelques anciens de petite notabilité. On y remarque aussi l'influence d'un jeune communiste né en Orient et passé à Moscou dont le père, un cheikh derqaoua, avait quitté la ville natale avec l'exode de Tlemcen (65). Fluide et fugace, sans patron ni programme ou doctrine, et donc sans dissidence, le petit cercle autodidacte est aussi sans nom. On le désigne bien comme "cercle", mais par la rue où le collectif a su louer une petite pièce à un particulier : Sid El Djebbar, rue Haedo, rue Benziane... (67). Son activité consiste pour l'essentiel en cours du soir, en français et en arabe. Elle dépasse rarement quelques mois, et jamais l'année. Ni clandestine, ni déclarée. Son équipement est rudimentaire. Quelques tables et chaises, un tableau, au moins rue Benziane, un petit service pour le thé (68). Radicalement distinct, toutefois de la posture du msid ou du cadre plus vaste et mieux doté de la médersa islahiste. Distinct aussi par son niveau et ses préoccupations des cours de Cheikh Ibrahim, beaucoup plus élaborés intellectuellement mais bien plus éloignés du politique et du populaire. Sans nom, sans statut et sans patron, il est donc sans patronage et sans institution. Offres et demandes échappent au contrôle des élus, du PC et des Oulémas, malgré le prestige du cheikh Ibrahim, ou les prestations attractives du syndicat, de la société de musique ou de l'activité sportive. Les petits maîtres du cercle autodidacte ne sont ni des tolbas ni des chioukhs mais des aînés alphabètes mieux instruits qui prennent en charge des cadets analphabètes ou peu instruits. En sus des cours du soir dans les deux langues, les conversations entre amis, une esquisse d'activité théâtrale, la circulation épisodique du journal et du livre occupent le temps des animateurs et des participants. On parle politique sans idéologie ni projet politique. Dans une ville où "tout existe" déjà politiquement, culturellement et religieusement, notables

élus et instituteurs socialistes, parti communiste et syndicat, islahistes et confréries, sociétés de sport et de musique, amis du livre et cercles lettrés, une partie des adolescents et des jeunes adultes veut néanmoins être "ailleurs", parce qu'elle veut être entre soi, trouver un cadre adéquat à son désir de savoir et de servir, un mode approprié d'expression de son dévouement et de ses frustrations. On ne retrouve rien de semblable à l'Est ou à l'Ouest, en ville nouvelle ou en vieille médina, pas même à Constantine. A Tlemcen, entre parti et société civile, le rêve des petits animateurs culturels répond à l'inquiétude des jeunes artisans. Nombre d'entre eux rejoindront l'Etoile Nord-Africaine en 1936 au moment du Front Populaire et du Congrès Musulman (69). Mais précisément, tous les petits cercles sans statut disparaîtront avec le nouveau cours et l'essor de l'ENA. Pour beaucoup on ne fera qu'un tour de plus à l'"Etoile". D'autres seront cependant plus fidèles. Sur l'instant en tout cas, l'ENA "ramasse la mise" avec un cercle déclaré, beaucoup plus important, mieux équipé, mieux organisé, plus nombreux, et directement fixé au politique : le "nadi radja", fort de ses deux cents adhérents de l'été 1936 (70). On ne connaît pas d'autre ville, pas même Alger, qui réunisse au même moment quatre cercles musulmans. Dans la vieille cité abdelwadide, on dirait que le nadi l'a emporté sur le parti. A Alger, à Constantine, à Oran, il en ira autrement. L'attraction momentanée des jeunesses communistes, la force relative des jeunesses du Congrès Musulman, l'impact de la médersa islahiste, la vigueur du club sportif, la puissance syndicale, la pugnacité du parti nationaliste lui-même et le prestige des grands leaders laissent moins de place au cercle. Même à Alger, où le nadi Taraki ne suscite ni émules ni rivaux et perd de son aura. On remarque bien le passage à l'ENA d'un petit maître d'école libre, Khélifa Ben Amar, avec une partie de ses élèves, mais on ne trouve pas d'équivalent au jeu des cercles sans statut et à la synergie des nadis.

### 3.3. - Retour à l'association : Chabiba et kechef.

Comme on le voit, la "sortie" du groupe adolescent en quête d'autonomie et d'espace propre prépare sa "rentrée" dans l'association, le cercle, le parti. Partout, en effet, la même poussée cherche de nouveaux chemins, de nouveaux canaux d'expression et de participation.

En imposant au cercle des notables créé par les élus et les oulémas, dominé par les aînés et les anciens, la reconnaissance d'une place à part pour les "jeunes". C'est le principe même de la "chabiba" /qu'elle s'autonomise en section, ou en salle, à l'intérieur du cercle des "vieux", comme à Sidi Bel Abbès, ou qu'elle s'organise par elle-même et pour elle-même, par une création propre, comme à Tlemcen (cf. supra) (71). Du nadi, on garde la conférence, la bibliothèque, la discussion et le débat, mais on ne modifie l'esprit, le langage, les références. Il y avait des jeunes dans les cercles, depuis quelques temps, il y a désormais des cercles de jeunes, qui passent outre aux hiérarchies, ou les contournent. Vêtement, image et son participent de ce changement. La chechia disparaît, le pantalon de golfe apparaît. Avec les jeunes et par les jeunes, cinéma et disque, sport et mode accentuent le double mimétisme, parisien et égyptien.

C'est aussi et surtout la percée du "scoutisme musulman" (72). D'abord éclaté dans une myriade de groupes locaux émancipés de la tutelle européenne et proches du Congrès Musulman (1936-37), puis fédéré en un mouvement unique ou cohabitant durablement islahistes et nationalistes, modérés et radicaux (1939-1948), il se propose de rassembler l'élite juvénile de la société urbaine. Il se regarde et on le regarde comme l'avenir de la nation, sinon comme "armée" de la nation, objet et sujet de fierté. Attractif par sa combinatoire, ou sa formule; nature et culture, foi et technique, éthique et politique, il ne tend pas pour autant tous les ressorts de la jeunesse

citadine. Trop élitaire pour le populaire, trop puritain pour les hédonistes, trop militaire pour les sociétaires, il n'en constitue pas moins le creuset générationnel d'une alliance sociale dominée par les couches moyennes et ordonnée à un idéal de renaissance donnant une forme physique et symbolique au paradigme trentenaire de l'alliance entre Islam et modernité. C'est à bon droit qu'on le considère comme une "école du nationalisme", et un "vivier" du PPA, bien qu'il ne monopolise nullement l'affiliation des jeunes au radicalisme PPA (73). Voilà donc une nouvelle structure associative et un nouveau lieu de sociabilité, induit par la politisation à l'oeuvre dans la société musulmane et inducteur d'engagement politique, additionnel ou ultérieur. Une structure à la fois novatrice et médiatrice. Par son rapport au corps, sans antécédent dans la culture citadine traditionnelle, elle accentue l'innovation du sport et propose une conduite de rupture, manifestée par la tenue elle-même, avec cette "culotte" totalement étrangère à la vêtue musulmane mais en quelque sorte préparée par le "short" du football.

Par son goût pour l'histoire, les arts et lettres, les problèmes de société, par sa volonté de redonner un avenir à un grand passé, celui de la civilisation musulmane, elle réactive la fonction intellectuelle du "nadi" et concrétise l'idéal de la "nahda", dans un cumul des activités conférencières, théâtrales et journalistiques. Avec son idéologie de la nature et sa sociabilité du grand air, toutes deux magnifiées par le "camp scout", le kechef donne un prolongement et une perspective au goût de la sortie et du plein air, il mobilise le "nouveau", à l'instar du sport. Mais il mobilise aussi l'"ancien". Avec sa reprise altruiste et secouriste du schème solidaire, avec sa discipline fraternaliste, son rituel initiatique et son serment, il réutilise toute une partie de l'héritage confrérique. Le serment du morchid et le discours du chef se substituent aux directives du cheikh, les gestes du camp à ceux de la oua'da et du moussem. Par son idéal patriotique



enfin, symbolisé par ses patronymes et ses couleurs, glorifié par ses chants et ses hymnes, ritualisé par son salut au drapeau, le mouvement scout s'approche au plus près du politique et de sa liturgie.

