

## L'émergence du nationalisme au Maghreb : de la fin du XIXème siècle à la veille de la Deuxième Guerre mondiale

Monsieur Daniel Rivet

---

**Citer ce document / Cite this document :**

Rivet Daniel. L'émergence du nationalisme au Maghreb : de la fin du XIXème siècle à la veille de la Deuxième Guerre mondiale. In: Matériaux pour l'histoire de notre temps, n°32-33, 1993. Colonisations en Afrique . pp. 18-22;

doi : <https://doi.org/10.3406/mat.1993.404110>

[https://www.persee.fr/doc/mat\\_0769-3206\\_1993\\_num\\_32\\_1\\_404110](https://www.persee.fr/doc/mat_0769-3206_1993_num_32_1_404110)

---

Fichier pdf généré le 30/03/2018

# L'émergence du nationalisme au Maghreb : de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle à la veille de la Deuxième Guerre mondiale

L'historien est toujours l'otage de ses prédécesseurs. Il n'en finit jamais de corriger ceux qui l'ont précédé et de se corriger. En l'occurrence de se démarquer de deux courants.

Celui de l'inspiration coloniale condamnant le Maghreb, du fait de l'inaptitude des Berbères à évoluer, à être civilisés par des hommes venus d'ailleurs, bref à être colonisés. Tantôt par l'Orient : Phéniciens et Arabes. Tantôt par l'Occident : Rome, la France («La France est l'héritière de Rome et lui est supérieure», le *Temps* en 1930 à l'occasion du centenaire de l'Algérie). Dans cette optique, la France succède aux Ottomans et arrache providentiellement le Maghreb à l'ankylose dont l'islam serait responsable. La France, en réintroduisant l'Afrique du Nord latine dans l'histoire dont l'islam l'a éloigné, est la dernière chance des Maghrébins : «Les indigènes pourraient s'associer sans arrière pensée à la commémoration d'une conquête qui leur a été bien-faisante. Loin d'avoir détruit en Algérie une nation qui n'a jamais existé, nous l'avons fait naître ; nous avons délivré les Algériens du joug brutal des Turcs et de leur propre anarchie ; nous avons mis fin aux guerres entre tribus, aux épidémies, aux famines qui les décimaient...», proclame en 1930 Augustin Bernard, professeur de géographie coloniale en Sorbonne.

Celui d'inspiration anticolonialiste, qui, s'agissant d'écriture de l'histoire, n'est que l'envers du discours colonial. Les historiens français niaient l'existence d'une nation algérienne avant 1830. Les premiers historiens algériens (Tawfig el Madani, Embareq el Mili), qui n'ignorent pas Michelet et Lavis, vont la faire remonter à Jugurtha, l'équivalent de notre Vercingétorix. Et l'Algérie traversera l'histoire comme une personne à la manière de la France chez Michelet ou de Gaulle, celle-ci prédestinée à être «sabre de l'islam» comme celle-là fille aînée de l'Eglise, puis soldat de l'humanité.

Il ne s'agit pas aujourd'hui de renvoyer dos à dos ces deux modes d'écriture de l'histoire, mais de les situer, de saisir leurs enjeux pour mieux ajuster notre propre rapport à ce passé tout juste refroidi. Ne pas transporter les passions présentes dans une époque révolue (ce que faisait l'histoire coloniale). Ne pas prophétiser l'advenu (ce qui était le propre du courant anticolonialiste), c'est-à-dire ne pas trouver constituée dès l'origine ce qui surgit en cours de route et peut-être même à l'issue de l'épisode colonial : la nation.

## De la résistance fondamentale contre l'Autre à l'auto-affirmation nationale de soi

Essayer de comprendre autrement ce problème de l'avènement de l'Etat-nation au Maghreb, c'est d'abord scruter le sens des résistances armées à la conquête coloniale : articulées par un mécanisme étatique (le bey Ahmed de Constantine de 1830 à 1837, l'émir Abd el Qader de 1836 à 1847, le sultan Moulay Hafid de 1908 à 1911) ou impulsées par des confréries religieuses (Rahmaniya en Kabylie, Darqawa au Maroc) et des levées en masse pantribales (les gens du Sud en Tunisie de 1881 à 1883, les montagnards rifains de 1921 à 1926).

Les Maghrébins sont là mobilisés dans une lutte armée pour défendre l'intégrité du *dar al islam* (territoire de l'islam) dans lequel se loge l'*umma* (la communauté des croyants) menacée par l'assaut des infidèles (*rûmi, kafirûn*).

