

---

## Singularité, vie en commun et télévision par satellite en Algérie

Ratiba Hadj-Moussa

---



### Édition électronique

URL : [http://  
etudesafriaines.revues.org/15268](http://etudesafriaines.revues.org/15268)  
ISSN : 1777-5353

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 28 juin 2006  
Pagination : 389-416  
ISBN : 978-2-7132-2090-6  
ISSN : 0008-0055

### Référence électronique

Ratiba Hadj-Moussa, « Singularité, vie en commun et télévision par satellite en Algérie », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 182 | 2006, mis en ligne le 01 janvier 2008, consulté le 25 janvier 2017.  
URL : <http://etudesafriaines.revues.org/15268>

---

Ce document est un fac-similé de l'édition imprimée.

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

[http://www.cairn.info/article.php?ID\\_REVUE=CEA&ID\\_NUMPUBLIE=CEA\\_182&ID\\_ARTICLE=CEA\\_182\\_0389](http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=CEA&ID_NUMPUBLIE=CEA_182&ID_ARTICLE=CEA_182_0389)

---

## Singularité, vie en commun et télévision par satellite en Algérie

par Ratiba HADJ-MOUSSA

| Editions de l'EHESS | Cahiers d'études africaines

2006/2 - 182

ISSN 0008-0055 | ISBN 2713220904 | pages 389 à 416

---

Pour citer cet article :

— Hadj-Moussa R., Singularité, vie en commun et télévision par satellite en Algérie, Cahiers d'études africaines 2006/2, 182, p. 389-416.

---

Distribution électronique Cairn pour Editions de l'EHESS .

© Editions de l'EHESS . Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Ratiba Hadj-Moussa

## Singularité, vie en commun et télévision par satellite en Algérie

« Celui qui n'a pas voyagé ne connaît pas les hommes »<sup>1</sup>.

L'apparition de la télévision par satellite en Algérie a été le signe que *quelque chose s'est passé*. Après trois décades d'« histoire monumentale » (Benslama 1995) qui ont intégré, sous le signe de l'unanimisme, la république des frères du « socialisme spécifique »<sup>2</sup> et muselé les dissensions, les Algériens ont commencé à prendre conscience de la division et de l'impuissance de l'État rentier. Ils ont perdu leur (re)père, ne sachant s'il fallait célébrer ou pleurer cette nouvelle donne. Le rôle joué par la télévision nationale dans le renforcement du discours idéologique unanime, rôle facilement tenable puisqu'il n'existait pas de structure concurrente, devenait, dans ces conditions, de plus en plus inepte. L'arrivée de la télévision par satellite a suivi la vague de mesures de libéralisation de l'économie imposée par la Banque Mondiale et le Fonds monétaire international (FMI), à partir des années 1980, ce qui a eu des effets dévastateurs, notamment dans le secteur public.

1. « Li majel mayahrafech ergjel. » J'emprunte ce proverbe à l'un des participants qui a pris part à la série d'entretiens que j'ai réalisés, entre 1994 et 2001, en Algérie, dans le cadre d'une recherche sur les usages de la télévision par satellite. Ce dernier opérait ici une analogie entre la « parabole » et le voyage. Les entretiens ont pu être menés grâce à la confiance que les personnes interviewées m'ont témoignée, tandis que l'Algérie connaissait des moments très difficiles (surtout en 1994 et en 1996). Je voudrais ici leur exprimer toute ma gratitude.
2. Je m'appuie ici sur la « fraternité » qui lie les hommes entre eux et sur le terme « frère » qui renvoie au combattant de la guerre d'indépendance (1954-1962). Le « socialisme spécifique » est l'idéologie qui, entre 1965 et 1978, qualifiait le régime algérien, de socialiste et de musulman.

Dans les trois pays du Maghreb, le secteur de l'audiovisuel est traversé de nombreux paradoxes, parmi lesquels l'existence de télévisions privées, alors que le monopole de l'État est attesté dans les textes officiels (Tunisie, Maroc). Inversement, le secteur privé peut être reconnu *de jure* (Algérie) mais demeurer absent du champ audiovisuel (Mostefaoui 1995 : 42)<sup>3</sup>. Les observateurs parlent de processus de démonopolisation, un processus à géométrie variable et spécifique à chaque cas : par exemple, en Tunisie, lorsque Antenne 2, diffusée par voie hertzienne à des heures de grande écoute, a commencé à gêner le pouvoir, elle a été coupée ; en revanche, en Algérie, les législateurs ont été mis devant le fait accompli lorsque des mini-réseaux câblés ont fait leur apparition<sup>4</sup>. De nombreuses raisons politiques, notamment une conjoncture favorable à l'« ouverture démocratique », ont favorisé un laisser-faire au bénéfice des téléspectateurs.

Ce fait accompli a d'abord été orchestré par la *nomenklatura* militaire sur les hauteurs d'Alger, à Ryad el Feth, où la construction d'un complexe devait rendre compte de l'histoire de la révolution algérienne, avec notamment le Musée du Moudjahid et le Monument aux martyrs, et de la libéralisation du régime, avec pour cadre un centre commercial destiné à la population aisée qui jouxte un quartier populaire. Par la suite, les classes moyennes des villes et des régions semi-rurales se sont, à leur tour, équipées d'antennes paraboliques. Les prix prohibitifs des premières paraboles — ainsi nommées par les Algériens — ont créé un phénomène inédit, puisque les personnes intéressées finançaient collectivement leur branchement. Ainsi, initialement, l'acquisition de paraboles reposait sur une décision collective, puis, à la fin des années 1990 grâce à des prix rendus relativement accessibles, elle est devenue de plus en plus individuelle. La multiplication des choix des chaînes et des bouquets a accentué cette orientation dans la mesure où les usagers ne voulaient plus se soumettre aux décisions des habitants de leur quartier ou de leurs voisins.

L'apparition de la télévision par satellite soulève de nombreuses questions : quel type de modernité produit-elle ? ; quels effets son usage a-t-il sur l'espace public ? ; quels liens produit-elle entre les espaces du dehors et les espaces intérieurs ? ; comment affecte-t-elle les rapports de genre ? ; et comment marque-t-elle les identifications des téléspectateurs ? Plus que de retracer son histoire, il s'agit ici d'adopter une approche anthropologique,

- 
3. La monopolisation de l'audiovisuel par l'État est une tendance toujours forte (Lotfi 2004). Cela n'exclut pas, bien entendu, les chaînes algériennes qui émettent depuis la France, comme Berbère Radio Télévision.
  4. En Algérie, mais aussi dans tout le Maghreb, notamment dans les zones frontalières et côtières, les habitants n'ont pas attendu les antennes paraboliques pour capter, même de manière précaire, les chaînes étrangères du nord de la Méditerranée et des pays voisins. Bien que leur réception fût techniquement de mauvaise qualité, elle leur permettait néanmoins de regarder les matchs de football ou de recevoir les informations censurées en Algérie.

une anthropologie revisitée qui s'attache à comprendre les soubassements de la société algérienne.