Son "apolitisme" déclaré n'est pas factice ou hypocrite pour autant. Bien des fondateurs et des continuateurs sont attachés à sauvegarder l'unité du scoutisme, et du mouvement national lui-même, en s'abstenant de prendre parti dans les conflits entre leaders et partis politiques ou religieux. Nombreux aussi ceux qui à l'instar d'un chef de louvetisme comme Kerrouicha, veulent s'en tenir à sa vocation initiale, à sa morale de l'action éducative, à son idéal d'intégrité civique, qu'un attachement partisan risque de dégrader et pervertir (74).

Comme le mouloudia, le nadi, la médersa et le syndicat, le groupe scout impose donc à la vie urbaine une pratique sociale spécifique, valorisée et valorisante, reconnue comme telle, identifiée à un mouvement, codifiée par une institution, matérialisée dans un lieu. Comme en matière sportive on construit un espace spécifique qui articule le dehors et le dedans. Dans tous les grands centres urbains, le groupe scout s'impose donc, entre 1936 et 1937, comme un pôle d'animation, un corps attractif, un point d'excellence. De Tijditt à Souika, son local contribue à donner un nouveau visage au quartier centre musulman, à façonner l'image de la ville. Son intervention est intégrée au modèle citadin d'action et de démonstration.

Avec la "chabiba" et le "kechef", on a donc retrouvé la structure associative et l'effet culturel de la capitalisation scolaire, et derrière l'émergence et l'autonomisation d'un groupe social distinctif, l'affirmation d'un lien et d'un lieu qui le signalent pour l'extérieur et le construisent à l'intérieur. Comme un corps fortifié par l'acquisition d'une solidité matérielle, en collectif objectivé par le local qui organise

son univers, pérennise le rendez-vous, la connivence, la maîtrise, et transforme l'échange inter-individuel en communauté de pratique et de rite.

Kechef et chabiba restent en deça et au-delà du politique. Mais par cela même qu'ils font école, canalisent des investissements et des énergies, diffusent des idées et des savoir-faire, ils participent au premier chef à la dynamique nouvelle de l'être dans la cité et à l'essor d'une société civile musulmane. Ils forment des hommes et nourrissent les réseaux où les partis sauront puiser.

#### 4. - Sociabilité ancienne, politisation moderne.

En suivant le cheminement de la "jeunesse", du terrain vague au "nadi", de la placette au local scout, avec des options possibles du côté de la médersa et du syndicat, en visualisant l'émergence des "jeunes" comme groupe social, leur captation politique par le truchement d'instances et d'engagements intermédiaires, on est progressivement revenu vers la politique "visible", le jeu des institutions, le moment où l'organisation partisane fait sa jonction avec l'association culturelle, on rentre en synergie avec elle. On a donc laissé de côté, comme pour les adultes, d'autres formes de socialité du proche étrangères par nature, à l'idéologie et à la stratégie. Il est en effet des lieux de sociabilité où nous ne nous sommes pas encore arrêtés. Des lieux qui eux-aussi politisent et se politisent, bien que la compagnie s'y distingue de la nouvelle association et de l'ancienne "corporation, cet "ordre des ordres" définitivement révolu. Des lieux où les jeunes apprennent à leur tour, quand finalement ils y accèdent, mais où les adultes sont par définition chez eux, dans l'échange au quotidien et la frustration séculaires, où survit l'excellence d'un savoir-faire sinon le bonheur d'un art de vivre.

#### 4.1. - Café, boutiques et autres lieux...

Deux d'entre eux nous retiendrons plus particulièrement ici, dans la diversité de leurs formes et l'unité globale de leur type : le café et la boutique, ou l'échope. Deux espaces où l'on vient régulièrement, chacun à son rythme et à son heure; deux espaces porteurs ou receveurs du fait divers, deux haltes du parcours citadin, où l'on est chez soi tout en étant chez l'autre et avec les autres, où l'on est tour à tour auditeur et locuteur, où chacun est susceptible de rentrer dans l'échange. La politique y est présente, fut-ce "en creux", comme la police l'a bien compris, parce que la parole y va et vient, suspendue à l'effervescence humaine, à l'agitation du moment, à la conjoncture intérieure et extérieure, à la période électorale ; parce que le lieu suscite un collectif de parole qui par cela même est action. On se prend, on se pique au jeu, fut-il dangereux. On s'informe, on suit, on transmet la nouvelle, ou la fausse nouvelle. On écoute, on propage la rumeur. On ébauche une discussion, jusqu'à la concertation et la connivence ; dans certains cas jusqu'à l'engagement lui-même. Jusqu'à la mobilisation du lieu, par sa transformation en local ou en refuge, par l'affectation de son cadre et de son maître au travail du parti, pour la cause du parti.

Café et boutique ne sont pourtant pas réductibles l'un à l'autre. Ils s'insèrent dans une hiérarchie des activités, des métiers et des statuts, différents par leur position dans la vieille opposition entre 'amma et khassa, par leur degré, leur forme et leur vitesse d'adaptation à la nouvelle division sociale du travail, du "temps libre" et du "loisir". Différents par leur proximité ou leur distance à la parole, à la réunion, et finalement à l'élection, différents par leur relation au parti, leurs préférences politiques, leurs modalités d'engagement. Dans le champ social et politique de la "petite production marchande" où ils sont séculairement inscrits, et dans le temps social et historique où on les observe, celui

des années 30 et 40, on ne saurait confondre gargotiers et marchands de tissus, barbiers et tisserands, marchands de légumes et parfumeurs. Les uns votent pour les "élus" et suivent volontiers les "oulémas", les autres sont attirés plutôt par le "PPA". Ceux-là dominent la Kissariya, ceux-ci sont proches des hommes de peine ("hammel", "corvi"). A l'entre deux guerres, une relation préférentielle s'installe entre médiateurs artisans et cadres militants, entre petits échangeurs sociaux et nationalistes radicaux.

Cafetiers, cordonniers, tailleurs, voilà des figures sociales a priori étrangères sinon réfractaires aux programmes et aux appareils, aux conseils d'administration et aux rapports d'activité, à la "leçon de chose" d'époque coloniale. Et pourtant, inscrits depuis toujours dans le tissu conjonctif de la médina, ils sont reconduits dans la nouvelle médina, ouverts au changement social, actifs dans l'innovation politique, acteurs à part entière de cette société civile en gestation, par delà les représentations dualistes sommaires en termes de tradition et de modernité. Voilà de nouveaux lieux "invisibles" pour l'histoire et la science politiques, et cependant essentiels à la politisation du lien social et à la mobilisation nationaliste. Sans troupes et sans groupes, dépourvue du magistère de mosquée, du prestige du nadi, de l'excellence de la médersa, de la pugnacité du syndicat, mais porteurs de l'échange social, riches en capacité de communication et de concertation, propices à la circulation des idées, à la diffusion des mots d'ordre, à l'organisation des rendez-vous, à la dissimulation des tracts, à la réunion clandestine, sinon au stockage des armes.

#### 4.2. - Kahwa et kahwadji.

A l'époque coloniale, le café a perdu sa beauté et son silence, son éthique et son esthétique, malgré le retour du "café chantant", mais il a conservé ses vertus foncières, sa

force intrinsèque de reliance sociale. Il a également accueilli de nouvelles manières d'être, élargi ses fonctions, multiplié ses figures, gagné l'ensemble du monde rural, favorisé l'échange de la parole et de l'écrit, la diffusion du journal. Du café émigré au café paysan, le lieu a donc renforcé sa capacité à cristalliser la rumeur et la fronde. Ici, en exil, la salle est devenue foyer du quartier et local de la section ; au pays, elle ne sert pas seulement de cadre au conciliabule des habitués, ou de forum occasionnel ouvert au tout venant, elle suscite le contact et les vocations militantes. Les "jeunes" finissent par y trouver place. Tardivement, à Tlemcen, Constantine ou Mostaganer, car l'accès est réglé par la bienséance citadine, qui réserve le lieu aux aînés et pousse le cadets à l'appropriation "sauvage" du "dehors". Plus précocement, à Oran, Alger, Annaba, Skikda, où la contrainte familiale et morale est moins sévère, la surveillance policière plus ciblée.

