

# CONGRES AFSP 2009

## Section Thématique 31 : Les terrorismes

### *Séance 2 : Pour un renouvellement des modes d'appréhension des terrorismes*

Selma BELAALA, Sciences-po Paris/CERI, [selma.belaala@sciences-po.org](mailto:selma.belaala@sciences-po.org)

#### **Terrorisme politique et terrorisme antipolitique le cas du djihadisme en Algérie (1989-2007)**

Depuis l'émergence du phénomène djihadiste en 1989, la plupart des publications sur ce sujet se focalisent sur al-Qaïda en tant qu'expression globale de ce mouvement. Toutefois, sa dimension locale et nationale a rarement été étudiée. La présente recherche s'inscrit dans une approche culturelle qui montre qu'il s'agit d'un mouvement en guerre contre l'Etat-nation moderne et les traditions locales et nationales qui lui sont propres. Nous considérons le djihadisme comme la manifestation d'une identité politique dissidente et pas seulement une multitude de réseaux.

Les attentats du 11 septembre 2001 ont remis au premier plan le problème de la violence des groupes djihadistes. La recrudescence de l'activité des groupuscules armés en Europe, dans les pays du Golfe, en Afrique du Nord et en Asie du Sud-Est, au lendemain des attentats de Casablanca (mai 2003) et de Madrid (11 mars 2004), a mis en évidence cette réalité concrète. Dès 1989, le mouvement djihadiste algérien, réunissant le GIA (Groupe islamique armé) et le GSPC (Groupe salafiste pour la prédication et le combat), occupe le terrain<sup>1</sup>. Il affecte l'ensemble du monde musulman et se propage à travers des formes multiples : guérilla, milices, réseaux, dans différents points du globe.

Notre travail ne porte pas sur la guerre civile en Algérie, mais sur une sociologie du mouvement djihadiste dans ce pays. L'apparition des groupes armés est antérieure à l'interruption du processus électoral de 1991 et correspond au retour des vétérans algériens d'Afghanistan, mais c'est l'arrêt du processus de transition, sur décision du pouvoir militaire, après la victoire du FIS au premier tour des élections législatives, qui est à l'origine du déclenchement de la guerre civile en 1992. La répression des militants islamistes et la déportation des membres du FIS dans les camps du Sud algérien font basculer la base dans la violence et le djihadisme s'impose à l'échelle nationale. Alors qu'il compte dans ces années-là, de 1992 à 1996, 51 586 membres et soutiens, dont 21 586 activistes<sup>2</sup>, seulement un millier d'activistes se réclament de l'organisation Al Qaïda dans le Maghreb islamique (AQMI), en 2007.

Dès son émergence en Algérie, le mouvement djihadiste s'oppose au FIS et aux Frères musulmans, afin d'affirmer la nouvelle doctrine politique née à Peshawar<sup>3</sup> la même année. Cette doctrine de l'islamisme radical violent a essaimé au retour des Afghans algériens<sup>4</sup> qui veulent déclencher le djihad contre les régimes des Etats du monde arabe associés au « prince apostat ». Le mouvement djihadiste algérien présente des analogies avec les talibans en Afghanistan, de même que la guérilla djihadiste<sup>5</sup> *al-*

---

<sup>1</sup> La violence engendrée par les affrontements entre ces groupes et l'armée algérienne a fait des dizaines de milliers de victimes. Les autorités donnent en 1999 le chiffre global de 100 000 morts.

<sup>2</sup> Les chiffres officiels indiquent, pour la période 1992-2002: 15 200 terroristes, 6 386 repentis (y compris les chiffres antérieurs à la Concorde civile instaurée en 1999), et 30 000 « soutiens » arrêtés et présentés à la justice. Ces données portent sur l'ensemble des groupes islamistes armés AIS, (Armée islamique du Salut, branche armée du FIS) MIA (Mouvement islamique armé), MEI (Mouvement pour l'Etat islamique), FIDA (Front islamique pour le djihad armé) et GSPC (Groupe islamique pour la prédication et le combat), HDS (Gardiens de la *da'wa* salafiste) et GIA, ce dernier représentant de 1992 à 2000 le gros de l'effectif des activistes. ALGERIE. GOUVERNEMENT DE LA REPUBLIQUE DEMOCRATIQUE ET POPULAIRE ALGERIENNE. Colloque international sur le terrorisme, général A. MAIZA., *L'engagement de l'Armée nationale populaire face au terrorisme*, 26-28 octobre 2002, p. 15.

<sup>3</sup> Jason BURKE, *Al-Qaeda : the true story of radical islam*, London : Penguin Books, 2004. Mohammed MOQADEM, *Al-Afghân al djazâ'riyoûn*, [Les Afghans algériens], Alger : ANEP, 2002. Kamil TAWIL, *Al-haraka al islâmiyya al -moussalaha fi-l djazâ'ir*, [Le mouvement islamique armé en Algérie], Beyrouth : Dar a-nahâr, 1998.

<sup>4</sup> Gilles KEPPEL, *Jihad, expansion et déclin de l'islamisme*, Paris : Gallimard, 2000.

<sup>5</sup> Ahmed S. HASHIM, Irak : from Insurgency to Civil War, *Current History*, January 2005.

*tawhîd wal-djihâd* d'Abu Mussab Zarqawi, en Irak (2004) dont les premiers groupuscules se manifestent à Fallouja et à Bagdad avant, dans un deuxième temps (et dans un contexte d'effondrement du pouvoir en place), de se constituer en organisation au niveau national. Les milices sont sensiblement moins importantes dans le cas de *Fath al-islam* au Liban<sup>6</sup>, et parmi les groupuscules *al-hijra wal-takfir*, *al-amr bil ma'rûf* dans la périphérie de Casablanca (2000-2003).

Pendant une première phase (1989-1992), le djihadisme apparaît à Alger, dans les quartiers populaires de Bab-el-Oued et de la Casbah et dans le centre du pays, en Mitidja, sous la forme de milices locales connues sous le nom de *al-amr bil ma'rûf wal-nahy `an al-munkar* ou encore *al-hijra wal-takfir*. A partir de 1992, à l'issue de la suspension des élections législatives remportées par le FIS au premier tour et l'interdiction de celui-ci, ces groupuscules ne constituent qu'une seule organisation appelée *al jamâ'a al-islâmiyya*. Jusqu'à l'élimination d'Antar Zouabri par l'armée, en février 2002, le GIA est un véritable mouvement armé qui fonctionne à la façon d'une guérilla, avec ses maquis et ses réseaux de partisans et soutiens, qui planifient les actions terroristes dans les villes.

Le djihadisme algérien a souvent été confondu par une partie des médias et de l'expertise locale<sup>7</sup> avec le FIS, la légalisation du parti islamiste étant intervenue en même temps que le déclenchement du djihad en 1989. Dès 1992, Abdelhak Layada<sup>8</sup>, émir du GIA, donnait des interviews publiées dans la presse arabe où il officialisait la dualité séparant le salafisme djihadiste, incarné par le GIA, et les « adeptes des urnes », ceux qui ont choisi la voie électorale permise par le multipartisme. Un antagonisme revendiqué par la vulgate djihadiste d'Ayman Zawahiri<sup>9</sup> en 1990-1992. Toutefois on constate que cette opposition entre islamistes légalistes et djihadistes est largement ignorée par certains travaux universitaires précurseurs<sup>10</sup> portant sur le FIS, ou sur la guerre civile. L'analyse politique universitaire, durant les premières années du djihadisme<sup>11</sup>, apparaît déconnectée des sources en langue arabe et des publications portant sur le débat idéologique et politique au sein de l'islamisme radical. Les premières publications<sup>12</sup>, dues aux observateurs locaux des groupuscules radicaux violents, permettaient pourtant de dessiner les premiers contours historiques et politiques du mouvement, dans les quartiers populaires d'Alger.

Les sources écrites primaires sur le djihadisme en Algérie existaient dès 1994 grâce à la publication de communiqués<sup>13</sup> du GIA et d'interviews de djihadistes par la presse arabe à Londres. L'ouvrage de Kamil Tawil, un journaliste libanais du quotidien arabe *al-Hayat* à Londres, chargé de rendre compte des activités du GIA, est une excellente synthèse de la genèse et de l'évolution du mouvement armé islamiste en Algérie. Néanmoins, comme l'auteur dépendait de ses sources, islamistes ou djihadistes exilés en Europe, l'objectivité du livre est moindre. Celui de Mohammed Moqadem<sup>14</sup>, journaliste algérien spécialiste du GSPC, constitue également une source complémentaire locale en Algérie et importante sur la formation du GIA et du GSPC à partir des sources sécuritaires algériennes. Ces dernières ont certes limité l'ouvrage au domaine de l'expertise sécuritaire, mais ce travail présente un intérêt certain par

---

<sup>6</sup> Bernard ROUGIER, *Le djihad au quotidien*, Paris : PUF, 2004.

<sup>7</sup> Liès BOUKRAA, *Algérie, la terre sacrée*. Lausanne : Favre, 2002.

<sup>8</sup> Ces déclarations figurent dans le communiqué n°2 daté de janvier 1993 du GIA, soit 3 mois après sa création. Kamil Tawil cite un document audio d'un discours d'Abdelhak Layada, repris dans la revue *al Wassat*, 22 mars 1993, n°60, également une interview de l'émir publiée dans *al-Chahâda*, (le Martyr) et un autre entretien paru dans *al-Ansâr*, 5 novembre 1995, n°17.