Je me propose d'aborder ces questions en réfléchissant à la greffe opérée par la télévision satellitaire sur l'espace partagé, notamment celui du quartier, et sur les acteurs concernés, hommes et femmes, afin de comprendre comment les pratiques des acteurs sociaux affectent le sens et la signification du politique dans une société sans passé démocratique. Pour ce, je m'inspire des travaux récents effectués sur la société civile dans des contextes non occidentaux — tels ceux de C. Hann et E. Dunn (1996). Ces travaux ont montré que la notion de société civile doit être repensée à la lumière des réalités locales, par exemple, la prise en compte de la religion qui oblige à reconsidérer la conception même du politique (*ibid.* : 6). Selon M. Buchowski (1996 : 81), les anthropologues ont permis d'élargir la notion de société civile qui reposerait sur des regroupements non « necessarily overtly political ». Je m'attacherai aussi aux recherches sur ce que P. Lucas (1988) appelle la « citoyenneté par le bas ». Ses travaux, axés sur les sociétés démocratiques (notamment la France), s'intéressent aux pratiques des acteurs marginalisés, à savoir les ouvriers, les chômeurs ou les émigrés. En effet, comment dire le politique dans des contextes de *perte de voix* « quand il se déploie hors des moments, des instances ou des modalités qualifiés de politiques [...] ? » (Neveu 1999b : 564). Allant beaucoup plus loin, Lucas (1985 : 251) affirme qu'« il n'y a plus *de* société civile, il y a des enjeux civils » ; pour lui, ce sont eux qui servent de médiation entre la société civile et la société politique. L'intérêt de ces réflexions pour la perspective que je veux développer se situe dans la remise en cause de la verticalité assignée au politique. Si l'État est une figure importante du politique, il n'en est pas la seule, comme il n'est pas non plus « la seule source des droits » (*ibid.* : 249).

Les exemples présentés dans les travaux précités s'apparentent à la situation que je vais décrire, dans la mesure où le système politique algérien est souvent présenté comme un système patrimonial, autoritaire, qui a tellement enserré la société que l'on se demande s'il y a une société algérienne ou s'il n'y a que *de* l'État, pourvoyeur, pourfendeur d'une société... qui n'existe plus. On peut aller plus loin encore en affirmant que l'État se trouverait aux antipodes de la société, leur divorce consommé les acculant à n'être plus que deux parallèles qui ne se rencontrent jamais. Se départir de « l'esprit d'État » (Bourdieu 1994), c'est, me semble-t-il, raisonner sur et laisser résonner les choses et les événements autrement, c'est-à-dire ne pas axer la réflexion sur la seule puissance de l'État mais concevoir les pratiques quotidiennes comme des amorces qui ont aussi à voir avec le politique. Les théories féministes, notamment, ont depuis longtemps posé un regard critique sur les divisions entre espaces privé et public ; elles ont montré que ces divisions, en tant qu'émanations de l'ordre bourgeois, ont été accentuées par les théories de l'espace public, parmi lesquelles celle de Habermas (Fraser 1989 ; Landes 1995). Bien qu'elles reconnaissent la validité de la dimension normative de l'espace public suggérée par Habermas, elles soulignent que

l'exclusion de l'espace privé (des femmes) est constitutive de l'espace public bourgeois, ce qui signifie que l'espace de la raison et de la délibération s'est construit sur la marginalisation de l'espace privé. Qu'en est-il, *a fortiori*, du privé de la télévision ou de son espace public ? Nombre d'auteurs parlent de la difficulté de ces séparations, non seulement parce que la télévision a servi de fer de lance aux projets d'adhésion et de cohésion nationales (Morley 2000 : 107 ; Martin-Barbero 1993), mais parce que le *privé* est autrement redressé. En effet, comme l'écrit P. Dahlgren (1995 : 18), « [...] while most viewing still takes place at home, which is traditionally seen as a private space, this domestic site of "mediated publicness" is where talk about public matters may begin ».

Est-ce à dire que le « home » ne constitue plus un espace privé ? Est-ce que l'espace domestique devient, en vertu de l'introduction d'un objet public (la télévision), un autre type d'espace public, non pas parallèle à celui du « dehors », mais articulé à lui ? En outre, la « mediated publicness » engendre-t-elle, dans des contextes non démocratiques, non pas des publics de la télévision qui sont, comme le montre D. Dayan (2001), des « almost public », mais des publics disposant d'un potentiel d'action ? Les réponses à ces questions ne peuvent être que partielles et ouvertes. Tout d'abord, la télévision n'est pas le seul procédé grâce auquel la « publicité », au sens premier, s'actualise ; ensuite, parce que la réponse des acteurs n'est pas une réponse *politique*, au sens de réponse réfléchie exprimant une revendication et tendant vers la transformation des institutions.

A. Querrien (1991 : 91) note, comme C. Neveu et P. Lucas au sujet de la citoyenneté, que l'espace public n'est pas une donnée : « La communauté ne le préfigure pas, et [...] il ne présuppose pas un accord, comme l'implique la théorie de la représentation, il se propose de faire un raccord. [...] L'espace public est une pratique électorale, une matière à option. Sa pratique est une pratique de distinction et d'affirmation de soi dans un champ où les repères ne sont pas encore constitués, mais vont émerger. » L'auteure, en prenant l'exemple de la file d'attente en Union soviétique, montre que celle-ci est un espace public minimal en raison des différentes actions qui s'y créent au fil du temps (entraide, décision collective, surveillance). Une telle approche, qui fonde l'espace public moins sur la délibération que sur l'action, permet d'envisager l'implantation de la télévision par satellite en Algérie comme un moment où un espace public minimal a été actualisé et dans lequel des moments instituants ont émergé. Bien entendu, la forme prise par l'espace public n'écarte pas toutes formes de délibération, puisque, comme je vais le montrer, les téléspectateurs se réunissent et discutent de leur choix à différents stades de l'acquisition de la parabole. Mais ces discussions n'obéissent pas aux conditions posées par l'approche délibérative de la communication, du moins pas à celles de l'« ideal speech situation » (Dryzek 2000 : 24), et encore moins à la nécessité d'un espace démocratique. En revanche, l'approche qui insiste sur l'action permet de « dé-fixer » les contraintes inhérentes à l'approche délibérative et offre des points d'ancrage où la notion de « publicité » est retravaillée et réarticulée.

## L'espace public comme enjeu

J'ai montré ailleurs (Hadj-Moussa 1996, 2003) que la télévision par satellite a connu, dès son apparition au début des années 1980, un essor fulgurant en Algérie. J'ai aussi décrit comment des quartiers entiers se sont « parabolés » grâce aux regroupements collectifs de téléspectateurs. Plusieurs observateurs ont remarqué l'empressement des Algériens à faire partie de ces collectifs, alors qu'ils étaient indifférents aux problèmes de leur environnement immédiat. Certes, on voit, à travers ce phénomène, une pratique de consommation, mais celle-ci est doublée d'un désir de changement, repérable dans les débats et discussions qui, souvent, déterminent le choix pour le branchement. Ces choix sont modulés par les différences de capital culturel, notamment l'accès à la scolarisation, les rapports homme-femme et l'origine rurale ou urbaine des téléspectateurs. Dans la mesure où les cités et les quartiers sont composés d'individus qui ne partagent pas les mêmes attributs de classes, des débats houleux pour le choix de l'installation de l'antenne parabolique, sans parler du choix des chaînes, refigurent en quelque sorte la diversité des adhésions.

« Au départ c'était très difficile, parce qu'il y avait des gens pour et des gens contre. En ville, nous sommes habitués, nous connaissons l'Europe, nous avons voyagé. Je rends régulièrement visite à un ami professeur vivant dans une petite ville, El Koléa. Chez eux, c'était un problème très grave. C'était une cité où habitaient le cadre, le professeur, l'ouvrier et le paysan. Lorsqu'ils se sont réunis pour nommer leurs six représentants, dont le trésorier — ce sont des associations informelles de quartier —, certains étaient contre. Ils trouvaient qu'il y avait des scènes qu'on ne pouvait pas voir en famille. Par la suite, les représentants des immeubles se réunirent pour discuter du niveau de satisfaction ou d'insatisfaction de ceux qui étaient branchés. [...] Ceux qui étaient contre ont fini par demander à se faire brancher. Un des organisateurs, un ancien *moudjahid*, s'est énervé et leur a dit leurs quatre vérités : "Quand on vous a demandé de participer, vous avez refusé prétextant que c'était *harem*, pas faisable, qu'on ne devait pas voir les scènes obscènes. Et maintenant vous voulez vous faire brancher comme nous, et avant les autres immeubles ! Vous n'êtes pas des hommes. Vous êtes dirigés par vos femmes. Vos femmes ont vu ce qui se passe ailleurs et vous ont poussés à vous brancher..." Là où j'habite, en ville, ce n'est pas pareil. Nous sommes mieux organisés. Il y a plus d'intellectuels, des gens qui ont un emploi » (Djamel, 51 ans).