Dans les années 30, la politisation du café devient manifeste, surtout à la faveur du mouvement de Front Populaire. Aussi bien, dès 1935, le Préfet d'Oran demande-t-il à resserrer le contrôle pour faire donner le renseignement (76). Rien n'y fait. Même ancien combattant, le cafetier peut s'affirmer patriote, glisser du "loyalisme" à l'esprit "watani", ou fermer les yeux sur ceux qui passent chez lui. Entre 1937 et 1945, les fils de cafetiers deviennent militants : Briki à Aïn Témouchent, Chemguel à Oran, Tebbouche à Skikda, mettant leur commerce au service de leurs idées et de leur parti. Du reste, les "jeunes adultes" n'ont pas attendu si longtemps pour s'en servir comme local. Dès 1931, c'est dans un café européen de Soustara, à Alger, que Mestoul anime son groupe de lecteurs d'"El Ouma". A Oran, c'est dans un café de "Tahtaha" que Turki Abdelkader s'attire la sympathie de deux jeunes appelés ultérieurement à diriger la section PPA, Maamar et Hammou. Même effort de Djelloul, à Annaba, dans "la vieille ville" pour y discuter et convaincre. A partir de 1936, les militants s'en servent comme rendez-vous, les orateurs comme forum, les dirigeants comme

local. En 1945, le café devient point de rassemblement pour la manifestation populaire et se trouve finalement exposé, en plein soulèvement, sur la ligne de front où s'ajuste le rural et l'urbain.

#### 4.3. - Sbabi, Haffaf, Khiyyat.

Si la police, selon une tradition fort ancienne remontant à Louis XIV, et aux Deys d'Alger, s'est rapidement attachée à transformer le cafetier en indicateur, de même qu'elle surveillait et contrôlait la mosquée et zaouïas, elle s'est trouvée en revanche fort démunie devant la vivacité et la souplesse d'adaptation d'un milieu omniprésent et pourtant insaisissable, celui du hanut, échappant, au moins jusqu'à la veille de la deuxième guerre mondiale, à la sagacité de ses meilleurs professionnels. Après les "intellectuels" et "lettrés" des années 10, les "syndicalistes" des années 20, voici que les "petits boutiquiers" des années 30 entrent à leur tour de manière active et distinctive dans la mobilisation politique. Certes, ils étaient déjà là à l'entrée en politique d'une fraction de la médina et de la nouvelle médina, modernisant leur fonds et leur métier, à l'intersection du mouvement des cercles, des sociétés et des clubs, à la jonction de l'élitaire et du populaire. Car si le tisserand, le bachadel, le médecin fréquentent peu la gargotte, et laissent leur domestique côtoyer le marchand de légumes, au contraire du petit salarié, du modeste artisan, du jeune "étudiant", personne ne peut échapper au service du cordonnier, du tailleur, du coiffeur. Mais il faut attendre le tournant de 1930 pour que ces derniers passent du soutien à l'idée sociale des syndicats, et à l'idée culturelle de l'Islah, à l'initiative politique en faveur de l'ENA-PPA. On en trouve sans doute dans tous les partis. Il reste que deux catégories d'artisans boutiquiers illustrent plus particulièrement la mouvance messaliste : les coiffeurs, et surtout les tailleurs (77).

Il en va sans doute ainsi parce que ces hommes cumulent les griefs et sont capables de les transformer en discours. La crise économique aggrave la paupérisation des artisans sans tuer ces petits métiers ; la crise culturelle affecte ces "hommes de l'art", le plus souvent instruits et bilingues, familiers de la lecture et de l'écriture, et le nationalisme explicite développe le discours radical et interclassiste qui convient à leur position sociale, leur imaginaire politique et leur déficit de représentation. Trop démunis socialement et intellectuellement pour briller au nadi ou s'affirmer chez les "élus" et à l'"islah" qu'ils désignent volontiers comme "bourgeoisiya", ils ont aussi assurés de leur indépendance économique et de leur excellence culturelle pour s'arrêter à l'"internationalisme prolétarien". L'artisan boutiquier accompagne les luttes sociales, électorales, culturelles, mais il anticipe sur le mouvement des masses et prépare l'organisation du populaire. On vient chez lui, forcément. Il parle et écoute. Ses amis, ses voisins, ses "clients", qui sont des "habitués" et le visitent chaque jour. Les jeunes viennent chez lui et écoutent les vieux. Et quand lui-même n'est pas bien vieux, les jeunes parlent avec les jeunes. L'événement du jour est commenté, l'information circule, l'idée "progressive".

Pour s'en tenir à la percée de l'ENA/PPA dans les classes populaires, entre 1935 et 1939, la recherche permet de repérer la part que certains petits métiers prennent à cet essor. Mais il en est ainsi qui, par le rôle décisif qu'ils tiennent dans les sociabilités de modestie, occupent une place plus importante dans les processus de socialisation et de mobilisation politiques. Ce n'est pas le cas de l'épiciers, du boucher, du marchand de légumes, bien qu'ils apparaissent à l'enquête, parmi d'autres. Celui-ci est ethniquement typé, Sousi à l'Ouest, M'zabi au Centre et à l'Est, et soutient volontier le mouvement de ses deniers. On remarque les bouchers et épiciers à Oran, avec les Prères Hammou, ou à Constantine, autour de Zertit. Plus bas sur l'échelle sociale, on remarque surtout les mar-

chands de légumes dont l'effectif, notamment à Alger, fait masse, et contribue largement à la constitution par le PPA d'une véritable base sociale plébéïenne, tant dans la grande ville qu'en direction du rural. Après 1945, à Alger, leur regroupement corporatif sous la houlette de Rihani servira même de point d'appui au lancement d'un "syndicalisme" MTLD (78).

Mais dans tous ces cas, le magasin lui-même reste en retrait, il n'accède jamais à la faveur ou au bonheur du petit cénacle de quartier, à la dignité et à l'efficace d'un lieu de parole. Or, c'est précisément ce qu'il advient d'autres lieux. Par exemple, l'échoppe du cordonnier, sans doute le plus discret et le plus ouvert de ces artisans médiateurs des années 30, le plus accessible à la diversité des sollicitations nouvelles : communistes, islahistes, puis messalistes. On s'attarde plus volontiers chez lui, à deviser entre soi tout en le regardant travailler et en l'écoutant parler. Certes, on dénombre peu de cadres ou de véritables militants parmi eux, bien qu'un Amar Boudjerida, passant en 1936 du communisme au messalisme, illustre éloquemment la filiation et le syncrétisme, et soit promu rapidement responsable régional. Douze ans plus tard, il serait chef de wilaya et membre du Comité Central. En revanche, bien des cordonniers ont contribué dès 1930 à faire passer l'information, à propager des idées. A Oran, Mascara, Constantine, on repère la trace d'un artisan d'âge mûr qui sait éveiller la curiosité des jeunes, diffuser, fut-ce au compte-gouttes, la feuille subversive ou interdite (tract communiste, journal El Ouma), et contribuer à cristalliser l'esprit qui fait les groupes pré-sectionnaires.

D'autres petits métiers peuvent également mettre à l'occasion leur local au service de l'interaction nouvelle entre société et politique. On remarque deux serruriers à Alger, Mostoul à Soustara, Kouider à Belcourt (79) ; deux tonneliers à Tlemcen, Memchaoui et Bouayad (80), un menuisier à Constan-



tine, Hocine Belal, initiateur de la section ENA avec le chemi-  
not Bendahmane (81). Un gargotier, Klouche, est membre fonda-  
teur de la section à Tlemcen. Un petit restaurateur, Amar  
Khelil, d'abord travailleur émigré puis salarié de la Compagnie  
Lebon anime à Alger la section du 2<sup>e</sup> arrondissement et contri-  
bue à reconstituer la direction clandestine du PPA à laquelle  
il appartient, entre 1943 et 1946. Le restaurant jouera d'ail-  
leurs, à une époque, un rôle logistique et financier impor-  
tant pour le parti, grâce à l'entregent de militants qui  
prospèrent dans les affaires, à la faveur de la deuxième guer-  
re mondiale. Deux autres didactes, Mohamed Henni et Mohamed  
Ouamara dit "Rachid", partagent avec deux fils de famille,  
Moufdi Zakaria et D. Hafiz, les actions de plusieurs restau-  
rants connus d'Alger, tels que le "Luculus" et le "Chapon  
fin" (82). C'est aussi l'un des indices d'un début de reconver-  
sion d'une fraction de la bourgeoisie citadine en direction  
de nationalisme radical, l'autre modalité d'ajustement et  
de rapprochement passant par la radicalisation des étudiants  
et d'une partie des fonctionnaires (employés des services  
publics et personnels de justice). Dans tous ces cas cependant,  
il manque cette liaison naturelle et générale entre lien et  
lieu, activité sociale et activité militante, socialisation  
et politisation.