<sup>9</sup> Voir le texte d'Ayman ZAWAHIRI, *Kachf a-zoûr wa-l-bouhtân*, cité dans Abderahîm ALI, *hilf al-irhâb*, [L'alliance du terrorisme, l'organisation d'al Qaïda de Abdallah Azzam à Ayman Zawahiri], Vol II, Le Caire : éditions Markaz al Mahroussa, 2003.

<sup>10</sup> Séverine LABAT, *Les islamistes algériens entre les urnes et le maquis*, Paris : Seuil, 1995. Benjamin STORA, *La guerre invisible...*, op. cit. Hugh ROBERTS, *The battlefield Algeria 1988-2001*, London : Verso, 2002.

<sup>11</sup> Omar CARLIER, *Entre nation et jihad, histoire sociale des radicalismes algériens*, Paris : Presses de la FNSP, 1995. Benjamin STORA, *La guerre invisible*, Paris : Presses de Sciences po, 2001.

<sup>12</sup> H'mida LAYACHI, *Al-islâmiyoûn al-jazâiyyoûn baïn a-solta wal-raçâs*, [Les islamistes algériens entre le pouvoir et les balles], Alger : Dar al Hikma, 1992. Abderrahmane MOUSSAOUI, De la violence au djihad, *Annales*, nov-déc. 1994, vol 46, n°6, p. 1315-1333.

<sup>13</sup> Les communiqués du GIA sont à prendre avec prudence, compte tenu du rôle joué par la Sécurité algérienne dans l'infiltration des groupes. Nous avons pour cette raison choisi de travailler sur les fatwas et les communiqués parus dans *al Ansâr* l'organe officiel des groupes djihadistes à Londres, édité par Abu Hamza al Misri et Abu Qatada de 1994-1998. Depuis 1999, des opuscules attribués au GSPC sont diffusés sur Internet et repris par les sites djihadistes.

<sup>14</sup> Mohammed MOQADEM, op. cit.

l'analyse de la purge interne au GIA qu'il propose et par les données fournies sur les origines des Afghans algériens qui ont formé le noyau dur du GSPC.

Se dégagent deux moments forts dans la genèse du djihadisme en Algérie: une première période milicienne, souvent délaissée<sup>15</sup> par les historiens de la guerre civile : le proto-GIA en 1989-1992. Durant cette phase, les milices djihadistes pénètrent les milieux des jeunes exclus, issus de la criminalité de la périphérie. La seconde période, qui voit émerger le mouvement djihadiste, se place lors de l'implosion du FIS en 1992-1994 et du recrutement par le GIA des anciens soutiens et militants de ce parti, réprimés par les forces de l'ordre. L'évolution locale du djihadisme, d'un premier stade milicien à une étape ultérieure de mouvement armé, a lieu au moment où le nombre de djihadistes croît et atteint le chiffre de 51 586 activistes en 1996.

Les enquêtes universitaires de sciences sociales sur le djihadisme en Algérie sont rares. Dans une première étude universitaire sur la guerre civile, réalisée par Luis Martinez<sup>16</sup> « les groupes armés » sont analysés à partir d'une observation « participante » de leurs soutiens logistiques dans un quartier de la périphérie d'Alger. L'auteur y confond le groupe soutien, composé de délinquants et de *trabendistes* (les jeunes contrebandiers du marché informel) avec le groupe acteur, composé par les chefs. Les *trabendistes* sont présentés par l'auteur comme des émirs ou des activistes du djihadisme alors qu'il s'agit de jeunes utilisés par la guérilla comme informateurs ou soutiens logistiques ponctuels.

Au plan méthodologique, la sociologie des mouvements armés a accordé une importance première à la distinction entre le groupe acteur et le groupe soutien qui constituent le mouvement armé. Selon cette approche<sup>17</sup>, la guérilla est composée, d'un côté, du groupe acteur (les activistes et les militants), de l'autre, du groupe soutien (les informateurs et les soutiens logistiques). L'étude du mouvement djihadiste exige de tenir compte de ces deux composantes et donc d'y intégrer le groupe des émirs locaux et nationaux, si l'on veut comprendre le lien politique possible entre le djihadisme et les islamistes légalistes; ainsi d'anciens partisans du FIS interdisent le GIA.

Avant d'accéder au grade d'émir, des responsables du mouvement djihadiste algérien : Abdelhak Layada, Djaafar al Afghani, Chérif Gouasmi, Aïssa Benamar, Djamel Zitouni, Antar Zouabri, Rachid Oukali et leurs proches lieutenants ont dirigé les milices *al-amr bil ma'ruf wal-nahy `an al-munkar*, formées en 1989-1992 par des Afghans algériens. Lorsque la *Jamâ`a al-islâmiyya al-mussalaha*<sup>18</sup> (*al jamâ`a*) se forme, en 1992, ils en deviennent tout naturellement les chefs. Plusieurs d'entre eux sont issus de la plaine de la Mitidja, aussi avons-nous choisi de travailler sur leur environnement social et culturel, afin de mieux comprendre la genèse et l'expansion de la doctrine djihadiste.

Dans ce cadre politique complexe, les déclarations des islamistes du FIS exilés à Londres (et des leaders du FFS<sup>19</sup> au lendemain des massacres collectifs de 1998), qui désignent le régime algérien comme donneur d'ordres et sont reprises par les médias internationaux, sont la source principale des publications consacrées à la guerre civile<sup>20</sup>. La diffusion de cette lecture de la violence en Algérie, qui participe d'un vaste courant politique et idéologique se fait au détriment d'une analyse objective de la radicalisation islamiste et la combinaison de cette complexité politique avec la dangerosité du terrain présentait de réelles difficultés pour qui entreprend un travail universitaire.

En même temps, les travaux qui s'inscrivent dans une analyse stratégique<sup>21</sup> de la violence faisaient l'impasse sur le projet idéologique. La violence des groupes armés est analysée comme une quête de ressources matérielles et financières alors que, pour les militants, l'impôt révolutionnaire collecté par *al jamâ`a* est un moyen utilisé au service de la réalisation d'une cause et non une fin en soi. Il faut rappeler que le projet djihadiste poursuit l'objectif de « l'instauration de la loi de Dieu sur terre », une vision qui nécessite la disparition du « prince » et de l'ordre politique en place, qualifié d'impie.

Cette même analyse décrit les groupes armés comme une entité politique intégrée à la société et possédant des aspirations politiques légitimes : le renversement du régime algérien « corrompu » et

<sup>15</sup> Benjamin STORA, *La guerre invisible...*, op. cit. Hugh ROBERTS, *The battlefield Algeria...*, op. cit.

<sup>16</sup> Luis MARTINEZ, *La guerre civile en Algérie*, Paris : Karthala, 1998.

<sup>17</sup> Michel WIEVIORKA, *Sociétés et terrorisme*, Paris : Fayard, 1987.

<sup>18</sup> Kamil TAWIL, *Al-haraka...*, op. cit., Mohammed MOQADEM, *Al afghân...*, op. cit.

<sup>19</sup> FFS, Front des forces socialistes, parti de l'opposition.

<sup>20</sup> Lounis AGGOUN et Jean-Baptiste RIVOIRE, *Françalgérie : crimes et mensonges d'Etats*, Paris : La Découverte, 2004.

<sup>21</sup> Miriam LOWI, Algérie 1992-2002 : une nouvelle économie politique de la violence, in Luis MARTINEZ (dir.), *Afrique du Nord : entre autoritarisme et ouverture*, *Maghreb-Machrek*, printemps 2003, n°175, p. 54. Consulter aussi l'ensemble du numéro.

« répressif<sup>22</sup> ». Mais la violence exercée par le GIA contre certains de ses soutiens dès 1992 montre, au contraire, que l'organisation est en rupture avec les aspirations culturelles et sociales de la base, y compris, parmi les jeunes, d'anciens supporters du FIS. Le GIA interdisait les élections et la pluralité, démontrant que le groupe était non seulement opposé au régime, mais également aux aspirations des groupes sociaux qui avaient joué un rôle historique important, durant cette période cruciale : les jeunes manifestants d'octobre 1988, les associations de femmes, enfin l'opposition islamiste, sortie de la clandestinité, et fraîchement convertie au légalisme<sup>23</sup>.

L'intégration dans ce travail du débat interne sur l'adoption de la violence, ou au contraire le légalisme politique, est indispensable pour cerner le djihadisme algérien qui s'est défini, dès ses débuts, dans l'opposition au FIS<sup>24</sup>. L'analyse de la formation politique du djihadisme demande une bonne connaissance du débat idéologique, laissé de côté par la vulgate politique, alors qu'un travail de comparaison historique et sociologique de la propagande des djihadistes algériens avec leurs référents religieux et historiques s'impose.

Nous nous inscrivons ici dans la démarche sociologique adoptée par Henri Laoust<sup>25</sup> qui a analysé dans leur contexte politique et historique les textes d'Ibn Taïmiyya et ceux des orthodoxes et salafistes réformistes, tel Rashid Ridâ au début du siècle dernier. C'est l'approche<sup>26</sup> adoptée par la sociologie politique française, peut-être la première à avoir fourni des pistes de recherche sur l'islam politique contemporain, à partir d'une étude simultanée des textes idéologiques et des pratiques. Cependant, nous avons dû répondre à la question : comment procéder pour étudier un mouvement armé protagoniste dans une guerre qualifiée d'« opaque » et d'« invisible » ?

