
Le *hirak* : les marches pour la « reconnaissance »

Mansour KEDIDIR*

La reconnaissance est inhérente à la liberté de l'homme. C'est une quête fondamentale pour la dignité humaine dont le combat pour son recouvrement a jalonné l'histoire de l'humanité¹. En Europe, particulièrement, la lutte pour la reconnaissance a été, durant plusieurs siècles, un enjeu majeur dans les guerres qui ont bouleversé la société. En remodelant le paysage politique, ces conflits avaient contraint les pouvoirs qui se sont succédés à reconnaître les droits et libertés de l'homme et le statut de citoyen considéré, auparavant, comme sujet. Il en est ainsi de *Magna Carta*, de Bill of Right en Angleterre et la Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen proclamée lors de la Révolution française de 1789 (Lochac, 2013, p. 4-5).

Dans les pays colonisés, la lutte pour la reconnaissance a pris la voie de la guerre pour la libération. Après l'indépendance nationale, cette question s'est posée en termes de droits et libertés de l'homme. Pour l'État post-colonial, préoccupé par la mise en place des institutions nationales et des nécessités économiques et sociales, ayant trait à la survie de la population, cela relève plus d'une gageure. Nombreux sont les pays du Sud qui ont connu cette période caractérisée par l'émergence des pouvoirs autoritaires, se traduisant par une gestion néo-patrimoniale des ressources nationales et un rétrécissement du champ des libertés publiques et individuelles. Cette situation dramatique pour la reconnaissance de l'homme perdura longtemps, en dépit de quelques acquis démocratiques, arrachés aux prix de soubresauts violents, où

* Centre de Recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle, 31 000, Oran, Algérie.

¹ E. Kant définit la dignité comme suit : « L'humanité est elle-même une dignité ; en effet, l'homme ne peut jamais être utilisé simplement comme moyen par aucun homme ... Mais toujours en même temps aussi comme une fin et c'est en ceci précisément que consiste sa dignité » (Kant, 1996, p. 140).

l'Armée était obligée d'intervenir pour garantir la sécurité des biens et des personnes, mais aussi pour protéger l'ordre établi et sauvegarder le système politique.

Dans ces sociétés, les pouvoirs en place croient évoluer à l'abri des bouleversements géopolitiques régionaux et internationaux. Fossilisés dans leur autoritarisme, ils ignorent le temps mondial (Laidi, 1998, p. 196-197). Dans un contexte de globalisation où la citoyenneté virtuelle a impacté la conscience des millions d'ostracisés, la lutte pour la reconnaissance a pris des formes violentes, voire dévastatrices. Il en est ainsi de quelques pays dans la région arabe et même d'Afrique, quand bien même elle revêt des aspects ethniques et identitaires. Dans ce cadre, l'Algérie ne constitue pas une exception. À l'instar de quelques pays du Sud, elle est exposée à des secousses, tantôt violentes, tantôt latentes. De par son histoire, le contexte dans lequel elle avait acquis son indépendance, les péripéties tumultueuses de la construction de l'État national et son économie rentière, elle connaît un système politique dont la perception du citoyen est, à la fois, ambivalente et ambiguë.

L'ambivalence se résume dans le fait que les mêmes pouvoirs qui se sont relayés, déclaraient œuvrer pour le bien-être du citoyen tout en pratiquant, à son égard, une politique d'abaissement et d'exclusion dans la gestion des affaires de la cité (*Policy making*). Cette démarche a laissé le citoyen perplexe; tout en bénéficiant des retombées d'une politique développementaliste, il est étouffé dans son quotidien par la bureaucratie et la corruption. Cette situation a nourri un sentiment d'humiliation et de mépris amenant l'Algérien à entamer une lutte pour sa reconnaissance en tant que citoyen, sujet de droit (Garapon, 1993, p. 4). Que ce soit à travers les grèves ou des émeutes, cette revendication a toujours habité les esprits des manifestants. Sa caractéristique fait qu'elle est corrélée à la nature de l'État rentier. Elle est violente lorsque les revenus des hydrocarbures baissent, et démunie d'intensité quand la hausse des prix de pétrole et de gaz sur le marché mondial permet une répartition large de la rente. Cette politique rentière est devenue récurrente. Elle montre que le système algérien, malgré la consécration du pluralisme politique et le principe de séparation des pouvoirs, est resté monolithique. En prouvant sa capacité de résilience devant les crises (Dris Aït-Hamadouche, 2012), le système semble ignorer les frustrations sociales dont la sédimentation travaillée par vingt années d'une mandature autoritaire avait fini d'activer une irruption sublimée en marche pacifique et organisée par une imprégnation des valeurs démocratiques à l'ère d'une société civile mondialisée, quand bien même elle est embryonnaire. Cette marche, dénommée *hirak*, revêt le caractère d'une lutte pour la reconnaissance. Fruit d'un long processus

historique, marqué par des périodes de convulsions sociales, souvent étouffées, le *hirak* s'est imposé dans l'espace public comme un mouvement populaire inédit dont la dynamique remettait en cause la relation entre le pouvoir et le citoyen. Dans cette contribution, notre hypothèse principale est que le *hirak* est une lutte pour la reconnaissance. Pour l'aborder, nous poserons deux questions essentielles:

1- comment expliquer l'apparition du *hirak* dans la société algérienne ? Cette question soulève d'autres interrogations subsidiaires : quelles sont les causes profondes de cette apparition ? S'agit-il d'une réaction à un système politique qui a marginalisé le citoyen dans le processus de fabrication de la décision politique ? Si c'est le cas, comment la qualifier et en quoi consiste-t-elle ?

2- si nous pensons que le *hirak* est une manifestation contre le mépris du citoyen et son abaissement social, comment peut-on considérer la lutte pour la reconnaissance comme étant un enjeu politique ? Cerner cet aspect, nous amène à nous interroger sur l'organisation du *hirak* et ce dans l'objectif de mettre en exergue l'importance de la place de la reconnaissance dans la protestation sociale.

