

INSURRECTIONS ARABES

Du même auteur

- Algérie, réalité sociale et pouvoir*, Paris, L'Harmattan, 1985.
- Questions de nationalité. Histoire et enjeux d'un code*, (dir.), Paris, L'Harmattan, 1987.
- Situation régulière*, (avec François Brun), Paris, L'Harmattan, coédition Centre d'études de l'emploi, 2002.
- Après Sangatte... Nouvelles immigrations. Nouveaux enjeux*, Paris, La Dispute, 2002.
- Les Systèmes d'échange local. Une utopie anticapitaliste en pratique*, Paris, La Dispute, 2003.
- L'Institution scolaire et ses miracles*, Paris, La Dispute, 2005.
- L'Immigration*, Paris, Le Cavalier bleu, « Idées reçues », 2006.
- Le Peuple des clandestins*, Paris, Calmann-Lévy, 2007.
- L'Asile au Sud*, avec Luc Cambrézy, Véronique Lassailly-Jacob, Luc Legoux, (dir.), Paris, La Dispute, 2008.
- Femmes invisibles. Leurs mots contre la violence*, Paris, Calmann-Lévy, 2008.
- Mythologie du sans-papiers*, Paris, Le Cavalier bleu, 2009.
- De la violence à la persécution, femmes sur la route de l'exil*, Paris, La Dispute, 2010.
- Dictionnaire de l'immigration en France*, (dir.), Paris, Larousse, 2012.
- Ce qu'immigrer veut dire*, Paris, Le Cavalier bleu, 2012.

SMAÏN LAACHER



INSURRECTIONS ARABES

UTOPIE RÉVOLUTIONNAIRE
ET IMPENSÉ DÉMOCRATIQUE



BUCHET ❁ CHASTEL

Malgré les démarches entreprises par l'éditeur, les ayants droit de certaines photographies n'ont pu être joints dans les délais de publication. L'éditeur les invite à se mettre en relation avec ses services.

*À Elsa, Nora, Régis, Farah, Élena, Audrey
et Vincent.*

*À toutes celles et tous ceux qui ont, de nou-
veau, rendu possible l'improbable.*

*Je remercie Atimad Eddaoudi pour avoir
traduit les passages en arabe et avoir pris de
son temps pour le choix des photos.*

À la liberté de penser s'oppose, en premier lieu, la contrainte civile. On dit, il est vrai, que la liberté de parler ou d'écrire peut nous être ôtée par une puissance supérieure, mais non pas la liberté de penser. Pourtant, ôter la liberté de communiquer publiquement ses pensées, n'est-ce pas aussi ôter la liberté de penser.

En second lieu, la liberté de penser est prise au sens où elle s'oppose à la contrainte exercée sur la conscience.

En troisième lieu, la liberté de penser signifie que la raison ne se soumette à aucune autre loi que celle qu'elle se donne à elle-même. Car l'inévitable conséquence de l'absence de loi dans la pensée, c'est que la liberté de penser y trouve finalement sa perte.

Emmanuel Kant
Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?

Introduction

Plus d'une année que s'enchaînent des contestations et des soulèvements populaires dans un certain nombre de pays arabes. Situation inédite, l'accord sur ce point est établi. Non pas tant parce qu'elle laisse apparaître des masses surgissant spontanément (ou non) dans la rue, scandant et chantant des ultimatums à un personnel politique de tout de temps illégitime, et un désir irrépessible de redéfinir les conditions de l'accès au pouvoir suprême et à l'art de gouverner. Cette situation est inédite au moins pour deux raisons. D'une part en tant qu'elle met, pour la première fois, aussi massivement en état d'exposition de mort ou de torture des milliers de personnes; d'autre part, un grand nombre de ces soulèvements ont cherché et trouvé une issue favorable malgré une absence relative, au moins au début des premières manifestations, d'appareils d'encadrement, syndicaux ou politiques, ces derniers fonctionnant depuis longtemps à vide, c'est-à-dire sans troupes, sans vision d'avenir, sans programme et de manière incontestablement antidémocratique¹. Mais il y a plus. L'apparition, sur la

1. L'absence de partis politiques d'opposition aux premiers moments des soulèvements populaires n'est plus à démontrer, que ce soit en Tunisie,

scène publique, de populations en masse et dont la justification résidait dans le fait que les limites du supportable étaient maintenant atteintes, signait la traduction d'un travail arrivé à son terme. Ce travail, que l'on pourrait qualifier de *majhoud al-fikri* (المجاهد الفكري), fut à la fois un effort de réflexion – telle est la signification première de *majhoud al-fikri* – et la nécessité de plus en plus urgente de se forger une opinion (رأي) sur le cours des événements, une opinion hétérodoxe, un point de vue sur le monde non gouverné par des forces extérieures liées aux institutions de maintien de l'ordre symbolique et social. Mais ce mouvement ne fut possible, nous a-t-on sans cesse répété, que dans la mesure où la « peur » avait été vaincue. Arrêtons-nous un instant sur cette notion de peur qui se serait transformée, quasi du jour au lendemain, en courage héroïque. Peu importe, pour les partisans de cette théorie, que les situations soient toutes et en tout lieu sous l'empire de l'urgence et que les actions collectives soient conditionnées par le très court terme. Cette notion de peur s'insère dans des expressions positives telles que : « le peuple a vaincu sa peur », « les gens n'ont plus peur », « la peur a changé de camp », etc. On applique ainsi ce qui est censé être un concept – la peur – à une intuition sensible particulière – le courage a remplacé la peur. Cette opération intellectuelle a pour effet de produire de la connaissance et du jugement. Mais rapporté aux mouvements collectifs qui ont lieu aujourd'hui dans un certain nombre de pays arabes, ce mot ne m'a jamais semblé pertinent. Il biologise et singularise à l'excès. Ce faisant, il dépolitise, non pas les manifestations et les revendications, mais les conditions de possibilité de l'irruption d'une multitude de souffrances privées, portées dans un espace public qui

en Égypte, en Syrie, au Yémen, à Bahrein, en Algérie en 1988 et en janvier 2011.

INTRODUCTION

s'est trouvé défini et approprié comme tel précisément grâce à cette irruption collective des masses. La parole qui est prise le plus souvent en son propre nom et qui n'engage que soi est une parole non pas de la « rue arabe » (notion parfaitement creuse), mais de la vérité dite dans la rue à tous les détenteurs du pouvoir ; autrement dit, une parole qui n'est plus énoncée entre soi et chez soi, mais devant tous les autres, nationaux et étrangers à l'extérieur. Les maîtres ne sont plus maîtres du corps d'autrui dans les lieux réservés jusqu'alors aux multiples pouvoirs et à leurs multiples polices de la circulation et des bonnes mœurs. Ainsi, dire « les gens se soulèvent car ils n'ont plus peur » relève à la fois d'une erreur de perception et d'une méconnaissance de ces sociétés, de leurs régimes, et des innombrables formes de microrésistance et d'affrontements violents entre les États et leurs populations. L'enjeu n'est donc nullement une peur qui se serait effacée comme par enchantement, mais un travail lent et irréversible de délégitimation du pouvoir des maîtres et de leur folie.

Les transformations sociales et les processus de mobilisation qui sont à l'origine de ces soulèvements, les controverses sur des enjeux politiques et anthropologiques fondamentaux (la séparation des pouvoirs, la place de la religion, le rôle des femmes, l'éducation, l'insertion de la nation dans l'ordre mondial, etc.), ne font pas encore l'objet de recherche, ou sont pour le moment en cours de réalisation. Certes, un pays comme la Tunisie a vu éclore mille et un écrits sur la révolution, sous forme de pamphlets, de livres de photos, de romans, de témoignages, de points de vue politique et idéologique, etc. Mais ailleurs, dans les pays immédiatement voisins et les pays arabes du Moyen-Orient, les sciences sociales sont restées et restent encore relativement absentes. C'est bien plutôt en France

que la littérature sur le « printemps arabe » est abondante. Les articles, courts ou longs, creux ou bavards, faussement savants ou profondément ignorants, experts en généralités ou professionnels du bon sens fait science, se comptent par centaines. Dans ce registre, les médias français ont indéniablement occupé une place importante dans la constitution d'une sorte de vision molle et finalement profondément stéréotypée des soulèvements populaires, à l'issue par définition incertaine.

Afin que l'on ne pense pas que je me prête, après d'autres et avec d'autres, à un jeu facile consistant à « exécuter » les journalistes par quelques remarques acerbes, un exemple suffira pour étayer mon propos. Il s'agit de la violente controverse qui a suivi la diffusion du film d'animation *Persepolis* par la chaîne de télévision privée tunisienne Nessma, le 7 octobre 2011, deux semaines avant l'élection de l'Assemblée constituante¹.

La trame narrative fournie par l'AFP entre le 9 et le 15 octobre 2011, et reprise par de nombreux médias français qui s'intéressent alors à cette affaire, présente une situation confuse. Une première dépêche tombe le 9 octobre. Elle annonce qu'un groupe de 300 personnes, désignées comme des salafistes, a attaqué le siège de la télévision et tenté de l'incendier. Elle mentionne, sans plus, que le film « décrit le régime iranien de Khomeiny à travers les yeux d'une petite fille ». Le lendemain, une nouvelle dépêche cite le ministre tunisien des Affaires religieuses, dont la position sera reprise par l'ensemble du gouvernement : ce dernier « a condamné les “ troubles et actes de vandalisme ” survenus dimanche à Tunis après la diffusion du film *Persepolis*, tout

1. Ces développements sont repris d'un article publié par Smaïn Laacher et Cédric Terzi, « Les ressorts fondamentaux du film *Persepolis* », *LeMonde.fr*, 23 décembre 2011.