La résistance à l'intrusion coloniale est donc vécue moins comme une guerre patriotique pour défendre un territoire national que comme un combat sur le chemin de Dieu : un *jihâd* pour endiguer une nouvelle croisade à l'instar de la *reconquista* du XVI<sup>ème</sup>. «L'avion bombarde. Nous attendons sous les génévriers ; nous mangeons des racines pour le Prophète», chante un aède de la tribu des Aït Sokham à la jointure du Moyen Atlas et du Haut Atlas central (fin des années 1920). Et les *mudjahidîn* perdurent dans ce combat inégal et donc désespéré au nom d'une conception du monde qui ne conçoit pas un autre monde possible que celui de l'islam. Caractéristique à ce sujet s'avère le discours proféré par les tribus de Gabès à Agadir sur leurs origines. Avant l'arrivée de l'islam, c'était le chaos originel, la barbarie due à l'ignorance : la *jahiliya*. En dehors de l'islam, c'est le territoire de la guerre : *dar al harb*.

Mais les Maghrébins défendent-ils un Etat ancré dans un territoire national ? Des indices, mais fragiles, convergent en ce sens. Autour de la personne d'Abd el Qader s'opère un effort de condensation nationale sur fond de patriotisme confessionnel. Dans la *hafidhiya* marocaine à son paroxysme en 1908, s'affirme un proto-nationalisme élémentaire. Mais ces tentatives de mobilisation de toute la société par un Etat accoucheur de la nation restent à l'état de virtualités, de potentialités. Entre l'Etat et la société, le fossé est trop profond pour que cette mobilisation dépasse le stade de la convulsion. L'adhésion à l'Etat

s'exprime encore en terme d'allégeance et de sujétion et non d'adhésion et de participation. L'Etat ne campe pas en territoire ennemi (l'Etat contre la société), mais ne dispose ni de la légitimité instrumentale ni des ressources techniques susceptibles de rallier à lui et d'intégrer le monde segmenté des *tribesmen* (l'Etat de la société toute entière).

Le sentiment moins diffus au Maroc que dans les régences et chez les citadins qu'en tribu d'appartenir à un territoire symbolisé par un pouvoir unificateur est donc contraire par des modes d'allégeance, qui construisent d'autres solidarités très actives et prégnantes.

Au-dessus de l'Etat nécessaire mais redouté (la *harka* : opération de prélèvement de l'impôt tournant à l'expédition guerrière), la communauté des croyants et le calife d'Istanbul trônent comme des recours : du moins pour les Algériens et les Tunisiens.

En dessous de l'Etat opère le sentiment d'appartenance à une cité (Fès, Constantine, Tunis...), à une tribu-république (la société rurale), à une confrérie tissant entre ses initiés des liens qui se jouent des frontières entre Etats, à un irrédentisme culturel (les Berbères). Comme la France d'avant 1789 et pour paraphraser Mirabeau, le Maghreb est un archipel de cités-Etats, de tribus-républiques, d'enclaves maraboutiques : un agrégat qui s'étudie morceau par morceau. Pour comprendre comment cette mosaïque va se décanter de ses particularismes exclusifs et de quelle manière vont se cristalliser trois Etats-nations, il faut donc tenir compte du bouleversement complet généré par le fait colonial.

Rupture démographique avec l'équilibre de la stagnation. L'humanité maghrébine, numériquement quasi immobile depuis le XV<sup>ème</sup>, connaît un grossissement considérable : 3 millions d'Algériens vers 1830, 8,6 en 1954 ; 1,5 million de Tunisiens vers 1880, 3,2 en 1955 ; 5 millions de Marocains vers 1900, 8,7 en 1952.

Cette croissance du nombre des hommes a pour contrecoups en particulier d'engendrer un rajeunissement de la société et d'intensifier la circulation des hommes, c'est-à-dire leur brassage.

L'apparition d'une jeunesse (*chabiba*) impatiente de sortir des ornières du passé, révoltée contre «les ancêtres qui redoublent de férocité» (Kateb Yacine) est un phénomène qu'on peut dater : le jeune Algérien (par contagion mimétique des jeunes Turcs) surgit dès avant 1914, le jeune Tunisien s'affirme à peu près au même moment, le jeune Marocain dans

le courant des années 20. De là l'introduction du conflit entre générations («vieux turbans» contre «jeunes Turcs») lié à la querelle entre anciens et modernes (le débat entre *qadîm* et *jadîd*). Le nationalisme au Maghreb va être irrigué, fortifié, accéléré par cet apport de jeunesse. Ses premiers leaders seront des jeunes gens. Ses troupes de choc des adolescents, parfois même des enfants.