Discrète et retenue avec le cordonnier, la sociabilité  
du lieu est en revanche ouvertement orientée vers l'interac-  
tion politique avec deux autres figures sociales qui, plus  
qu'aucune autre, spécifient le nationalisme PPA et l'option  
radicale d'une partie de la "lower middle class".

Voici d'abord le coiffeur, hier hallaq et maintenant  
haffal. Certains ont de la sympathie pour le PC, depuis la  
guerre du Rif, comme M'rabet à Tlemcen. D'autres donnent leur  
préférence à l'Israh, comme Labbassi à Oran. Mais c'est dans  
la mouvance "messaliste" qu'on les remarque le plus. Du reste,  
nombre d'entre eux glissent entre 1932 et 1934 du côté de

l'ENA et contribuent activément à cristalliser des petits groupes de lecteurs. Plus actifs, plus engagés, plus nombreux que les cordonniers, du côté du "nationalisme révolutionnaire". Benbernou à Mostaganem, Henni à Alger, Boulbourhane à Djijel, Hiouani à Biskra et Constantine... le coiffeur est un personnage, un notable du petit peuple, un petit maître de société. A la fois indépendant et convivial, nourri de l'ancien mais tout prêt au nouveau, comme le montre son évolution vers le "salon", avec fauteuil et glaces. Depuis toujours le lieu où l'on rase est aussi un lieu où l'on parle, qui précisément fait salon. On y partage la conversation avec le thé ou le café que le gamin râgne de chez le kahwadji voisin. L'homme de céans n'est pas un anonyme ou un étranger, mais un parent, un voisin, un ami. C'est un homme de confiance. On peut déposer chez lui son couffin, demander un service, transmettre un message. C'est aussi un homme de l'art, apprécié pour ses anecdotes et son savoir-faire. Sa boutique est un petit club où l'on s'arrête en chemin, aux moments d'affluence ou aux heures de silence. Le coiffeur fait donc partie du circuit obligé de l'échange et du service citoyen, avec le café, le hammam et la mosquée. Sa fonction sociale fait de lui un agent "naturel" de médiation politique. Son salon fait école, suscite la sympathie et l'adhésion, il peut servir aussi de local et de salle, pour abriter la réunion ou entreposer la documentation. Dans bien des cas, le lieu et le maître du lieu sont au principe de la section. Hadj Smaïn à Alger, une Bénachère, dépositaire et diffuseur d'El Ouma, qui sert d'archiviste, trésorier au premier groupe étoiliste. Ghali Benbernou joue le même rôle à Mostaganem, et Messaoud Kabrane est à Skikda le véritable homme orchestre du mouvement dans sa ville et sa région (83).

Voici enfin et surtout le "khiyyat", hier simple coupeur de burnous, et aujourd'hui tailleur. Souvent formé par un maître européen ou juif, et quelquefois diplômé, il fait désormais le costume. Lui-aussi, lui surtout est un indépendant

qualifié et convivial. Un homme de sérieux et de confiance, souvent lettré en arabe et souvent bilingue. Moins volubile que le coiffeur, mais plus engagé et audacieux que le cordonnier. Lui-aussi donne à son atelier les dimensions et les propriétés d'un petit cercle, où l'on recueille la confiance, transmet l'information, véhicule la parole et l'écrit. De tous les petits artisans qui passent de la médina à la nouvelle médina, c'est sans conteste le plus "nationaliste", le plus attiré par la combinaison de l'idée politique moderne et du respect des valeurs du passé, à des degrés divers d'acculturation en français et d'intériorisation du modèle occidental. Personne n'est plus engagé que lui au PPA. Dans certaine ville, la corporation toute entière bascule dans sa mouvance, comme à Annaba ou Constantine. Un juge d'instruction demandait à Mrabet sa profession, lors des inculpations de mai 45, et commentait ainsi sa réponse : "tailleur ? donc PPA !!" (84). De l'Ouest à l'Est, le métier donne des dirigeants aux sections locales, et se trouve à l'initiative du mouvement. Sekkal et Guénanèche à Tlemcen, Turqui à Oran, Filali et Mrabet à Annaba, Boumaza à Mila, Abderrahim, Boucenna, Aïssaoui et Amrouche à Constantine, Assami à Biskra... Rares ceux qui montent très haut dans l'appareil, au Comité Central ou au Bureau Politique. Assami sera tout de même coopté par Belouizdad après mai 45 et désigné comme chef de wilaya pour tout le Sud Constantinois. On aura garde d'oublier, au-delà de la ville, le rôle des petits tailleurs kabyles dans la mise en place du réseau militant à l'intérieur, à l'échelle de tout le pays. La personnalité de l'homme n'est jamais indifférente, mais c'est surtout le service qu'il rend par son art et son lieu qui mobilise et politise.

Travailleurs et hommes de peine, artisans et commerçants, petits lettrés et petits employés, jeunes adultes, adolescents et adultes, tous font groupe et corps en faisant fond sur les vieux modes de socialisation, en imposant de nouveaux usages et de nouvelles dimensions à des lieux séculaires et en s'appropriant des techniques associatives nouvelles déjà expérimentées, maîtrisées et assimilées.

## NOTES DE L'INTRODUCTION ET DE LA PREMIERE PARTIE

- (1) Harbi Mohamed : "Le FLN, mirage et réalité". Paris, ed. Jeune Afrique, 1980.
- (2) Leca Jean et Vatin Jean- Claude : "L'Algérie politique : institutions et régime". Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1975.
- (3) Lewis Bernard : "Le langage politique de l'Islam". Paris, Gallimard, 1988.
- (4) Percheron Annick : Thèse sur travaux. Présentation. Septembre 1984, Fondation Nationale des Sciences Politiques. Paris.
- (5) Durkheim Emile : "De la division du travail social". Paris, 1893.  
Akoun André : "Formes de sociabilité" in "Encyclopaedia Universalis".
- (6) Hyman : "Political Socialization". Glencoe Free Press, 1959.
- (7) Agulhon Maurice : "La République au village". Paris, Seuil, 1979. Préface à la seconde édition (1ère éd. Plon, 1970).
- (8) Agulhon Maurice : "Le cercle dans la France bourgeoise 1810-1848". Etude d'une mutation de sociabilité". Paris, A. Colin,
- (9) Carlier Omar : "Espace politique et socialité juvénile : la parole étoiliste en ses quartiers. Contribution à une étude de l'incorporation du nous" in "Lettrés, intellectuels et militants".  
Egalement "Modèles centraux et terrains périphériques : la relation ville-campagne et le cas de la mobilisation politique dans le Nord-Est Constantinois 1930-1950". Oran, LAHASC, URASC, 1989.
- (10) Ageron Charles Robert : "Les Musulmans Algériens et la France". Paris, PUF, 1968, Tomes 1 et 2 (Thèse d'Etat, Histoire).
- (11) "Revue de l'Enseignement supérieur" N° 3, septembre 1972 (III. L'enseignement primaire).
- (12) Meynier Gilbert : "L'Algérie révélée. La guerre de 1914-18 et le premier quart du XX<sup>e</sup> siècle". Nice, 1979 (Thèse d'Etat Histoire), p. 480.  
Carlier Omar : "La classe ouvrière algérienne dans l'émigration". Colloque "Le fait ouvrier au Maghreb". (Actes), Oran, CRIDSSH, 1981.
- (13) Cette proposition mériterait à elle seule une démonstration détaillée. Il va de soi que les cercles comptent parmi leurs promoteurs et leurs adhérents un pourcentage particulièrement élevé d'anciens élèves des "Ecoles" ("françaises", ou "indigènes"). Mais ce n'est pas nécessairement le cas de toutes

les structures associatives, qu'il s'agisse des clientèles attachées aux "cultuelles" ou des adhérents aux premières "mutuelles", par exemple les dockers d'Oran et de Mostaganem. cf. El Misbah. Archives de la wilaya d'Oran (AWO).