INTRODUCTION

en appelant les médias et la presse “à respecter les croyances et la chose sacrée” ». À cette occasion, l’AFP souligne que le ministre parle de *Persepolis* comme « d’un film contenant quelques images incarnant l’être divin suprême ». Cette manière d’envisager le conflit va rapidement se stabiliser. En effet, par une dépêche datée du 11 octobre, l’AFP annonce qu’un collectif de 143 avocats et citoyens a déposé plainte contre Nessma pour atteinte « aux valeurs religieuses et sacrées » et que le procureur de Tunis a lancé une enquête préliminaire. La dépêche précise alors qu’« une des scènes représente Dieu sous les traits d’un vieil homme barbu, alors que l’islam interdit toute représentation divine ou du Prophète ».

Dès lors, l’affrontement va se structurer et se durcir autour d’une question exclusivement religieuse. À tel point qu’une dépêche du 11 octobre annonce que la chaîne de télévision a « fait marche arrière » et « présenté ses excuses » pour une séquence qui « représente Dieu sous les traits d’un vieil homme barbu, une scène jugée blasphématoire alors que l’islam proscriit toute représentation divine et du Prophète ». « Je m’excuse. Je suis désolé pour tous les gens qui ont été dérangés par cette séquence, qui me heurte moi-même », a déclaré le président de Nessma TV, Nabil Karoui, sur la radio locale Monastir. Dans la perspective retenue par la plupart des médias français, la situation se présente alors comme un problème et un enjeu religieux, mettant aux prises des provocateurs irresponsables et des intégristes déchaînés. L’inconséquence des premiers est avérée à la suite de la volte-face du P-DG de la chaîne, qui découvre le film au moment d’une diffusion qu’il regrette immédiatement. La déraison des seconds est attestée par le déchaînement de violence qui fait suite à la diffusion d’une séquence de moins de deux minutes. S’est-on seulement

demandé quel sens la diffusion de *Persepolis* peut avoir, deux semaines avant l'élection de l'Assemblée constituante tunisienne? Pour répondre à cette question, il est indispensable de faire le détour par ce film d'animation et ce qu'il raconte. En effet, n'en déplaise aux plaignants tunisiens et aux agenciers de l'AFP, la brève séquence, « où Dieu est représenté, ce que proscrit l'islam », est tirée d'un film de 96 minutes. Il raconte une histoire qui commence en 1979, peu avant la révolution islamique iranienne, et met en scène Marjane, petite fille de 8 ans, issue d'une famille iranienne progressiste. Le 11 février 1979, le shah est renversé. L'Iran est en effervescence. Mais la foule se rend rapidement compte qu'elle n'est pas aussi libre qu'elle le croit. Les parents de Marjane manifestent alors contre l'arrivée au pouvoir des islamistes, entraînant leur fille dans un univers militant très politisé. Cette perspective offre un éclairage quelque peu différent sur la controverse tunisienne. La diffusion de ce film n'apparaît pas tant comme une provocation à l'encontre des intégristes religieux, que comme une mise en garde adressée aux électeurs tunisiens. Les excuses présentées par le directeur de Nessma TV n'apparaissent plus comme une volte-face mais comme une manière de persister, en tentant de mettre fin à la controverse religieuse, à ramener le débat sur ses véritables enjeux, qui sont politiques. Enfin, les auteurs des violences à l'encontre de Nessma TV n'apparaissent plus comme des illuminés religieux, mais comme des acteurs politiques déterminés à imposer leur conception de ce que doivent devenir le nouvel État tunisien et ses institutions. Ce point de vue n'est nullement abstrait. Il est conforté par la brève analyse que livre le P-DG de Nessma TV au quotidien algérien *El Watan* du 15 octobre :

Quel est l'exemple où des islamistes qui ont pris le pouvoir sont devenus démocrates? Si, peut-être la

INTRODUCTION

Turquie. Espérons que la Tunisie sera peut-être comme cela si jamais les islamistes prennent le pouvoir. Donc avoir un film qui montre la dérive d'une révolution, [...] est-ce que ce n'est pas le bon moment pour faire cela? Il n'y a pas meilleur moment.

L'unanimité acritique dont ont fait preuve les médias français (mais pas seulement) ne relève pas d'une naïveté ou d'un obscurcissement subit de la raison. Il marque une manière de décrire les situations et de formuler les problèmes qui, reconduite sans cesse, finit par constituer un redoutable obstacle à la compréhension et à l'action. Le commentaire (au sens de recueil d'impressions) dispose sans aucun doute d'un statut privilégié, car c'est bien lui qui est sollicité pour nous dire ce qui se passe dans le monde arabe et surtout sur ce qu'il va advenir de ces « révolutions ».

Quittons la vision journalistique de ce problème particulier pour nous intéresser, brièvement, à la littérature sur le « printemps arabe » qui s'adosse à la recherche en sciences sociales. Prenons quelques ouvrages exemplaires publiés dans les mois qui ont suivi la fuite de Ben Ali en janvier 2011 et le départ du pouvoir, un mois plus tard de Moubarak. On peut aisément les regrouper en deux grandes catégories : le propos tenu à chaud et le propos interprétatif sans enquêtes.

Écrire ou réfléchir à chaud, c'est-à-dire pendant qu'une pluralité de sens est en construction, n'est nullement critiquable en soi. Dès lors que l'auteur est familier, par engagement politique ou par son statut professionnel (historien, sociologue, etc.), à la société dans laquelle se déroulent les bouleversements sociaux, rien ne lui interdit de proposer des hypothèses sur les situations ou les processus en cours. C'est le cas, entre autres, de deux ouvrages, celui de Mathieu

Guidère, *Le Choc des révolutions arabes*¹, et celui de Benjamin Stora, *Le 89 arabe. Réflexion sur les révolutions en cours*².

Le premier se présente comme une sorte de dictionnaire des pays arabes. En 205 pages, l'auteur nous invite à nous rendre dans 22 pays arabes pour comprendre, chaque fois en un texte court, la spécificité et les enjeux principaux pour chacun d'eux. « Pour la commodité de la consultation, les pays arabes sont présentés [...] par ordre alphabétique », nous précise l'auteur. Il n'est nullement question ici d'une analyse globale exhaustive d'un monde arabe que l'auteur tient par ailleurs pour une réalité à la fois singulière et objective. À seulement deux reprises, le lecteur a droit à une vue d'ensemble : au début lors d'une « rétrospective » et à la fin dans une « prospective ». Entre ces deux perspectives, les pays défilent à vive allure. Ce qui importe à l'auteur, c'est une compréhension, pour chaque pays, en termes de « clé ». Nous avons ainsi, à titre d'exemple, pour l'Arabie saoudite « la clé wahhabite », pour l'Égypte « la clé militaire », pour Oman « la clé doctrinale », pour le Maroc « la clé symbolique », et ainsi de suite. L'objectif est sans aucun doute de viser un très large public peu averti des réalités historiques et politiques de ces 22 pays. Mais le tout reste à un niveau d'abstraction très général. On croit comprendre. On donne à croire qu'on peut comprendre. Il n'est pas sûr que l'on comprenne. La « clé » à l'aide de laquelle sont saisis les enjeux historiques qui fondent la spécificité de ces pays, singulièrement et collectivement en tant que monde arabe, n'est qu'une « clé » parmi d'autres. La perspective adoptée ici, consistant à privilégier les transformations historiques par le haut (la religion, l'armée, la doctrine, le symbolique, etc.) rate les mouvements fondamentaux qui travaillent la société dans sa totalité.

1. Paris, Autrement, 2011.

2. Dialogue avec Edwy Plenel, Paris, Stock, 2011.

INTRODUCTION

Dans un autre répertoire, le dialogue entre Benjamin Stora (historien) et Edwy Plenel (journaliste) sur le « printemps arabe » manque, à l'évidence, du recul analytique suffisant et d'un appui empirique rendu possible par la collecte du matériau lié aux transformations historiques en cours, même si de nombreux enjeux sont abordés (trop rapidement) avec pertinence : baisse de la fécondité, protestation sociale continue, scolarisation importante (parfois massive comme en Tunisie), « confiscation des indépendances », réalité et rôle de l'islamisme militant, la guerre civile algérienne, les chômeurs diplômés en grand nombre, etc. Ces deux auteurs ne sont pas des spécialistes du « monde arabe » mais ils en connaissent une partie, le Maghreb, et plus particulièrement l'Algérie. Tous deux sont liés et attachés à cette région car ils y ont vécu pendant leur jeunesse (Benjamin Stora, né en Algérie, a dû la quitter en 1962, tandis que Edwy Plenel y a vécu après l'indépendance).

Mais pour accroître l'intelligibilité des soulèvements populaires, à défaut d'enquêtes de terrain autres que journalistiques, deux ouvrages les replacent dans leur historicité et leur cadre national et régional. Celui portant sur *Les Sociétés civiles dans le monde musulman*¹ propose une réflexion et des analyses sur des concepts et des pratiques. L'espace choisi est le « monde musulman », autrement dit non exclusivement centré sur les pays arabes. La catégorie centrale autour de laquelle s'articule l'appareillage théorique est celle de « société civile » : « Ben Ali et Moubarak n'ont-ils pas été renversés par la société civile ? » Mais que signifie au juste le concept de « société civile » ? Jean-Claude Vatin tente, dans un chapitre intitulé « Sur l'étendue d'un concept », une définition « provisoire » : « [...] on dira que c'est cette part de la

1. Sous la direction d'Anna Bozzo et Pierre-Jean Luizard, Paris, La Découverte, 2011.

société prise comme un ensemble (comme communauté sociopolitique le plus souvent autonome) et qui tend à formuler des demandes spécifiques en dehors des structures, canaux, appareils et filières formels institutionnalisés, que ce soit dans un cadre légal ou en dehors de celui-ci ». L'ensemble des contributions de cet ouvrage offre une comparaison entre les conditions qui ont favorisé l'apparition du concept en Occident et sa confrontation avec des « réalités extérieures », particulièrement avec le monde musulman. Celui-ci n'a d'ailleurs jamais cessé d'être traversé par des mouvements sociaux de plus ou moins grandes amplitudes. Cette dimension manque systématiquement au propos sans recul. La contestation des pouvoirs locaux et centraux et les multiples formes de mobilisations collectives sont une donnée constitutive des pays arabes et donc une réalité permanente dans ces sociétés. C'est précisément l'objet de l'ouvrage *Protestations sociales, révolutions civiles. Transformations du politique dans la Méditerranée arabe*¹. Comme dans l'ouvrage précédent, la perspective est pluridisciplinaire (histoire, sociologie et politologie), mais l'espace géopolitique plus restreint, puisqu'il ne s'agit que des « pays arabes du pourtour méditerranéen ». Les contributions, chacune à leur manière, critiquent les « perceptions schématiques » qui ont longtemps dominé de part et d'autre de la Méditerranée : une « absence de sociétés civiles » et « l'attribution de la contestation aux seuls courants islamistes ». Au fond l'apport principal de ces deux ouvrages est de montrer que le présent ne peut s'interpréter sans les conditions historiques qui l'on fait advenir.