Transformation étatique : du *beylik* ottoman ou *makhzen* marocain à l'Etat colonial, une des formes de dictature administrative moderne engendrée par le XXème siècle, la distance parcourue est saisissante. L'Etat précolonial négociait les allégeances et manipulait des symboles en respectant la diversité chaotique de la société dénivelée en une cascade de privilèges et cas d'espèce. L'Etat colonial s'impose à tous en désarmant les micros sociétés guerrières et à tous il impose les mêmes normes juridiques, fiscales, civiques (l'obligation de la vaccination, la queue derrière un guichet sans préséance, etc). Désormais il n'y a plus de citadins arrogants et de gueux pouilleux des campagnes, de maîtres et de serviteurs, de descendants du prophète (*shurafa*) et de roturiers, de sujets désarmés en rase campagne du bey ou sultan et d'hommes des marges désertiques ou des refuges montagnards reliant le privilège du port des armes à l'exaltation d'une liberté cantonale (les *imazihreny*) : les hommes libres, comme on dit en berbère *tamazihrt*). Dorénavant, il n'y a plus que des indigènes soumis aux mêmes règlements discriminatoires (le code de l'indigénat en Algérie n'est définitivement aboli que par l'ordonnance du 3 mars 1944) et astreints aux mêmes exigences de l'Etat rationnel-légal contemporain.

Mutation socio-culturelle : il faudrait bien sûr nuancer l'ampleur du changement, mesurer ce que l'épisode colonial altère et détruit, préserve et restaure, faire chez les Maghrébins la part du subi, de l'accepté, du retourné contre le colonisateur.

Au risque de caricaturer une réalité autrement plus multiforme et glissante que ne la donnent à voir ces indications, constatons la tendance à l'effritement des hiérarchies précoloniales, à l'érosion des genres de vie fondés sur une économie agro-pastorale et à l'amenuisement du prestige du savoir religieux (le *'ilm*).

La situation coloniale engendre de nouvelles formes de pouvoir fondées sur la proximité avec l'appareil étatique imorté et ses ramifications (sous-officiers, contremaîtres, instituteurs, gardes-champêtres, etc ...). Elle secrète de nouveaux moyens d'accumuler les richesses (transporteurs routiers, mineurs, marchands-usuriers, tenanciers de

café maure, etc ...). Elle sape l'ordre social ancien et ébranle les élites tirant leur prestige de leur maîtrise du savoir, du grand commerce et de la production marchande. Et crée un vide favorable à l'irruption du nationalisme comme tentative de restitution de ce que le colonialisme froissait, humiliait, déchirait.

Du sacré à l'historique, de la foi au politique : tel est le sens de cette première moitié de siècle, à condition de comprendre cette évolution comme un mouvement tendanciel n'ayant rien d'univoque ni d'unilinéaire.

Le nationalisme au Maghreb ne s'impose pas comme un ersatz de la religion comme en Europe où le déclin du christianisme se paie en difficulté d'être soi et fraye la voie aux religions séculières du XXème siècle : fascismes, communisme, etc ... Le nationalisme au Maghreb se surimpose sur une infrastructure mentale encore fabriquée par le fait religieux et ses vecteurs de diffusion se surajoutent aux chemins de sociabilité préexistants.

Concrètement, cela signifie qu'au message diffusé par les lettrés en islam (*'ulama*) et à la prophétie annoncée par des maîtres de l'heure (*mawlay as sa'a*) tend à se substituer le prédicat du leader politique à l'éloquence tribunicienne et à la gestuelle charismatique (le *za'im*). De fait il y a capture d'une manière ancienne de diriger la foule par une technique de manipulation des masses faisant appel au haut-parleur, aux pancartes, à l'encadrement militant des sympathisants : simultanément continuité et rupture... Eloquence puisant dans l'art oratoire arabe et propagande moderne moulée après 1918 sur le style et les procédés des grands simplificateurs manichéens de l'entre-deux-guerres. Sur l'*'alim* se greffe le *caudillo*.

Concrètement cela implique qu'aux formes anciennes de sociabilité érodées par le puissant dissolvant du fait colonial se surajoutent de nouvelles formes de solidarité. Les vieux moules incorporant les Maghrébins dans la ruche tribale et la fourmilière citadine craquent et se désagrègent comme de vieilles peaux. La tribu résiste mal au désarmement de ses pères-laboureurs et aux spoliations foncières de la colonisation dirigée, encadrée par l'Etat colonial. Les métiers en ville sont ruinés par la concurrence des produits étrangers et la citoyenneté atteinte par l'infiltration d'abord, et déjà l'invasion des ruraux. Les confréries reculent, compromises par leur coopération avec l'ordre colonial et traquées par la censure du réformisme musulman (*'islah*).