- (14) Chartier, T ; Compère, M.M. et Julia D : "L'éducation en France du XVI<sup>e</sup> siècle au XVIII<sup>e</sup> siècle". Paris, (DU. SEDES, 1976).  
Furet, F. et Ozouf, J. : "Lire et écrire. L'alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry". Paris, Ed. de Minuit, 1977, 2 vol.
- (15) Colonna Fanny : "Instituteurs algériens 1887-1939". Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques (PFNSP), 1975.  
Messali Hadj : "Mémoires". Paris, Ed. J.C. Lattès, 1983.  
Boutarène Kada :
- (16) Gellner Ernest : "Nations and Nationalisme", Paris, Payot, 1989 - 208 p.
- (17) Ageron, C.R., : Thèse, Op. Cit.
- (18) Emerit Marcel : "L'Algérie à l'époque d'Abdelkader". Paris, Larose, 1951.  
Du même : "L'état intellectuel et moral de l'Algérie en 1830" in "Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine". Juillet-Septembre 1954, pp. 199-212.  
Turin Yvonne : "Affrontements culturels dans l'Algérie Coloniale, école, médecine, religion 1830-1880". Paris, Maspéro, 1971.
- (19) Pons Philippe : "D'Edo à Tokyo". Paris, Gallimard.
- (20) Brown Leon Carl : "The Tunisia of Ahmed Bey 1837-1855". Princeton, 1974.  
Chérif, H. : "Pouvoir et société dans la Tunisie de Hasayn Ben Ali". Tunis, 1984, (Thèse d'Etat. Histoire).
- (21) Ageron, C.R. : Thèse, Op. Cit.  
Meynier, G. : Thèse, Op. Cit.
- '22) Là encore, on ne peut que constater et regretter la faiblesse des études consacrées aux effets sociaux de la scolarisation en français. Au demeurant, la situation est encore moins bien connue pour ce qui concerne les instruits en arabe issus du cadre traditionnel.
- (23) Archives de la Wilaya d'Oran (AWO).
- (24) Sur la reconstitution des classes et couches sociales, les thèses déjà citées de C.R. Ageron et G. Meynier.  
On consultera bien sûr les études classiques et pionnières de Augustin Berque : "La bourgeoisie algérienne" in "Hesperis", 1948, pp. 1-29. "Les

intellectuels algériens" in "Revue Africaine", 1947. Et "Esquisse d'une histoire de la seigneurie algérienne" in "Revue de la Méditerranée", 1949 pp. 18-34 et 168-180. Et les études récentes de O. Carlier : "Contribution à une approche de la petite bourgeoisie urbaine algérienne entre les deux guerres" in "Revue Algérienne des Sciences Juridiques, économiques et politiques" (dorénavant, RASJEP), n° 4, 1978. C.R., Ageron : "Les classes moyennes dans l'Algérie coloniale : origine, formation et évaluation quantitative" in "Les classes moyennes au Maghreb", Paris, éd. CNRS, 1980, 396 p.

F. Colonna : "Les spécialistes de la médiation : naissance d'une classe moyenne au Maghreb". Oran (CRIDSSH, 1983.

- (25) Ni les uns ni les autres n'ont pu échapper aux sollicitations de la modernité et aux premiers effets de l'école. L'appellation "Vieux Turbans" devrait être "déconstruite" pour rendre compte de la différenciation croissante des investissements sociaux, économiques, politiques et culturels liés au nouveau cours des choses. Si M'Hamed Ben Rahal n'est pas un "vieux turban" mais un "moderniste conservateur", qui veut le progrès scolaire, économique, social, mais sans les conséquences qu'il risque d'induire, et c'est là tout le débat en termes de normes culturelles et religieuses, regroupées ultérieurement sous l'expression stéréotype de "personnalité arabo-musulmane", ou "personnalité algérienne". Débat universel que l'on retrouve aussi bien en Russie, avec le conflit entre "occidentalistes" et "slavophiles", en Inde ou en Chine qua dans le Japon du Meiji. Et toujours actuel dans la société algérienne. Sur quelques figures de la "transition", par exemple Ben Rahal, Benalioua et El Medjaoui.

Augustin Berque : "Un mystique moderniste, le cheikh Benalioua" in "Revue Africaine", 1936.

Abdelkader Djeghloul : "La résistance dialogue d'un notable de Nédroma. Si M'hamed Ben Rahal 1857-1928" in "Eléments d'histoire culturelle algérienne". Alger, ENAI, 1984.

Nora Siari Tengour : "

Sur le "mouvement jeune algérien", l'étude classique de C.R. Ageron : "Le mouvement jeune algérien de 190 à 1923" in "Etudes maghrébines. Mélanges, C.A. Julien, Paris, PUF, 1964.

- (26) Entretiens avec Slimane Boujnah, première figure du militantisme "révolutionnaire" au M'zab. Envoyé en résidence forcée dans le Sud en 1932, il appartient à la première génération des bilingues formés dans le cadre scolaire européen.
- (27) El Korso Mohamed : "Politique et religion en Algérie. L'Islah : ses structures et ses hommes. Le cri de l'association des ulama musulmans algériens en Oranie 1931-1945". Thèse, Paris, 1989.
- (28) Chaunu Pierre : "La civilisation de l'Europe des Lumières". Paris, Arthaud, 1971. Reprenant les travaux pionniers de F. de Dainville et de Lawrence Stone, pour la France et l'Angleterre, Chaunu a montré tout ce que doivent le "siècle des Lumières" et la "Révolution industrielle" née de la transformation quantitative et qualitative de l'enseignement dans l'Europe du Nord-Ouest, dès le premier tiers du 17<sup>e</sup> siècle.
- (29) Programme du Front Islamique du Salu (FIS) non daté (1990 ?=.
- (30) Piaget, et Ziegler : "Le développement chez l'enfant de l'idée de patrie et des relations avec l'étranger" in "Bulletin International des Sciences Sociales". III, N° 3, 1951, pp. 605-621.
- (31) Cette estimation est fondée sur un ensemble d'entretiens avec un grand nombre d'anciens militants de l'ENA et du PPA dont beaucoup évoquaient, fut-ce brièvement, de manière spontanée ou sur notre sollicitation, leur passage sur les bancs de l'école coloniale entre les années 10 et les années 30, suivant les générations. On désignera désormais cet ensemble d'entretiens sous l'expression générique "corpus". Quand cela sera nécessaire, on mentionnera plus particulièrement les noms de quelques-uns d'entre eux.
- (32) Zazzo René :
- (33) Corpus (cf. Note 31).
- (34) Gilbert Meynier, Thèse citée.  
Omar Carlier : "La classe ouvrière dans l'émigration...". Op. Cit.
- (35) On en trouve une excellente illustration avec la planche 13 reproduite dans l'ouvrage de C.R. Ageron "Histoire de l'Algérie contemporaine". Paris, PUF, 1979. p. 240. Sans doute trop "belle" pour qu'on puisse la généraliser à l'ensemble de la situation contemporaine des "écoles indigènes", mais suffisamment évocatrice de son dispositif intérieur, chargée d'objets, d'images et de signes, et de l'écart entre "école" et "koutch".

- (36) Esquer Georges : "Iconographie historique de l'Algérie depuis le XVI<sup>e</sup> siècle jusqu'à 1871". Collection du Centenaire de l'Algérie. Paris, Plon, 1929.  
En dépit du caractère stéréotype de la photo et de la peinture, l'iconographie donne une idée relativement correcte de la taille et du modèle de l'école coranique traditionnelle dans la grande ville musulmane. Dessins de Charles Bronty pour l'Algérie et de Charles Lallemand pour la Tunisie.
- (37) Planche 13 in C.R. Ageron "Histoire...", Op. Cit., p.
- (38) Corpus.
- (39) Entretien avec Mohamed Guenanèche.
- (40) Nous empruntons l'expression à Pierre Chaunu, Op. Cit.
- (41) Corpus.
- (42) Idem.
- (43) Carlier Omar : "Espace politique et socialité juvénile...". Op. Cit.
- (43 bis) Entretiens avec Benchaa Gharnati, Abdelkader Tahraoui et Houari Souiyah à Oran ; avec Hadj Decchouk, Hadj Smaïn, et Ahmed Mezerna à Alger.
- (44) Idem.
- (45) Derrouiche Mohamed : "Le scoutisme, école du patriotisme". Alger, ENAL, OPU, 1985.
- (46) Colonna Fanny : "Les spécialistes de la médiation...".
- (47) Touati Houari : "Les corporations de métier à Alger à l'époque Ottomane" in "Mélanges Professeur Robert Mankan". Publications au CEROMDI, Zaghuan, 1988.  
Les travaux classiques de Louis Massignon "Enquête sur les corporations d'Artisans et de Commerçants au Maroc 1929-1924" in "Revue du Monde Musulman". T. LVIII 1924 ; et "La Futuwwa ou pact d'honneur artisanal entre les travailleurs musulmans du moyen-âge" in "Opera Minora" t1, 1952.
- (48) Meynier, G. et Koulakriss, A. : "L'EMir Khaled, premier za'im?" Paris, L'Harmattan, 1987.
- (49) Berque Augustin, Op. Cit. (note 24).  
Étatement Touati Houari : "Economie, société et acculturation. L'Oranie colonisée 1881-1937". Thèse, Nice, 1984.
- (50) Leca Jean