La réponse à ces deux questions s'articulera autour de deux idées principales : le mépris du citoyen comme pathologie sociale du système politique algérien (I) ; la reconnaissance comme enjeu politique du *hirak* (II).

Le mépris du citoyen : pathologie sociale du système politique algérien

Dans un sens général, Th. Hobbes définit le mépris comme étant un sentiment qui se dégage des choses pour lesquelles nous n'avons ni désir ni haine (Hobbes, 2004, p. 53). Ce sentiment s'accompagne dans plusieurs situations, d'un abaissement de l'être et un déni d'accès à la citoyenneté. Dans l'imaginaire algérien, il renvoie au mot *hogra* (Lazali, 2018, p. 113). Dans la présente étude, nous proposons de cerner la notion de ce mépris dans deux acceptions : sa référence aux demandes de reconnaissance exprimées à l'égard des gouvernants et son aspect variable en fonction du développement de la société et de l'expérience des pratiques du droit (Honneth, 2010, p 161-164). Pris dans cette optique, le mépris constitue une hypothèse de travail dans la mesure où son approche porte sur l'analyse des rapports problématiques qu'entretient l'État national avec le citoyen durant son processus de construction. À première vue, la thèse selon laquelle les autorités entretiennent une politique de mépris et d'abaissement du citoyen paraît

indéfendable, eu égard au discours officiel soutenant un État au service du peuple et la politique développementaliste prônée depuis plus d'un demi-siècle. Néanmoins, au regard de la réalité sociale émaillée par des conflits sociaux devenus récurrents et l'ampleur de la corruption dans l'ensemble des rouages de l'État, la perception de mépris de l'Algérien prend tout son sens. Nous sommes, dans ce cadre, en face d'une pathologie sociale de l'État national qui appelle, dans un premier volet, à l'étude d'un système politique fermé à une participation responsable du citoyen, et dans un second, à l'analyse de ses manifestations.

Le système politique algérien : un système autoritaire fermé

Le caractère autoritaire du système algérien trouve son explication dans un pluralisme limité (Camau & Massardier, 2009, p. 2). Il découle de trois facteurs : la Guerre de libération, la prétorisation du pouvoir et ses paradoxes². L'analyse de ces trois facteurs permet de comprendre les discordances de l'État national avec la population et les impasses dans le processus de démocratisation amorcée.

Il est admis que la Guerre de libération a impacté le système de croyances des élites portées au pouvoir au lendemain de l'indépendance nationale. Puisque leur posture a été forgée dans la praxis de la guerre, fondée sur la dualité ami/ennemi, la politique suivie ne pouvait se départir du cadre militaro-diplomatique basé essentiellement sur le modèle *warlikes politics*³ (Leca, 1998, p. 3). Dans cette optique, l'Armée nationale populaire s'est retrouvée, par le fait même qu'elle venait de libérer le pays, le principal acteur sur qui incombe la construction de l'État national. Si durant les premières années de l'indépendance, le rôle du militaire se confondait avec celui du personnel politique, une séparation nette s'est opérée par la suite sans qu'il n'ait quitté le champ politique (Leca & Vatin, 1975, p. 382). En cooptant un personnel civil et militaire dans les institutions gouvernementales, l'Armée comptait garder son contrôle sur l'État (Addi, 2011, p. 124). Cette propension politique n'a pas été toujours continue dans le temps. Dans un contexte géopolitique mondial caractérisé par l'avènement des changements militaire elle, s'est vue contrainte d'opérer un retrait formel du champ politique tout en veillant à ce que soit consacré dans la constitution son

² On entend par prétorisation de l'État, « le processus à travers lequel l'armée, soutenue par la haute bourgeoisie bureaucratique, s'érige en pouvoir politique indépendant, soit en ayant effectivement recours à la force, soit en menaçant d'y recourir », INSEL Ahmed, (2008), *Cet État n'est pas sans propriétaires ! Forces prétorielles et autoritarisme en Turquie*, Paris, La Découverte, p. 133.

³ *Warlikes politics* signifie que l'État conçoit la politique comme il mène une guerre.

rôle dans la défense, la sécurité et l'unité de la Nation. À l'ombre de ce prétorianisme, le système algérien est resté fermé à toute ouverture politique sérieuse (Hachemaoui, 2016, p. 173). Plus d'un demi-siècle, il a montré ses capacités de résiliences en cherchant à se conforter sur la base d'une légitimation puisée du registre de la Guerre de libération, de la lutte contre le terrorisme, de la réconciliation nationale qui s'en est suivie, et de la distribution de la rente (Dris-Aït Hamadouche & Zoubir, 2009).

Au sujet de la légitimité historique, la plus importante qui semble structurer l'éthos des dirigeants algériens, élites militaires en activité ou reconverties dans la politique, est la Guerre de libération. En s'affirmant dans l'espace public comme étant seuls détenteurs de cette légitimité, ils se croient dépositaires du nationalisme. À ce titre, L. Addi souligne que « le militaire empêche en fait l'intégration au système politique des membres de la communauté politique et s'oppose à l'émergence de la citoyenneté en étouffant la société civile » (Addi, 2011, p.112).

Cette logique avait amené les tenants du pouvoir à instrumentaliser la lutte contre le terrorisme, puis la concorde nationale et la réconciliation nationale, pour marquer le conscient collectif (Boumghar, 2015, p. 406). En clamant qu'ils ont été les sauveurs de la nation des graves périls, ils n'avaient pas besoin de l'assentiment du citoyen pour gouverner (Bessaoud, 2012, p. 52-53). Dans cette veine, la redistribution de la rente pétrolière et gazière pour alimenter le budget de l'État et le financement de la dépense sociale s'inscrit dans la même démarche de confortement du pouvoir tendant à démontrer qu'il est toujours au service de sa population.