Autrement dit, même si tout un chacun possède une parabole, tous ne sont pas branchés de la même façon. Les manières de voir se déploient selon les appartenances et distinguent les spectateurs entre eux. Lorsque ces derniers se regroupent autour de la parabole dans le but de diversifier leurs choix et de se divertir (j'y reviendrai), sans qu'ils aient préalablement la volonté *politique* de se regrouper, ils créent, dans un même temps, des espaces inédits d'interprétation et de critique de la vie quotidienne et du système politique. Le succès de la télévision par satellite se nourrit du désaveu de la télévision nationale, jugée « obsolète » et perçue comme une caisse de résonance du pouvoir politique. Cela est vrai pour tous les pays du Maghreb.

En se regroupant, les téléspectateurs créent cet « espace public minimal » (Querrien 1991) qui devient un enjeu pour la visibilité des forces en présence.

Ainsi, grâce à la télévision par satellite, les Algériens ont pu prendre connaissance, dans les années 1980, des discours des opposants politiques vivant en Europe, de même que ceux des responsables du Front islamique du salut (FIS)<sup>5</sup>. En effet, l'interdiction d'accès à la télévision nationale, et ce jusqu'à l'après-octobre 1988<sup>6</sup>, a poussé le FIS, qui avait déjà une assise populaire, à se tourner vers la télévision satellitaire. Dans cette bataille pour l'espace public, ne disposant ni de la télévision ni de la radio nationales, le FIS a investi les mosquées et partiellement les écoles. Il a utilisé des moyens déjà existants, comme l'électrification des haut-parleurs des mosquées installés à l'époque du « socialisme spécifique », qui avaient déjà altéré la division géographique des quartiers et investi d'autres lieux, comme les maisons. Les prêches des imams officiels ont été progressivement parasités, voire remplacés par ceux des imams proches du FIS. Au moment de la prière du vendredi, leurs prêches résonnaient dans les moindres recoins. Par ailleurs, les cassettes audio ont aussi joué un rôle dans la propagation de l'idéologie « fiste ». Ces cassettes de prières et surtout de prêches, qui provenaient essentiellement d'Égypte, étaient vendues dans des kiosques lors des jours de marché. Le FIS était également soutenu par un fort mouvement associatif de type caritatif, qui opérait souvent à partir des mosquées. Il faut noter, cependant, que cette appropriation de l'espace public par le biais des technologies de la communication préexistait au FIS, puisqu'elle avait été amorcée au départ par l'État, constituant un moyen de « matérialiser le pouvoir des mosquées sur les populations » (Benkheira 1985 : 144). Le FIS s'est donc emparé d'un espace déjà domestiqué, comme il a *su* capitaliser sur la figure du chantre religieux du pouvoir, l'imam El Ghazali, qui a régné pendant plus d'une décennie sur la télévision algérienne<sup>7</sup>. Lorsqu'il devint un parti légal, son discours s'est efforcé de critiquer l'inacceptable mimétisme de la Radio Chaîne III (seule chaîne émettant en français), dont l'« algérianité » des animateurs fut contestée (Al-Ahnaf *et al.* 1991 : 237), mais non la télévision par satellite qui a, en fait, surmédiatisé son chef, Abasssi Madani, comme n'ont pas manqué de me le rappeler de nombreuses personnes au cours de mon enquête de terrain.

- 
5. Je me limiterai ici au FIS, car les autres partis d'opposition n'avaient pratiquement pas d'ancrage dans le paysage politique d'alors. Cependant, la diffusion des discours de ces opposants aurait eu encore moins d'impact politique s'il n'existait pas, par ailleurs, d'autres lieux d'expression en Algérie pour la faciliter et la renforcer.
  6. Octobre 1988 a constitué un moment-clé dans la vie politique algérienne. Des émeutes massives dénonçant une « société à deux vitesses », l'injustice et la pauvreté grandissante ont été suivies d'une nouvelle Constitution (1989) qui a autorisé le multipartisme et le droit d'association.
  7. L'imam ou Sheick El Ghazali était égyptien et Frère musulman notoire, il représentait la voix des islamistes du Front de libération nationale (FLN) et a été nommé recteur de l'université islamique de Constantine.



Une transformation d'ordre qualitatif s'est opérée entre le temps où la télévision par satellite était utilisée (bien que critiquée) et le moment où elle ne représentait plus que l'autre, l'incommensurable différent. Ce passage de la « rationalité par finalité » à « la rationalité par les valeurs » (Labat 1995 : 66) devient saisissant après la suspension des élections législatives de février 1992 qui donnaient le FIS vainqueur. Avec les rafles massives effectuées dans les rangs des islamistes au lendemain de l'arrêt des élections, le rétrécissement des espaces d'expression et le changement de ton des médias internationaux suite aux assassinats d'intellectuels, les groupes islamistes et leurs sympathisants se sont brutalement transformés en gardiens des bonnes mœurs contre ce qu'ils ont appelé, en l'assimilant en de nombreuses occasions au pouvoir honni, la « *taghout* » (*i.e.* « la parabole »), terme arabe nouvellement entré dans le champ discursif algérien et désignant les idoles qui, selon la tradition coranique, doivent être combattues.

Les plus fervents ont tenté de convaincre la population, y compris par la force (1992-1997), que les paraboles sont une technologie satanique ; celles-ci sèmeraient la division dans les familles algériennes, seraient source d'immoralité et pervertiraient la jeunesse. Des groupes de jeunes se revendiquant du FIS ont même incité les « parabolés » à s'en débarrasser, et ce en usant parfois de la force.

« Slim : En 1993, "ils" nous ont enlevé la parabole [*habssouhama*]. L'émir est passé [dans le quartier]. Il a cherché le responsable et lui a dit : "On te donne deux à trois jours pour faire disparaître la parabole." "Leur"<sup>8</sup> émir, qui est connu dans le quartier, est venu lui-même. Parfois, "ils" envoient leurs soldats qui te disent, "enlève la parabole. Nous avons été envoyés".

— Viennent-ils armés ?

Slim : Oui, ils sont armés, mais ils s'adressent à toi très gentiment [*belākliya*]. Ils ne te montrent pas leurs armes, ils les cachent mais tu peux les voir. Ils te disent : "Enlève la parabole. Notre responsable te demande de le faire. Mais cet ordre ne vient pas de nous mais de Dieu." C'est-à-dire que la religion ne tolère pas ce *fsad* [dépravation]. C'est ainsi qu'ils voient [la parabole]. Il te faut suivre leur ordre... Si tu t'opposes à eux, ils reviennent et ils te tuent. »

Pourquoi cette interdiction ? A-t-elle pour seul but l'instauration d'une morale islamique ou vise-t-elle l'appropriation de l'espace public, voire politique ? Je tenterai d'apporter ici quelques éléments de réponse qui s'appuient sur l'interprétation très politique de certains participants à mon enquête, afin de montrer que malgré tout la société algérienne évolue, et il est important d'en rendre compte pour ne pas sombrer dans la déception et le pessimisme. Il serait dangereux et inexact de ne voir dans le « peuple pris en otage » que silence, résignation et difficulté, pour ne pas dire incapacité de penser.