Ma perspective est quelque peu différente. C'est, avant tout, le point de vue d'un citoyen pour qui le monde arabe,

1. Sous la direction de Sarah Ben Néfissa et Blandine Destremau, *Revue Tiers Monde*, hors-série 2011, Paris, Armand Colin.

et plus particulièrement une partie de celui-ci, le Maghreb, n'est ni lointain ni exotique. Je suis, par mon origine et mes liens familiaux, lié à l'Algérie. Ce que je vois, ce que je lis, ce que j'entends depuis un peu plus d'un an, a un retentissement qui dépasse de loin la région où se déroulent, avec plus ou moins de réussite, ces soulèvements populaires. Ces derniers concernent, aussi, très directement la France, mais également l'Europe et bien au-delà. Les mouvements sociaux d'une rare ampleur et d'une rare violence qui ont cours aujourd'hui dans un certain nombre de pays arabes, s'ils ont été une surprise avant tout par leur effet de domino, ont d'abord réveillé chez moi quelque chose que je qualifierais d'une familiarité avec des mondes connus. Depuis quelques années, cette familiarité s'est doublée d'une connaissance fondée sur une série d'enquêtes sociologiques dans les trois pays du Maghreb¹. Ainsi, loin des grandes envolées lyriques sur la « fierté arabe » recouvrée, ou les discours inquiets – souvent à juste titre – sur le « péril islamiste », je voudrais proposer une lecture personnelle de ces événements qui travaillent en profondeur ces sociétés et dont il est aujourd'hui (au moment où j'écris ce texte) quasi impossible de dire avec sérieux et arguments fondés quelles en seront les conséquences à court et à moyen terme. Examiner, juger et peser ces soulèvements populaires nécessite que soient tenues ensemble des entités régionales intimement liées, celles de l'Europe et du monde arabe, et plus

1. J'ai mené plusieurs enquêtes sur l'immigration clandestine, les demandeurs d'asile et les réfugiés dans les trois pays. Je me permets de renvoyer sur ce sujet à mon dernier ouvrage, *De la violence à la persécution, femmes sur la route de l'exil*, Paris, La Dispute, 2010. La recherche que je mène actuellement avec Cédric Terzi a pour thème « Les réseaux sociaux et les protestations publiques au Maghreb (Maroc, Algérie, Tunisie) ». Cette enquête, commencée en 2011, prendra fin en 2012. Un ouvrage est prévu pour 2013.

INSURRECTIONS ARABES

particulièrement l'Europe occidentale et le Maghreb. L'enjeu fondamental est le suivant et je le résumerai ainsi : quelles sont les conditions qu'il faut réunir pour que ces sociétés, que l'on dit arabes, inventent en chacune d'elles un espace démocratique ? Les résistances à cette création ne viennent pas, contrairement à ce que l'on pourrait croire, seulement de forces intérieures hostiles. Ces résistances s'expriment de façon à peine voilée en Occident, par une réticence (il n'y a pas d'autre mot) à voir ces pays rejoindre le concert des nations démocratiques.

Protester

Une idée devient une force matérielle
lorsqu'elle s'empare des masses.

Karl Marx

Les mots

Les mots et les expressions ont fusé avec plus ou moins de bonheur pour dire l'incroyable : « printemps arabe », « soulèvements arabes », « réveil arabe », « révolutions arabes », etc. Peu importe que ces expressions soient au singulier ou au pluriel ; elles tentent toutes de nommer l'innommable, de qualifier le cours des événements, mais aussi leur nature. Parfois avec témérité, sans connaissance des situations et de leurs enjeux, on propose de loin et de haut quelques prédictions ; on s'autorise à dire le futur alors que les principaux intéressés peinent à comprendre ce qui se passe et ce qui leur arrive. Et de quoi et de qui parle-t-on ? Du monde arabe ? Cette expression est la plus largement usitée, elle est celle qui apparaît quasi spontanément lors de toute conversation, de la plus banale à la plus autorisée. Mais de quel monde arabe s'agit-il ? Celui de l'Afrique du Nord ? Et dans cette partie, s'agit-il du « Grand

Maghreb » – par opposition au Machrek –, celui qui va de la Mauritanie à la Libye? Ou de cet espace géopolitique qui regroupe seulement le Maroc, l'Algérie et la Tunisie? Quant au Machrek (مشرق) qui signifie en arabe « Levant », par opposition à Maghreb qui veut dire « Couchant » (مغرب), il désigne l'Orient arabe dont on sait que les limites géographiques varient selon les idéologies et les sources. La perspective dominante inclut dans le Machrek l'Irak, la Syrie, la Palestine, la Jordanie, le Liban et, selon les uns ou les autres, deux autres pays africains, l'Égypte et le Soudan. Troisième espace géopolitique constituant ce qu'il est convenu d'appeler le monde arabe, la péninsule arabique, qui comprend le Yémen, Oman, le Qatar, Bahreïn, le Koweït (que certaines sources incluent dans le Machrek), les Émirats arabes unis et l'Arabie saoudite. Ces pays se sont regroupés au sein de la Ligue arabe qui compte 22 pays (la Palestine est le 22^e membre), rassemble environ 20 % des musulmans et représente une population de 353 millions d'habitants (soit un peu moins de 5 % de la population mondiale) avec une « superficie » de 13,5 millions de km². On imagine aisément les multiples différences de toute nature entre le Maghreb et le Machrek. Au sein même de ces deux espaces, les formations sociales sont loin d'être homogènes, tant historiquement, politiquement que confessionnellement. Certes l'arabe est leur langue commune, l'islam leur religion collective, et une partie importante de leur histoire est semblable (colonisation, islamisation, etc.). Mais c'est là une vision rapide et sans nuances. Car à y regarder de près, tout ou presque les sépare : leurs monnaies, leurs modes de gouvernement, leurs structures politiques et économiques, le degré d'efficacité de leurs institutions, leur niveau de dépendance politique et économique à l'égard des marchés et des États étrangers, le

traitement de leurs oppositions politiques, leurs taux d'alphabétisation, le statut des femmes, etc. Prenons un seul exemple : qu'y a-t-il de semblable, dans tous les registres de la vie sociale et symbolique, entre la Mauritanie, dont le PIB par habitant est environ de 330 dollars, faisant de ce pays l'un des plus pauvres du monde, et le Qatar dont le PIB atteint presque 30 000 dollars, faisant de celui-ci l'un des pays les plus riches du monde? Rien, absolument rien, et pourtant ce sont deux pays arabes membres de la Ligue arabe.

Certes, on pourrait invoquer l'existence de la langue arabe comme langue officielle commune à tous ces pays. Cette perspective va à l'encontre d'une réalité massive et qui conditionne largement les rapports sociaux et politiques dans ces pays, comme ailleurs : l'existence très vivante de langues vernaculaires, bien différentes entre pays et entre régions d'un même pays. La langue d'État qu'est la langue arabe est indissociable à la fois de l'expansion de l'islam, s'originant en Arabie à partir du ^{VIII}^e siècle, et de la domination de classe d'une élite lettrée en arabe classique et occupant bien souvent les plus hautes positions au sein de l'État. Il n'y a pas de compétences attestées, ni de statut ni de position politique dominante sans la maîtrise des deux langues : l'arabe classique (du livre, de la culture, de la religion, de l'école, de l'université, etc.) et l'arabe dialectal, « l'arabe du peuple ». Ne posséder que cette dernière voue son locuteur aux positions les plus basses, si ce n'est l'interdiction à toute ambition politique. L'arabe classique reste aujourd'hui encore très majoritairement la langue du pouvoir et de la culture (à quelques exceptions près) ; l'arabe dialectal, le plus pratiqué, est la langue des usages ordinaires liés à la vie quotidienne. Quant à l'islam, autre critère d'identification confessionnelle, il est constamment

présenté comme une « religion commune » aux Arabes et largement pratiquée par eux. La réalité est quelque peu différente. Il n'est pas question ici de faire une présentation historique et sociologique des multiples variantes théologiques constitutives de cette religion, mais disons simplement que les musulmans se partagent (et se divisent) entre le sunnisme (de *sunna*, « tradition »), croyance majoritaire, et le chiïsme¹, croyance minoritaire, avec toutes ses versions hétérodoxes : les Alaouites ou Nusayris de Syrie, les alévis de Turquie, les Ahl-e Haqq d'Iran et d'Irak, etc. ; sans oublier le chiïsme septimain (ou ismaélien), le chiïsme quintimain ou zaydisme du Yemen, ainsi que les Druzes de Syrie, d'Israël et du Liban. À côté de ces deux courants, existe le kharidjisme, relativement marginal, sans poids politique, et dont l'ibadisme (islam puritain) est le courant le plus vivant dans le sultanat d'Oman, en Algérie chez les Berbères de Ghardaïa et en Tunisie dans l'île de Djerba. Il faudrait, pour être quasi complet, indiquer l'existence d'une théologie populaire qui s'est déployée avec le maraboutisme, pratiquant le culte des saints et condamné par l'islam sunnite, ainsi que de nombreuses pratiques populaires de l'islam souvent issues de syncrétismes avec les religions préislamiques, telles que la zaouïa, le soufisme, la madaniya, la naqshbadiya, la al-sanûsiyya, le mouridisme, les ahmadîs, le Tabligh (pacifique et apolitique), les Frères musulmans. Et que dire d'un mouvement constitutionnel qui prit naissance dès la moitié du XIX^e siècle dans les pays