Cette manière de procéder montre que le système politique algérien présente un paradoxe. Deux aspects permettent de l'expliquer.

Le premier porte sur les effets néfastes bloquant un véritable décollage économique (Bouyacoub, 2012, p. 101). Il en est ainsi du secteur de l'informel qui prit des proportions alarmantes et du développement de la corruption (*ibid.*, p. 103). En outre, cette redistribution sans contrôle de la rente a profité à quelques hommes d'affaires proches du pouvoir qui ont bâti des fortunes colossales alimentant un sentiment de frustration d'une population qui peine à améliorer sa condition sociale (Dris-Aït Hamadouche & Zoubir, 2009).

Le second aspect, le plus important sur le plan de l'ouverture politique, a trait à l'ambivalence de la politique du régime. Ainsi, il pourvoit, d'un côté, aux besoins sociaux de la population, et refuse, de l'autre, qu'elle prenne part dans le processus de fabrication de la politique « Policy making ». Cet aspect mérite une attention.

L'ouverture démocratique suppose un pluralisme politique affranchi de toute tutelle et une société civile agissante. Dans le système politique algérien, le premier est formel et la seconde presque absente. La cause est évidente. La démocratie suppose une divergence d'opinions, alors que le pouvoir en Algérie ne semble pas s'inscrire dans cette vision. (Sartori, 2011, p. 51). S'il a pu se maintenir durant une longue période sur la base d'un parti unique, il a été contraint de reconnaître le pluralisme dans la constitution de février 1989, et par touches successives, selon les contraintes géopolitiques et les secousses sociales, à ouvrir l'espace public politique davantage pour mieux s'adapter aux contingences du moment. Cette hypothèse mérite d'être clarifiée à travers un examen exhaustif du multipartisme et du mouvement associatif.

Avant la loi organique sur les partis de 2012, les sièges des deux chambres du parlement et la plupart des assemblées locales étaient dominées par deux formations : le FLN et le RND. Sous la pression de la vague du Printemps arabe, le pouvoir entreprit des réformes sans pour autant perdre le contrôle sur l'activité politique. Si la procédure d'agrément des partis et des associations est restée fastidieuse, l'administration usa d'un moyen plus efficace en agréant un nombre important de formations politiques dans un souci de les noyer⁴. Ce dessein de fragmentation mise sur l'émiettement de l'électorat pour permettre aux partis au service du pouvoir (FLN et RND notamment) de rafler le score à chaque échéance (Dris-Aït Hamadouche & Zoubir, 2012).

Au sujet du mouvement associatif, la démarche du pouvoir projette d'encadrer la société pour diffuser son idéologie (Derras, 1999, p. 95). Usant du même artifice, le pouvoir, autorisant plus de 80 000 associations, cherche à briser toute autonomie du mouvement associatif pour éviter qu'il ne dérive vers une logique de contestation (Galissot, 1999, p. 16).

Par ces stratégies, le système politique refuse l'ouverture en lâchant du lest dans une forme de démocratie délégative⁵.

Nourrie sans cesse par une légitimité historique qui l'éloigne de toute recherche d'un pacte négocié avec la population, cette forme de

⁴ La loi organique du 12 janvier 2012 relative aux partis (articles 18-19-20-21) accorde au ministre de l'intérieur un délai de soixante jours pour vérifier le dossier d'agrément. À l'issue de ce délai, il peut autoriser les membres fondateurs de tenir leur congrès constitutif tout en leur interdisant de mener durant cette période des activités politiques.

⁵ Elle désigne, selon J. Leca, « un régime où les élites gravitant autour de la présidence légitimement élue tendent à échapper à tout contreponds institutionnel parlementaire ou judiciaire et à se constituer en réseaux liés avant tout par les jeux concurrentiels de l'appropriation des positions de pouvoirs » (Leca, 1998, p. 6).

« démocratie » fossilise le système politique dans son autoritarisme et finit par le rendre étranger au corps social. Partant de l'analyse du philosophe Honneth, ces dysfonctionnements organiques du système politique algérien révèlent sa pathologie sociale à l'origine de son mépris à l'égard du citoyen (Honneth, 2006, p. 87).

Les manifestations du mépris

Le mépris est une offense couvrant l'abaissement de l'individu et son humiliation qu'elle soit physique ou psychique. Le philosophe A. Honneth distingue trois formes de mépris. La première est une atteinte à l'intégrité physique du sujet (sévices, tortures, détention arbitraire, etc.) (Honneth, 2010, p. 163). La deuxième affecte le respect moral de l'individu. Elle porte sur son exclusion de certains droits. La troisième est une dévalorisation sociale de l'individu. Cela se rapporte à toute parole, discours ou écrit de dénigrement et d'atteinte à honneur de la personne et à sa dignité (Honneth, 2010, p. 164). À cet égard, le mépris nous paraît une notion polysémique qu'il est difficile d'aborder en tant que telle dans les rapports citoyens-pouvoir en Algérie. Pour cette raison, seule la dernière forme intéresse notre étude. Toutefois, il convient d'en préciser le sens en tenant compte de la culture populaire, de l'histoire du pays et de la nature du pouvoir. À ce propos, une remarque s'impose. Durant les premières décennies de l'indépendance nationale, la dévalorisation sociale était perçue dans le discours des dirigeants algériens. Habités par une légitimité historique qui fait d'eux des dépositaires de la souveraineté nationale et de sauveurs de la nation, ils agissaient comme s'ils avaient un droit sacré de mener le peuple vers le progrès. À ce titre, ils n'hésitaient pas à jeter le discrédit et l'opprobre sur quiconque s'oppose à leur démarche ou manifeste une réticence à l'égard de leur politique. Cette pratique du pouvoir avait assombri quelque peu la perception du citoyen qui attendait de l'État national ce que lui avait refusé l'État colonial (Leca & Vatin, 1975, p. 316). Pour cerner cette question, notre attention se penchera sur la mandature du président Bouteflika, dans la mesure où la perception de mépris, dans le discours officiel, a été plus manifeste et plus blessante durant cette période. Dans ce cadre, nous procéderons à une analyse exhaustive du discours du Président sortant et de celui du Premier ministre A. Ouyahia. Les discours de ces deux personnages partagent un trait central commun : l'appartenance au même système politique et à la même équipe au pouvoir depuis deux décennies. Néanmoins, ils se différencient sur certains aspects relatifs au contexte politique et la place qu'occupait chacun d'eux dans la hiérarchie de l'État. Avant d'aborder l'analyse de leur propre intervention dans

l'espace médiatique, nous procéderons à la définition du discours politique⁶.