L'ethnographie du djihadisme en Algérie impliquait un travail d'enquête sur un terrain difficile et dangereux. Ce travail faisait suite à une recherche antérieure effectuée dans les quartiers centraux d'Alger en 1996-1997<sup>27</sup>. Il n'a été possible que dans un contexte politique nouveau : la pacification en 1999-2000 des hauts lieux du djihadisme en Mitidja et la promulgation de la Concorde civile. Le dynamisme des associations locales de victimes de terrorisme, composées majoritairement de femmes, nous a permis de construire un réseau de contacts et nous avons pu nous rendre dans la périphérie pour y réaliser une ethnographie culturelle des anciens bastions djihadistes. Il était important de ne pas restreindre notre étude à un seul territoire, la Mitidja. Il fallait étudier le mouvement djihadiste dans la Casbah et à Belcourt, certes, mais aussi à l'intérieur du pays, dans le département de Jijel, où le GIA et l' AIS ont compté de nombreux bataillons. – l'opposition entre le bras armé du FIS et le GIA s'y est transformée en affrontement violent en 1995-1997. En revanche, il n'a pas été possible pour nous d'enquêter dans les départements de Relizane et de Tiaret dans l'ouest du pays car cette région n'était pas encore pacifiée.

Ces clés d'entrée sur le terrain exigeaient une inscription dans une approche méthodologique efficace. L'approche d'ethnographie culturelle a constitué un instrument utile de travail. (Voir Méthodologie de terrain)

## 1. Etude au niveau local du djihadisme

Les émirs nationaux du GIA sont issus d'une même région, la Mitidja. Quelle est l'implication sur les plans politique et sociologique de cette origine commune des chefs djihadistes ? Nous montrerons que cette origine locale commune pose la question de l'identité collective<sup>28</sup> des jeunes devenus djihadistes.

---

<sup>22</sup> Azzedine RAKKAH, *L'Algérie dans la guerre civile ?* Mémoire de DEA : Etudes politiques, Paris, Institut d'études politiques de Paris : 1993, 89 pages.

<sup>23</sup> Mohammed ISSAMI, *Le FIS et le terrorisme : au cœur de l'enfer*, Alger : Le Matin, 2001

<sup>24</sup> Kamil TAWIL, *Al-haraka...*, op. cit.

<sup>25</sup> Henri LAOUST, La biographie d'Ibn Taïmiyya d'après Ibn Kathîr, *Bulletin d'Etudes Orientales*, Institut Français de Damas, 1942-1943, volume 9, p. 115-162.

<sup>26</sup> Gilles KEPEL (dir.), *Al-Qaida dans le texte*, Paris : PUF, 2005. Olivier ROY, *L'islam mondialisé*, Paris : Seuil, 2002. Bernard ROUGIER, *Le jihad au quotidien*, Paris : PUF, 2004. Mariam ABU ZAHAB et Olivier ROY, *La connexion afghano-pakistanaise*, Paris : Hachette Littératures, 2004.

<sup>27</sup> Salma BELAALA, *Le désengagement des jeunes soutiens du GIA dans les quartiers populaires d'Alger (1996-1997)*. Mémoire de DEA : Etudes politiques : Institut d'études Politique de Paris, 1998.

<sup>28</sup> Kate NASH and Allan SCOTT, *The Blackwell companion to political sociology*, Oxford : Blackwell, 2006.

Notre travail porte par conséquent sur le processus identitaire sous-jacent à la radicalisation islamiste violente des jeunes.

### **Territoires nouveaux et terroirs anciens : les contours complexes du local**

Les émirs du GIA sont en majorité issus des localités de la Mitidja : les latifundias, les bidonvilles, les douars précoloniaux devenus en 1956-1961 des SAS<sup>29</sup> (Sections administratives spécialisées), les villages agricoles socialistes établis en 1975 ou encore les bourgs de l'auto-construction à partir des années 1982, où l'ancienne tradition locale s'est aujourd'hui désagrégée. La pré-enquête montrait une concentration des chefs djihadistes dans les petites communes de la périphérie, en pleine mutation urbaine et démographique. Le même phénomène peut être observé concernant les responsables intermédiaires de l'organisation<sup>30</sup>, rarement recrutés dans les groupes sociaux urbanisés du FIS, tels les *trabendistes* (contrebandiers) et les *hittistes* (chômeurs), archétypes des jeunes des quartiers populaires urbains des grandes villes, qui furent les partisans de l'islamisme populiste des années 1989-1994. Ce constat nous a amené à travailler sur ce groupe dans le cadre national et dans le cadre local, alors que la sociologie des années 1990<sup>31</sup> s'intéressait davantage aux groupes sociaux urbains appelés « paysans dépayonnés », les islamistes en Iran<sup>32</sup> ou les partisans du FIS en Algérie.

Une partie de ces populations, venue du Titteri, la steppe du Sud-Centre, est arrivée durant les années 1930 pour travailler dans les domaines coloniaux à Rovigo, le domaine Gros ou Sidi-Moussa. Des bastions djihadistes tels que Ouled-Allah et Ouled-Yaïch sont représentatifs d'une configuration historique et territoriale complexe. Situé à l'ouest de la plaine, à la périphérie de Blida, Ouled-Yaïch est composé d'un ancien douar précolonial qui jouxte Lachdal, un des plus grands bidonvilles de la Mitidja, et de deux autres quartiers : une ancienne SAS, connue pendant la colonisation sous le nom de « cité Cauchon », et un ensemble d'immeubles sociaux construits pendant les années 1985-1989. Un grand nombre de leurs jeunes ont rejoint le GIA en 1992-1999.

Ouled Allah, qui comptait d'après plusieurs habitants plus de 220 activistes en 1994-1998, est également formé d'un ancien douar et d'une SAS construite en 1956-1961 pour recaser les populations civiles rurales du piedmont blidéen et du Titteri. S'y ajoute aujourd'hui une ancienne ferme coloniale annexée par l'autogestion socialiste à l'Indépendance de l'Algérie ; les gourbis qui abritaient les journaliers agricoles pendant la colonisation, ont été déplacés dans le « village socialiste » construit à la fin des années 1970. Le djihadisme est issu de ces quartiers.

Jacques Berque<sup>33</sup> définissait la tribu en Afrique du Nord par le territoire commun du groupe (*al bled*) et la filiation à un aïeul commun. Le *Senatus consulte* de 1863, avec les déplacements de populations par l'armée française en 1956-1961, la collectivisation des terres en 1975 et l'urbanisation en 1982, ont transformé profondément ces territoires.

La Mitidja a subi des changements sociaux et culturels importants : la décomposition de la tradition rurale locale a conduit à l'émergence de nouvelles identités qui ne sont ni celles des latifundia traditionnelles (*al haouch*) ni du domaine agricole colonial ni du village socialiste de l'Indépendance. L'émergence de quartiers nouveaux : les bourgs de l'auto-construction, les cités HLM et les bidonvilles en dur soulignent l'apparition de ces identités<sup>34</sup> sur le plan local. La notion de « local<sup>35</sup> » est loin d'être simple et ses contours sont flous. Critiquant la « vulgate localiste », Alain Bourdin<sup>36</sup> souligne le biais introduit par des approches qui voient dans le local une « base » détenant la « vérité sociale » et postulant l'existence d'une « réalité locale ». De même, il observe de la part de certains sociologues et historiens

<sup>29</sup> Les sections Administratives spécialisées ont été créées par l'armée française en 1956-1961 afin de regrouper les populations rurales déplacées par l'armée coloniale pendant la guerre d'Indépendance.

<sup>30</sup> Cette observation est valable pour la période 1989-2004.

<sup>31</sup> Rémy LEVEAU, *L'Algérie dans la guerre*, Bruxelles : Complexe, 1995.

<sup>32</sup> Farhad KHOSROKHAVAR, *L'utopie sacrifiée*, Paris : Presses de la FNSP, 1993.

<sup>33</sup> Jacques BERQUE, *Le Maghreb entre deux guerres*, Seuil : Paris, 1969. Jacques BERQUE, *Qu'est-ce qu'une tribu nord-africaine ? Opéra minora II*, Paris : Ed. Bouchène, 2001.

<sup>34</sup> Pierre Robert BADUEL (dir.), *Etats, territoires et terroirs au Maghreb*, Paris : Editions du CNRS, 1985.

<sup>35</sup> Pierre Robert BADUEL, Les nouvelles figures du terroir, [www.irmcmaghreb.org/IMG/pdf/2007-Pub\\_Alfa\\_2006.pdf](http://www.irmcmaghreb.org/IMG/pdf/2007-Pub_Alfa_2006.pdf), [Consulté le 2 mai 2008].

<sup>36</sup> Alain BOURDIN, *La Question locale*, Paris : PUF, 2000, p. 16.

une posture de « mépris<sup>37</sup> » à l'égard du local, ces derniers considérant (avec quelques nuances) que le local appartient à la société « périphérique », perçue comme « archaïque<sup>38</sup> ».

Nous avons tenté d'intégrer dans notre recherche le substrat anthropologique local d'anciens quartiers djihadistes tout en articulant le niveau local au national. L'étude des politiques foncières pendant la colonisation et des politiques urbaines à l'Indépendance, sur le plan national et régional, permet d'intégrer le niveau macro/national et de contextualiser notre enquête. Peut-on qualifier ces communes de zones rurales ou de zones urbaines ? A la différence des descriptions générales, les travaux des géographes<sup>39</sup> montrent que la Mitidja n'est pas une zone urbaine, mais ne peut non plus être qualifiée de banlieue<sup>40</sup>. Dépourvue du maillage urbain qui existe dans le Centre<sup>41</sup>, elle constitue davantage une périphérie. A l'opposé, il n'est pas possible, comme l'ont prétendu quelques observateurs<sup>42</sup>, de considérer ces territoires radicaux comme un terroir ancien ou une zone rurale. La décomposition du terroir paysan traditionnel en Mitidja a été amorcée par l'individualisation de la propriété collective tribale au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle et suivie par de nombreux cycles de décomposition de l'identité rurale traditionnelle.