- (51) Sur les confréries, les travaux coloniaux classiques relatifs à l'Algérie. Louis Rinn : "Marabouts et Khouans. Etude sur l'Islam en Algérie avec une carte indiquant la marche, la situation et l'importance des ordres religieux musulmans". Alger, 1884, Octave Dupont et Xavier Coppolani : "Les confréries religieuses musulmanes". Alger, 1897.  
On consultera également le classique d'Emile Dermenghem : "Le culte des saints dans l'Islam maghrébin". Paris, Gallimard, 1954, (2<sup>e</sup> éd.).  
Pour le Maroc, les travaux des anthropologues et historien anglo-saxons et amrocaïns. Geertz Clifford : "Islam observed. Religions development in Morocco and Indonesia". Yale University Press. New Haven, 1968.  
Gellner Ernest : "Saints of the Atlas". London, 1969.  
Laroui Abdallah : "Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain". Paris, Maspero, 1977.  
Hammoudi Abdallah : "Sainteté, pouvoir et société : Tamgrout aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles" in "Annales ESC". N° 3-4, 1980.
- (52) Touati Houari : "Le dictionnaire biographique et le mouvement ouvrier maghrébin". Oran, CRIDDSH, 1983.
- (53) Entretiens avec Abdelkader Tahraoui et Abderrahmane Bouchama.
- (54) Carlier Omar :
- (55) Entretiens avec Mohamed Guenanèche. .
- (56) Archives de la wilaya d'Alger. AWA. Listing des associations. Entretiens avec Mme Veuve Sebti.
- (57) On ne saurait passer sous silence l'effet de la "double migration" : intérieure, notamment vers Constantine et Alger ; et extérieure, notamment, vers Lyon et Paris.
- (58) Massignon Louis : "La fatuwwa ...". Op. Cit.
- (59) Pelletier Jean : "Alger 1955. Essai d'une géographie sociale". Cahiers de géographie de Besançon, 1959, 146 p.  
Il manque à cette excellente thèse de géographie urbaine une approche sociologique plus fine des relations inter (et communautaires, beaucoup plus contractées et complexes que son travail ne le donne à penser.

- (60) On y trouve bien entendu les Barrucaud, Bugéja, ... etc.  
Messali Hadj : "Mémoires", Op. Cit.
- (61) Ce processus nous reste encore presque entièrement inconnu.  
On en trouve pourtant quelques indices dans la presse européen-  
coloniale (par exemple Tlemcen, Mascara...).
- (62) Messali Hadj : "Mémoires", Op. Cit.
- (63) Entretiens avec Benchaa Gharnati, Miloud Bénamar, Zine Ben  
Tabet.
- (64) Entretiens avec Mme Boudraa, fille de Saad El Hachemie. Egale-  
ment avec Abdelkader Meftah et H. Souiyah.
- (65) Hamet Ismaël : "Les Musulmans du Nord de l'Afrique". A. Colin,  
1906.
- (66) "L'avenir de Tlemcen" N° 849 du 6 avril 1910.
- (67) Ageron, Thèse citée.
- (68) idem.
- (69) Kedie, N.R. : "Scholars, saints and sufis". Berkeley University  
of California Press, 1973.  
Edmond Burke III : "Le panislamisme et les origines du nationa-  
lisme en Afrique du Nord 1890-1918" in "L'espace culturel".  
Travaux du LAHASC/URASC, Oran, 1987.  
Pour un aspect particulier de l'interaction algéro-tunisienne,  
dans les années 20 et 30, Omar Carlier : "Mimétisme et nationa-  
lisme : L'interaction algéro-tunisienne. De la polarité tuni-  
soise aux tunisiens de l'Etoile Nord Africaine" in "Les mouve-  
ments politiques et sociaux dans la Tunisie des années 30".  
Actes du 3è séminaire sur l'histoire du mouvement national.  
Tunis 1987, pp. 127-202.
- (70) Ageron, Thèse citée.
- (71) Saadallah Belkacem : "The rise of Algerian nationalism 1900-  
1930". Thèse 1965, (Minnesota. EU). "La montée du nationalisme  
algérien". Alger, ENAL, 1983, (2è édition).
- (72) meynier, Thèse citée.
- (73) Prochaska David :

- (74) Azoury Bey Negib : "Le réveil de la Nation Arabe dans l'Asie Turque". Paris, 1905.
- (75) Edmont Burke III, Op. Cit.  
Tlili Bechir : "Crises et mutations dans le monde islamo-méditerranéen contemporain 1907-1918". Tunis Publications de l'Université de Tunis. 2 vol. 1978.
- (76) Merad Ali : "Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940". Paris, Mouton, 1967.  
Saadallah, B., Op. Cit.
- (77) Le Chatelier Alfred : "La politique musulmane" in "Revue du Monde Musulman", 1910.
- (78) Bastide Roger : "La causalité externe et la causalité interne dans l'explication sociologique" in "Cahiers Internationaux de Sociologie", 1956.  
Rodinson Maxime : "Dynamique interne ou dynamique globale ? L'exemple des pays musulmans" in "Marxisme et monde musulman". Paris, Seuil, 1972, pp. 266-292.
- (79) Desparmet : "Quelques échos de la propagande allemande à Alger" in "Société de Géographie d'Alger", SGA 1915, pp-47-73 et la Turcophilie en Algérie" in "SGA 1916, pp. 1-25 et 1917, p. 1-83.
- (80) Meynier et Ageron, Thèses citées.
- (81) Prochaska, Op. Cit.
- (82) Lewis Bernard : "Comment l'Islam a découvert l'Europe". Paris, La Découverte, 1984.  
Rodinson Maxime : "La fascination de l'Islam". Paris, Maspéro, 1980.  
Delanoe Gilbert :

Depuis les travaux de Lewis, Delanoe et quelques autres, la question a considérablement progressé au plan de l'histoire des idées, et de la littérature, mais beaucoup reste à faire sur le terrain des influences, interférences et rencontres au plan artistique et esthétique.

- (83) Carlier Omar : La naissance du football à Oran. Communication orale au Colloque organisé par l'URASC, Université d'Oran, 1986.

- (84) Ageron (Th).
- (85) Idem.
- (86) Meynier (Th).
- (87) Collot Claude : "Le régime juridique de la presse musulmane algérienne 1881-1962". In "RASJEP" N° 2, 1969.
- (88)
- (88 bis) "L'avenir de Tlemcen". N°
- (89) Ageron. Thèse citée, pp. 895-896.
- (90) Idem.
- (91) Le Chatelier, Op. Cit.
- (92) Meynier (Th).
- (93) Sondage dans l'"Echo d'Oran" (AWO).
- (93 bis) El Korso Mohamed :
- (94) Touati H : "Dictionnaire...", Op. Cit., p. 28.
- (95) Idem, p. 29.
- (96) Meynier (Th).
- (97) Trois "sociétés de pensée" dominent le champ intellectuel local, par la qualité de leurs représentants et de leurs bulletins respectifs, et contribuent pour beaucoup à l'émergence d'une véritable intelligentsia européenne en Algérie, dont la dynamique est brisée par la guerre d'indépendance. Ce sont respectivement les sociétés de géographie d'Oran et Alger et la société d'archéologie de Constantine. On retrouve la plupart des contributeurs dans la prestigieuse "Revue africaine" qui se surimpose aux trois bulletins. En dépit de son goût immodéré et insupportable pour l'imagerie colonialiste et/ou ethnocentriste du temps, cette revue, comme ses soeurs régionales, reste pour el chercheur d'aujourd'hui un instrument de travail incontournable et incomparable.
- (98) Meynier (Th) - Repris par Saadallah, 1983, p.
- (99) Le petit tlemcénien.
- (100) Bachterzi Mahieddine : "Mémoires 1919-1939. Suivi d'étude sur el théâtre dans les pays islamiques". Alger, SNED, 1968, 500 p.