Cette érosion des anciennes structures de solidarité ouvre une perspective à des modes de socialisation et de militance importés de l'étranger via l'expé-

rience coloniale : cercle au sens bourgeois (*nadi*) de jeunes hommes modernisants prenant le relais des salons de lettrés archaïsants, associations d'anciens élèves de collèges musulmans (Sadiki à Tunis, Mawlay Idriss à Fès), troupes de théâtre, scouts musulmans, syndicats et parti politique (*hizb*). Là également il faut se garder de l'historicisme téléologique et du sociologisme évolutionniste (des solidarités organiques aux solidarités mécaniques : le schéma durkheimien). De la tribu à la masse sous-prolétarienne, du douar à l'usine, du sùq au grand magasin, de la *jma'a* (conseil oligarchique de village) à la section syndicale, du marabout (santon cantonal) au chef tribunicien : le passage ne s'opère pas en sens unique et n'a rien d'irréversible. L'archaïsme et la modernité, l'indigène et l'allogène (qui ne recourent pas exactement les catégories de tradition archaïsante et de nouveauté modernisante) se disputent, se superposent, s'interpénètrent selon des pondérations qui dessinent des configurations à géométrie variable. Deux coupes établies à 30 ans d'intervalle mesureront ce cheminement d'abord souterrain, puis à ciel ouvert de l'idée nationale dans le Maghreb colonial.

### Au début du siècle : trouble identitaire et éveil nationalitaire

Avant 1914, on perçoit les Maghrébins (hormis la majorité des Marocains encore à peine effleurés par le fait colonial) sollicités et partagés entre deux attitudes, deux comportements antithétiques : le repliement fondamentaliste sur soi (le traditionalisme) et l'imitation-adoption de l'Autre (le mimétisme).

Le repliement sur soi consiste d'abord à sur-investir l'espace domestique : la famille-refuge compensant les frustrations engendrées par la situation coloniale. «Le colonialisme, c'est le père vaincu et le moi humilié» (Jacques Berque). La famille-repli où passer le temps, alors que l'intrusion de l'économie de marché modifie la perception du temps, introduit l'horaire fixe et la salarisation, dégage du temps à perdre, introduit la notion encore inconnue de sous-emploi.

Le repliement sur soi consiste ensuite à sur-valoriser la foi. Les pratiques confrériques s'exaspèrent, qui sont des exutoires aux colères inapaisées et à l'indépassable humiliation de l'histoire. Le ramadan, les fêtes religieuses sont vécus d'autant plus ostensiblement qu'à la différence du Moyen-Orient où le christianisme est d'abord indigène, ensuite étranger, l'islam est un moyen de tracer la frontière exacte entre colonisateurs et colonisés : un marqueur identitaire.

Cet islam-refuge fortifié et aiguise chez les croyants la conscience d'une différence irréductible et la conviction d'appartenir à la communauté des élus. Beaucoup de Maghrébins sont persuadés que la présence du Chrétien est un fléau envoyé par Dieu pour les punir du relâchement de leurs pratiques et éprouver leur soumission à sa volonté. Il leur faut donc expier ce mal par une purification de leur être, un *jihâd* au sens plénier du terme : effort sur soi-même, combat livré contre soi-même pour avancer sur le chemin de Dieu. Le mal passera. Le Rûmî est une parenthèse. Il faut supporter et espérer. L'Islam enracine donc une vision du monde où, derrière la résignation apparente (*maktub*), se profile une invincible espérance sur fond de croyance eschatologique. En témoigne encore en 1930 cette parole populaire qui sillonne l'Algérie : «Les Français ont célébré le premier centenaire. Ils ne fêteront pas le deuxième centenaire»...

Cet islam-conservatoire d'une identité de base, inspire une série de refus, dénégations, rejets : bref un comportement défensif.

Le refus d'abandon de l'assimilation, en Algérie surtout, se traduit par le nombre réduit des naturalisations, qui impliquaient, de par le sénatus-consulte de 1863, le renoncement à la loi coranique (la *shari'ya*). De 1871 à 1936, le nombre des naturalisations avoisine seulement 2500.

Le refus ensuite de beaucoup d'ingrédients de la civilisation matérielle exportée par la colonisation : le phonographe, la photographie, le savon dur, la vaccination, l'anesthésie, l'hospitalisation, l'école de *rûmî*, etc ... Le costume européen également : le chapeau, le pantalon étroit, l'absence de barbe ...