8. Le pronom possessif est souvent utilisé pour marquer la distance entre les locuteurs et les groupes armés, les islamistes ou l'État.

« Moi, je pense que la parabole dérange les islamistes non seulement parce qu'il y a des films qu'on ne peut pas voir en famille, mais aussi parce qu'ils ne veulent pas qu'on sache ce qui se passe ailleurs. Tout le monde sait que notre télévision est pour l'État, pour le gouvernement. Ça les dérange, mais moins [que la parabole]. Mais quand il y a des attentats, les médias d'ailleurs, MBC [Middle East Broadcasting Corporation] ou d'autres chaînes, nous montrent ce qui se passe réellement. Maintenant [1996], la France est anti-FIS et antiterrorisme, c'est le moment où ils interdisent la parabole. Il ne nous faut pas voir que la France a capturé des gens [des terroristes et leurs sympathisants]. Ils nous veulent aveugles et sourds, qu'on ferme nos frontières. [...] Mais eux possèdent des cassettes [vidéo] » (Hayet, 35 ans).

Un autre interlocuteur m'a expliqué que le « système tel que mis en place par le pouvoir était tellement saugrenu, tellement dépravé, tellement ennuyeux » qu'il n'était pas un concurrent sérieux pour les islamistes. Une fois celui-ci éliminé, vu son manque de crédibilité,

« il reste deux types de projet de société. Et c'est ou le projet islamiste — et ils faisaient la propagande dans les mosquées, dans les quartiers, ils ont tout organisé — ou c'est la culture occidentale qui parvient aux Algériens grâce aux paraboles. Donc, si tu veux, l'ennemi numéro un à abattre, entre parenthèses, c'est la parabole. Ce qui veut dire couper des pans entiers de la société algérienne [de l'influence occidentale]. C'est surtout la jeunesse [qui est visée]. Ce n'est pas ma mère qui les intéresse, ni moi d'ailleurs. C'est surtout la jeunesse de 18-25 ans qui hésitait entre embrasser la culture des islamistes ou la culture que lui servait la télévision chaque jour. Ça c'est une véritable guerre et donc c'est un enjeu important pour les islamistes. Il fallait couper ce fil-là. Évidemment, il fallait diaboliser la parabole » (Omar, 35 ans).

## Riposte et résistance

Se sachant mal informés et endoctrinés à longueur de journée, les téléspectateurs algériens se tournent massivement vers la télévision par satellite. Leur riposte est double : elle vise la télévision nationale et l'interdit des islamistes. Ils boycottent la télévision algérienne non seulement parce qu'elle est moins fascinante, mais aussi parce qu'ils ne la considèrent pas comme « un bien public ». « Elle appartient[dra]it à quatre ou cinq personnes », disent-ils, signifiant par là qu'elle est détenue par une « minorité », autrement dit, elle ne les représente pas et ne tient pas compte de leur « culture ».

« Réda : Notre télévision passe des films égyptiens à longueur de journée et des émissions...

Rafik : Ils veulent forcer la culture algérienne, remplacer notre culture par d'autres cultures pour soi-disant qu'elle intègre d'autres idées.

Réda : C'est-à-dire que notre télévision veut imposer l'arabo-islamisme en Algérie. [...] La télévision est utilisée pour effacer la culture algérienne, toute ! Mais, normalement, son rôle n'est pas de nous transformer en Français ou autres, mais de faire de nous des Algériens.

— C'est-à-dire ?

Réda : Notre culture, nos traditions, nos arts et notre musique. »

Cet effacement est vécu aussi sur le mode de l'oubli, comme si la vie des gens ne pesait pas lourd face à la sécurité d'État ou, tout simplement, à la culture du secret qui a une longue histoire en Algérie. En 1996, une bombe a explosé dans le quartier d'une petite ville où j'effectuais une partie de mes recherches. Causant plusieurs morts et blessés, elle a provoqué un émoi considérable parmi la population. Tout le monde attendait que l'événement soit relaté à la télévision nationale et que des compléments d'information soient apportés. Mais la déception fut générale : en effet, si TF1, Antenne 2, Canal+ et MBC lui ont consacré un temps d'antenne, le bulletin de la chaîne nationale algérienne, quant à lui, ne mentionna même pas le drame.

« Normalement dans les autres pays, les informations servent à montrer ce qui se passe dans ces pays, mais en Algérie, non. Par exemple, la bombe. On aurait fait des trajectoires de vie, des histoires de vie, rien que des fois pour réconforter la parenté et on n'attendrait pas deux jours après pour la mettre dans les journaux » (Adel, 24 ans).

Dès lors, face à ce blocus de l'information, la télévision par satellite devient primordiale, notamment lorsque la chaîne nationale tente, par tous les moyens, de faire obstacle au projet des islamistes. Un exemple : depuis ses débuts, la télévision algérienne ouvre et clôture son programme par l'hymne national et la récitation du Coran, et, chaque vendredi, elle diffuse les prêches de la prière de l'après-midi. Bien que cela ne semble pas choquer la sensibilité des spectateurs, ceux-ci perçoivent néanmoins une instrumentalisation de l'islam par l'État.

« Avant, à l'ENTV [Entreprise nationale de la télévision], le programme religieux était diffusé à une heure précise, à deux heures de l'après-midi. Maintenant, en plein milieu d'une émission, ils mettent l'appel à la prière. Même dans les matchs, au beau milieu d'un but ! » (Youcef, 26 ans).

J'ai indiqué *supra* que l'installation de la parabole a été interdite dans plusieurs quartiers de nombreuses villes, et ce parfois par la force des armes. L'interdiction a connu son apogée dans les années 1993-1995. Certains usagers ont été contraints de s'en séparer, très souvent parce qu'il n'y avait aucune force dissuasive en présence, police, armée ou gendarmerie, pour décourager l'incursion de groupes armés islamistes dans les foyers. Toutefois, si les usagers d'une antenne parabolique collective se sont, au début, soumis aux ordres, ils ont, par la suite, imaginé des tactiques de riposte. Pour les foyers possédant une antenne personnelle, les réponses sont moins directes, comme le rapporte Hammoud (45 ans) :

« Les éléments du FIS nous ont déjà menacés. Il fallait enlever les paraboles. Personnellement, je l'ai cachée. Je l'ai enlevée de la terrasse du haut pour la mettre dans celle du bas. Ce sont des traîtres, ils t'attendent à la sortie du travail ou viennent te surprendre en plein travail pour t'abattre. Alors il faut ruser pour user. Ils ne

peuvent nous l'imposer, sauf si ce pays devient un régime totalitaire comme l'Iran. Et même là, il y a toujours des solutions. »

Pour ceux qui possèdent une antenne collective, les tactiques varient :

« Je te raconte un événement qui s'est passé dans le quartier X<sup>9</sup>, les résidents ont branché la parabole. Le FIS est arrivé et il la leur a enlevée. Ils sont restés huit mois, un an sans. Je te dis pas ! Tu sais, ici, en Algérie, la parabole est devenue nécessaire. Les habitants de la cité avaient peur, mais, au bout de quelques mois, ils étaient *dégoûtés* [en français], alors ils ont réinstallé la parabole. Chacun a pris quelque chose. Un a pris la tête, l'autre l'assiette [*rires*]. Je te jure, je n'en rajoute pas ! Ça voulait dire "nous nous sommes tous associés pour l'installation". Imaginons que moi, j'installe la parabole, ils viendront me voir *direct* [en français] pour me battre ou me tuer, mais avec 100, 300 personnes chacun tenant un bout ? S'ils reviennent et demandent qui a installé la parabole, on peut dire que c'est la moitié ou toute la cité qui y a touché. Ces messieurs-là ne vont pas tous les tuer » (Bakir, 22 ans).