1. Les chiïtes sont les partisans d'Ali, cousin et gendre du prophète Mohamed (محمد). Les chiïtes croient que le prophète Mohamed a désigné Ali comme son successeur à plusieurs reprises, et qu'il est donc le guide spirituel des musulmans. Les sunnites se réfèrent au *khilafa* (خلافة) en tant que mode de gouvernement régi par la loi islamique (et non comme désignant un territoire) ayant à sa tête un *khalifa* (خليفة), chef des musulmans désigné par le vote (انتخاب), qui continue à porter le message du prophète Mohamed.

arabes avec des différences notables dans l'organisation des pouvoirs et des sources de la loi. En effet, qu'y a-t-il de commun entre la Constitution tunisienne de 1861, faisant de ce pays le premier État arabe à adopter un tel texte, et le roi Fayçal d'Arabie saoudite qui, en 1966, fait faussement mine de s'interroger : « Une Constitution ? Pour quoi faire ? » Et de répondre : « Le Coran est la Constitution la plus vieille et la plus efficace du monde¹. »

Ces multiples visions et pratiques théologiques², qui ne sont d'ailleurs pas propres à l'islam, ne sont pas seulement des croyances et des manières de pratiquer sa religion. Elles

1. S'il existe de nombreuses différences entre les Constitutions des États arabes, il n'en reste pas moins qu'elles ont toutes un point commun, à l'exception du Liban : l'islam est la religion de l'État et l'arabe la langue nationale. La différence entre les Constitutions du Maghreb et celles du Machrek réside dans le fait que les secondes imposent explicitement la normativité de la loi islamique. En clair, la loi islamique est la source de la législation positive.

2. La littérature sur ces thèmes est très abondante. On se reportera entre autres, à Roger Du Pasquier, *Découverte de l'islam*, Paris, Seuil, 1984; Hichem Djäït, *La Vie de Muhammad*, tome I, *Révélation et prophétie*, Paris, Fayard, 2001, tome II, *La Prédication prophétique à La Mecque*, Paris, Fayard, 2008; Michel A. Boisard, *L'Humanisme de l'islam*, Paris, Albin Michel, 1979; Henry Laurens, *L'Europe et l'Islam : quinze siècles d'histoire*, avec Gilles Veinstein et John Tolan, Paris, Odile Jacob, 2009; Dominique Sourdel et Janine Sourdel-Thomine, *Vocabulaire de l'islam*, Paris, PUF, « Que sais-je? », 2002; Mohamed Arkoun, *Ouvertures sur l'islam*, Paris, Grancher, 1988; Malek Chebel, *Manifèste pour un islam des lumières*, Paris, Hachette, 2004; Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, « Folio », 1999; Fatima Mernissi, *Sultanes oubliées. Femmes chefs d'État en islam*, Paris, Albin Michel, 1990; Bernard Lewis, *Islam*, Paris, Gallimard, « Quarto », 2005; Sabrina Mervin, *Histoire de l'islam. Fondements et doctrines*, Paris, Flammarion, 2000; Alfred-Louis de Prémarre, *Les Fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*, Paris, Seuil, 2002; Abdelmajid Charfi, *L'islam entre le message et l'histoire*, Paris, Albin Michel, 2004; Abdou Filali Ansary, *Réformer l'islam?*, Paris, La Découverte, 2002; Hamadi Redissi, *Le Pacte de Nadjd ou comment l'islam sectaire est devenu l'islam*, Paris, Seuil 2007; Maxime Rodinson, *Islam et capitalisme*, Paris, Seuil, 1966, *Marxisme et monde musulman*, Paris, Seuil, 1972, *L'Islam. Politique et croyance*, Paris, Fayard, 1993.

sont le plus souvent farouchement antagoniques. Il suffit de penser aux persécutions que subissent les ismaéliens en Iran, les alévis en Turquie ou les chiites à Bahreïn. Et ce ne sont là que quelques exemples. Les désaccords et les guerres entre musulmans sont beaucoup plus nombreux et infiniment plus violents (Libye, Syrie, Algérie, etc.) que les conflits avec l'Occident, quelle que soit la forme que prennent ces conflits (terrorisme, etc.). Enfin, et pour terminer dans le registre des différences et des oppositions structurant ce qu'il est convenu d'appeler le « monde arabe », celui-ci n'est pas seulement fondé sur une pluralité de langues et de pratiques confessionnelles, les ressources naturelles (pétrole, gaz, etc.), les capacités en employabilité et l'existence d'une main-d'œuvre qualifiée sont autant de richesses très inégalement disponibles selon les pays. Les États du Golfe (Arabie saoudite, Bahreïn, Émirats arabes unis, Koweït, Oman et Qatar) disposent d'importantes ressources naturelles, mais en sont très fortement dépendants avec des disparités significatives : un PIB élevé au Qatar et plus faible à Oman (environ 8 000 dollars). Un second groupe de pays, constitué de l'Algérie, de l'Égypte, de l'Irak, de la Jordanie, du Liban, de la Libye, du Maroc, de la Palestine, de la Syrie et de la Tunisie, dispose de ressources naturelles relativement modestes (excepté l'Irak et la Libye). Leur atout principal réside dans leurs « ressources humaines », dont les capacités sont très nettement sous-employées. Un troisième groupe de pays, composé de Djibouti (PIB par habitant de 819 dollars), de la Mauritanie, de la Somalie, du Soudan et du Yémen, sans ressources naturelles ni ressources humaines qualifiées, figure parmi les pays les plus pauvres du monde¹.

On comprend aisément, après ce bref rappel des nombreuses disparités sociales et structurelles existant dans les

1. Rapport de l'Unesco sur la science, Unesco, 2006.

registres fondamentaux que sont les langues, les pratiques confessionnelles et les formations socio-économiques – et dont il y a lieu de penser qu’elles ne sont pas sans relations –, qu’il est impossible de parler du « monde arabe » comme d’un monde ordonné ou d’un monde arrangé se livrant au regard et à l’analyse, comme un seul et même monde orné à l’identique.

Les multiples soulèvements populaires, sans projet politique, qui ont eu lieu dans ces pays, s’inscrivent dans des cadres nationaux qui sont autant de cadres historiques contraignants, imposant aux révoltés (متمردين) des modes de contestation, des stratégies de résistance et des alliances tactiques. La Tunisie n’est pas Bahreïn, et ces deux pays n’ont rien de commun avec la Libye. Quand le premier voit dans la rue des hommes et des femmes manifester au coude à coude, ou main dans la main, pour exiger, au nom de la patrie, le départ de Ben Ali, à Bahreïn, jamais les hommes et les femmes ne se retrouvent ensemble pour affronter la police et l’armée : ils manifestent séparément ; et l’opposition entre sunnites et chiïtes est, d’une manière ou d’une autre, fortement présente dans le conflit qui oppose la minorité sunnite, qui gouverne et réprime, à la majorité chiïte, exclue des principaux centres de décision politique. Quant à la Libye, le principe premier de l’appartenance est la tribu ou le clan. C’est autour de ces deux catégories que se structurent les positions et les ralliements. La communauté politique, avant de s’incarner et donc de s’objectiver dans la nation, est en premier lieu circonscrite à l’espace de la tribu (c’est-à-dire une formation sociale préétatique) ou, en d’autres termes, à la structure de parenté et aux catégories matrimoniales. Si en Tunisie (comme d’ailleurs en Égypte), l’alliance pour chasser le dictateur fut largement interclassiste et non religieuse,

réunissant dans un même mouvement de contestation de larges segments des classes populaires et des classes moyennes et une fraction significative de la bourgeoisie exclue du pouvoir économique de la famille des Trabelsi, ce ne fut le cas ni en Libye ni au Yémen¹, où les alliances et les luttes pour le pouvoir s'opèrent à partir des tribus, seules structures capables de contrôler tous les domaines de la vie politique, sociale et religieuse. La demande du départ du président Ali Abdallah Saleh n'a pas dérogé à la règle. Le nombre de ces tribus, leur richesse économique, leur puissance militaire sont autant de ressources les rendant incontournables, à tel point que leur puissance publique dépasse bien souvent celle de l'armée, des institutions et de l'État lui-même. Afin de gagner l'adhésion de très larges fractions des couches populaires et de se présenter en tant que gardien de l'orthodoxie religieuse, certaines tribus se sont alliées ouvertement à des mouvements extrémistes religieux, tels qu'al-Qaïda.