L'idéal, c'est de rester entre soi, de vivre en circuit fermé, à l'écart, à la barbe du Chrétien. Lyautey au Maroc (1912-1925) a magistralement compris cette attitude de dénégation, engendrant une mentalité d'émigré intérieur, et pratiqué par la politique de l'Islam-sanctuaire d'une civilisation à restaurer en même temps qu'à instaurer : c'est le *h'urm*, l'espace asile inviolable dans la mosquée de Mawlay Idriss à Fès où le proscrit trouvait refuge et échappait à la vengeance du sultan. Auparavant, Fromentin le peintre-écrivain avait en Algérie admirablement saisi le ressort de cette protestation étouffée : «Ne pouvant nous exterminer, ils nous subissent ; ne pouvant nous fuir, ils nous évitent. Leur principe, leur maxime, leur méthode, est de se taire ... de se faire oublier ... Ils demandent peu de choses ... Ils demandent l'intégrité et la tranquillité de leur dernier asile» (dans *Une année dans le Sahel*, 1856).

L'imitation-adoption de l'Autre est le fait encore seulement d'une minorité

sociologique aux contours nettement arrêtés : officiers dans l'armée d'Afrique (ils sont environ 200 en 1914), professions libérales (une poignée de médecins et d'avocats), fonctionnaires indigènes ou «néo-français» (c'est-à-dire naturalisés) dans l'appareil de pouvoir colonial, caïds, bach-aghass frottés d'européanité, instituteurs sortis en Algérie de l'école normale de Bouzarèa et pour la plupart encore d'origine kabyle.

Ils ont pour caractéristique commune de sortir du circuit scolaire greffé en Afrique par la métropole au grand dam des colons, chez qui joue l'instinct de conservation : si les indigènes s'auto-européanisent, les colons perdent sur place leur raison d'être. En Algérie, en 1914 on dénombre 48000 enfants scolarisés à la manière française, ce qui est peu par rapport à la minorité coloniale (116 000 enfants scolarisés) et beaucoup déjà, si on tient compte de la peur qu'inspire l'école du *Rûmî*, en particulier aux femmes algériennes.

Cette minorité en tout cas ne passe pas inaperçue. Deux termes cherchent sur le champ à l'étiqueter : «Jeunes Turcs» pour dire son effervescence tapageuse et «Evolués» comme pour la démarquer du reste de la société indigène soi-disant «arriérée», donc l'isoler et la neutraliser.

Cette minorité prend conscience de sa particularité et de sa vocation. Sa particularité d'*in-group* tranché, elle la cultive dans l'associationnisme : cercles, clubs, amicales où elle côtoie parfois les français libéraux soucieux de propager un climat d'«entente franco-musulmane» (observons le rapprochement d'actualité entre une nation et une confession religieuse). Avant 1914, on dénombre 21 sociétés de ce type en Algérie.

La vocation à constituer entre le colonisateur et l'indigène un groupe intermédiaire échappant à la sujétion sans pour autant exercer une *civitas*, (une citoyenneté) cristallise cet embryon d'intelligentsia au sens russe : la fraction européenne de la société prenant conscience de son retard historique et s'interrogeant : *qui être ? et que faire ?*

Qui être ? La réponse diverge selon que ces «Jeunes Turcs» proviennent d'Algérie ou de Tunisie. En Algérie, l'attraction de la francité est si forte qu'elle fait refluer la conscience diffuse de l'algérianité. Au fond les «Jeunes Algériens» demandent à devenir français sans à avoir à renoncer à être musulmans et sous réserve qu'on leur reconnaisse cette vocation qu'ils s'attribuent de passeurs entre civilisations (ils se veulent des «âmes-frontières» selon le beau titre d'un roman du docteur Benthami).

En Tunisie, les «Jeunes Turcs» n'oublient pas leur passé récent : les tentatives de libéral-constitutionnalisme à

l'époque du bey Muhammad As Sadiq (1861), l'expérimentation réformatrice du grand ministre Kheri-ed Dîn (1873-1877), l'essai pour inventer une modernité orientale inspirée par l'Egypte à la croisée du libéralisme laïcisant et du réformisme musulman et qui prend forme au collège Sadiqi et à la Khaldunia, un cercle de pensée introduit par Kheri ed Dîn en aval de la mosquée-université Zituna à Tunis. C'est pourquoi à partir de 1906 ils contestent le conservatisme du protectorat, partisan du statu quo et ainsi s'opposant à une relance de l'expérience réformatrice amorcée avant 1881. A la conférence consultative créée en 1890 pour associer les représentants des colons à l'exercice du pouvoir résidentiel, mais élargie en 1907 par l'adjonction d'une section indigène, les premiers leaders du mouvement des «Jeunes Tunisiens» qu'on peut qualifier de proto-nationalistes – Bechir Sfar, Zaouche, Ali Bach Hamba – revendiquent l'arrêt de la colonisation foncière spoliatrice des droits et intérêts indigènes, le rétablissement d'une constitution (*dustur*) et l'instauration d'un parlement élu au suffrage universel.