Est-ce là faire preuve de résistance ? Oui, si l'on se place du point de vue des acteurs. Selon eux, si la télévision satellitaire devait être réglementée par les autorités, ou tout simplement interdite par celles-ci ou par les islamistes, les habitants de la cité réagiraient d'un commun accord « d'une manière ou d'une autre ». Or, ce ne sont pas seulement les « jeunes » qui défendent cette option, les « moins jeunes » sont tout aussi véhéments, déclarant « qu'ils vont se battre » ou qu'ils organiseront des « manifestations ». Selon Réda, si cette interdiction devait être décidée et appliquée, elle ne pourrait s'opérer sans affrontements. L'attitude de Réda et de Rahik en témoignent :

« Réda : Il faudrait que nous soyons déjà morts, parce que moi, pour les laisser m'enlever la parabole et me mettre à la barbe... »

« Rafik : Moi, je brûlerai la mosquée. Je te le dis, s'ils m'enlèvent la parabole, j'irai à la mosquée et je la brûle ! »

## Difficiles frontières

Une sorte de guerre des signes se profile sans que les contours en soient clairement identifiés (j'y reviendrai), mais une détermination à baliser l'espace de part et d'autre est décelable, la parabole ayant une présence physique observable dans l'espace et par laquelle une affirmation collective et individuelle se donne littéralement à voir. En effet, le conflit autour de la parabole est ici à la fois littéral et symbolique, et oppose parfois violemment,

9. Il s'agit d'un nouveau quartier situé dans une petite ville à la périphérie d'Alger où une grande cité jouxte de nombreuses villas. Ce quartier était alors une zone quasiment non contrôlée par l'État ; les groupes armés (assimilés au FIS par la population) y faisaient la loi, interdisant les antennes paraboliques et obligeant les adolescentes à porter le *hidjab* sous peine de tuer leur père.

comme nous venons de le voir, l'objet parabole à la mosquée. Or, cette confrontation est tout à fait paradoxale et s'actualise à plusieurs niveaux.

La famille et le quartier, la *houma*, sont les deux « théâtres » où se font et se défont les affiliations et où, parfois, s'opère le rejet des « étrangers » et des « contrevenants ». La *houma* constitue le lieu par excellence de la théâtralisation de la masculinité, particulièrement pour les chômeurs qui y développent un système d'appropriation des rues et de contrôle sur les jeunes filles. Dans le même temps, elle est un espace urbain qui, selon diverses modalités, nivelle les origines rurales de ses habitants, comme le montrent des études récentes<sup>10</sup>. Elle se reforme et se rejoue dans les nouveaux grands ensembles urbains qui abritent des populations d'origines et d'appartenances familiales diverses. Dans les années 1960 déjà, P. Bourdieu et A. Sayad (1964) parlaient de déracinement lorsqu'ils évoquaient la famille paysanne algérienne. Or, ce déracinement et cette déstructuration que la cellule familiale a connus l'ont fortement sortie de son isolement. Ce même phénomène s'est produit pour la *houma* ; celle-ci n'est plus une simple reconduction de l'espace du village ou de la famille élargie, elle mobilise aussi des pratiques hétérogènes, remarquables par leur mercantilisme et leur individualisme. L'esprit de solidarité qui prétendument existait naguère dans la *houma* et qui en soudait les membres est aujourd'hui battu en brèche par la loi implacable de l'argent : désormais, on n'aide pas son voisin moins fortuné à obtenir un branchement au canal satellite ; on le décourage plutôt de pratiquer le piratage. La télévision par satellite a généré des pratiques totalement inédites. Tout en étant devenue une source de savoir et de socialité, elle est aussi une attraction dans le désert culturel quotidien que vivent les jeunes, une attraction qui les *détourne* de leur *houma*. Certes, celle-ci continue à être une référence dans la vie des téléspectateurs, mais la télévision lui a donné de nouveaux contours. Le téléviseur fascine : « Il y en a dans le quartier qui ne sortent plus ! Vingt-quatre heures à la maison ! Il [*sic*] sort pour respirer un peu et retourne pour regarder. Vingt-quatre heures ! Surtout les premiers temps » (Mansour, 23 ans). Lorsqu'on est « dégoûté » de la *houma*, on la déserte pour la télévision, et inversement. Pourtant, la *houma* reprend toujours sa fonction car, en tant qu'espace intermédiaire, elle favorise les relations sociales et l'échange ; c'est là, en effet, que l'on parle « de toutes sortes de choses,

10. La notion de *houma* et celle d'urbanité qui lui est corollaire posent de réels problèmes d'analyse lorsqu'on sait que le taux d'urbanisation s'est accéléré au cours des quarante dernières années. Selon M. CÔTÉ (2001 : 258), il est passé de 25 % en 1954 à 50 % en 1987. Ce taux s'est certainement accru durant la guerre civile. Cela dit, l'absorption a probablement ses limites si l'on pense aux différentes politiques de relogement, aux déplacements des réfugiés au cours de la guerre civile ou aux nouveaux prolongements urbains, mais, dans le même temps, elle permet aux déclassés de revendiquer une certaine forme d'appartenance (IAMARÈNE-DJERBAL 2002).

d'anecdotes, de matchs et des événements, [on] parle de ce qui se passe ailleurs et de ce qu'on nous cache ici », explique-t-on.

Or, dans ce lien existant entre la télévision et la *houma*, la famille est centrale. Celles-ci ne sont pas des monades détachées l'une de l'autre, notamment grâce aux passeuses, aux femmes, et surtout aux effets de la télévision satellitaire sur le comportement des hommes à l'extérieur du foyer. Même s'il est codifié et partiel, bien que significatif et signifiant, le reflux des hommes dans leur foyer n'est pas dû exclusivement aux charmes de la télévision par satellite ; l'insécurité que connaît le pays a aussi renforcé ce reflux. De plus, il participe d'une nouvelle donne, essentielle me semble-t-il, qui a trait aux changements structuraux de la famille algérienne. Ceux-ci sont porteurs de nouvelles questions relatives notamment à l'État néopatrimonial et à la tradition, éternels attributs accolés à la famille maghrébine. Mon hypothèse est que la famille, comme la *houma*, constitue un lieu de sociabilité et une réalité sociologique et anthropologique grâce auxquels un espace public advient. Les tenants de l'État néopatrimonial avec ses réseaux clientélistes et fermés tiennent compte des élites et de leurs intermédiaires déjà constitués, mais ils oublient les réseaux informels qui font jouer à la famille une fonction de « *welfare* ». En tant que relais ou médiation, celle-ci est au cœur du processus de traduction qui s'opère entre le quartier, la ville et la maison. C'est dans la maison que l'on fait « entrer » la télévision par satellite, mais cette entrée ne se fait pas n'importe comment. Un prix doit être payé à et par la famille comme instance médiatrice. Jean Cohen et Andrew Arato (cités dans Emirbayer & Scheller 1999) pensent que l'inclusion de la famille dans une réflexion sur la société civile est primordiale, mais ils l'assortissent d'une condition qui me paraît annuler l'intérêt de leur proposition. En effet, selon eux, pour que la famille serve la société civile et contribue à « [l']ultime development of civic virtue and responsibility with respect to the polity », elle doit être fondée sur des « egalitarian terms » (*ibid.* : 186). Bien que cette proposition me semble aporétique, elle peut néanmoins s'avérer féconde dans la mesure où l'on doit tenir compte de l'importance des liens entre la famille et les autres dimensions sociales.