Mais le facteur qui a joué un rôle important dans la faible amplitude de mouvements politiques, exigeant, au-delà de l'amélioration des conditions de vie, un changement de régime radical, c'est sans aucun doute le développement extraordinaire, depuis les années 1950 et 1960, des appareils de contrôle et de répression des populations et des groupes oppositionnels. Non seulement ces appareils ont été multipliés², mais ils ont aussi fait l'objet d'une modernisation constante. Il y aurait ici à faire une distinction entre

1. Les musulmans yéménites sont majoritairement sunnites (55 %) avec une forte minorité chiite (45 %).

2. En Égypte, les effectifs des appareils de sécurité, tant dénoncés, ont « gonflé jusqu'à atteindre près de trois fois ceux de l'armée (un million quatre cent mille, contre cinq cent mille militaires) ». Salam Kawakibi et Bassma Kodmani, « Les armées, le peuple et les autocrates », *Le Monde diplomatique*, mars 2011.

l'armée et les « services de sécurité ». La première, bien qu'elle ait contribué de manière importante à la construction de l'État-nation après les indépendances, a toujours été marginalisée (comme dans le cas de la Tunisie) ou contrôlée, en lui permettant de devenir une bourgeoisie compradore fortement dépendante financièrement et économiquement de l'étranger. Tel est bien le cas de l'armée égyptienne et de ses relations avec le capitalisme américain. En pratique, dans l'ensemble des pays arabes, ce ne sont pas les armées qui ont en charge la gestion du contrôle des populations, des arrestations et du maintien de l'ordre quotidien, mais la police et les « services de sécurité ». Ce sont eux qui sont en première ligne, et souvent de façon extrêmement violente et humiliante, lorsqu'il s'agit de réprimer des travailleurs en grève, des manifestations de chômeurs, des demandes collectives de logement, etc. Ces appareils de contrôle et de répression sont, en théorie, chargés de défendre l'État, mais en réalité ils n'ont cessé de protéger les régimes en place. Protection non contre une atteinte à la souveraineté nationale venant de « forces étrangères hostiles », selon la terminologie habituelle, mais contre les multiples protestations publiques quotidiennes : grèves, immolation par le feu, sit-in, manifestations spontanées ou organisées, émeutes (ces « bouffées de destructions gratuites »), etc. Autant d'actions ponctuelles portant sur des revendications limitées et/ou corporatistes, ou tout simplement pour dénoncer une nouvelle fois l'arbitraire des puissants ou de ceux qui se pensent comme tels, et le lot inépuisable des injustices quotidiennes qui font de « la vie un enfer » : augmentation brutale des produits de première nécessité, déception de ne pas voir son nom figurer sur la liste des attributaires de logements sociaux locatifs, pénurie d'eau potable (robinets à sec pendant plusieurs semaines),

passé-droits et favoritisme, corruption au grand jour, etc. Tous les secteurs de la vie sociale sont touchés par des mouvements de protestation.

L'Algérie est probablement le pays dont l'expérience dans ce domaine est la plus attestée. Il ne se passe pas un jour sans que la presse parle d'émeutes qui éclatent de la grande ville au plus petit village. Il vaut la peine de s'arrêter un instant sur cette notion d'émeute, car elle semble être la forme dominante et permanente de la contestation dans ce pays. Lorsque la presse en parle, c'est pour la relater essentiellement en termes d'affrontement entre la police et les « jeunes ». L'émeute ne concerne principalement que des violences brèves contre des biens ou des personnes qui ont une relation directe ou indirecte à l'autorité centrale et aux lieux de consommation ordinaire ou de luxe : « Le quartier huppé d'El-Biar situé sur les hauteurs a été pris d'assaut par une quarantaine de jeunes armés de sabres qui se sont attaqués à de nombreuses boutiques en début de soirée. » Une des particularités des récits sur les émeutes, c'est leur silence sur l'identité sociale des émeutiers. La seule certitude réside dans le fait que ce sont des jeunes. Rien ou presque sur les motivations de ces derniers. En réalité, la caractéristique principale qui fonde la figure de l'émeutier, dans la perception dominante, réside dans son apolitisme. C'est bien parce qu'il ne vise, dit-on, qu'à la destruction des biens publics et privés, qu'il est dénué de sens politique, de toute conscience de l'intérêt général, du bien commun et de la propriété privée. Aussi, s'il n'est qu'un « casseur » sans conscience politique, le défendre est un acte politique, un soutien au profit des uns (les émeutiers) et au détriment des autres (la puissance publique et ses institutions). En témoigne la prise de position du bâtonnier national, Menad Bachir, indiquant au quotidien national algérien *El Khabar* que son

organisation n'interviendra en aucune manière en faveur des jeunes qui ont été arrêtés lors des « émeutes contre la faim » en janvier 2011 : « Défendre les émeutiers à titre bénévole est un acte politique. [...] Nous n'adopterons pas une affaire de destruction des biens publics et privés, et nous n'allons jamais mobiliser les avocats pour défendre ces détenus. » L'émeutier est ici confiné à une seule figure, celle du « casseur ». Il n'est pas envisagé comme un développement, ou mieux une croissance extérieure à un soulèvement populaire, mais comme une cause d'agitation gratuite cherchant la violence pour la violence. En la matière, la conception du bâtonnier du droit à la défense est particulièrement sélective. En octobre 1988, telle n'était pas la position de l'ordre des avocats. Les jeunes émeutiers avaient été défendus bénévolement : « Une cellule avait été mise en place pour assister les familles et les informer sur la situation des gamins chahuteurs et sur les lieux de leur détention ; une permanence était instaurée au niveau des prisons et des bâtonnats. Les avocats constitués par les familles avaient été invités à se retirer et à restituer les honoraires, la défense devenait d'office l'affaire des barreaux¹. » Il n'y a pas encore longtemps le barreau s'était empressé de proposer ses compétences à toutes les « victimes » de la « tragédie nationale » : terroristes assassins comme victimes de ces derniers, mais aussi de la police et de l'armée algériennes. Renversement des rôles et des figures : le terroriste est transformé en « victime » au nom de la « réconciliation nationale », mais néanmoins responsable majeur d'une guerre civile, et l'émeutier socialement méprisé, figure idéale de la haine de classe, devient le « coupable » indéfendable d'un délit, celui de prévenir l'accaparement, en toute tranquillité, du pouvoir et des richesses. Ces deux

1. Nasr-Eddine Lezzar, avocat, *El Watan*, 23 janvier 2011.

catégories juridiques et politiques n'ont, à l'évidence, pas le droit au même traitement en Algérie. À l'égard du terroriste, la clémence, la compréhension politique, la possibilité d'être défendu, même bénévolement, et la réintégration sociale et économique par l'octroi d'aides financières et matérielles sont les conditions, selon le point de vue des autorités, de la « réconciliation nationale ». Pour les émeutiers, sans distinction du degré d'engagement et de responsabilité des uns et des autres dans la destruction de biens publics et privés, la détention et l'incapacité d'exprimer leurs exigences et leurs souffrances sociales autrement que par la « rage » et la « casse ». Sentiments et mode d'action dus fondamentalement à la fermeture de toute expression démocratique depuis l'indépendance de l'Algérie en 1962. Si l'on peut condamner l'émeute, pourquoi l'émeutier n'aurait-il pas droit à être défendu ? Sauf à ne pas considérer l'émeute comme un acte politique. Ce qu'elle est, bien entendu, de part en part ; exactement comme le sont le *harrag*¹ (حراقَة) et celui qui s'immole par le feu. Le cas tunisien et, dans une moindre mesure, le cas marocain l'ont amplement montré. Dans ces deux pays, de nombreux avocats ont défendu des « émeutiers » à plusieurs reprises, particulièrement en Tunisie, ou lors de manifestations, ils se sont tenus en robe auprès d'eux.

Dans le discours dominant (politique, syndicaliste, élus, journalistes, etc.), l'émeute se détache de la protestation. Nous serions en présence de deux formes de contestation de l'autorité politique et d'expression populaire dans l'espace public. L'émeute serait une violence qui ne demande qu'à donner de la voix, qu'à rechercher le corps à corps, d'homme à homme, moment sans fard de l'exposition de la

1. *Harraga*, un mot de l'arabe dialectal qui n'existe pas en arabe classique. Désigne un immigré clandestin. Voir aussi p. 48-49.

virilité vraie, qu'à en remonter à « ceux qui nous méprisent », et à leur reprendre, dans un acte de violence pure sans durée ni prolongement politique, ce qui a été « volé » par le gouvernement, l'État, les élus, les généraux, etc. Elle ne serait que l'expression du rétablissement de la justice et de l'équité (justice naturelle) par la force, le « seul langage que les Algériens comprennent ». Bref, l'émeute serait une réaction désordonnée, confuse et violente contre toute attitude jugée blessante et humiliante. La protestation, quant à elle, serait du côté de l'exigence morale, qui fait que l'on rend à chacun ce qui lui appartient, que l'on respecte les droits d'autrui. Contrairement à l'émeute, qui ressort du jaillissement, la protestation relève de la déclaration publique et officielle, d'une volonté qui s'affiche publiquement; autrement dit, elle est une forme par laquelle on réclame quelque chose. Alors que l'émeute consiste à se décharger de sa colère, d'un trop-plein (qui se traduirait en arabe dialectal par *bêzaʔ*), la protestation vise bien plutôt à charger les autorités locales et nationales de fautes impardonnables ou d'incompétences avérées. La protestation exige des comptes, l'émeute exige satisfaction sur-le-champ.

Ces deux catégories (l'émeute et la protestation) existent parce qu'on les pense séparément; de fait, elles sont censées renvoyer à des phénomènes distincts. La preuve? Le passage ou le basculement d'un monde à l'autre peut s'opérer aisément et s'observer empiriquement. Lorsque la protestation se transforme – ce qui implique un processus – en émeute, nous assistons à une perte du contrôle de la situation et au non-respect des rituels propres aux protestations publiques : cortège organisé et places négociées en son sein, mise en scène en direction des médias, revendications générales et particulières, drapeaux, service d'ordre

interne, non-affrontement avec la police, comptage des manifestants, etc.

Voici comment est décrit par un journaliste algérien le passage d'une protestation collective en une émeute violente :

L'affichage des listes de bénéficiaires de logements sociaux a mis le feu aux poudres à El-Kala, petite station balnéaire, dans la wilaya d'El-Tarf, à l'extrême est du pays. Plusieurs centaines de familles ont en effet pris possession ce jeudi 30 juin de la seule voie d'accès menant à la commune chef-lieu de daïra et frontalière avec la Tunisie. La colère, difficilement contenue durant toute la matinée où les manifestants s'étaient contentés de dresser des barrages de pneus incendiés et d'objets hétéroclites, a fait place à la violence en milieu d'après-midi. La colère atteindra son paroxysme en l'absence de toute communication avec les responsables locaux. La manifestation a rapidement tourné à l'émeute lorsque des jeunes manifestants ont incendié le siège de l'Assemblée populaire communale, celui de la daïra, la gare routière, avant de se diriger vers la résidence du chef de daïra, au centre-ville, qu'ils ont également incendiée¹.