Depuis Aristote, le discours repose sur trois arguments : l'éthos, le pathos et le logos. Rares sont les fois où les analystes mettent sur un pied d'égalité les trois composantes. Dans les pratiques discursives actuelles, on remarque un déplacement vers l'éthos et le pathos (Charaudeau, 2005, p. 118). Seul le premier argument nous importe puisqu'il nous permettra de comprendre comment le discours politique des trois figures est porteur d'une dévalorisation du citoyen. Il se caractérise par les paroles de mépris, la légitimation de leur statut politique et l'idéologie populiste dans laquelle les trois personnages inscrivent leur démarche.

Concernant les paroles de mépris, avant qu'il ne soit élu pour un premier mandat, A. Bouteflika fit, lors de la campagne électorale, une déclaration pleine de sens : « Si je n'ai pas un soutien franc et massif du peuple algérien, je considère qu'il doit être heureux dans sa médiocrité » (Bettahar, 2015). Élu, il changea de stratégie discursive. Bien qu'il use de deux techniques différentes ; il développe ainsi un éthos de chef (Charaudeau, 2005, p. 118). Ainsi, dans l'écrit, par une pratique excessive du pronom « Je », de la négation « non et sans » et le recours à la religion et au peuple, il tient à apparaître comme un guide-prophète (Ain Sebaa, 2014, p. 253-255). Dans ce cadre, il occulte le citoyen et imagine le peuple comme patient, un tout qui doit le suivre. Ce faisant, il n'admet pas les contradictions sociales et les luttes politiques qui sont le moteur de toute démocratie. Si dans son discours écrit lu, il ne pouvait manifester sa perception dévalorisante du citoyen, il se laissa trahir dans ses digressions, en invectivant son auditoire.

Au sujet d'Ahmed Ouyahia, il est connu pour être « l'homme des sales besognes » en raison des décisions de restriction budgétaire prises dans des contextes de crise (Belfodil, 2019). Ses discours se caractérisent par une certaine agressivité à l'égard du citoyen et sont porteurs d'expressions humiliantes. À titre d'exemple, il n'hésitait pas à déclarer : « Affame ton chien, il te suivra » (Belfodil, 2019). Par ailleurs, répondant aux interrogations des députés, lors de la présentation du programme d'action du gouvernement, il déclarait : « L'Algérie ne s'aventure pas à jouer au poker ». Il ajoute plus loin : « l'Algérie n'est pas un poulet à plumer » (Amir, 2008). Ces travers discursifs sont nombreux, nous ne pouvons tous les citer ; néanmoins, nous proposons de

⁶ Selon P. Charaudeau, « Le discours politique est le résultat d'une activité discursive qui cherche à fonder une idéalité politique ». Charaudeau, 2005, p. 30.

dégager les traits communs avec le discours du président A. Bouteflika, dans l'abaissement du citoyen.

Au sujet du recours à la légitimité historique, la référence à la Guerre de libération et la réconciliation nationale par Bouteflika est récurrente. Elle l'est moins pour Ouyahia. Souvent, on relève, chez ce dernier, un rappel des acquis de la réconciliation nationale pour défendre le programme du président de la République ou soutenir sa candidature à la magistrature suprême. Au sujet de ce repère, en se rapportant, plus particulièrement à la Guerre de libération et, subsidiairement, à la réconciliation nationale, Bouteflika, du fait même de sa qualité de *moudjahid*, cherchait toujours à être reconnu sur la base des valeurs acceptées par tous. Selon le linguiste P. Charaudeau, il s'agit d'un mécanisme de reconnaissance d'un sujet par d'autres sujets (Charaudeau, 2005, p. 50). Se croyant à l'abri des urnes, ils se hissent au-dessus de leurs mandants et dérivent sur le plan discursif vers l'agressivité et la sous-estimation des membres de la communauté nationale (Charaudeau, 2005, p. 53).

Au titre de l'idéologie populiste, en mythifiant le peuple comme « sujet idéal de la révolution », les deux acteurs ne le considèrent plus comme un protagoniste dans la lutte politique (Serres, 2019, p. 155). Dans leur perception, il est « une masse dont on cherche à entretenir l'inertie par des rétributions ou que l'on mobilise ponctuellement » (Serres, 2019, p. 156). Il apparaît donc que le discours populiste est une stratégie de manipulation pour conforter le pouvoir (Charaudeau, 2011, p. 6). Cette démarche apparaît chez Bouteflika lorsqu'il exploite le ressentiment des couches les plus défavorisées et la dégradation morale au sein de la société.

Concernant le Premier ministre Ouyahia, il est connu pour son verbe acéré lorsqu'il dramatise une situation pour faire accepter, par exemple, le recours au financement interne non conventionnel (Cherif, 2017).

Puisque dans les prestations des deux acteurs, l'existence des groupes sociaux et leurs revendications politiques sont ignorées, tous ceux qui manifestent pour leurs droits sont traités d'ennemis de la nation et d'éléments au service de l'Étranger. À cela s'ajoute les discours méprisants des chefs de partis de l'Alliance (FLN, RND, MPA et TAJ).