- (101) Un autre rameau artistique, procédant d'une greffe plus complexe, viendra ultérieurement conforter cette renaissance andalouse, le groupe théâtral, au milieu des années 20.
- (102)
- (103) Archives wilaya d'Oran (AWO). Exposition photo réalisée par Monsieur Amrani.
- (104) Entretiens avec le Professeur Mahdad.
- (105) idem.
- (106) Entretien avec Mohamed Guenanèche.
- (107)
- (108) Ageron. (Th.).

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

NOTES DE LA DEUXIEME PARTIE.

- (1) On leur trouve cependant des traces plus anciennes, quasiment contemporaines du premier choc colonial.  
Julien Charles André : "Histoire de l'Algérie contemporaine". Paris, PUF, 1964, Tome 1.  
Lacheraf Mostéfa : "Algérie, Nation et Société". Paris, Maspéro, 1965.
- (2) En dépit d'une campagne de désertion menée en 1942 à l'instigation du PPA, mais rapidement bloquée par quelques arrestations, dont celles de Benyoucef Benkhedda et Lamine Debaghine, et restée finalement sans lendemain. AOM, Série H.  
Sur l'Algérie pendant la première guerre mondiale, l'ouvrage fondamental de Gilbert Meynier (Thèse citée).
- (3) Sur les bandits d'honneur en Algérie, et le "banditisme" en général.  
Benedouche Nadia : "Bouziane el Kalaï". DES Sciences Politiques, Alger, 1976.  
Deghloul Abdelkader : "Hors la loi et culture populaire : Bouziane el Kalaï et Messaoud Bouzelmat" in "Algérie Actualité". N° 752, 13-19 mars 1980. Et surtout "Hors la loi, violence rurale et pouvoir colonial en Algérie au début du XXè siècle. Les frères Boutouizerat" in "Actes du IIè Congrès d'histoire et de civilisation du maghreb". (Oran, 1983). Alger, OPU, 1987, tome 2, pp. 428-445.  
Dejeux Jean : "Un bandit d'honneur dans les Aurès de 1917 à 1921". Messaoud Benzelmatt" in "Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée" (ROMM) N° 26, 1978.  
Les ouvrages de référence sont ceux de E.T. Hobsbawm : "Les bandits", PUF, Maspéro, 1972 et "Les primitifs de la révolte dans l'Europe moderne". Paris, Fayard.
- (4) Sur le rôle et l'importance de l'école coranique, outre les références à Marcel Emerit, Yvonne Turin, et Warda Siari Tengour, les recherches en cours de Imen Ouzenzar sur le Ksar de Timimoun.
- (4 bis) Pour une lecture d'ensemble des textes fondamentaux du "mouvement national", Claude Collot et Jean Robert Henry : "Le mouvement national algérien. Textes. 1912-1954". Alger, OPU, 1978.

- (5) Kaddache Mahfoud : "La vie politique à Alger de 1919 à 1939".  
Alger, SNED, 1970.
- (6) Entretiens avec le Professeur Mahdad.
- (7) Idem.
- (8)
- (9) Corpus (cf. Notes de la première partie N° 31).  
Archives de la Préfecture de Police de Paris (APP). Cartons  
55 et 56.
- (10) La meilleure vue d'ensemble de cette fracture des années 30  
reste celle de Jacques Berque : "Le Maghreb entre deux guerres".  
déjà cité.  
Nouschi, A. : "La crise de 1930 et les débuts du Néo-Destour"  
in "Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée". ROMM  
N° 8, 2è sem. 1970, pp. 113-123.
- (11) Sur le Congrès Musulman. Taleb Bendiab Abderrahim : "Le Congrès  
musulman algérien (1935-1938)", première expression d'un front  
anticolonialiste". DES, 1973, Alger.  
Collot Claude : "Le Congrès musulman algérien" in "RASJEP"  
N° 4, 1974.
- (12) J. Berque, Op. Cit.
- (13) Ageron, C.R. :

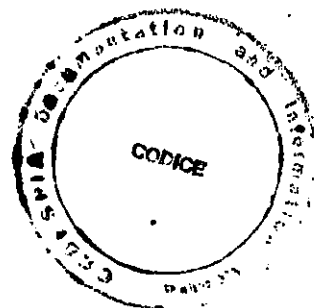


Planche Jean Louis :

La table ronde organisée sur l'année 36 pour le cinquantième anniversaire du Congrès musulman. Interventions de M. Kaddache, F. Soufi et moi-même.

- (13) Sans réduire pour autant la stabilisation relative du paysage politique algérien au monopole absolu d'une sorte de "bande des quatre".
- (13 bis) Ageron, C.R. : "Vérités sur l'Emir Khaled" in "Algérie Actualité" N° 751, 1980.
- Djeghloul Abdelkader : "A propos de l'Emir Khaled. Trois problèmes de méthode" in "Éléments d'histoire culturelle algérienne". Alger SNED, 1984.
- Meynier et Koulaksiss, Op. Cit.
- (14) Carlier Omar : Conférence sur "Le drapeau algérien et la symbolique nationaliste au Maghreb". Séminaires de Lucette Valensi (EHESS) et Annie Rey (Paris VI) 1990.
- (15) Carlier Omar : "L'orateur et son public". Le corps militant dans la geste étoiliste". Communication au Colloque CERI, Paris, 1987. A paraître in "Cahiers du LAHASC/URASC, Oran, 1991.
- (16)
- (17) Sivan Emmanuel : "Communisme et nationalisme en Algérie 1920-1962". Paris, Presses de la FNSP, 1976.
- Djebbar :
- Taleb :
- Nous n'avons pu disposer pour cette étude de la thèse d'histoire de Jacques Choukroune.
- (18) Carlier Omar : (



(19) Benallègue Nora :

Belaïd Habib : "La mise de l'autonomie syndicale au Maghreb 1956-1965. De l'alliance avec les partis nationaux au contrôle par les Etats indépendants". Thèse 3<sup>e</sup> cycle, Paris, 1982.  
Nous renvoyons le lecteur, bien au-delà de la seule "question syndicale", aux deux tomes de René Galissot :

(20) AWA registre des associations.

(21) Ageron et Meynier.

(22) La corrélation et l'interaction entre revendication sociale et revendication politique entre mouvement social et mouvement idéologique, déjà perceptibles dans la décennie précédente, prennent un autre relief. L'idée et l'organisation socialistes, nées en 1907-1908, parmi les salariés européens, notamment cheminots et instituteurs, commencent à influencer le salariat algérien et un certain nombre de "jeunes algériens". La concertation esquissée dès 1922 entre "Khalédiens" et "communistes" est née précisément de cette conjonction.

Voir également Meynier et Koulaksiss, Op. Cit.

523) Kaddache, M. : "La vie politique...". Op. Cit.

(24) Ageron, Kaddache, Meynier et Koulaksiss. Travaux cités.

(25) AOM. Série H.

Sondages dans "Alger républicain" et l'"Echo d'Alger".

(26) Choukroun Jacques : "Syndicalisme et question nationale en Algérie 1926-1965". Paris, Maîtrise d'Histoire 1969.

Benallègue Nora : Thèse citée.

Touati, H. : "Dictionnaire...", Op. Cit.

(27) Meynier : Thèse citée.

(28) Echo d'Oran.

AWO.

(29) Kaddache (la vie politique...) ; Meynier et Koulaksiss (Khaled...)

- (30) Collot Claude et Taleb Bendiab (cf. Note 11).
- (31) Entretiens avec Banoune Akli, Belkacem Radjef, Ahmed Yahiaoui, Mohamed Beddek, M. Boussague.  
Carlier Omar : Biographies de B. Radjef et A. Yahiaoui in "Parcours". 1991.
- (32) APP. Egalement Archives du Quai d'Orsay. Notamment "L'Ikdam".
- (33) Enquêtes de terrain, de Tlemcen à Souk Ahras.  
Carlier Omar : "Modèles centraux...". Op. Cit.
- (34) La guerre d'indépendance n'a pas encore été étudiée sous l'angle de l'anthropologie sociale et culturelle. En forçant les termes, on dira que le CRUA entre dans cette guerre avec des cadres socialisés en ville et fortement influencés par la culture politique urbaine et que le FLN.ALN en sort avec un encadrement de ruraux fortement marqués par la culture agraire et l'ethos paysan.
- (35) Entretiens avec Messali Hadj. Eté 1972. et avec Ahmed Boumendjel Eté 1977.
- (36) On en trouvera des indices dans Soufi Fouad : "Oran Républicain et les problèmes algériens 1937-1938". DES Histoire, 1976.  
Et Jean Louis Planche. Thèse citée.