Territoires isolés ou en rupture du centre, la périphérie radicale islamiste a subi la première le déracinement culturel et l'effondrement de la culture traditionnelle rurale. Ce monde rural révolu a été le terrain d'études ethnographiques, dont les premières remontent à l'entre-deux guerres ; elles seront suivies plus tard par les travaux de l'anthropologue Jacques Berque, et en 1961, par l'étude de sociologie de Pierre Bourdieu et Abdelmalek Sayad<sup>43</sup> sur le déracinement des paysans algériens. Analysant les effets de la dissolution de l'ordre tribal ancien en Algérie à partir de 1863, ces derniers définissent le déracinement des paysans traditionnels algériens dans le contexte de perte des repères spatio-temporels qui structuraient la société paysanne ancienne.

Une majorité de la population, des recasés des bidonvilles, vit dans ce qu'on appelle « la périphérie », territoires en marge du centre, la ville intégrée. Ils sont en rupture culturelle et économique avec le reste de la société. Un sous-équipement chronique dans les domaines des transports, de l'éducation, de la santé, de l'hygiène montre la faiblesse de l'innervation étatique, comparée à celle du Centre. La fracture entre ces territoires nouveaux à Blida, Sidi Moussa, Aouana, Jijel, Kerkara, Skikda pointe du doigt un nouveau type d'exclusion culturelle et de ruptures historiques et politiques. La géographie de la périphérie et de ces marges de la société est mouvante et il faut rappeler un autre cas d'étude : la Casbah, ancien symbole citoyen, devenu un ghetto urbain, a constitué également un haut lieu du djihadisme en 1989-1998. Nous montrerons que la désagrégation culturelle et historique de l'identité traditionnelle locale sous-tend en partie la radicalisation djihadiste. Comment expliquer autrement l'émergence du djihadisme dans cette périphérie déstructurée, alors que les autochtones -les familles « enfants du terroir » ou *fahs*, par opposition aux déracinés du village, qualifiés d'« étrangers » sont opposés au djihadisme ?

Notre travail consiste à définir le lien culturel et politique entre le djihadisme et le déracinement. Est-ce une résurgence de la tradition locale, tribale ou le résultat politique de la désagrégation de l'identité culturelle et historique locale ?

## 2. Résurgence tribale et djihadisme

Les principaux centres d'immigration des populations issues de l'exode rural sont devenus des bastions du djihadisme. Ce constat effectué, nous étudions dans ce travail les répercussions politiques du déracinement chez ces groupes sociaux radicalisés en 1989-1999 et en particulier l'exclusion de ces déracinés de l'identité nationale. Notre recherche porte sur cette question restée en suspens dans les travaux de Pierre Bourdieu sur la paysannerie algérienne: quelle identité politique chez les populations restées en marge du nationalisme algérien et de l'identité nationale ?

---

<sup>37</sup> Alain BOURDIN, *Ibid.*, p. 17.

<sup>38</sup> Alain BOURDIN, *Ibid.*, p. 18.

<sup>39</sup> Georges MUTIN, *La Mitidja : décolonisation et espace géographique*, Paris : Editions du CNRS, 1977.

<sup>40</sup> Ce problème est évoqué dans Patrick HAENNI, *L'ordre des caïds : conjurer la dissidence urbaine au Caire*, Paris : Karthala, 2005.

<sup>41</sup> Jacques CHEVALIER et Jean-Pierre PEYON, *Au centre des villes, Dynamiques et recompositions*, Paris : L'Harmattan, 1994.

<sup>42</sup> Djamel BENRAMDANE, Rouages d'une guerre secrète, *Le Monde diplomatique*, mars 1999.

<sup>43</sup> Pierre BOURDIEU et Abdelmalek SAYAD, *Le déracinement*, Paris : Minuit, 1964.

A partir de 1982, au moment de l'ouverture politique appelée *infatih*, les ghettos de la périphérie ne sont pas seulement ceux de la pauvreté économique, la misère culturelle y est associée à l'effondrement de l'identité culturelle rurale. En 1989-1992, cette périphérie accueille les premiers djihadistes et, de 1989 à 1999, les déracinés y rejoignent massivement le GIA et s'opposent par les armes à l'Etat et à la communauté politique nationale, déclarés ennemi politique, *taghut*.

### **Le problème de la résurgence tribale et de l'ethnicité dans les bastions du djihadisme**

Au plan culturel, le phénomène djihadiste est souvent analysé dans le monde arabe à travers l'opposition confessionnelle chiites/sunnites<sup>44</sup>. Dans le cas de l'Algérie, pays à majorité sunnite, le problème se pose de manière différente. La violence radicale islamiste y est interprétée comme une résurgence de l'atavisme paysan, ou encore l'expression d'une société « chaude<sup>45</sup> ». Cette analyse constitue une explication dominante dans les rangs de l'expertise algérienne autorisée, relayée souvent dans les médias écrits de ce pays. Sur un autre plan, les travaux anthropologiques et historiques de la violence privilégient l'hypothèse selon laquelle l'imaginaire culturel<sup>46</sup> ou l'histoire politique<sup>47</sup> expliquent la violence islamiste.

Nous nous inscrivons en faux contre ces interprétations. Mettre en continuité les groupes sociaux engagés dans le djihadisme avec leur histoire sociale et culturelle perçue comme une source de violence n'est possible qu'à la condition de comprendre précisément les mutations culturelles et sociales intervenues au sein de ces groupes sociaux. On constate qu'il est plus question de rupture entre ces populations et l'ordre culturel rural et traditionnel ancien que d'une continuité avec celui-ci. En d'autres termes, la violence djihadiste renvoie à une perte des repères traditionnels et historiques et non à une résurgence ou une permanence de l'ordre ancien.

La fracture identitaire et culturelle apparaît dans notre terrain d'étude davantage à travers la rupture des déracinés avec l'identité historique locale, l'institution tribale et la mémoire de la guerre d'indépendance. En Mitidja, à Jijel, l'opposition entre les partisans du djihadisme et ceux du nationalisme est l'expression d'une organisation sociale de la différence culturelle : l'ethnicité. Les premiers, les partisans du GIA, sont stigmatisés et considérés comme des déracinés, alors que les seconds, les patriotes, se qualifient eux-mêmes d'autochtones. Les djihadistes et leurs familles sont tout d'abord mis à l'index culturellement : Hillali à Aflou, Aroubi à Tiaret, Gbala en Mitidja, dans chaque cas des noms de tribus déracinées.

Le substrat historique et idéologique des djihadistes en Algérie constitue le point aveugle des travaux d'historiens et de sociologues<sup>48</sup>. Ainsi le point de vue de ces derniers privilégie l'hypothèse d'une violence correspondant à « *des retours de la mémoire de la guerre d'Indépendance* »<sup>49</sup>. L'ethnographie des fiefs de villageois armés appelés « les patriotes », enrôlés par l'Etat algérien pour combattre les émirs dans les régions rurales, montre que le sentiment d'appartenance filial et/ou culturel à la mémoire familiale (dans la participation à la guerre d'Indépendance nationale) est déterminant dans l'engagement au sein de la résistance milicienne<sup>50</sup>. A l'inverse, les chefs des salafistes takfiristes de ces mêmes fiefs sont issus de familles exclues de la mémoire culturelle de la guerre de libération nationale. A l'opposé des études citées, nous montrons que le GIA et le GSPC se positionnent en rupture avec la mémoire de la guerre de libération et non en continuité avec celle-ci<sup>51</sup>.

---

<sup>44</sup> *Questions internationales*, nov-déc 2005, n°16.

<sup>45</sup> Lies Boukraa cité dans *El Watan*, 8 mai 2002.

<sup>46</sup> Luis MARTINEZ, *op. cit.*

<sup>47</sup> Benjamin STORA, *La guerre invisible*, *op. cit.*

<sup>48</sup> Les travaux en question ont été produits par des historiens du nationalisme algérien comme Mohammed HARBI, Algérie. L'interruption du processus électoral : respect ou déni de la constitution, *Monde arabe*, janvier-mars 1992, n°135. Omar CARLIER, *Entre nation et jihad*, Paris : Presses de la FNSP, 1995.

<sup>49</sup> Abderahmane MOUSSAOUI, De la violence en Algérie : crimes et châtements. *Cahiers d'études africaines*, 1998, n°150-152. Abderahmane MOUSSAOUI, Algérie, la guerre rejouée, *La pensée du Midi*, Hiver 2000, n°3, p. 28-37. Voir également Benjamin STORA, Algérie : les retours de la mémoire de la guerre d'indépendance. *Modern and contemporary France*, 2002, vol. 10, n°4, p. 461-473.

<sup>50</sup> Jacques SEMELIN, Qu'est-ce que résister ? *Esprit*, janvier 1994. Carolyn NORDSTROM, *The paths to domination: resistance and terror*, Berkeley: University of California Press, 1992.

<sup>51</sup> La distinction entre l'existence d'une homologie (et non une analogie) entre la guerre civile et la guerre d'Indépendance a été abordée dès 1998. Voir Jean LECA, L'Algérie au chevet de la science politique, *Pouvoirs*, été 1998, n°86.

Pourquoi telle ethnicité est-elle opposée à la violence islamiste et soutient-elle l'Etat-nation alors qu'une autre appelle à sa destruction ? A Haouch-Gros, les activistes du GIA sont considérés par les villageois comme des G'bala, nom d'une ancienne tribu du Titteri dissoute en 1863, dont les membres ont été « déplacés » en Mitidja. Ce label constitue chez les anciens (ou autochtones), un stigmatisme culturel, celui du déraciné, perçu comme celui qui n'a pas d'ancrage local dans un terroir, une mémoire collective ou une tradition. L'usage des labels est le symbole de l'appartenance des premiers à l'histoire traditionnelle locale et nationale et de l'exclusion des seconds de celle-ci. Les modalités d'exclusion culturelle permettent de comprendre la construction de l'identité politique des partisans du GIA : djihadistes versus nationalistes.