Entre ces deux minorités : «Vieux turbans» et «Jeunes Turcs», la majorité des Maghrébins flotte, hésite, tiraillée entre des pôles contraires, s'accommode de la présence coloniale au prix de transactions à double ou triple sens, bref survit et évolue. Une parole populaire marocaine, un dicton en somme, traduit bien cette stratégie d'accommodation intéressée car avantageuse : «L'amitié d'un chrétien est comme la culture d'un marécage. Il y a toujours quelque chose à en tirer».

### Vers 1930 : cristallisation du sentiment national et structuration partisane

Des groupuscules confidentiels d'avant 1914 on passe à la phase de condensation et d'ossification de partis qui présentent au moins deux caractéristiques :

1. De se couler dans le moule de l'Etat territorialisé par le pouvoir colonial qui, en l'occurrence, a durci un découpage déjà pré-dessiné par les Ottomans. L'effondrement de l'idéal pan-islamiste, marqué par la suppression du califat en 1924 par Mustepha Kemal et la genèse de la république turque, libère des virtualités nationales restrictives de l'aspiration à recomposer l'unité de la communauté des croyants. A l'*umma* succède le *watan* : le homeland des Anglais, le vaterland des Allemands, la petite patrie valorisée par l'expérience du Kémalisme en Turquie et du Waft (parti national-libéral) en Egypte.

Le *watan* est-il seulement une solution d'attente en période historique fermée à la recomposition unitaire islamiste ? A la charnière des années 1920-1930, il semble plutôt que les Maghrébins soient en train de glisser du sacré à l'historique, comme l'a soutenu J. Berque dans *Le Maghreb entre deux guerres*. La nation scellée par le fait colonial s'impose à eux comme communauté d'épreuve (l'indigénat), d'attente (l'émancipation nationale) et de projet historique (renouer avec la grande histoire interrompue depuis le XIV<sup>e</sup> siècle, faire l'expérience d'une modernité orientale).

Sans doute cette option pour un nationalisme restrictif reste-t-elle une hypothèse parmi d'autres, une option seulement concurrencée par l'idéal de la nation arabe véhiculé depuis Genève par l'émir libanais Chekib Arslan, qui influence Bourguiba et Balafrej, entre autres, et inspire la création en 1930 d'un éphémère comité syro-palestinien maghrébin. D'une certaine manière, c'est la lutte d'émancipation nationale qui, s'opérant au cas par cas et au coup par coup, va imposer la nation particulière et non unitaire au Maghreb comme communauté d'action.

2. De se diversifier de manière à épouser l'hétérogénéité de la société colonisée.

Trois critères vont jouer en ce sens et contribuer à segmenter les mouvements nationaux en gestation :

– l'âge d'abord. Les générations se succèdent et le radicalisme des nouveaux venus fait ressortir sinon la modération verbale, du moins le quiétisme militant et l'attentisme tactique des plus anciens. Jeunesse activiste contre hommes mûrs partisans de donner du temps au temps : c'est le « clash » des générations, qui engendre au congrès de Ksar Hellal en 1934 la scission entre Destour et néo-Destour (Bourghiba) avec un effet d'écho au clivage entre archéo et néos menaçant l'unité de la SFIO (le parti-modèle, la référence). Et, plus tard, ce sera le même clivage générationnel qui, non pas, divisera le mouvement national marocain au sortir de la deuxième guerre mondiale, mais le radicalisera : lorsque les Allal el Fassi, Ouezzani, Balafrej devenus presque quadragénaires seront rejoints puis débordés au sein de l'Istiqlal (1944) par des jeunes gens de 20 ans, les Mehdi Ben Barka, Abd er-rahîm Bouabid, etc.