NOTES DE LA TROISIEME PARTIE :

(1) AOM. Série H.

Entretiens avec Messali Hadj (été 1972).

(2) Aïnad Tabet Redouane : "les mouvement du 8 mai 1945 en Algérie". Alger, OFU, 2è ed. 1987.

Ageron, C.R. :

Rey Annie : "Le 8 mai 1945 au Maghreb". Colloque, Reims, 1985.

(3) Corpus (Cf. Note 1ère partie).

(4) Sur le mouvement syndical en Algérie, Les travaux cités de J. Choukroun, N. Bellalègue, R. Galissot... Il nous manque cependant quelques bonnes monographies des corporations de base (dockers, cheminots, postiers, hospitaliers, communaux...).

(5) Entretiens avec Belouizdad, Amar Ouzegane, Abdallah, Zannettaci, Aguelos, Elie

(6) Archives de la Préfecture de Police de Paris (APP). Archives de la Commission coloniale du PCF (Institut d'Etudes et de Recherches Marxistes). Archives Willaya d'Oran (AWO). Entretiens avec Mardochée Azuelos et Nicholas Zannettaci.

(7) AWO.

(8) AWO. Entretiens avec Bousshaba, Benaoumeur Brahiti, M. Azuelos, N. Zannettacci.

(9) Entretiens avec les mêmes.

(10) AWO.

(11) Entretiens et correspondance avec Zine Ben Tabet.

AWO.

(12) Communication orale au colloque URASC sur la sociologie du football (Oran, 1987).

(13) Ageron, C.R. : Thèse citée.

(14) Carlier Omar : "Modèles centraux...". Op. Cit.

Pour Tlemcen, entretiens avec Mohamed Bessaoud et Mohamedi Bâdsi.

Pour Oran. Entretiens avec Abdelkader Tahraoui, B. Brahiti, Boushaba, Z. Fentabet.

AWO.

(15) Mêmes entretiens auxquels il fut ajoutés les témoignages de Bachir Merad et Houari Souiyah.

- (16) Carlier Omar : "Un groupement idéologiques les premiers communistes algériens de l'émigration". Colloque sur l'Intelligentsia maghrébine. CDSH, Oran, 1982. "Cahiers du GREMAMO". N° 4, Paris, 1987.
- (17) Touraine Alain : "Sociologie de l'action". Paris, Ed. Seuil, 1965.
- (18) Collection d'El Ouma (EN, Paris - AWC).
- (18 bis) Carlier Omar : "Violence symbolique et violence politique. Contribution à une histoire de l'OS" in "Dirassat Maghribia. Revue Maghrébine d'Etudes Politiques et religieuses".
- (19) PPP (Paris). El Ouma, Corpus.
- (20) AOM, Série H.  
Entretien avec Mohamed Henni dit "Daki".
- (21) Harbi Mohamed : "Op. Cit".
- (22) AOM, Série H. AWO.  
Entretiens avec le Docteur Bensmaïn, A. Bensaadoune, K. Benantar.  
Carlier Omar : "Militer au pays. Cercle, secte et section : Le parti en médina". Colloque sur l'"Etoile Nord-Africaine". Actes publiés aux Editions du Centre Culturel Algérien de paris, 1988.
- (24) AOM, Série H. AWO.  
El Korso Mohamed : Thèse, Op. Cit.  
Egalement "Structures islamistes et dynamique culturelle dans le mouvement national algérien 1931-1954" in "Lettrés, intellectuels et militants en Algérie 1880-1950". Alger OFU-URASC, 1987.
- (25) Julien C. A : "L'Algérie du Nord en marche. Nationalismes musulmans et souveraineté française". Paris, Julliard, 3è ed. 1972.
- (26) Kaddache, M. "La vie politique...".  
Sondages dans "L'Echo d'Alger" et "Alger Républicain".  
AOM, Série H.
- (27) AOM, Série H.
- (28) "Alger Républicain" (1946-1950). "L'Algérie Libre" (1949-53).
- (29) Carlier Omar : "L'orateur...". Op. Cit.
- (30) AOM. Egalement Collot et Henry, Op. Cit.
- (31) Kaddache, M. "Histoire du Nationalisme algérien. Question nationale et politique algérienne 1919-1951" 2 tomes. Alger, SNED, 1980.
- (32) Ageron, C.R. : "Histoire de l'Algérie contemporaine". Paris, PUF, 1979, t2.
- (33) Entretiens avec Mohamed Guenanèche.

- (34) Idem.
- (35) Corpus.
- (36) Mme Bhumelin-Prenant : "Nédroma 1954 étude urbaine" in "Nédroma 1954-1984".  
Oran CRIDSSH, 1984.
- (37) Merad Ali et El Korco Mohamed, Travaux cités.
- (38) Corpus.
- (39) Encyclopédie de l'Islam.
- (40) Corpus.
- (41) Carlier Omar : "Espace politique et socialité juvénile...". Op. Cit.
- (42) Carlier Omar : "Biographie de Boutlelis Hammou". A paraître in Cahiers LAHASC).
- (43) AWO.  
Entretien avec Ali Djaker et Abdelkader Issaad.
- (44) AOM.  
Entretiens avec Saïd Amrani et Sid Ali Abdelhamid.
- (45) Corpus.
- (46) AOM. Série H. AWO.
- (47) Corpus.
- (48) Carlier Omar : "Militer au pays...". Op. Cit.
- (49) Comme celui de Abdelkader Turqui, à Oran, ou de Ahmed Djelloul, à Annaba.
- (50) Corpus.
- (51) Entretiens avec Yebdri.
- (52) Idem. Egalement Carlier Omar : "Militer au pays...". Op. Cit.
- (53) Entretiens avec les intéressés.
- (54) Corpus. Entretiens avec Mazerna, Ouitis, Hadj Smaïn,
- (55) idem.
- (56) Entretiens avec Lakhdar Rabbah.
- (57) Idem.
- (58) Entretiens avec Mohamed Henni et Dahmane Hafiz.
- (59) Entretiens avec Mohamed Menchaoui et Bachir Merad.
- (60) Entretiens avec Yebdri.
- (61) AOM. Série H. AWO.
- (62) AOM. Série H.
- (63) Carlier Omar : "Modèles centraux...".
- (64) Entretiens avec Abdelkader Tahraoui et Kada Mazouni pour Oran ; pour  
Cherchell
- (65) Carlier Omar : "Militer au pays...". Op. Cit. Egalement "Espace politique et  
socialité juvénile...". Op. Cit.

- (66) Entretien avec M. Benyellès.
- (67) Carlier Omar : "Militer au pays...". Op. Cit.
- (68) Corpus.
- (69) Entretiens avec Mohamed Bessaoud, M. Hamzaoui, Mohamed Guenanèche, Boumédiène Marouf, Mustapha Berrezoug, et une vingtaine d'anciens militant sympathisants étoilistes, communistes et lecteur d'El Ouma (corpus Tlemcen).
- (70) "Le petit Tlemcénien", année 1936.  
Entretiens avec Mohamed Guenanèche, Mohamed Memchaoui et Si Hamdaoui.  
Pour Sidi Bel Abbès, entretiens avec Hakem et Bendimered,  
Pour Relizane, avec M. Bendimered.
- (72) Derrouiche, Op. Cit.
- (73) Idem.
- (74) Entretiens avec Bachir Merad, Abdellah Maamar, Abdelkader Tahraoui.
- (75) Carlier Omar : "le café maure. Socialité masculine et effervescence citoyenne (Algérie XVII-XXè siècles) in "Annales ESC", Juillet-août 1990, pp. 975-1003.
- (76) AWO.
- (77) Corpus.
- (78) AOM. Série H.
- (79) Entretiens avec els intéressés.
- (80) Idem.
- (81) Idem.
- (82) Entretiens avec Amar Khelil, Mohamed Henni et Chadly el Mekki.
- (83) Entretiens avec Hadj Smaïn à Alger, Dr. Bensmaïn et Kaddour Benantar pour Mostaganem, Messaoud Kabrane et Chorfène pour Skikda.
- (84) Entretiens avec M'rabet et Ali Filali à Annaba.