Le second problème est la connotation implicite ou explicite du qualitatif *traditionnel* qui qualifie la famille algérienne (et maghrébine), et qui relève d'un débat plus large sur le couple tradition-modernité. Dans sa récente étude sur la nuptialité, domaine central s'il en est, K. Kateb (2001 : 89)<sup>11</sup> remarque « l'évolution lente et inexorable vers un système matrimonial qui reposerait sur le libre choix du conjoint sur la base du hasard des rencontres », bien que le groupe familial reste déterminant dans les stratégies familiales. À considérer les profonds bouleversements qu'a connus la famille maghrébine et en particulier algérienne (Bourdieu & Sayad 1964 ; Kerrou & Kharoufi 1994), provoqués par la colonisation et les politiques

11. F. ADEL (1998) abonde dans le même sens. Je renvoie les lecteurs à sa conclusion.

volontaristes des États indépendants, on peut se demander où se loge aujourd'hui ce *traditionnel*. Il semble plus important de se pencher sur la complexité des pratiques sans préjuger de leur caractère traditionnel ou de leur adaptabilité à la modernité (norme floue par ailleurs).

Cette parenthèse nous permet de cerner les conditions qui ont favorisé l'adoption de la télévision satellitaire par la famille qui a vu ses points de repère reformulés. Un des changements les plus importants est, nous l'avons vu, le retour des hommes dans leur foyer. Très significatif, celui-ci est « modalisé » par des stratégies qui sont fort déroutantes, dans tous les sens du terme, pour l'observateur étranger. De prime abord, ce retour paraît être une entorse faite aux mœurs, tant la division sexuelle de l'espace est encore prégnante. Or, de nombreux aménagements sont déployés pour que cette entorse soit rendue acceptable, exigeant tantôt le consensus des acteurs, homme et femme, tantôt la soumission de l'un à l'autre. La vision collective et familiale est codifiée par ce que les participants appellent eux-mêmes « coutumes et traditions » qui prescrivent aux deux sexes et aux générations, y compris celles de même sexe, une certaine pudeur (dans le « voir »). Pour les plus nantis, qui disposent d'espace, la solution semble être l'achat de plusieurs récepteurs, les uns recevant les programmes nationaux, les autres des programmes satellitaires. Hommes et femmes peuvent visionner, dans certains cas, les mêmes programmes (y compris les émissions de variétés européennes), mais évitent de les regarder ensemble afin d'échapper à l'apparition inopinée d'un corps nu ou d'une scène gênante. Il arrive aussi qu'il y ait un *turnover*, à chaque fois improvisé, et ce même entre frères de même génération (les uns dorment pendant que les autres fixent l'écran) ou, tout simplement, on pratique le zapping. On rencontre aussi des cas limites où les femmes sont expulsées (ou s'expulsent elles-mêmes) de la pièce où se trouve le téléviseur :

« J'ai un cousin maternel, il était avec "eux", il était [avec le] FIS, il a une parabole, il voit des matchs, tout pour lui seul. Ah non, pas les filles ! Il ferme la porte » (Naïma, 23 ans).

Mais la loi du nombre fait basculer le rapport de force et il faut « ruser pour user » :

« Chez ma grand-mère, poursuit Naïma, il faut trois ou quatre filles dans la pièce où se trouve la télé. Ma cousine m'a dit que, quand elle est toute seule, il [son frère] a le dessus sur elle. Alors, juste avant qu'il rentre, elle nous appelle, ma sœur, une voisine et moi. Rien que pour qu'il s'en aille quand il nous voit là. »

Pourtant les choses ne sont pas si simples. Cette mise en scène de la pudeur et cette mise en acte de la violence exercée sur les femmes, qui relèvent du permis et de l'interdit, sont contrebalancées par un type inédit de relations qui se fonde sur la connaissance de l'inacceptable. L'opacification de ce savoir ou plutôt son glissement est fondamental et indique dans les

marges comment la relation père-fils, mère-fils s'est déplacée dans l'actualisation de l'inacceptable (regarder les films « pornographiques » à la maison) et la tolérance qui s'exerce à son égard. Cette pratique conforte la puissance des hommes, mais fragilise simultanément le rapport d'autorité entre les générations tout en *désacralisant* la maison.

Plusieurs auteurs (Bekkar 1998 ; Mostefaoui 1995 ; Madani 1995) ont signalé les ajustements provoqués par la télévision nationale et la télévision par satellite. Je ne m'y attarderai donc pas, même si je souhaite en commenter ici certains aspects qui me paraissent décrire et reproduire une division repérée ailleurs dans la société et qui a trait à la place et à l'usage de la langue. Comment une politique des langues se projette-t-elle sur les manières de voir ? Et comment sa traduction sur les rapports homme-femme s'exprime-t-elle dans l'espace public ?

### De la langue et des rapports homme-femme

Plusieurs auteurs, entre autres R. Gallissot (2000 : 100) et S. Labat (1995), évoquent, pour expliquer les difficultés du système algérien et la guerre civile, la division qui s'est créée entre les groupes arabisants, laissés-pour-compte et non intégrés dans ce système, et francisants qui, eux, ont continué à en bénéficier et à le servir. Ce serait là, soutient-on, une des raisons de l'adoption de l'islamisme par les arabisants. Comment se formule cette division avec l'avènement de la télévision par satellite ? C'est, en fait, essentiellement l'axe masculin-féminin qui est à la base de cette division et non, comme le soutiennent certains, l'arabisation du système éducatif.

Lorsqu'ils sont interrogés sur le choix des programmes satellitaires, la plupart des hommes interviewés disent clairement préférer que les femmes (surtout leurs sœurs) regardent la télévision nationale ou les autres chaînes arabes (comme MBC, chaîne appartenant à des intérêts saoudiens qui émet depuis Londres ; ART [Arab Radio & Television] ; El Arabia, etc.), la raison principale invoquée étant que les chaînes arabes, contrairement aux chaînes étrangères, respectent les limites imposées par la décence. Or, si nous considérons l'audimat réalisé par MBC, il apparaît que cette chaîne n'attire que marginalement les hommes<sup>12</sup>, y compris les arabisants. À l'exception des informations et des matchs de football, MBC est logée à la même enseigne que la chaîne nationale :

« Oui, je sais. Les Algériennes sont folles des films égyptiens, mais moi, je n'aime pas. Ce sont toujours les mêmes *scenarii* avec leurs hommes d'affaires et leurs amoureux. C'est tout ce qu'il y a à MBC. C'est quoi ? Rien ! Les femmes l'aiment parce qu'il y a la mode féminine et des films égyptiens. Il y a à peu près deux

12. Tous les jeunes hommes interviewés ont été scolarisés en arabe. Certains d'entre eux ne parlent pratiquement pas le français bien qu'ils le comprennent.



films par jour et le reste, c'est de la musique syrienne. Elle est comme notre télé, sauf pour les informations qui sont meilleures » (Tarek, 20 ans).

Certes, l'attrance que MBC exerce sur les Algériennes<sup>13</sup> s'explique, en partie, par le romantisme des interminables feuilletons moyen-orientaux, mais aussi par ce que P. Bourdieu (1998 : 7) appelle le « paradoxe de la doxa » qui consiste à ne défier ni contester l'ordre du monde tel qu'il est. Cette « soumission paradoxale » ne s'exprime pas toujours sous des formes objectivables et objectivées, mais est incorporée de telle sorte qu'elle devient naturelle, acceptable, non seulement pour les femmes mais aussi pour les hommes. Si je ne partage pas entièrement le cadre d'analyse de l'auteur concernant la domination masculine, qui me semble se situer dans les limites de la domination objective et symbolique et ne laisse aucune place à la contestation, à la ruse ou à des pratiques inédites, ce cadre, en revanche, permet de comprendre comment des micro-pratiques de la vie quotidienne s'inscrivent dans une structure sociale plus large et comment des acteurs justifient ce qui leur est imposé (les femmes<sup>14</sup>) ou qu'ils (les hommes) imposent.