Peut-on considérer que la résurgence des labels tribaux est l'expression d'une survivance des identités traditionnelles anciennes ? Et dans ce cas, l'appel des déracinés à un retour aux premiers temps de l'islam, à travers le djihadisme, est-il l'expression d'une revivification de la tradition ancienne ? Comment analyser chez les déracinés cette propension à s'identifier à un ordre tribal aujourd'hui disparu ? En identifiant cette appartenance culturelle comme une « résurgence tribale », nous risquons de prendre les propos des déracinés et de leur entourage pour acquis. Ils se revendiquent d'un ordre traditionnel qui n'existe plus. Le problème est d'intégrer les mutations historiques et culturelles majeures dans l'identité culturelle traditionnelle locale afin de comprendre la signification de ces identités aujourd'hui.

Nous nous distinguons de l'approche primordialiste qui aborde l'identité culturelle par le prisme de la prégnance des liens primordiaux. Selon Clifford Geertz, l'identité culturelle est fondée sur le sang et la tribu, et parfois sur la race. Ces liens seraient irréductibles<sup>52</sup>. Dans le cas des populations issues de l'exode rural, cette approche est remise en question par le déracinement. Si l'identité traditionnelle ancienne dépendait de l'appartenance au territoire, *al bled*, et à la tribu, aujourd'hui, l'identité culturelle des G'bala de la Mitidja ou des h'leli d'Aflou montre que ces noms de tribus sont des coquilles vides. Par conséquent, nous posons le problème de la référence culturelle à la tribu, dans les bastions djihadistes, non comme une résurgence ou une survivance de l'identité tribale mais bien plus comme l'expression aujourd'hui d'une différence culturelle entre les migrants déracinés et les autochtones, qui se considèrent comme les véritables « enfants du terroir ».

### **Le problème de l'exclusion culturelle des déracinés de l'identité et de l'histoire nationale.**

La référence culturelle à la tribu ne doit pas être appréhendée à partir du passé, mais dans le contexte d'aujourd'hui, celui des changements sociaux et politiques.

Etudiée sous le prisme de la répression étatique, de l'autoritarisme hérité du règne de Houari Boumédiène et des appareils répressifs de cette période, la littérature politiste portant sur l'arrêt du processus de démocratisation a peu intégré<sup>53</sup> les changements politiques et culturels intervenus en 1982 lors de l'*infatih*, de la révolte populaire du 5 octobre 1988, de la fin du parti unique en 1989 et de l'instauration du multipartisme. Plus encore, le déclenchement de la violence émeutière en 1982, l'apparition des groupuscules armés en 1987 et le soulèvement populaire d'octobre 1988 constituaient des signaux de rupture profonde, à différents niveaux du système politique et dans des pans entiers de la société, avant la guerre civile. Dès 1982, l'institutionnalisation des « familles révolutionnaires » grâce à l'Organisation nationale des anciens moudjahidin (vétérans de la guerre d'Indépendance) s'effectuait au détriment du national-populisme, le ciment idéologique qui fonctionnait depuis l'Indépendance. Nous posons dans notre travail, au niveau local, le problème du lien entre cette rupture politique majeure et l'émergence du mouvement djihadiste en Mitidja, à Jijel et à la Casbah. Il s'agit pour nous de cerner le processus culturel et politique<sup>54</sup> de la décomposition de l'identité nationale dans ces fiefs.

Dans les fiefs du GIA, l'ethnicité G'bala des djihadistes est associée par les autochtones à une stigmatisation culturelle, nous l'avons vu. Pour comprendre le sens politique de cette appartenance, nous nous inscrivons dans l'approche anthropologique de type interactionniste développée par F. Barth<sup>55</sup>. Elle

---

<sup>52</sup>Philippe POUTIGNAT et Jocelyne STEIFF-FENART, *Théorie de l'ethnicité*, op. cit, p. 29.

<sup>53</sup>Lahouari ADDI, *L'Algérie et la démocratie*, Paris : éditions La Découverte, 1995.

<sup>54</sup>Ernst GELLNER, *Nations and nationalism*, Oxford: Blackwell, 1983. Anthony David SMITH, *Ethnic revival*, Cambridge : Cambridge University Press, 1981.

<sup>55</sup>Frederich BARTH, *Ethnic groups and boundaries*, Oslo : Universitets forlaget, 1970.

montre que ces identités « flexibles » sont le résultat d'une altérité qui est en définitive l'expression d'une organisation sociale de la différence culturelle. L'émergence des identités G'bala au sein des ghettos radicaux islamistes n'est pas la continuité d'une identité tribale avec la tradition rurale ancienne, mais relève de l'organisation sociale de la différence culturelle dans des agglomérations en pleine mutation culturelle et politique.

Nous n'essayons pas d'affirmer ici que les communautés se réclamant des Beni yagoub ont été créées de toutes pièces. L'approche interactionniste permet de comprendre que ces groupes culturels existaient au préalable, mais d'une façon « passive », qui n'induisait pas une action sociale<sup>56</sup> au regard du contexte politique unanimiste et fusionnel, caractéristique de la construction de la communauté politique algérienne entre 1936 et 1980. Durant cette longue période, il convient de qualifier ces identités de catégories et non de communautés ethniques. Max Weber<sup>57</sup> précise à ce sujet que la catégorie désigne le degré minimum de l'existence collective; le partage de caractéristiques objectives a peu d'influence et ne donne lieu à aucune action. En Mitidja, Adhaoura, Beni yagoub ou G'bala constituaient des catégories pendant l'époque de l'unanimité populiste révolutionnaire en 1962-1980, et ont donné lieu à une action à un moment de recomposition de l'identité et de la communauté nationale : la remise en question de l'idéologie populiste et de la relation des frères qui liait alors la communauté nationale. L'ethnicité est soumise au contexte social, politique et historique national. La remise en question du populisme, la libéralisation politique et culturelle, l'*infitah*, en 1981, la fin du parti unique en 1989 ont profondément affecté ces constructions identitaires culturelles locales dans la périphérie. Ces transformations majeures ont contribué à l'émergence d'une fracture culturelle et politique qui participe à une adhésion collective à la radicalisation violente islamiste au sein de territoires en rupture avec le centre.

Nous observons que l'émergence du djihadisme n'a pas suscité un engagement unanime parmi les habitants des villages, au sein des familles, des clans et des quartiers. Certains « soutiennent », d'autres sont réservés et s'opposent. Opposition et adhésion constituent les deux facettes de l'identité politique qui sous-tend la violence au niveau local. Notre travail a été d'enquêter sur les interactions culturelles entre les déracinés, devenus djihadistes, avec leurs voisins et opposants dans les quartiers de l'autoconstruction et des bidonvilles, afin de comprendre la construction identitaire qui sous-tend le djihadisme en Mitidja. Une approche interactionniste de l'ethnicité des acteurs a été adoptée, montrant que les clivages politiques étaient significatifs d'une intégration/désintégration culturelle.

Pourquoi de nombreux jeunes déracinés se sont-ils engagés dans l'islamisme radical violent, tandis que les « autochtones » soutenaient l'Etat ? Le djihadisme n'est pas le fait d'une ethnie en particulier, et l'ethnicisation de la violence islamiste peut se révéler un écueil car, dans une même famille, on trouve à la fois des soutiens et des opposants au djihadisme. Nous avons étudié la construction culturelle de l'identité nationale au sein de ces familles ennemies, mis à jour les ruptures historiques familiales et individuelles sous-jacentes au djihadisme.

A l'instar d'autres déracinés, les G'bala se sont vu qualifier par les patriotes de l'ONM – qui se voient comme des « enfants du terroir », même s'ils sont eux-mêmes des immigrés du Titteri – de « harkis », figure de l'ennemi intérieur<sup>58</sup>. Ce qui n'a pas empêché des enfants d'anciens combattants de rejoindre les maquis du GSPC ou du GIA. En effet, dans nombre de familles parmi les « nouveaux immigrants » ou les G'bala, on trouve des anciens combattants ou des militants de la guerre d'Indépendance. Ils se sont opposés au GIA et ont constitué le fer de lance du Mouvement des patriotes en Mitidja. Le positionnement culturel de ces immigrants, vis-à-vis de la guerre d'Indépendance et de l'identité nationale, peut nous permettre de comprendre les modalités de leur rupture ou adhésion au nationalisme d'Etat. Parallèlement, si nous voulons montrer que le djihadisme est l'expression d'un

---

<sup>56</sup> L'objet de la sociologie est l'action, entendue au sens d'activité dotée d'un sens subjectif et rapportée à autrui. Dans l'analyse des groupes ethniques, cette définition implique que la sociologie s'attache moins à l'étude des groupes sociaux qu'elle pouvait repérer à partir de simples critères objectifs qu'à celle des principes qui la portent à l'action. L'action des groupes ethniques passe par l'analyse du processus par lequel des individus prennent conscience de leurs caractéristiques objectives communes. La communautarisation est un des aspects qui désigne l'acte de se constituer en communauté. « *C'est la relation sociale lorsque et en tant que la disposition de l'activité sociale se fonde [...] sur le sentiment subjectif [...] des participants d'appartenir à une même communauté* ». Max WEBER, *Economie et société*, tome II, Paris : Pocket, 1995, p. 124.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 124, T. II.