– La formation intellectuelle ensuite : au Maroc par exemple la première ligue (*bund*) nationaliste à s'affirmer est le C.A.M. (Comité d'Action Marocaine) en 1933, porteur d'un « Plan de Réformes Marocaines » auprès du gouvernement français et du sultan en 1934 influencé par des compagnons de route français

initiateurs de la revue *Maghreb* (Jean Robert Longuet, Daniel Guérin). Le C.A.M., c'est d'abord un club de jeunes gens bien élevés de la bonne société marocaine encore imprégnée par une citoyenneté héritière du style culturel d'*Al Andalus*. Ce club qui tourne à la ligue en s'étoffant numériquement se scinde en 1937 entre deux partis à vocation hégémonique : le Parti national pour le triomphe des réformes sous l'égide d'Allal el Fassi et le Mouvement populaire à l'initiative de Mohamed el Ouezzani.

Entre les deux partis la différence programmatique est des plus minces. La coupure s'opère sur le terrain de la formation originelle et de la culture politique. Allal el Fassi est l'archétype de l'alîm sorti de la mosquée-université de Qarawiyîm à Fès et use, du moins à cette époque, exclusivement de la rhétorique arabe, celle régénérée, assouplie et enrichie par la nahda orientale (renaissance culturelle sur fond de rénovation de la langue). Ouezzani est le prototype du jeune homme de très bonne famille ayant acquis à Paris la maîtrise parfaite du bagage culturel de l'homme politique à la manière française (en l'occurrence l'École libre des sciences politiques). Si bien que le mouvement national marocain au cours des années 1930 semble osciller entre les deux pôles du Quartier Latin et du Caire, entre la fascination pour la modernité à sa source et l'attraction d'une modernité au second degré, filtrée par el Azhar et réinterprétée par la presse égyptienne de l'entre-deux-guerres, qui fonctionne comme un laboratoire de pensée.

– La position dans la société détruite et recomposée par la situation coloniale enfin : ainsi en Algérie trois courants s'affirment à l'orée des années 1930, qui s'ajustent à l'éclatement de la société et à sa diversification.

La Fédération des élus indigènes d'Algérie, instaurée en 1927 par le docteur Bendjelloul et Fehrat Abbas, regroupe des Algériens musulmans membres des conseils municipaux ou généraux et des délégations financières, cette espèce de pré-parlement algéro-colonial. Les Elus sont les porte-parole de la nouvelle classe moyenne algérienne secrétée par l'économie de marché et la complexification de l'appareil de pouvoir colonial, qui multiplie le nombre des fonctionnaires. Les Elus sont les héritiers des « Jeunes Algériens » d'avant 1914. Ils revendiquent d'être des Français musulmans, ce qui suppose la fin de l'exception coloniale et la transformation de l'Algérie en province musulmane de la France. Les Elus ne sont nullement des Algériens qui s'ignorent et pratiquent la haine de soi-même. Au contraire ils sont des chercheurs de nation en marche. Dans une situation historique

opacifiée par le poids de la présence coloniale et troublée par l'hégémonie sans contrepartie du modèle culturel français, les Elus sont en quête d'une nationalité d'emprunt et d'acquisition. Que celle-ci leur soit refusée (cf. l'échec après 1936 du projet Blum-Viollette), et ils découvriront que dorénavant un musulman algérien n'est rien d'autre qu'un Algérien musulman, comme le proclame en février 1943 Fehrat Abbas (dans le manifeste du peuple algérien).

L'Association des oulémas musulmans algériens, créée en 1931, avec pour chef de file le cheikh Ben Badis, un alîm issu d'une des deux plus illustres familles de Constantine, illustre la permanence de la vieille bourgeoisie des villes hadari (policées par la citoyenneté ancestrale : l'art de maintenir le lien social en médina) : Constantine, Tlemcen, Nedroma, etc. Et son essor témoigne du réveil de ces notabilités urbaines sous le choc du réformisme musulman importé d'Orient.

Les Oulémas réformistes veulent restaurer la personnalité arabo-musulmane de l'Algérie aliénée par la diffusion (au compte-gouttes) de la culture française. Leur définition de la nation est d'inspiration allemande : le *volksgeist*, la culture populaire. Elle privilégie le donné, presque l'inné culturel sur le vouloir-vivre ensemble, c'est-à-dire le pacte social fondé sur la citoyenneté. L'historien Tawfiq al Madani synthétise cette compréhension du fait national dans une formule qui fera tache d'huile : « L'Islam est ma religion, l'arabe est ma langue et l'Algérie est ma patrie ».