Lorsque les membres de la communauté nationale continuent de refouler, pendant un certain temps, les violations de leurs droits, la passivité des gouvernants devant la corruption et le népotisme, ils ressentent une dévalorisation sociale. Par conséquent, ils finissent par exprimer ouvertement le rejet du système dans lequel ils n'arrivaient plus à se retrouver. Selon le contexte, ce rejet peut être pacifique ou violent.

Mais dans tous les cas, il s'inscrit dans une logique de lutte pour la reconnaissance.

La reconnaissance, enjeu du *hirak*

Plus de deux décennies, l'espace public en Algérie n'a cessé de connaître des émeutes, générant, parfois, dans quelques wilayas, des crises sociales d'une certaine gravité (Benadji, 2011, Baamara, 2016 & Volpi, 2019). Que les revendications portent sur la distribution du logement, du manque d'eau potable ou de dénonciation de la bureaucratie et de la corruption, le pouvoir a toujours montré sa capacité de résilience face aux convulsions sociales. S'il a pu acheter la paix sociale, il avait, en revanche, ignoré le travail de sédimentation des frustrations et des humiliations durant une longue période dans le conscient collectif. Et lorsque des milliers d'Algériens sont sortis pour manifester le 22 février 2019 contre le 5^e mandat, il glissa dans une crise politique. Dès lors, le mouvement de contestation apparaît comme une marche pour la reconnaissance du citoyen. La particularité d'un tel mouvement social ouvre un champ d'études heuristique que nous proposons d'aborder dans deux aspects : la contestation populaire et l'enjeu de la reconnaissance.

Le hirak, un mouvement de contestation populaire inédit

Depuis sa naissance, le 22 février 2019, et tout au long des marches organisées, les vendredis et les mardis, le *hirak* s'est caractérisé par l'originalité de son organisation et la singularité de sa posture politique. Ces deux traits méritent un examen.

Pour le premier, lorsqu'au début, des centaines de milliers de personnes, de tout sexe et de tout âge confondus, sont sorties dans la rue pour manifester, le pouvoir en place comme la classe politique furent stupéfaits par l'ampleur de la mobilisation. En observant de près comment les manifestants se donnent rendez-vous dans une place publique, tous les vendredis, empruntent l'artère principale de la ville, se regroupent dans un endroit symbole (Alger : la Grande Poste, Oran : place Zabana ou siège de la wilaya), scandent des slogans politiques dans la joie et se dispersent, cela soulève deux questions : s'agit-il d'un mouvement de contestation résultant d'une fermentation des frustrations sociales ou d'une manifestation organisée par des personnes politiques expérimentées dans la mobilisation sociale⁷? Sans ignorer le poids des militants et activistes des partis d'opposition et des associations dans la

⁷ L'avant-projet de charte citoyenne pour une Algérie libre et démocratique a voulu répondre à ces questionnements, *Liberté*, 29 août 2019, p. 13-14.

contestation, nous croyons que la première hypothèse est la plus plausible. Nous avançons les facteurs suivants qui nous paraissent déterminants dans la naissance du *hirak*.

Le premier renvoie à une fin de cycle historique du système politique algérien (Sadi, 2019, p. 33). Marginalisés et leurs attentes détournées, les Algériens se sont retrouvés dans un contexte particulier d'humiliation (un président grabataire et un personnel politique passant devant son portrait pour le préparer à un 5^e mandat), dans « une situation existentielle » (Dobry, 2012, p. 37), qui les a poussés à exprimer collectivement leur refus de l'ordre établi.

Le deuxième facteur a trait au rôle d'Internet dans l'efficacité et le développement des réseaux sociaux (Chomsky & Herman, 2008, p. 90). Quand bien même, la société civile tarde à émerger, une autre société virtuelle s'est construite ouvrant de larges perspectives aux citoyens dans la communication sans obstacle. Dans ce monde sans frontières, les réseaux sociaux ont acquis une puissance considérable dans la diffusion de l'information et des « *discours lissés* » (Mignot-Lefebvre, 1999, p. 2).

Le troisième se rapporte à la nature du *hirak* en tant que mouvement de masse. En Algérie, les manifestations avaient été interdites depuis 2002. Depuis l'irruption du *hirak* dans l'espace public, les manifestants ont brisé la peur des autorités. À juste titre, E. Canetti remarque que dans tout mouvement de masse, les gens se sentent égaux entre eux. En se serrant, ils n'éprouvent plus de peur (Canetti, 2018, p. 12). Cela signifie qu'en leur assurant l'anonymat, la masse leur procure une certaine invulnérabilité. Corroborant cette thèse, Ch. Mouffe soutient que cette attirance pour la foule qui fait que les individus s'abandonnent dans un moment de fusion à la masse est nécessaire à la démocratie (Mouffe, 2016, p. 40). L'originalité du *hirak* consiste à montrer comment la passion a joué un rôle dans une contestation populaire (*idem.*). Cela nous conduit à souligner l'importance de la mobilisation des affects dans un changement démocratique (Mouffe, 2016, p. 46).