<sup>58</sup> Abderahmane MOUSSAOUI, *De la violence en Algérie...*, *op. cit.* Abderahmane MOUSSAOUI, Algérie, la guerre jouée ..., *op. cit.*

projet politique contemporain antagonique avec la nation et le nationalisme, il nous faut analyser le processus culturel d'exclusion de l'Histoire et de l'identité nationale qui a pris place dans la périphérie.

La violence politique durant la guerre civile est décrite par de nombreux auteurs comme «invisible» car elle a lieu en marge de l'innervation étatique et officielle des grandes villes du centre. Les Patriotes avaient un ancrage local, dans la périphérie et les régions rurales, pas dans le Centre. La guerre civile a un ancrage dans le local. Les civils, devenus patriotes et GLD, combattent un ennemi proche, dans des ghettos que l'Etat central ne parvient plus à contrôler. Nationalisme et djihadisme s'affrontent dans ces localités qui sont en dissidence avec le centre.

La violence de voisinage entre patriotes et djihadistes met l'accent sur la dimension locale de la guerre civile. Cette violence a été appréhendée par certaines publications comme une vendetta<sup>59</sup>, survivance d'une tradition paysanne et de contentieux liés à la propriété foncière. Toutefois, une partie des partisans de l'Etat, patriotes et GLD, sont aussi des paysans sans terre; malgré cela ils s'opposent au GIA. L'antagonisme violent entre les opposants et les partisans du djihadisme n'est pas instrumental. Il oppose les partisans du nationalisme algérien, dans ses différentes tendances culturelles et idéologiques, à ceux qui sont en rupture avec l'Etat. Ces derniers sont engagés dans la fondation d'une communauté politique exclusive et totale assimilée à la communauté des « pieux aïeux ».

Ce qui précède permet de comprendre la nature politique d'un mouvement qui combat la nation et la communauté politique, celle-ci se réclamant d'une histoire locale, celle de la mémoire familiale, *al 'ayla*, critère d'appartenance au terroir et à la mémoire locale du mouvement national, pendant la guerre d'Indépendance.

### **Nationalisme de terroir versus djihadisme au niveau local.**

Ces derniers référents constituent les critères culturels d'appartenance au clan des autochtones et excluent *de facto* les déracinés de l'identité culturelle locale et nationale. Ce courant culturel du nationalisme algérien est distinct du nationalisme d'Etat du FLN et de l'ONM (Organisation nationale des anciens moudjahidin), qui fonde le nationalisme sur la base de l'appartenance à la « famille révolutionnaire » et la filiation de sang à un ascendant « ancien combattant de la révolution ».

Dans cette optique, nous nous appuyons sur la sociologie de la résurgence ethnique et les travaux d'Anthony Smith sur l'approche « ethno-symbolique<sup>60</sup> » du nationalisme et de la nation. Il s'agit là d'une perspective, et non d'une théorie, très utile pour la compréhension de l'évolution des nations, de l'expansion des ethno-nationalismes et des conflits auxquels ils conduisent<sup>61</sup>. Selon cet auteur, la réalité sociologique de la nation ne peut être réduite à un phénomène imaginaire, mais constitue bien un phénomène sociologique réel et puissant. Sur ce point important, il s'oppose aux travaux de Benedict Anderson<sup>62</sup>. Smith, ancien élève d'Ernest Gellner explique: "*Against all those who would tell us that the nation exists only in the imagination and than it can be destructed away, Ernest has always insisted that nations and nationalism are real and powerful sociological phenomena, even if their reality is quite different from the tale told by nationalists themselves*<sup>63</sup>."

Distinguant le nationalisme de la nation, il précise également que le premier constitue une idéologie aspirant à la création d'une nation potentielle: "*By nationalism I shall mean an ideological movement for the attainment and maintenance of autonomy, unity and identity of human population, some whose members conceive it to constitute an actual or potential 'nation'*<sup>64</sup>." Cette définition permet également de voir qu'en définitive la nation est le partage de notions essentielles, et qu'elle implique l'intégration au sein d'une mémoire collective partagée: "*A 'nation' defined as a named human population sharing an historic territory, common myths and memories, a mass public culture, a single economy and common rights and duties for all members*<sup>65</sup>."

Précisément, cette composante culturelle du nationalisme algérien constitue le « trou noir » des études historiques et de la sociologie du nationalisme algérien aujourd'hui. Des travaux importants<sup>66</sup>,

<sup>59</sup> Djamel BENRAMDANE, *op. cit.*

<sup>60</sup> Jean LECA, *God save the Queen ! Nationalism. Theory, Ideology, History*, Cambridge: Policy, 2001.

<sup>61</sup> Anthony D. SMITH, Nations and their pasts, *Nations and Nationalism*, november 1993, vol. 2, p. 362.

<sup>62</sup> Benedict ANDERSON, *op. cit.*

<sup>63</sup> Anthony D. SMITH, Nations and their pasts, *op. cit.*, p. 358.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 359.

<sup>65</sup> loc. cit.

<sup>66</sup> Mohammed HARBI, *Le FLN : mirage et réalité*. Paris : Editions J.A, 1980.

réalisés sur le FLN, le PPA et le mouvement national, ont quelque peu mis de côté les formes culturelles<sup>67</sup> du nationalisme qui échappent au FLN. Rares sont les travaux qui évoquent le problème de la pluralité culturelle du nationalisme et de la nation en Algérie.

### 3. Le problème antipolitique du djihadisme

#### La rupture avec le « prince musulman »

L'étude du djihadisme au niveau local montre une rupture culturelle et idéologique dans la périphérie avec l'identité historique et politique nationale. L'analyse de la propagande radicale islamiste du GIA, du GSPC<sup>68</sup> et d'al-Qaida<sup>69</sup> est nécessaire pour comprendre l'articulation entre la doctrine djihadiste et le projet politique en Algérie. Selon Ayman Zawahiri<sup>70</sup>, le théoricien du djihadisme, « être musulman, c'est rompre avec le prince, le *tâghût* ».

Le principe de l'excommunication du prince, *al khurûdj*, pose un problème de science politique : la rupture et la dissidence. Nous devons nous pencher ici sur un schisme moderne qui pose le problème de la dissidence d'avec le gouvernement et l'Etat-nation (appelé *tâghût*, tyran, par les djihadistes). Paradoxalement, la dissidence d'avec la tradition religieuse est récurrente dans le djihadisme et fondatrice de cette doctrine politique. Abdessalam Farag, l'instructeur idéologique d'Ayman Zawahiri, associait le credo de l'islam, *lâ ilâha ilâ lâh* (Il n'y a de Dieu que Dieu), à la nécessité, aujourd'hui, pour les musulmans, d'opérer une rupture, *al khurûdj*, avec le « prince » *al hâkim*. Sans que ce dernier soit clairement défini, il désigne étymologiquement le gouvernant et l'ordre politique en place, qualifiés d'apostats par les radicaux violents islamistes.

La question de l'appartenance à la communauté des croyants, « être musulman », est associée à la dissidence politique d'avec l'Etat-nation, *al tâghût*, ce qui remet en cause le credo classique de la théologie musulmane : *a-tawhîd*<sup>71</sup>, l'unicité de dieu. De fait, la doctrine politique djihadiste indique une rupture avec la théologie islamique classique et avec la tradition religieuse scolastique de l'islam sunnite orthodoxe, le salafisme des Anciens. Notre travail se distingue d'un courant de l'approche orientaliste<sup>72</sup>, qui établit une continuité historique, politique et culturelle entre la propagande politique djihadiste et, les sources traditionnelles de l'islam ancien. La comparaison des textes d'Ayman Zawahiri et d'Abdessalam Farag avec la Lettre d'Ibn Taïmiyya au sujet des tatars permet de comprendre la nature politique de la référence à la tradition ancienne dans le cas du djihadisme.

Quelle est en définitive la nature politique du djihadisme ? S'agit-il d'un projet révolutionnaire analogue à celui du MIA et de l'AIS (les groupes islamistes armés algériens inspirés par le national-populisme islamiste), comme ont tenté de le montrer plusieurs études<sup>73</sup> ? Contrairement aux groupes islamistes « putschistes » des années quatre-vingt, telle l'Organisation du djihad égyptienne, le djihadisme appelle à une rupture totale d'avec le nationalisme et l'Etat-nation dans le monde arabe, marquant sa différence vis-à-vis des groupes révolutionnaires qui prônaient une révolution blanche contre les régimes politiques arabes.

Derrière cette question pointe le problème majeur de la dissidence d'avec le gouvernement, un choix politique fait par des milliers d'algériens déracinés. Le djihadisme n'est pas tant une alternative révolutionnaire (comme l'islamisme révolutionnaire du MIA), qu'un projet antagonique à l'Etat-nation moderne, dans ses différents courants : nationalistes : FLN ou Frères musulmans du MSP et d'Ennahda.

Comment se traduit sur le plan politique la doctrine de la dissidence et de la rupture ? La figure du *tâghût* reste vague dans la propagande du GIA et de Zawahiri. Toutefois, l'analyse historique et sociologique des actions menées par *al jamâ'a* sur le terrain montre que les cibles ne sont pas exclusivement étatiques, la figure du *tâghût* recouvre différentes composantes de la société algérienne. En 1990-1992, « l'apostasie » qui frappe les urnes est suivie par la condamnation des partis islamistes qui ont accepté le pluralisme politique. L'excommunication de ceux-ci est suivie de l'exécution, de

<sup>67</sup> Mostefâ LACHERAF, *Des noms et des lieux*, Alger : Casbah, 1998.

<sup>68</sup> Kamil TAWIL, *Al-haraka...*, op. cit.