Les Oulémas vont diffuser une *koïnè* à partir de ces postulats, qui touchera en particulier la jeunesse par le relais des cercles et associations culturelles, des collèges musulmans rénovés (*madrass*) et d'un mouvement scout dont s'accroît le caractère para-militaire. Les Oulémas réformistes vont également, en s'acharnant contre les pratiques de l'Islam confrérique porteur de jahiliya, imposer un « Islam jacobin » (J. Berque) faisant fi des particularismes religieux, exprimant l'infini morcellement de l'Algérie, cette succession de bouts de monde.

Les Oulémas, en quelque sorte, sont les agents privilégiés en Algérie de la « fin des terroirs » (Eugen Weber). Sur la table rase des cultures populaires dont le maraboutisme constituait l'idiome privilégié, le nationalisme va s'imposer comme un langage fournisseur d'une identité de base autant que comme un outil pour recouvrir une dignité mise à mal dans la cité coloniale.

L'*Etoile nord-africaine*, surgie en 1926 en France dans la communauté ouvrière algérienne (l'Algérie est un pays dont le prolétariat est en France jusqu'en 1962), est d'abord une filière anti-impérialiste

du PCF pour traduire l'aspiration de cette diaspora à mener latéralement son propre combat. L'ENA, dès 1927, revendique l'indépendance de l'Algérie sans conditions ni restrictions, et l'instauration d'un «gouvernement national-révolutionnaire» consolidé par des mesures aboutissant à la nationalisation des moyens de production, dont la grande propriété d'origine algérienne qualifiée de féodale. L'ENA exprime un nationalisme à caractère original, né en exil dans une métropole industrielle pour traduire les frustrations sociales et le mal identitaire de ruraux déracinés de leur société et transplantés dans une autre culture. Jusqu'au front populaire et sous l'inspiration de plus en plus dominatrice de Messali Hadj, l'ENA va prôner la conjonction, monstrueuse pour une partie de la gauche anticoloniale, entre la lutte des classes et la lutte des peuples. Mais à la différence des «oulémistes», les «messalistes» préconisent non une restauration de la cité-idéale musulmane, mais une transformation radicale de la société algérienne. Après sa dissolution

par le gouvernement du front populaire, l'ENA se métamorphose, pour survivre, en PPA (Parti du peuple algérien), dans lequel tous les observateurs s'accordent à voir le parangon déjà du FLN (1954). Le PPA se transporte en Algérie et recrute surtout en ville ou en milieu semi-rural, semi-urbain les déclassés de toutes sortes (artisans et boutiquiers en particulier) éprouvés par la crise de 1929 et les jeunes entre les deux cultures et les deux sociétés, l'indigène et la coloniale. S'opère dès lors une dérive de la classe au peuple et de l'internationalisme prolétarien à l'ethnicisme panarabe accélérée après la rencontre, décisive, entre Messali Hadj et Chekib Arslan. Dès 1937, tous les ingrédients idéologiques et artefacts sociologiques spécifiques du FLN sont déjà sous-jacents dans le PPA : un messianisme d'inspiration populiste sacralisant la nation et exaltant la violence révolutionnaire.

La Deuxième Guerre mondiale détruit le mythe de l'invincibilité de la France acquis depuis 1918 et met à nu le rapport colonial fondé sur la domination et

non l'association, malgré les avertissements d'une minorité lucide et généreuse (Lyautey, Viollette, etc...). Elle joue donc le rôle d'amplificateur des mouvements en gestation. Ceux-ci s'affirment dès lors «à ciel ouvert» («Manifeste du peuple algérien» en février 1943, manifeste de l'istiqlal marocain en janvier 1944) et acquièrent une dimension de masse, dont témoigne l'explosion en chaîne de coups de colère au sortir de la guerre, tournant à l'insurrection dans le nord-constantinois en mai 1945.

Mais dans les trois pays, sous le nationalisme rationnel-modernisateur, perdue le vieux fonds de révolte et d'esprit de désobéissance par rapport à l'ordre établi, la *fitna*. D'une certaine manière, les indépendances associeront deux mouvements contradictoires : un effort de mobilisation du peuple articulé dans un langage modernisateur par l'élite du pouvoir de rechange (bourgeoisie nationale) et un rejeu de protestation anarchique véhiculant des aspirations transmises par l'histoire à écoulement très lent : égalitarisme et justicialisme coulés dans le langage de l'islam populaire des confréries résiduelles. Autre manière de dire que l'archaïsme et la modernité, le refus fondamentaliste de l'étranger et la revendication politique empruntée à son bagage culturel, continuent à habiter le combat pour les indépendances. On oserait dire aussi : l'histoire en train de se faire au Maghreb.

**Daniel RIVET**

Paris-Panthéon-Sorbonne

Illustration non autorisée à la diffusion