L'analyse de cet argument nous amène au quatrième facteur relatif à la dimension politique du *hirak*. Elle se décline dans deux interprétations. Dans la première, la singularité de ce mouvement apparaît dans les identités collectives qu'il a pu unir, formant ainsi un bloc contre le pouvoir selon la logique nous/eux. En son sein, les antagonismes sont agrégés pour constituer un *agonisme*, signifiant que les acteurs du *hirak* se reconnaissent dans un même rassemblement et partagent « un espace symbolique commun » (Mouffe, 2016, p. 35). La seconde interprétation situe le *hirak* comme un mouvement que nous pouvons qualifier de postmoderne dans le sens où, au commencement, il transcende les

clivages partisans et apparaissant comme affranchi de toute coloration idéologique. Ainsi, il tend à réinventer la politique en s'appropriant, même ponctuellement, l'espace public. Dans cette dimension, les effets de la mondialisation et la crise d'une modernité, même embryonnaire, mais mal assumée par une société en butte à son substrat traditionnel, ne doivent pas être écartés dans l'irruption de la mobilisation populaire et sa persistance dans le temps. De ce qui précède, au-delà de ces quatre facteurs qui expliquent la dynamique du *hirak* et comment il a pu résister à toutes les manipulations, il convient de souligner que l'importance de son moteur réside dans la lutte pour la reconnaissance du citoyen. Dans une situation de détérioration de leur condition de vie, les individus font deux choix : sortir (*exit* : quitter le pays) ou manifester en portant publiquement leurs griefs, (Neveu, 2019, p. 28). Pris dans cette optique, le *hirak* est devenu un mouvement permettant aux Algériens de se reconnaître devant les pouvoirs publics. À titre illustratif, nous citons le témoignage de Adel, un jeune de 28 ans : « C'est le moyen de transmettre un message et dire aux autorités qu'on existe ». Cela signifie que « s'il lutte pour exister, soulignent deux auteurs, c'est bien pour que sa reconnaissance fonde l'égalité dans la dignité, laquelle permet un accès équitable aux ressources matérielles et symboliques de l'État (Derradji & Gherbi, 2019, p. 8). Et c'est pour cette raison que la reconnaissance est devenue le leitmotiv du manifestant ; sinon, comment expliquer l'engagement soutenu des manifestants, leur ténacité, leur engouement et leur volonté à rester pacifiques, enthousiastes et persévérants.

L'enjeu de la reconnaissance

Durant les différentes manifestations, le *hirak* s'est caractérisé par une diversité et une originalité dans les slogans scandés. L'analyse de cette créativité langagière renseigne sur deux catégories d'expressions (Belkaid, 2020) : le refus du mépris et la quête de démocratie. Les slogans scandés *comme Dawla madaniya machi askaria* [État civil et non pas militaire], *Silmiya* [pacifique], *Khaoua, khaoua* [Frères, frères], *Hier le système, aujourd'hui le peuple* dénotent un rejet du système politique dans lequel les manifestants ne se reconnaissent plus (Belfodil, 2019). Ils renvoient à une fabrique d'une identité porteuse de reconnaissance et de dignité (Derradji & Gherbi, 2019, p. 3). L'enjeu de cette identité porte sur l'avènement d'une démocratie où la citoyenneté est reconnue et garantie par un État de droit. Pour le cerner, nous aborderons trois questions : la citoyenneté, la justice sociale et l'estime sociale ou la solidarité (Honneth, 2010, p. 113 - 159).

Honneth est connu pour avoir approfondi le concept de lutte pour la reconnaissance à partir de l'approche de Hegel, complétée par celle d'Habermas pour ne citer que ces deux penseurs. Comme le souligne le sociologue P. Oyono, le mérite lui revient « d'avoir replacé la reconnaissance dans les luttes sociales pour le respect de soi et des autres, l'humanité des autres, la dignité des individus et les groupes sociaux » (Oyono, 2015, p. 9).

La citoyenneté est primordiale à la constitution de la communauté politique. Elle s'exprime par « des pratiques de droits démocratiques de participation et de communication » (Habermas, 2014, p. 97). Dans les textes fondateurs de l'État national, comme dans la pratique des gouvernants, la citoyenneté n'a pas de consistance réelle. Ainsi, dans le préambule de la Constitution de mars 2016, la notion de peuple, vecteur axial de l'idéologie populiste, revient plusieurs fois alors que celle de citoyen est totalement absente. Dans l'espace public, la citoyenneté nous semble noyée dans une pluralité de droits formels et d'interdits sans que le sujet les comprenne. Ce constat appelle deux remarques. Dans la première, la complexité des lois et leur inflation inhérente à l'État centralisateur nous amènent à penser qu'elles émanent d'une logique de réification du sujet bien qu'elle soit contredite par le discours officiel tendant à conforter le pouvoir. Si la réification signifie la réduction de l'humanité à une chose, elle apparaît dans le système politique algérien comme une dislocation des sujets algériens les réduisant en « atomes isolés et abstraits » (Charbonnier, 2014, p. 4). La seconde remarque nous autorise à affirmer que la citoyenneté « requiert une socialisation de citoyens dans le cadre d'une culture politique commune » (Habermas, 2014, p. 106). Partant de l'hypothèse que la réification prend le sens d'abstraction de la citoyenneté en tant qu'entité consciente et agissante et que la socialisation n'ait pas encore atteint un certain degré de développement, tout porte à croire que le *hirak*, à travers ses identités collectives comme dans ses expressions démocratiques, semble, d'une part, imposer sa présence sur la scène politique et, d'autre part, placer les Algériens dans une nouvelle voie politique. Ce faisant, il vient de donner un nouveau sens à la lutte pour la reconnaissance de la citoyenneté.

La justice sociale figure au cœur des revendications du *hirak*. Dans la lutte pour la reconnaissance, Honneth la définit dans le recouvrement de la personne de ses droits subjectifs qu'il répartit en trois catégories : droits civils, droits politiques et droits sociaux (Honneth, 2010, p. 140). Ce recouvrement passe par un processus d'élaboration démocratique de ces droits et leur application en respect du principe d'égalité des citoyens devant la loi. Or, ce que dénoncent les manifestants du *hirak*, c'est le

contraste entre l'attribution de ses droits et la répartition inégale des biens. À ce titre, le philosophe P. Ricœur note que ce contraste constitue « ... le point le plus sensible de l'indignation », (Ricœur, 2004, p. 292). Et c'est devant cette réalité que les manifestants se sentent indignés, (*Ya sarakine klitou labled*) [Oh voleurs, vous avez pillé le pays]. Cela veut dire, aussi, que non seulement la norme doit être l'expression des intérêts *universalisables* des membres de la communauté, mais aussi qu'elle n'admette ni exception ni privilèges (Honneth, 2010, p. 134). La revendication de justice sociale du *hirak* nous conduit à aborder, en dernier, l'estime sociale entre les membres d'une même communauté.