Il vaut la peine de relever qu'en Algérie ce thème de la contestation publique et de ses multiples formes n'a jamais fait l'objet de débats publics ni même, sauf à de rares exceptions, d'enquêtes sociologiques. Dans ce cas, nous sommes en présence d'un discours idéologique ou de récits journalistiques aux allures faussement savantes. Silence

1. Samir Rahim, « Émeutes à El-Kala et contestation sociale à Annaba », *Tout sur l'Algérie (TSA)*, 30 juin 2011.

assourdissant sur les colères du peuple de la part des intellectuels – « Nos intellectuels ne seraient-ils plus que des consultants ? » –, mais aussi désarroi des observateurs de la vie sociale et politique algérienne et de ceux engagés dans des luttes sociales. Que faire et que penser face à des « explosions subites et violentes dénuées, en apparence, de toute dimension politique ». Et cette sollicitation sans appel : « l'opinion veut comprendre » et souhaite que les « clercs fassent des propositions. [...] Ces émeutes sont des actions difficiles à déchiffrer ».

L'émeute, cette lutte à mains nues contre un pouvoir armé, apparaît comme le seul et unique horizon protestataire en Algérie, dans l'attente d'une hypothétique modification des structures politiques, du mode d'accès au pouvoir et des modalités de son exercice. Les émeutes algériennes se démarquent des protestations qui ont cours en Tunisie – avec la révolution –, et dans une moindre mesure au Maroc – avec le Mouvement du 20 février¹. Dans ces deux pays, les contestations sociales et les critiques contre l'ordre établi ont pris la forme de mots d'ordre repris par tous, autour desquels ont pu se rassembler les composantes d'un peuple uni – souvent par l'opération d'une fiction idéologique : ne pas trop en dire pour éviter de ne plus rien avoir à se dire. En Algérie, en revanche, les émeutes se succèdent sans jamais ouvrir un espace où le peuple pourrait se rassembler autour d'une cause commune, et construire

1. Le Mouvement du 20 février est né juste après la chute du président tunisien Ben Ali. Ses revendications politiques ne prennent pas pour cible le régime monarchique, mais appellent à des réformes constitutionnelles. Le mouvement islamiste Al-Adl Wal Ihsane (Justice et spiritualité), plusieurs associations de droits humains, notamment l'Association marocaine des droits de l'homme (AMDH), ainsi que le Parti socialiste unifié et le parti Al-Ahd Addimocrati, ont soutenu ce mouvement dès sa naissance.

des mécanismes de solidarité entre les multiples revendications locales éparpillées et sans durée. L'absence de tout ancrage social et politique des « partis d'opposition » dans les classes populaires n'est plus à démontrer. Et l'échec des marches auxquelles a appelé la Coordination nationale pour la démocratie et le changement (CNDC) au début de l'année 2011 a montré avec éclat l'impossibilité historique de construire des conjonctions entre ces multiples luttes s'ignorant les unes les autres.

En Algérie tout le monde marche, mais personne ne marche avec l'autre. Et on ne peut pas pour le moment faire la jonction les uns avec les autres. Et tout ce que cherche le pouvoir, c'est d'empêcher la jonction entre le politique, les associations, les syndicats. Il nous empêche de faire de la politique. [...] Le pouvoir dit à tout le monde : « Si chacun vient avec sa corporation, alors on discutera avec lui. » Et c'est d'autant plus facile pour le pouvoir, qu'il a cassé les syndicats en créant d'autres syndicats à sa botte; pour chaque syndicat, le pouvoir crée des syndicats dissidents à l'intérieur et leur octroie des privilèges : le responsable ne travaille pas, il appelle le dirigeant d'une entreprise et lui dit qui il faut recruter; pour un crédit, il appelle la banque, etc. [...] Le pouvoir essaie d'effacer la mémoire du peuple algérien avec la loi sur la réconciliation nationale. [...] Et du jour au lendemain on dit : « Allez, on va faire des choses ensemble. » Non! moi, je dis : « Je ne veux pas faire avec toi, je ne veux pas construire avec toi; on n'a pas la même vision de l'Algérie. » Pour recréer des liens, il faut multiplier les espaces de débat, il faut multiplier les débats avec les Algériens. Il faut écouter les Algériens. C'est-à-dire qu'on n'a pas l'habitude d'écouter les gens. On

vient, on leur fait des discours et tout et tout. Non, il faut les écouter, les écouter. Si tu écoutes les gens, tu vas comprendre des choses. Il faut écouter tout le monde. [...] Il faut multiplier les débats, il faut que les Algériens reprennent confiance en eux-mêmes en premier, après ils feront confiance aux autres. Je me suis rendu compte que, finalement, chacun se bat, mais chacun croit qu'il est seul à se battre. On a tous le sentiment qu'on est seul. Ça veut dire que chacun a son engagement. Je ne vais pas condamner quelqu'un qui est cadre d'une entreprise et qui ne s'engage pas. Pour moi, un cadre d'une entreprise qui n'est pas corrompu, c'est déjà quelque chose, c'est un acquis. Donc ce type, je peux compter sur lui dans dix ans, dans vingt ans, je ne sais pas. Nous, on est là, peut-être plus engagés que les autres, mais en public, on ne fait confiance à personne. Même si quelqu'un s'engage, après tu dois douter : Ah, c'est pas normal, il s'engage, donc il est louche, donc ils l'ont envoyé pour nous infiltrer ¹.

Les gestes

Mais lorsque cette misère sociale, morale, affective et sexuelle, que le cri sans écho peut parfaitement résumer, ne trouve pas de prise en charge politique et n'est pas socialement traitée par des collectifs institués (partis, clubs, syndicats, associations, etc.), alors ce n'est pas seulement un espace public inappropriable qui vient à disparaître. S'impose en lieu et place un espace dominé partout et sans relâche par la police d'État, qui n'est rien d'autre qu'une police des mœurs et de la pensée. À défaut de porter

1. Entretien réalisé par Cédric Terzi et moi-même en septembre 2011 à Alger.

atteinte et d'atteindre le « cœur » et la raison du pouvoir central, même par la procédure de l'émeute, il ne reste plus aux désespérés et à ceux dont la détresse n'émeut plus personne qu'à porter la main sur soi. Un phénomène très récent est apparu au Maghreb et ailleurs dans les pays musulmans, que l'on a noté au passage sans s'y attarder. Ces dernières années, en terre musulmane, des musulmans s'immolent par le feu pour protester contre les conditions d'existence qui leur sont imposées par des autorités aveugles et illégitimes¹. Cela est relativement connu chez les femmes afghanes, qui ne trouvent d'autre moyen de s'élever contre les violences quotidiennes qui leur sont faites, que de se suicider par le feu. Mais dans le monde arabe, et particulièrement au Maghreb, ce mode de protestation est renvoyé, par les autorités et les médias, à un acte singulier ou à un « déséquilibre mental² », ne possédant aucune signification politique et culturelle. Ce qui bien évidemment est faux.

Trois exemples pour montrer les similitudes des conditions qui ont rendu possible le passage à l'acte.

Algérie, octobre 2010. Une veuve, quinquagénaire et mère de trois enfants, femme de ménage, a été sauvée in extremis par un soldat de la protection civile au moment où elle s'aspergeait d'essence. Cette femme a essayé de se

1. Voir photo 1.

2. « J'ai cinq enfants et, employé à la mairie pour 3 000 dinars mensuels (30 euros), j'ai longtemps insisté pour bénéficier d'un logement social. Au lieu de m'écouter, le maire m'a fait interner dans un hôpital psychiatrique pendant 20 jours, durant lesquels il ne s'est même pas soucié du sort de mes enfants [...]. Nos responsables politiques sont là où ils sont pour s'en mettre plein les poches et quand le pauvre citoyen demande ses droits, il est accusé d'être fou. » Le point de vue des autorités, par la voix d'un agent de police : « C'est un malade mental, il ne voulait même pas mourir, c'était juste pour faire l'intéressant! [...] S'il avait voulu se tuer, il aurait utilisé plus d'essence, cet homme est simplement fou. »

brûler vive dans le bureau de la municipalité d'Aïn Kermes dans la wilaya de Tiaret. On lui refusait un logement.

Maroc, décembre 2005. À Rabat, selon *Maroc Hebdo* daté du 23 décembre 2005, une vingtaine de diplômés sans emploi ont protesté en tentant de s'immoler par le feu. « L'embauche ou la mort », tel était le slogan de ces chômeurs diplômés de l'enseignement supérieur. L'hebdomadaire décrit ainsi la situation : « Un groupe de chômeurs, tous détenteurs d'une lettre royale ordonnant leur embauche au sein de la fonction publique, au ministère de la Justice ou celui de l'Intérieur, ont entamé leur marche depuis le siège du ministère de la Santé vers celui de la primature. Ils se sont attachés l'un à l'autre avec une corde autour du cou. Chacun des manifestants tenait dans une main une bouteille contenant un demi-litre d'essence et dans l'autre main un briquet. Ils s'aspergeaient d'essence tout en marchant pour pousser les responsables à mettre fin à leur calvaire. »

Tunisie, décembre 2010. Mohamed Bouazizi, un marchand à la sauvette – comme des centaines de milliers au Maghreb – de 26 ans, s'immole par le feu après s'être vu confisquer ses fruits et légumes par la police. Il meurt le 4 janvier des suites de ses blessures.

La parole

Je n'ai pas supporté de voir ma mère éplorée et humiliée, je suis donc allée à l'APC¹ de Sidi Ali Benyoub. Ils m'ont dit que dix cas ont été choisis, on a retiré notre dossier de la liste en me précisant que si ça ne me plaisait pas, je n'avais qu'à me plaindre! J'ai pris de l'essence de la moto de mon

1. Assemblée populaire communale.

frère et je suis repartie à l'APC. Je voulais qu'ils me voient mourir.