<sup>69</sup> Gilles KEPEL, *Al-Qaida dans le texte*, op. cit., Abderahîm ALI, *hilf al irhâb...*, op. cit.

<sup>70</sup> Abderahîm ALI, *Ibid.*

<sup>71</sup> Henri LAOUST, Tawhid, in E. VAN DONZEL, *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden: E.J. Brill, 1993, p. 342-346.

<sup>72</sup> David COOK, *Contemporary muslim apocalyptic literature*, New York: Syracuse University Press, 2005.

<sup>73</sup> Par exemple Omar CARLIER, *Entre nation et jihad...*, op. cit.

personnes choisies dans les groupes sociaux, culturels et politiques. En 1994, c'est le secteur du journalisme qui est visé, en 1995, les lycées et les collèges, en 1996 et le secteur des hydrocarbures et de la sidérurgie. Les ouvriers et employés qui continuent de travailler dans les usines sont exécutés, cette même année, en Mitidja, à Tiaret et dans différentes régions.

Au fur et à mesure de la croissance du mouvement djihadiste, le « djihâd » se transforme en une vaste entreprise d'épuration à travers le terrorisme de masse dans les villes, les exécutions sommaires et collectives dans la périphérie, de 1994 à 1999. A partir de 1994, les djihadistes sortent de la clandestinité et agissent désormais à visage découvert; des territoires qui échappent au contrôle de l'Etat sont déclarés « zones islamiques libérées » par le GIA; dans ses bastions, en Mitidja, l'organisation applique le mot d'ordre du salafisme radical takfiriste : la culture, les traditions locales et nationales doivent disparaître pour faire place à l'« avènement de l'ère des pieux aïeux » de l'islam du VII<sup>e</sup> siècle.

Le processus d'ébranlement, au niveau national et local, de l'ordre politique, historique et culturel en place et l'ordre nouveau appliqué par les djihadistes correspond à une utopie chiliastique. Karl Mannheim explique que le chiliarisme<sup>74</sup> ou l'utopie<sup>75</sup> chiliastique se déploie à travers une action fulgurante destinée à ébranler l'ordre en place et à lui substituer un ordre nouveau. « *Un état d'esprit est utopique quand il est en désaccord avec l'état de réalité avec lequel il se produit. Ce désaccord est toujours apparent dans le fait qu'un tel état d'esprit, dans l'expérience, la pensée et la pratique, est orienté vers des objets n'existant pas dans la situation réelle*<sup>76</sup> ». L'utopie ne serait pas une chimère ou un rêve, mais une pensée, et une action concrète.

Toutefois la définition de l'esprit utopique se précise davantage lorsque nous comprenons l'importance du « passage à l'action » : « *Ces orientations qui dépassent la réalité ne seront désignées par nous comme utopiques que lorsque, passant à l'action, elles tendent à ébranler, partiellement ou totalement, l'ordre de choses qui règne en ce moment*<sup>77</sup>. En effet, pour le djihadisme, le passage à l'action armée doit ébranler l'Etat-nation algérien, *al tâghut*, et lui substituer un ordre nouveau, le califat, « *selon la voie prophétique et les pieux aïeux*.<sup>78</sup> »

Comment analyser l'utopie chiliastique sur le plan politique ? Cette question n'a pas été abordée par les spécialistes du chiliarisme et constitue un sujet de travail vierge en science politique. Le sociologue allemand E. Muhlmann explique la vague du messianisme dans le tiers monde, en Afrique, en Océanie et en Asie, comme l'expression d'un proto-nationalisme et une avant-garde des mouvements indépendantistes. A l'opposé, nous démontrerons que l'utopie djihadiste correspond à une dissidence d'avec la nation et le nationalisme et nous développerons le processus politique, culturel et historique sous-jacent à cette rupture politique et historique majeure.

L'utopie djihadiste refusant la négociation ainsi que tout compromis, l'absolutisme du GIA se trouvait résumé dès 1989 par un leitmotiv : « *non à toute trêve, dialogue et négociation* ». Des guérillas pratiquant la violence extrême, comme Sentier Lumineux<sup>79</sup>, au Pérou, acceptent, pour ne pas s'aliéner la population, de négocier avec le pouvoir et la guérilla colombienne est parvenue à faire pencher en sa faveur des franges des mouvements sociaux comme le syndicat des ouvriers des plantations de banane, la violence extrême n'excluant pas le choix des alliances stratégiques. Mais comment un Etat peut-il répondre à une logique absolutiste ?

---

<sup>74</sup> Le terme « chiliarisme » signifie littéralement en grec une période de mille ans. « Millénariste » ou « chiliarisme » sont utilisés pour qualifier différents mouvements se référant à des traditions historiques et religieuses diverses. Comme le mentionne Yonina Talmon, « *the term 'millenarian' (or 'chiliastic') is now used not in its specific and limited historical sense but typologically, to characterize religious movements that expect imminent, total ultimate, thisworldly, collective salvation* ». Robert King MERTON and David SILLS, *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 10, New York : The Macmillan, 1968, p. 349.

<sup>75</sup> Certains travaux sur le califat utilisent le terme « utopie » au sens littéraire de rêve ou illusion, par exemple Olivier CARRE, *L'utopie islamique dans l'Orient arabe*, Paris : Presses de la FNSP, 1991. Dans le présent travail, le concept d'utopie est utilisé dans le sens où il a été défini par Karl Mannheim dans sa théorie des doctrines.

<sup>76</sup> Karl MANNHEIM, *Idéologie et Utopie*, Paris : Librairie Marcel Rivière et Cie, 1956, p. 124.

<sup>77</sup> Karl MANNHEIM, *loc. cit.*, p. 124.

<sup>78</sup> Djamal ZITOUNI, alias Abderahmane Amin (émir du GIA), *hidâyat rab al `âlamîn*, 1995.

<sup>79</sup> Gérard MARTIN, Violences stratégiques et violences désorganisées dans la région de *Uraba* en Colombie, *Cultures et conflits*, hiver 1997, n°24-25.

L'ouvrage classique de Karl Mannheim sur l'utopie et l'idéologie est ici d'un grand secours. La différence entre idéologie et utopie introduite par Paul Ricoeur<sup>80</sup> nous permet également de mieux saisir la nature de la dissidence du djihadisme comparé à l'idéologie islamiste légaliste, y compris le nationalisme religieux des ulémas réformistes algériens. Selon Ricoeur, à la différence de l'utopie absolutiste, l'idéologie a une fonction de légitimation. Ainsi le djihadisme du GIA constitue-t-il une utopie absolutiste, alors que pour les islamistes légalistes; tels les Frères musulmans et le FIS, l'Islam a davantage un rôle de légitimation et revêt à ce titre une fonction idéologique. Dans la perspective d'une dissidence ou d'une intégration politique d'avec l'Etat-nation moderne, l'idéologie islamiste légaliste et l'utopie djihadiste constituent les deux courants qui opposent et différencient les radicaux et les radicaux violents.

La question antipolitique<sup>81</sup> se pose comme la question centrale de science politique dans notre travail. Nous étudierons la nature politique du djihadisme à travers la définition de l'ennemi, telle qu'elle est énoncée et pratiquée par le GIA et le GSPC. C'est à travers l'analyse des modalités de désignation de la cible et de l'ennemi, et celle de l'excommunication pratiquée par les activistes dans les villages, que le djihadisme en Algérie nous semble lisible au plan politique. Cette approche de science politique se distingue de l'approche sécuritaire et juridique qui s'attache exclusivement aux modes opérationnels<sup>82</sup> des radicaux islamistes violents et les réduit à un acte criminel relevant du droit pénal<sup>83</sup>.

Le rapport à l'ennemi est central : le GIA ne cible pas seulement des militaires ou des policiers, et ne s'attaque pas aux biens matériels seulement, il tue sans discrimination des femmes, des paysans, des intellectuels, des étudiants et des lycéens. L'ennemi est politique, non économique. A l'encontre de l'approche<sup>84</sup>, qui défend la thèse d'actes criminels perpétrés pour l'enrichissement personnel des émirs, nous démontrons qu'au contraire ceux-ci visent à l'anéantissement d'une unité politique : l'Etat-nation. Pour Julien Freund, à la différence de la violence criminelle qui pratique le brigandage, l'inimitié politique cible une collectivité et, à travers elle, des valeurs politiques, culturelles et historiques. Ce philosophe oppose la violence politique à la violence criminelle : « *Qu'est-ce qu'un ennemi politique ? C'est l'autre qu'on combat en tant qu'il appartient à une unité politique. Nous dirons que l'ennemi politique est constitué par l'ensemble des membres d'une collectivité que les membres d'une autre collectivité combattent au nom des intérêts de leur collectivité, avec la possibilité d'user dans certaines conditions de la violence physique*<sup>85</sup>. » Cette distinction est essentielle dans la compréhension du phénomène de la guerre civile algérienne. L'action armée des djihadistes du GIA est donc éminemment politique et ne peut être réduite à des actes « criminels » perpétrés par des « brigands<sup>86</sup> ». En cela, l'ennemi politique est celui qui adhère sur le plan culturel et social aux valeurs historiques, culturelles du nationalisme et de l'Etat-nation algérien.

Au niveau local, la violence s'en prend aux proches, aux voisins, à la famille, tous ceux qui soutiennent, au plan culturel et historique l'ordre national. Elle poursuit un but épurateur de la communauté locale, *al`âyla* (la grande famille, le quartier, le village, la patrie) dans la perspective de lui substituer l'ordre politique des « pieux aïeux ». Cette guerre, associée par les émirs au « djihâd des premiers musulmans », se fait dans la perspective de la défense d'une unité politique, « *la communauté combattante* » (*al jamâ`a*).