Si le *hirak* a pu créer une synergie entre les manifestants, toutes tendances confondues, il n'a pas pour autant ignoré la question de solidarité. C'est parce que les liens sociaux ont été disloqués par le pouvoir et l'échelle des valeurs perdue qu'on peut affirmer que cette question sous-tend l'ensemble des revendications. Autrement dit, si les manifestants n'étaient pas solidaires, ils n'auraient jamais tenu plusieurs mois. Honneth explique que la solidarité est le médium social qui permet aux sujets d'exprimer leurs caractères distinctifs, à la base d'une reconnaissance mutuelle (Honneth, 2010, p. 148). Cette question d'estime sociale est difficilement saisissable, tant elle renvoie à la culture d'une société, son histoire et les pratiques du pouvoir. Marqué par le trauma de la décennie noire et secoué par les crises sociales générées par l'économie rentière, le citoyen, déconsidéré par un pouvoir autoritaire, ne se reconnaît plus dans les institutions de l'État. Cette perte de valeurs est aggravée par une mondialisation à l'œuvre qui, bien qu'elle l'ait affranchi, risque de l'asservir par une information uniformisée. Dès lors, on comprend pourquoi les affects (colère, souffrance des uns et des autres, frustration) sont à l'arrière-plan des mouvements pour la reconnaissance (Haber, 2009, p. 185). Vu sous cette optique, le *hirak* ne peut être que salutaire pour la société algérienne dans le sens où il serait porteur de nouvelles perspectives pour l'avènement d'une démocratie dans le pays.

Conclusion

Il ressort de l'analyse précitée que le *hirak* a, depuis le 22 février 2020, arraché sa reconnaissance politique. En le déclarant « *Moubarak* » (béni), le président de la République Tebboune vient de le reconnaître en tant qu'acteur politique majeur dans l'espace public. À bien des égards, cette déclaration politique nous renseigne sur deux avancées. En actant un mouvement qui est en soi antisystème, elle atteste également qu'il a été à l'origine des changements politiques importants en Algérie.

Toutefois, cet acte de reconnaissance nous semble poser un dilemme tant pour le pouvoir que pour le *hirak*. Pour le premier, bien qu'il le considère comme un acteur politique, il donne l'impression de buter devant l'identification de ses représentants avec qui il peut enclencher un dialogue serein et responsable. Pour le second, devant les identités collectives qui le composent et ses différentes tendances, la formulation de ses préoccupations en termes clairs s'avère une opération difficile. Au demeurant, la question de la reconnaissance reste le moteur du *hirak*. La difficulté dans l'approche réside dans le fait que ce mouvement social inédit a choisi une autre manière d'inventer la politique en transcendant les canaux classiques des luttes sociales.

S'il est prématuré de tirer des conclusions sur l'évolution du *hirak* dans le temps, puisque nous sommes en face d'une nouvelle dynamique sociale, nous ne pouvons, en revanche, lui récuser sa part dans l'ouverture de nouvelles perspectives de recherche dans les sciences sociales. À ce titre, il nous semble que par sa formation, son mode opératoire, les supports de ses slogans et leur contenu, le *hirak* nous permet d'approfondir le concept de reconnaissance forgé par Honneth. En dépassant, l'autoréalisation de soi et une certaine valorisation sociale, il semble s'inscrire dans « une conception bidimensionnelle d'une justice qui traite de la distribution et la reconnaissance » (Fraser, 2014, p. 161).

Tout en restant dans le cadre global du concept de reconnaissance et ses développements, nous ne pouvons circonscrire l'analyse du *hirak* dans telle démarche ou autre. De toute évidence, les travaux sur la reconnaissance aident à comprendre ses différents aspects. Cependant, si nous avons privilégié l'approche de son précurseur, c'est qu'à ce stade nous n'avons pas toutes les données dont le recueil et l'analyse demandent un certain temps. En tout état de cause, son étude, à l'aune de la reconnaissance, permet d'ouvrir de nouvelles pistes dans la recherche scientifique. Néanmoins, il est difficile d'affirmer encore qu'elles débouchent sur un champ scientifique (Bourdieu, 1976, p. 89).

Bibliographie

Ouvrages et revues

Addi, L. (2012). *Algérie, Chroniques d'une expérience postcoloniale de modernisation*. Alger : Barzakh.

Ain Sebaa, S. (2014). *Les stratégies argumentaires dans le discours du président Abdel Aziz Bouteflika*. Etude de la désignation, (Thèse de doctorat, Université Abou Bakr Belkaid, Tlemcen, Algérie).

Baamara, L. (2016). L'écart difficile aux routines contestataires dans les mobilisations algériennes de 2011. *Actes de la recherche en sciences sociales*, (211-212).

Boumghar, M. (2015). Concorde civile et réconciliation nationale sous le sceau de l'impunité : le traitement par le droit algérien des violations graves des droits de l'homme commises durant la guerre civile des années 1990. *Revue internationale de droit comparé*, 67, (2), 349-407.

Bourdieu, P. (1976). « Le champ scientifique », *Actes de la recherche en sciences sociales*.

Bouyacoub, A. (2012). Croissance économique et développement 1962-2012, quel Bilan ? *Insaniyat*, (57-58), p. 91-113.

Canetti, A. (2018). *Masse et Pouvoir*. Paris : Gallimard.

Charaudeau, P. (2005). *Le discours politique, Les masques du pouvoir*, Paris : Vuibert.