Dès que j'ai repris connaissance, la police est venue me chercher à la maison pour prendre ma déposition et comprendre mes réelles motivations, ils ont reçu l'ordre de Hamel [patron de la DGSN¹] disaient-ils. Ils m'ont aussi emmené chez un psychiatre avec qui j'ai discuté et qui a bien compris que malgré cet acte de désespoir (tentative d'immolation par le feu), j'avais toute ma tête. Je ne les laisserai pas me faire passer pour un fou!

Par ailleurs, mes parents sont tous deux morts, je n'ai pas de maison, ni de travail pour me marier... Qu'ai-je donc à perdre? Rien! Je continuerai à réclamer du travail et s'ils ne m'écoutent pas d'ici quatre mois, je m'immolerai par le feu une nouvelle fois.

Ces témoignages sont issus de personnes de confession ou de culture musulmane, dans laquelle le suicide est un péché absolu ; il est *haram* de s'ôter soi-même la vie. Et pourtant ils ont passé outre à cette obligation sacrée de laisser à Dieu le moment et la circonstance de leur mort. Mais la religion ne peut rien contre la misère, elle peut seulement la rendre plus supportable. En attendant mieux. Ces gestes sont commis et se déroulent dans des conditions analogues : des sociétés frappées par le manque de travail, de nourriture, d'eau, de logement, d'amour, de considération, de justice sociale, de droit, de liberté d'expression, etc. et dans un cadre

1. Direction générale de la Sûreté nationale.

d'oppression politique et culturelle. Cette violence extrême, retournée contre soi-même, à défaut de la diriger contre l'opresseur, exprime la souffrance infinie de ne compter pour rien et le désespoir immense de ne pouvoir se « faire remarquer » que dans la mort. Porter la main sur soi par le feu n'est pas seulement une méthode comme une autre. Avant d'être un « moyen » d'autosuppression, c'est d'abord et avant tout un acte politique, parce que public, une mise en scène tragique réalisée en public, à la signification pleinement politique. Ce geste public se conçoit pour tous, acteurs et spectateurs, expressément comme un acte ultime, spectaculaire et indélébile. Il surgit dans l'espace public et prend à témoin les publics présents. Ce n'est pas seulement sa vie que l'on supprime. L'immolation est un acte d'accusation porté contre la puissance publique et les puissants eux-mêmes.

C'est lorsqu'il n'y a plus ni interlocuteurs ni cadre légitime pour faire valoir son tort et demander réparation, que la mort devient une issue possible à la répétition sans fin du malheur¹. Cet acte est politique, de part en part,

1. Au sein même de l'institution policière, les devoirs et obligations de chacun sont laissés à l'arbitraire et à la loi du plus fort. « Depuis le début de l'année [2012], le nombre de policiers qui ont retourné leur arme contre leur personne, leur officier ou tout simplement leurs proches n'a cessé d'augmenter. Chaque jour que Dieu fait, la presse écrite fait état d'un drame. [...] Il y a quelques semaines, une policière a tué un jeune homme à la cité al-Abtal, à l'ouest de la ville de Annaba, dans l'est du pays. Elle lui a logé deux balles dans la tête avant de se suicider. À l'origine, une dispute entre les deux amis qui avait mal tourné. En janvier dernier, un agent, qui exerçait à Alger, et dont l'âge ne dépasse pas la trentaine, père de deux enfants, s'est donné la mort dans la ville de Sétif en usant de son arme de service. Quelques semaines plus tard, un agent de police, appartenant à l'unité principale d'intervention rapide de Constantine, a tiré trois balles dans la tête de son collègue et une autre sur une étudiante avant de retourner son arme contre lui. À l'origine, une altercation verbale entre les deux policiers qui a fini dans le sang. À la même

parce qu'il dit à sa manière l'absurdité des situations sociales et le dénuement des personnes qui réclament la possession de ce que j'appellerai des *biens premiers* : logement, travail, soins, éducation et respect de soi et d'autrui. Ce sont là autant de possessions qui sont au fondement de ce que l'on appelle ordinairement un être humain. J'insiste sur cette notion de respect. Celui-ci est, comme dit Paul Ricœur, quelque chose qui est dû à l'être humain du seul fait qu'il est humain. Un respect qui n'est soumis à aucune condition d'aucune sorte. Nous ne sommes pas ici dans une cosouffrance à distance. La mort se donne dans l'espace public – par opposition à l'espace privé – avec pour public

période, un inspecteur des Renseignements généraux de Constantine a usé de son arme de service et tué sa collègue qui exerçait au service de la voie publique au niveau du commissariat central, avant de tenter de se suicider. [...] Le 7 mars dernier, raconte notre interlocuteur, lors de l'arrivée du car-ferry français *Casanova*, et alors que les passagers effectuaient les formalités de voyage au niveau du terminal 1 de la gare maritime, une rixe a éclaté entre deux policiers en tenue : coups de poing, de pied et de tête, sous les regards ahuris des voyageurs. L'arcade sourcilière ouverte, le visage de l'un d'eux était ensanglanté. Il a fallu l'intervention des passagers du ferry pour mettre fin à ce malheureux spectacle auquel ont assisté, impuissants, les douaniers, les agents de l'entreprise portuaire et même des officiers de police d'un autre corps de sécurité. » Salima Tlemçani, « Suicides et agressions à l'arme à feu dans les rangs de la police », *El Watan*, 2 juin 2012. Ce ne sont pas seulement les conditions de travail et d'existence sociale et familiale des policiers et l'arbitraire qui scande la vie quotidienne de ce corps professionnel, qui rendent impossible la vie pour soi et pour les autres. Fondamentalement, l'absence de dispositifs de prise en charge de la souffrance sociale, une formation professionnelle aléatoire et inconsistante, un manque criant d'espaces de communication et de circulation légitime de la parole, protégée par le droit, l'absence de syndicats de défense des salariés de la corporation, sont autant de facteurs qui se conjuguent pour « fabriquer » des policiers qui deviennent assassins ou commettent l'irréparable sur eux-mêmes, car fous d'impuissance à faire valoir leurs droits. À l'origine de cette situation, ce ne sont pas des mécanismes abstraits mais des responsables politiques et institutionnels : ministre de l'Intérieur, directeurs généraux, procureurs généraux et walis.

immédiat *el-chaab* (« le peuple »). Ce ne sont pas seulement les autorités qui sont prises à partie, c'est le peuple qui est pris à témoin d'injustices insupportables. Si l'immolé par le feu ne meurt pas, alors son acte restera exposé pour toujours au regard des autres. Les souffrances sociales personnelles, souvent extrêmes, de ces millions de femmes, d'hommes et de jeunes gens sont devenues des problèmes sociaux transformés, par le refus de se soumettre et l'exigence de justice, en problèmes de société. Nous sommes, pour le dire dans le langage de Michel Foucault, en présence d'une *parrèsia*, d'une parole prise en son nom propre, n'engageant que soi, un geste risqué pour dire la vérité à tous les détenteurs du pouvoir : époux, familles et institutions, tous ceux qui prennent plus que l'apparence du maître, et qui sont réellement ou symboliquement les maîtres du corps d'autrui et de leur destinée. Ce qui est, est-il besoin de le rappeler, la figure antithétique de l'aliénation et de la passivité. C'est un acte public, et en tant que tel, publiquement assumé ; il n'est pas honteux puisqu'il est soumis, à sa façon, à la réprobation ou à la désapprobation de la société, au jugement social. Il importe de préciser, sauf à prendre ceux et celles qui s'immolent par le feu pour de pauvres « idiots culturels », ou des « aliénés » comme aiment les présenter les autorités politiques et religieuses, que cet acte est effectué en toute connaissance de la mort. Ces hommes et ces femmes qui portent la main sur soi ne sont pas seulement l'incarnation d'âmes malheureuses, ils témoignent pour la dernière fois de l'enfer sur terre, avant de prendre la route qui mène dehors. J'insiste sur un point important : s'immoler par le feu dans le contexte maghrébin n'est nullement un acte antireligieux. Il faut être mufti ou imam pour juger ces actes comme le mal absolu et pour les condamner inlassablement au nom de la morale religieuse.

C'est ne rien comprendre aux transformations historiques des sociétés arabes, et en particulier ne rien comprendre à l'apparition de nouvelles formes désespérées de protestation et d'interpellation. Il s'agit littéralement d'un sacrifice de soi en vue de modifier le monde tel qu'il est.

Il vaut la peine d'ouvrir ici une brève parenthèse sur le sens donné à ce sacrifice de soi, qu'il soit volontaire ou non.

Des visages de martyrs

Khalid Mohamed Saïd, commerçant égyptien de 28 ans, a été arrêté à Alexandrie en juin 2010 et torturé à mort. Sept mois plus tard, Hosni Moubarak démissionnait. Khalid Saïda a reçu, à titre posthume, le prix des Droits de l'homme 2011 à Berlin, le 19 septembre 2011¹.

Hamza. Hamza al-Khatib, un jeune Syrien de 13 ans torturé et exécuté sauvagement par le régime syrien devient le 25 mai 2011 le martyr de la « révolution syrienne »².

Neda Agha-Soltan, jeune fille iranienne, est tuée par balle à Téhéran le 20 juin 2009, alors qu'elle se rendait avec son père à une manifestation anti-Ahmadinejad. En quelques jours, les images de la mort de la jeune martyre, devenue le symbole de la violence infligée aux contestataires iraniens, ont fait le tour du monde.

Mohamed Bouazizi, vendeur ambulant tunisien, s'immole par le feu au début de janvier 2011. Il est pour

1. Ainsi était présenté Khalid Saïda par la journaliste Rasha Azab : « En mémoire de Khalid Saïda, nous n'avons pas osé faire face au ministère de l'Intérieur l'an dernier, et aujourd'hui, nous peignons son portrait sur les murs de ce même ministère que nous n'osions pas approcher. Gloire à Khalid et à tous les martyrs. » Lilian Wagdy, *GlobalVoices*, 16 juin 2011.