Signalons, tout d'abord, que les femmes ne regardent pas seulement les chaînes arabes, même si la société attend d'elles qu'elles se concentrent sur ces chaînes-là ou qu'elles disent les préférer, notamment quand guette, en parallèle, le « danger » toujours réel et virtuel des images des chaînes occidentales. Après tout, ou malgré tout, « on est des Arabes » (Naïma) ou « des musulmans » (Djamel), et il n'est pas acceptable de les laisser voir des choses qui leur « tordent l'esprit ». Simultanément à ce contrôle exercé par la société existe une sorte d'« appropriation » masculine des récepteurs branchés à la télévision satellitaire. Dès que l'homme « rentre » à la maison, soit on retrouve la vision collective et inoffensive de la télévision nationale, soit, comme je l'ai signalé, les femmes cèdent la place : « J'ai un autre neveu, il a vingt ans. Il s'installe à neuf heures et nous demande de sortir » (Djohra, 44 ans). Cette appropriation sélective de l'objet ne se limite pas à l'interdit (par litote, appelé « scène »), elle est aussi véhicule de connaissance (sous forme de documentaires, d'émissions, de jeux télévisés) par le biais de la langue française. Toute proportion gardée, la télévision par satellite s'est substituée, en quelque sorte, aux défaillances et aux illogismes du système scolaire.

« Tu me posais tout à l'heure des questions sur la parabole. Eh bien ! Elle nous apprend le français. Nous apprenons le français. Il m'arrive de regarder un film avec un dictionnaire à côté. Je te le jure ! Si on dit un mot, par exemple "avare",

13. Il est évident qu'il s'agit là d'une tendance générale. On trouve des femmes qui n'apprécient pas les chaînes arabes même parmi celles qui ne travaillent pas en dehors du foyer. Cependant, l'ensemble des femmes qui n'aiment pas cette chaîne a été scolarisé en français.

14. Il arrive aussi qu'elles s'imposent la règle d'elles-mêmes et en toute connaissance de cause. Tel est le cas de l'une des participantes qui m'a avoué refaire ses ablutions après avoir regardé (par inadvertance) une « scène osée ».

je cherche tout de suite la signification. Et j'apprends que c'est un *masmar* [un « clou » en arabe algérien], un *bakhil*, comme on dit en arabe classique. On apprend la langue ! Il y avait une émission de jour [que je regardais] intitulée *La Roue de la fortune*, une émission de lettres. On apprend beaucoup avec ça. Et lorsque l'émission est nulle et sans intérêt, on apprend le français ! » (Hafid, 20 ans).

Pourtant, pour rien au monde, Hafid, arabisant de formation, ne voudrait voir ses sœurs exposées à la télévision par satellite et pense qu'elles doivent porter le *hidjab* parce que c'est un *fard* (obligation) pour les musulmanes. Ainsi, à un premier niveau de lecture, la télévision par satellite est, pour l'essentiel — à savoir les programmes européens —, perçue et vécue comme une télévision masculine, ouverte sur l'autre, l'étranger. Certes, si elle dévoile bien souvent la nudité des corps sur le petit écran, elle permet aussi la polémique, le débat, la critique, c'est-à-dire qu'elle est porteuse de valeurs « démocratiques », selon certains des interviewés. Les femmes, quant à elles, en tant que garantes de l'arabité, de l'islamité et des valeurs de l'« algérianité », doivent s'en tenir, la plupart du temps, au déjà-vu des chaînes arabes. Ainsi, l'introduction de la parabole fait découvrir, à ce premier niveau d'interprétation, une structure dominante explicitement à l'œuvre dans les discours politiques des années 1970 selon lesquels les femmes sont l'incarnation des valeurs arabo-musulmanes de l'Algérie. Cette structure n'est pas une réaction défensive *a posteriori* à la parabole. La pérennité du discours politique sur les femmes ne s'est pas transformée au « contact » de la parabole. Pour preuve, les chaînes arabes qui viendront supplanter les chaînes occidentales et européennes ne sont pas mises en cause, car, pour la plupart, elles réinstaurent un certain conservatisme.

La « venue de la parabole » dans l'espace de la maison, comme l'usine avant elle dans l'espace algérien (Hadj-Moussa 1994), ne doit pas affecter l'ordre de la structure qui se résume essentiellement à l'interdit, pour les femmes, de se positionner dans l'espace public, d'être des interlocutrices. Ainsi, par cet interdit imposé aux femmes, les téléspectateurs hommes, francophones et arabophones, se situent au plus près du discours islamiste. Les pratiques induites par la télévision par satellite rentrent dans un rapport sériel avec les autres lieux d'expression et produisent un discours dans lequel les femmes ont peu à dire. À la lumière de cette lecture, c'est moins la langue qui est en jeu ici que la formation d'un discours singulier dans l'espace public. Pour preuve, cet enjeu est aussi repérable lorsque l'on compare les chaînes de langues arabes, notamment MBC et El Jazira<sup>15</sup>, qui

15. La chaîne qatarie s'est positionnée dès le début (1996) comme une concurrente de MBC, notamment pour les informations politiques. En raison de ses liens avec le pouvoir ultraconservateur de Ryad, MBC a été secouée par le ton irrévérencieux et critique d'El Jazira où de nombreux opposants des différents pays arabes s'expriment. Cette chaîne devint vite une référence pour les téléspectateurs des pays arabes et pour les Arabes de la diaspora. Elle a acquis sa notoriété lorsqu'elle a couvert l'opération « Renard du désert » lancée par les États-Unis contre l'Irak en 1988. Avant l'émergence d'El Jazira, la chaîne américaine CNN était omniprésente et sa couverture de la première guerre d'Irak avait fait plus d'un mécontent

diffèrent en de nombreux points. Diffusée à partir du Qatar depuis 1996, El Jazira s'est distinguée des autres chaînes arabes en programmant des émissions politiques qui ont soulevé la colère de plus d'un régime du monde arabe<sup>16</sup>. Depuis la deuxième Intifada palestinienne (octobre 2000), El Jazira est de plus en plus regardée dans les pays arabes. Elle a fait de nombreux adeptes chez les téléspectateurs masculins algériens, notamment en ce qui concerne les bulletins d'information. Son public est mixte et elle est aussi regardée dans des lieux publics (cafés, magasins). La chaîne est appréciée pour son contenu politique et le traitement qu'elle réserve à l'information. Les événements du 11 septembre 2001 ont d'ailleurs accéléré sa popularité<sup>17</sup>, notamment auprès des spectateurs masculins. Ainsi, c'est plus sur un axe *politique* que se départagent les spectateurs masculins et féminins.

Les femmes seraient-elles des oubliées comme l'ont été, avant elles, les groupes arabisants ? Sauront-elles se départir de la « violence symbolique » de leur fratrie (ce sont souvent les frères qui interdisent<sup>18</sup>) et affirmer une parole singulière ? Pour répondre à ces questions, deux arguments, inextricablement liés et montrant la complexité des distinctions qui séparent les hommes des femmes, peuvent être invoqués. Le premier a trait à la « modernité » qui accompagne les pratiques des téléspectateurs, et le second aux genres télévisuels.