Charaudeau, P. (2011). Réflexions pour l'analyse du discours populiste. *Mots. Les Langages du politique*, (97), 101-116.

Charbonnier, V. (2014). « La réification chez Lukas. », HAL : Lyon. p. 43-63, <https://hal-ens.archives-ouvertes.fr>

Chomsky, N., Herman, E. (2009). *La fabrication du consentement, De la propagandemédiatique en démocratie*. Paris : Contre-feux Agone.

Derradji, I., Gherbi, A. (2019, 12 juillet). Le Hirak algérien : un laboratoire de citoyenneté. *Metropolitiques*, www.metropolitiques.eu. <https://bit.ly/3jCXY7D>

Derras, O. (1999). Le fait associatif en Algérie. Le cas d'Oran. *Insaniyat*, (8), 95-117.

Dobry, M. (2009). *Sociologie des crises politiques*. Paris : Sciences Po. Les Presses.

Dris-Ait Hamadouche, L et Zoubir, Y. (2012). De la résilience des régimes autoritaires : la complexité algérienne. *L'Année du Maghreb*, (VIII), 279-301.

Dris-Ait Hamadouche, L., Zoubir, Y. (2009). Pouvoir et opposition en Algérie, Vers une transition prolongée. *L'année du Maghreb*, (V), 111-127.

- Fraser, N. (2004). Justice sociale, redistribution et reconnaissance. *Revue du Mauss*, (23), 152-164.
- Galissot, R. (1999). « Mouvement associatif et mouvement social : le rapport État/société dans l'histoire maghrébine. », *Insaniyat*, (8), 5-19.
- Garapon, A. (1993). « Le sujet de droit », *Revue interdisciplinaires d'études du droit*, volume 31, <https://doi.org/10.3917/riej.031.0>
- Haber, S. (2009). *L'homme dépossédé*. Paris : CNRS.
- Habermas, J. (2014). *L'intégration républicaine, Essai de théorie politique*. Paris : Fayard/ Pluriel.
- Hachemaoui, M. (2016). Qui gouverne (réellement) l'Algérie. *Politique africaine*, (142), 169-190.
- Hobbes, T. (2002). *Le Léviathan, traité, de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique civile*. Québec : Chicoutimi.
- Honneth, A. (2008). *La société du mépris*. Paris : La Découverte.
- Honneth, A. (2010). *La lutte pour la reconnaissance*. Paris : Cerf.
- Kant, E. (1996), *Métaphysique des mœurs, 2^e partie, Doctrine de la vertu*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin.
- Laidi, Z. (1998). *Le temps mondial*. Smouts, M-C. (dir.), *Les nouvelles relations internationales, Pratiques et théories*. Paris : Presses de sciences po.
- Lazali, K. (2018). *Le trauma colonial, Enquêtes sur les effets psychiques et politiques de l'offense coloniale en Algérie*. Alger : Koukou.
- Leca, J. (1998). Paradoxe de la démocratisation, l'Algérie au chevet de la science politique. *Pouvoirs*. 7-28.
- Leca, J., Vatin, J-C. (1975). *L'Algérie politique, institutions et régime*. Paris : Presses de la fondation des sciences politiques.
- Lochac, D. (2013). « Penser les droits catégoriels dans leur universalité », *La Revue des Droits de l'Homme*, 3, <https://doi.org/10.4000/revdh.187>
- Mouffe, C. (2016). *L'illusion du consensus*. Paris : Albin Michel.
- Neveu, E. (2019). *Sociologie des mouvements sociaux*. Paris : La Découverte.
- Oyono, Phil R. (2015). *Gouvernance climatique dans le Bassin du Congo : reconnaissance des institutions et redistribution*. Dakar : Codesria-université de l'Illinois.
- Ricœur, P. (2004). *Parcours de la reconnaissance*. Paris : Stock.
- Sadi, S. (2019). *Révolution du 22 février. Un miracle algérien*. Tizi-Ouzou : Frantz Fanon.
- Sartori, G. (2011). *Partis et systèmes de partis, un cadre d'analyse*. Bruxelles : éd. Universitaires.
- Serres, T. (2019). *L'Algérie face à la catastrophe suspendue, Gérer la crise et blâmer le peuple sous Bouteflika, (1999-2014)*. Paris : IRMC- Karthala.

Volpi, F. (2019). Le mouvement protestataire algérien de 2019 à la lumière de la théorie des mouvements sociaux et des Printemps arabes. *L'Année du Maghreb*, (21). 27-36.

Journaux et périodiques

Amir, N. (2008, 20 décembre). Le discours coup de point d'Ahmed Ouyahia. *El Watan*, <https://bit.ly/3943UTA>

Belfodil, M. (2019, 02 juillet). Slogans, chants des manifs, graffitis, rôle de face book: quand le hirak inspire les jeunes chercheurs. *El Watan*, <https://bit.ly/3flpCna>

Belfodil, M. (2019, 17 juin). Son incarcération a réjoui les manifestants : Ahmed Ouyahia, l'homme qui cristallise toutes les haines. *El Watan*, <https://bit.ly/371DZcL>

Belkaid, A. (2020, 19 février). L'an II de la révolution algérienne, *Orient XXI*, <https://bit.ly/3rADFKq>.

Bettahar, A. (2015, 28 mars). Abdelaziz Bouteflika et la fabrique de la médiocrité ! *Le Matin*, <https://bit.ly/3oZmpwK>

Camau, M., Massardier, G. (2009). « Démocraties et autoritarismes : fragmentation et hybridations des régimes », www.researchgate.net/publications

Cherif, A. (2017, 03 octobre). Les contrecoups d'une thérapie de choc. *Le Soir d'Algérie*, <https://bit.ly/3993b3A>

Liberté, (2019, 29 août). Avant-projet de charte citoyenne. Pour une Algérie libre et démocratique, <https://bit.ly/3jpv5k>