2. Voir photo 2.

beaucoup, en Tunisie et ailleurs, devenu un martyr de la révolution tunisienne¹.

Ces femmes, ces hommes et ces enfants ont vécu dans un pays musulman. Tous étaient des êtres ordinaires que rien ne prédestinait à être un jour élevés au rang de *martyr*. Ce statut, accordé pour l'éternité, pouvant ouvrir quelques privilèges aux ayants droit², n'est nullement une spécificité arabe ou musulmane. Nombreuses sont les révolutions qui ont produit des martyrs devenus de véritables saints. Tel a été le cas de la Révolution française. Le mot « martyr » vient du grec ancien qui veut dire « témoin ». Et, par extension, celui-ci, particulièrement lors de révolutions ou d'affrontements entre forces antagonistes, est devenu celui qui a souffert ou qui est mort pour attester, aux yeux du monde, de la justesse d'un combat, de la vérité d'un système de croyance ou d'une vision politique. La mort – reçue ou donnée n'a ici aucune importance – n'est plus un accident, mais devient un sacrifice pour le salut commun. Les morts sont portés en héros qui donnent l'exemple, parce qu'ils ont offert leurs corps pour le corps de la

1. Voir photo 3.

2. Des ministres ont été reçus le 25 mai 2012 à Kasserine, qui a payé un « lourd tribut » lors de la révolution tunisienne, « avec soixante morts, selon les habitants, qui en ont fait le chiffre symbole de leur résistance au régime. Et les Kasserinois comptent bien obtenir des compensations. Sur le papier, elles sont d'ailleurs prévues : les familles de martyrs doivent recevoir 20 000 dinars (10 000 euros), et les blessés, 9 000 (4 500 euros). Des sommes énormes dans une région perdue, à cinquante kilomètres de la frontière algérienne, où 40 % des gens sont au chômage. De quoi expliquer que l'administration chargée de traiter les demandes a reçu plus de 5 000 dossiers de "blessés". [...] Était présent, entre autres, le ministre des Droits de l'homme et de la Justice transitionnelle, chargé du dossier des martyrs. Le sujet est ultrasensible à Kasserine, plus d'un an après la révolution ». Lolita Rivé, « Kasserine réclame à cor et à cri l'indemnisation de ses martyrs », *Libération*, 28 mai 2012.

communauté. Aujourd'hui, en Tunisie, en Iran, en Syrie et ailleurs, les martyrs tombent en direct sous l'œil de la caméra qui fera instantanément circuler l'événement par Internet. Le héros deviendra un héros ou un martyr en temps réel et non plus à la suite de récits retraçant son courage et ses exploits. La mort donnée par des pouvoirs illégitimes de nos jours, infiniment plus qu'hier, ne concerne plus de grandes figures publiques mais plutôt des gens ordinaires. Comme si ces multiples révoltes, sans chefs ni leader incontestés, avaient réhabilité ou privilégié l'instant présent, l'anonymat, l'exaltation collective, le débat public, la passion pour le bien commun et la chose publique, les cosouffrances sans dramaturgies. Finalement, ce sont des « petits riens » (participer à une manifestation, prendre des photos sur son portable, utiliser Internet pour faire circuler des vidéos ou y poster des textes critiques, par exemple) qui, au cours de ces révoltes, ont opéré un déplacement symbolique de la perception de la grande figure du martyr (un nom connu, un politicien réputé, un riche industriel ou commerçant, un intellectuel engagé, un militaire haut gradé, etc.) vers celle, plus banale, de l'être ordinaire devenu martyr par accident de l'histoire. Mais sans aucun doute, ces révoltes ont trouvé, dans la puissance des nouveaux moyens de communication et d'information, une procédure courte pour aller directement à la fabrication et à la diffusion de l'image du martyr, sans passer par le temps long de la propagation de l'image et du culte du martyr par la relique ou l'icône. « La force de la photo et de la vidéo tient dans leur processus de "reliance" en tant que communion. [...] On partage des sentiments autour de la représentation du martyr, ici et maintenant : le "nous fusionnel". À travers l'image, on se projette et on s'identifie, on peut avoir une sorte de fascination de ces martyrs

et une contamination. [...] La circulation à l'infini de ces images peut devenir une mémoire collective d'une époque. Grâce à Internet, on devient tous syriens ou égyptiens à notre tour¹. »

Refermons la parenthèse.

Ces peuples auront malheureusement presque tout connu du malheur et de la misère sociale. Après la colonisation, l'ineptie et la violence des régimes tyranniques, après le tragique syndrome des *harragas*, une partie des forces vives de ces sociétés découvre celui de l'immolation par le feu (إحراق الذات). Il est vrai qu'il faut être nuancé à ce propos. Brûler les éléments constitutifs de son identité juridique (papiers ou empreintes digitales dans le cas des immigrés clandestins) et mettre le feu à soi pour disparaître à jamais sont des conduites, par nature, très différentes. Dans un cas, il y a déplacement et/ou écart par rapport à la place attribuée ou assignée : l'Algérien, déjà étranger chez lui, part pour devenir ailleurs immigré, c'est-à-dire, à tort ou à raison, meilleur pour lui et les siens. Il se « brûle » pour mieux renaître de ces cendres. Dans l'autre cas (l'immolation par le feu), il n'y a pas de recherche d'un avenir meilleur chez soi et ailleurs que chez soi ; il y a la certitude que seule la mort vraie, la sienne, peut produire des effets différés sur l'ordre du monde et une redistribution des places, des avantages et des ressources. Mais dans les deux cas, il y a des risques, un « jeu » avec la mort, et une critique radicale des multiples formes de tort et d'injustice impossibles à réparer. C'est quand on ne peut plus faire valoir son tort, qu'on part – dans tous les sens du terme : en fumée ou en pirogue.

1. Amal Bou Hachem, in Stéphanie Plasse et Laura Guien, *Slate.fr*, 22 juin 2011.

Entre le départ de chez soi coûte que coûte, et, quel qu'en soit le prix, l'immolation par le feu, c'est la folie qui guette.

Mais il n'y a pas que les dictatures ou les régimes tyranniques qui rendent proprement fou. Sur ce thème, l'excellent documentaire de Malek Bensmail, réalisé en 2003, intitulé *Aliénations*, en dit long sur la société algérienne et ses multiples dérèglements sociaux et culturels – pour ne pas dire identitaires – et qui ne sont jamais sans produire et reproduire quelques troubles de la raison¹, allant d'un dérèglement durable ou passager de l'esprit à une folie dépressive se traduisant par un dégoût de la vie et une tendance au suicide bien plus massif qu'on ne le dit. Malek Bensmail s'attache à filmer au quotidien des médecins et des malades à l'hôpital psychiatrique de Constantine en Algérie. La *réalité folle* ne vient pas se loger et se donner à voir, dans toute sa brutalité, exclusivement dans un hôpital psychiatrique. En Algérie, cette réalité folle préexiste dans toutes les sphères de la société : politique, familiales, religieuses, sociale, etc. L'hôpital psychiatrique de Constantine, comme miroir de la société algérienne, ou comment celle-ci produit quotidiennement de la folie comme elle produit sans cesse depuis cinquante ans des accidents de la route, de la violence faite aux femmes ou du racisme social. Mais que l'on ne se méprenne pas, les révolutions ne sont pas non plus étrangères à la production de la folie. Elles non plus ne sont pas avares d'attentats à l'esprit. La révolution tunisienne constitue un bel exemple d'un « traumatisme » qui peut rendre fou. À l'époque de Ben Ali, les fous se

1. Combien de fois ai-je entendu, en Algérie et nulle part ailleurs, de la part de tous mes interlocuteurs, quel que soit leur statut social, énoncer cette vérité sous la forme d'une évidence incontestable : « Tout ce qui est anormal est normal ici, et tout ce qui normalement doit être normal, c'est anormal. Normal. »

prenaient souvent pour le « fils caché du président ou de son épouse Leila Trabelsi. Aujourd'hui, la figure a changé. On ne se prend pas pour Dieu, bien entendu, mais pour l'un de ses prophètes¹ ». Catherine Simon raconte dans le même article :

À l'hôpital Razi, souvent appelé Manouba (du nom du gouvernorat où il est situé), équivalent tunisois de l'hôpital Sainte-Anne à Paris, des membres du personnel ont découvert, un beau matin, à la « une » des journaux et sur Internet, la photo d'un ancien patient.

Cigarette aux lèvres, l'homme est agenouillé au milieu de l'avenue Bourguiba, menaçant d'une baguette de pain, tenue comme un fusil, les policiers casqués, qui s'avancent, matraque à la main. [...] « C'est un de nos anciens malades, un schizophrène. L'ambiance était tout à fait à son goût... », commente le docteur Majda Cheour-Ellouze, professeur de psychiatrie à la faculté de médecine de Tunis et chef de service à l'hôpital Razi. Quelques jours auparavant, l'homme avait tenté de mettre le feu dans le métro et commis, dans son quartier, des « méfaits encore plus graves », raconte la psychiatre. Ramené à l'hôpital, le manifestant de l'avenue Bourguiba se trouvait « dans un tel état d'excitation » qu'il a dû être « placé en chambre de haute sécurité », ajoute le docteur Cheour-Ellouze. L'homme à la baguette est aujourd'hui sorti de l'hôpital et fait l'objet d'un « suivi médical rigoureux »².

Ces cas ne sont nullement rares. Le lendemain de la chute du régime de Ben Ali et « sous l'effet de l'anxiété », pour

1. Dr Sarah Benzineb, in Catherine Simon, *Le Monde des livres*, 13 octobre 2011.

2. Catherine Simon, *Le Monde des livres*, 13 octobre 2011. Voir photo 4.