## Utopie chiliastique et millénarisme

---

<sup>80</sup> Paul RICOEUR, *L'idéologie et l'utopie*, Paris : Seuil, 1987. Traduction de Paul RICOEUR, *Lectures on Ideology and Utopia*, New York, Columbia University Press, 1986.

<sup>81</sup> Selon J. Freund, sont antipolitiques « les actes qui ont pour objet de combattre ou de rejeter la politique ». Julien FREUND, *Politique et impolitique*, Paris : Sirey, 1987, p. 1-3.

<sup>82</sup> Cette approche du djihadisme appréhende ce type de mouvement politique violent à partir de certaines de ses manifestations opérationnelles, dont le terrorisme. Voir Jean-Luc MARRET, *Questions internationales*, juillet-août 2004. Javier JORDAN and Robert WESLEY, *The threat of grassroots: jihadi networks in Ceuta. The Jamestown foundation*, February 15, 2007, vol. 5. Andrew BLACK, *The reconstituted Al-Qaeda threat in the Maghreb, Jamestown foundation*, February 1, 2007, vol. 5. Rohan GUNARATNA, *Inside al Qaeda, Global Network of terror*, London : Hurst, 2002.

<sup>83</sup> Marie-Hélène GOZZI, *Le terrorisme*, Paris : Ellipses, 2003. Cette approche de droit pénal du terrorisme est critiquée par un autre courant juridique dans, *Terrorisme et contre-terrorisme : la guerre perpétuelle, Esprit*, août-septembre 2006.

<sup>84</sup> Luis MARTINEZ, *La guerre civile...*, *op. cit.*

<sup>85</sup> Julien FREUND, *L'essence du politique*, Paris : Dalloz, p. 491.

<sup>86</sup> Julien FREUND, *op. cit.*, p. 491.

A la différence du millénarisme<sup>87</sup> sectaire, l'utopie chiliastique n'admet pas de cohabitation avec une autre unité ou communauté politique<sup>88</sup>. Le GSPC, à la différence du GIA, relève-t-il du millénarisme sectaire ou de l'utopie chiliastique ? La réunification du second avec al-Qaida le 11 septembre 2006 et l'organisation d'attentats le 11 avril 2007 à Alger montrent que le GSPC, qui refusait les crimes collectifs en 1998-2004, relève désormais d'une vision utopique du djihâd.

Le GIA est allé jusqu'au terme de cette logique antipolitique, jusqu'à ce que ce principe devienne l'élément même de son déclin et de l'extinction du groupe en 2004. Le déclin du djihadisme en Algérie et l'usage des massacres collectifs semblent participer de cet esprit utopique du groupe. Dans cette perspective, l'attitude antipolitique du djihadisme tient également à l'hégémonie de la composante délinquante au sein de l'organisation. La faiblesse de la formation politique et idéologique des émirs et de leurs hommes a contribué au passage à la violence extrême. L'absence de repères politiques et idéologiques chez ces déracinés qui en majorité ont été des détenus des droits communs<sup>89</sup>, semble avoir contribué à l'émergence d'une pratique déshumanisée de la lutte armée : viols collectifs et tortures dans les camps appartenant à *al jamâ'a* en 1996-2002.

### **Histoire et utopie : la présence à l'Histoire**

La déclaration d'excommunication du « prince musulman » est également associée à des formes politiques multiples, telle la déclaration *al walâ wal barâ'* dans le cas du GIA. Il s'agit d'une notion religieuse de la tradition islamique ancienne qui énonce un principe politico-religieux d'allégeance et de désobéissance au gouvernant. Cette notion est devenue le mot d'ordre de la violence extrême djihadiste. Elle représente le credo structurant de l'utopie djihadiste sous les différents leaderships. Ainsi Djamel Zitouni déclare la dissidence et fait référence dans ses communiqués à la tradition de *al wala wal barâ'*, tandis qu'Antar Zouabri appelle à la dissidence finale et aux massacres collectifs en se référant à *al mufâçala al kubra* ou encore l'épuration (*a-taçfiya*). A son tour, en 1999, le chef du GSPC, Nabil Sahraoui, évoque le déclin du djihadisme en Algérie, cette fois en rappelant la tradition ancienne de la *ghurba* : « l'exil de l'islam parmi les siens<sup>90</sup> ».

En utilisant ces moments forts de l'histoire politique de l'Islam, situés dans la tradition islamique ancienne, les leaders djihadistes font appel à l'Histoire. Le chiasmisme, âge d'or millénaire, renouvelé dans une symbolique propre à chacun des leaders du mouvement, dote ces derniers d'une présence à l'Histoire et non d'une continuité avec une tradition religieuse islamique, fût-elle orthodoxe.

Un des mécanismes politiques de l'utopie djihadiste est de s'emparer de symboles de la tradition religieuse orthodoxe, tel un matériau, afin de mieux s'imposer à l'Histoire. La référence à Ibn Taïmiyya évoque l'apostasie des tatars et l'excommunication d'un Etat musulman; le symbole du califat évoque l'âge d'or de l'Empire islamique que le djihadisme veut faire advenir à nouveau. L'histoire religieuse, militaire, politique de l'Empire est le matériau politique privilégié de l'utopie djihadiste contemporaine – nous montrerons que les émirs distordent en permanence la tradition religieuse afin de refaire l'Histoire. A la différence de la tradition islamique salafisme ancienne, leur *takfir* (déclaration et pratique de l'excommunication) est une condamnation collective.

Grâce au rigorisme des Anciens comme Ibn Taïmiyya et Ibn Kathîr sur le plan politique, la tradition islamique était toute entière tournée vers la cohésion et l'unité de la communauté des croyants. L'excommunication collective était perçue comme un risque de *fitna* (discorde), et le salafisme des Anciens se gardait bien de la prononcer, y compris à l'encontre des envahisseurs tatars, fraîchement islamisés, car elle était fort justement associée à un risque de guerre civile.

---

<sup>87</sup> Sur une approche du millénarisme islamiste voir Jean-Pierre FILIU, *L'apocalypse dans l'islam*, Paris : Fayard, 2008.

<sup>88</sup> Le millénarisme sectaire se distingue de l'utopie chiliastique par les capacités d'action de cette dernière. Voir Carl MANNEHIM, *op. cit.*, p. 124. Alors que la secte admet l'existence d'autres unités politiques, l'utopie est incapable, selon Mannheim, d'admettre tout autre ordre politique à l'exclusion du sien.

<sup>89</sup> Jacques Sémelin montre dans son ouvrage sur la violence extrême que celle-ci peut aussi être le fait de miliciens qui ne sont pas des délinquants ou des criminels de droit commun. Il n'est pas question par conséquent de réduire les crimes de masse seulement à l'existence d'une composante criminelle au sein des milices. Jacques SEMELIN, *Purifier et détruire*, Paris : Seuil, 2005.

<sup>90</sup> Nabil SAHRAOUI alias Abu Ibrahim MUSTAPHA, *Ghorbat al islâm*. [www.tawhed.ws](http://www.tawhed.ws) [consulté le 2 novembre 2004].

#### 4. Politiques d'antiterrorisme en Algérie : nationalisme d'Etat et utopie djihadiste

Quelle politique sécuritaire pour l'Etat et le régime algérien, face à une utopie djihadiste antipolitique, refusant la réalité historique et culturelle de l'Etat-nation et celle des relations internationales contemporaines ?

Face à un protagoniste djihadiste mu par une vision utopique et refusant toute négociation, l'Etat a engagé des politiques basées successivement sur : l'éradication (1992-1993), le dialogue national (1994-1998), enfin la réconciliation nationale (à partir de 1999). En réprimant le FIS, et en acculant ses partisans, l'éradication a renforcé le GIA qui a récupéré une partie des militants du parti islamiste interdit en 1992-1994. La seconde politique a réussi à créer une unité politique en 1995 en rassemblant les islamistes légalistes, les principaux partis politiques et la société civile autour du nationalisme et du dialogue national. Cette pluralité des politiques sécuritaires permettait, à chaque fois, au régime algérien de se maintenir en élaborant une politique autour des courants politiques nationalistes, y compris les islamistes d'Ennahda, du MSP et de l'AIS. En opposant le nationalisme au djihadisme, formule politique fondamentale de l'antiterrorisme en Algérie, le pouvoir renversait habilement les rapports de force en sa faveur.

Faute de concilier l'utopie djihadiste avec le nationalisme et la nation, et d'un récit commun<sup>91</sup> aux différents protagonistes de la guerre civile, la politique de réconciliation nationale s'est contentée, à partir de 2005, d'une formule unanimiste associant la paix à la fraternité entre Algériens « tous musulmans », déclarait le président Bouteflika. Mais les attentats d'avril 2007, qui utilisaient des bombes humaines font craindre que le djihadisme ne vive une « deuxième vie » à travers le GSPC. L'échec de la réconciliation nationale sur les plans sécuritaire et politique pose une fois de plus le problème, d'une définition exclusive de l'identité nationale et des politiques publiques : le social, l'économique, le culturel, ces instruments de prévention de la dissidence.

Nous aborderons dans la première partie de la thèse les soubassements culturels du djihadisme. La deuxième partie porte sur la nature politique du mouvement, sur la doctrine et les pratiques du GIA et du GSPC. Comprendre ce que disent et déclarent les djihadistes à partir de ce qu'ils font. Enfin, dans la dernière partie, nous aborderons la question de l'antiterrorisme en Algérie et des modes d'action de l'Etat.

---

<sup>91</sup> Sandrine LEFRANC, *Politiques du pardon*, Paris : PUF, 2002.