De nombreux chercheurs (Mankekar 1999 ; Abu-Lughod 1995) ont montré que la télévision est un instrument de la modernité qui séduit facilement les femmes<sup>19</sup>. L. Abu-Lughod a, à ce sujet, critiqué le romancier égyptien Naguib Mahfouz qui regrettait la fin des rassemblements dans les cafés détrônés par l'arrivée du téléviseur dans les foyers. L. Abu-Lughod (*op. cit.* : 191) note qu'il « forgets that this older form of entertainment, with the imaginary non-local worlds it conjured up, was only available to men [...]. Television gives women, the young, and the rural as much access as urban men to stories of other worlds ». La télévision relie les femmes (surtout celles qui ne quittent pas leur foyer) à l'espace public et leur ouvre de nouveaux horizons :

---

dans les pays arabes. Ne couvrant plus les événements dans le monde, CNN a laissé un vide qui fut rapidement rempli par El Jazira, notamment lors de la deuxième Intifada et de la guerre menée par les États-Unis en Afghanistan.

16. La chaîne a reçu plus de 400 plaintes officielles des régimes arabes (HIRST 2000), alors que les États-Unis, par la voix de Colin Powell, ont demandé au Cheick Hamad ben Kalifa el Thani de faire pression sur les journalistes de la chaîne (*AL QUDS AL ARABI* 2001).
17. C'est dans les grands conflits que l'on remarque ce type de « repli ». Lors de la guerre du Golfe, la télévision algérienne a gagné de nombreux galons auprès des téléspectateurs qui ont trouvé CNN et les chaînes françaises très partiales, voire sources de désinformation.
18. Cette donnée est très importante. Elle est à mettre en relation avec ce qu'écrivit F. COLONNA (1996 : 46) sur les mouvements d'émeutes en Algérie dont le « caractère [est] extraordinairement juvénile et masculin ».
19. Je remercie Aline Tauzin de m'avoir rappelé l'importance de cet argument.

« On a vu des femmes vendre leurs bijoux pour acquérir la parabole. Elles étaient prêtes. [...], parce que ça les fait sortir de la morosité de tous les jours ; donc quand elles ouvrent ça [la télévision], elles voient des choses, des gens qui réfléchissent » (Hakima, 46 ans).

Les modèles présentés par la télévision satellitaire « obligent la télévision nationale à aborder des questions taboues, comme le sida » (Hakima, 46 ans), et les femmes découvrent l'existence d'une certaine subjectivité ou, du moins, osent le nommer, comme cette jeune femme qui, probablement, pour exprimer une volonté d'individuation, m'a confié : « Tu sais, une des psychologues de MBC a dit que nous les Arabes, nous ne sentons pas lorsque notre psyché [*el nifs*] est malade. Nous nous occupons seulement de nos organes. » Les feuilletons brésiliens, mexicains, mais aussi arabes, qui sont diffusés par les chaînes satellitaires arabes et la chaîne nationale, montrent des réalités occultées, voire censurées, dans leur vie de tous les jours, comme l'inceste, les liaisons amoureuses, les mariages d'amour et les « femmes fortes qui mènent les hommes par le bout du bâton » (Abla, 28 ans).

Pour prendre la mesure de ces bouleversements, il faudrait considérer le terme « divertir » dans son sens étymologique premier, *i.e.* « se détourner, se séparer, être différent » (*Dictionnaire historique de la langue française* : 618). Si les femmes préfèrent les films égyptiens aux films algériens, « ce n'est pas à cause du contenu, mais pour ce qu'il montre : le décor, les habits, la langue<sup>20</sup>. Elles peuvent aller en Égypte sans problème. Elles en connaissent la langue. Tu sais, les femmes aiment ce qui est *matmoum* [concis, précis, ramassé] » (Naïma, 23 ans). Les feuilletons étrangers ouvrent sur le « différent » que les femmes vont manipuler, bricoler et intégrer à leur vie quotidienne.

S'il est indéniable que l'information politique occupe une place-clé dans les préférences des téléspectateurs, surtout en ce qui concerne les hommes, les émissions de divertissement sont elles aussi très prisées, d'autant que la télévision reste le seul espace culturel disponible. Ce vide culturel auquel le pays fait face ne date pas des années 1990. Il a commencé à se profiler lors de la mise en place de politiques privilégiant l'économie de la rente pétrolière au détriment du social et du culturel. Toutefois, le divertissement peut-il être seulement considéré comme le dérivatif des frustrations multiples issues de la vie quotidienne ? Des études récentes remettent en cause la dichotomie aprioriste entre information et divertissement, notamment si l'on considère cette dichotomie du point de vue de la construction du sens par les téléspectateurs et de l'amalgame opéré entre genres traditionnels, de

20. Cela renvoie aux travaux de P. Mankekar (1999 : 26) sur la télévision indienne et à la position interprétative des femmes qui, simultanément, s'identifient aux personnages (encore que cette identification requière une « émotion », *baav*, que tout le monde ne peut prétendre avoir), tout en critiquant les programmes : « Neither they nor I saw a contradiction between these two apparently divergent modes of viewing. »

ce que désormais on appelle l'info-divertissement, l'« *infotainment* » (Dahlgren 1991 : 18-19 ; Miège 1995). Des genres considérés naguère comme mineurs, par exemple le *talk-show*, sont désormais âprement discutés ; de nombreux auteurs voient dans le *talk-show* une forme particulière de « contre-discours » faisant partie de la vie publique (Shattuc 1999). À ce sujet, D. Morley (2000 : 117) écrit :

« One can argue that the rise of the talk show, with its carnivalesque and dialogic qualities, in which a range of voices clamours for expression [...], has rather to be seen as part of the long-term process in which the voices of those who were historically drowned out by the patriarchal and imperialist metanarratives of modernism and finally allowed to speak in public. »

## Identités

L'identité est sans doute l'une des dimensions les plus intéressantes grâce à laquelle la complexité des affiliations et désaffiliations suscitées par la télévision satellitaire se donne à voir. On a vu plus haut comment la télévision est instrumentalisée par les acteurs politiques mais aussi comment elle est devenue une composante du politique. Il est difficile, en effet, dans le cas de l'Algérie, de passer outre la manière dont l'histoire, ou l'identité dans l'histoire, a été élaborée au regard de la mémoire et la place qu'elle a occupée dans l'espace public. Cette construction, qui a oblitéré la multiplicité des histoires et n'a reconnu que celle du FLN en la mythifiant jusqu'à la fossiliser, s'est largement appuyée sur la télévision. C'est avec cette histoire-là que les téléspectateurs veulent « se divertir », se détourner, parce qu'elle ne représente ni « la vérité » qu'elle censure, ni ce que les participants appellent « la culture algérienne ».

« Avant [1988], c'était le journal du gouvernement, le journal qui travaillait pour le pouvoir, *El Moudjahid*. La télévision, c'est la télévision du FLN et l'endoctrinement du matin au soir. [Mais] ils n'ont pas réussi ! » (Mourad, 46 ans).

« Il y a trop de censure dans notre télévision, qui est elle-même trop FLN. [...] Moi, je te dis la vérité, même pour les informations, je ne la regarde pas. On est saturés. On sait qu'ils commencent avec le président et sa troupe, sa *smala*. Pendant vingt-cinq minutes ! » (Hayet, 36 ans).

L'histoire monumentale, momifiée, semble ne plus avoir de prise alors que des histoires parallèles émergent et redonnent à tout un chacun un droit de regard sur l'histoire :

« [...] Il y a un sentiment nationaliste. Il est inné. Ce n'est pas le FLN qui l'a cultivé. C'est un sentiment qui est inné dans chaque Algérien. Combien même ils [les émigrés] sont très, très heureux en France, quand vient l'été, ils savent que c'est leur pays » (Kamel, 44 ans).

Mais qu'en est-il des modes d'appartenance à la « culture algérienne », sur quoi reposent-ils ? Dans un pays où l'histoire quotidienne ou, plus exactement, la vie des gens est non signifiante au regard de l'histoire grandiose du FLN, passé et présent, la « culture algérienne », dans le cas de la télévision, est identifiée avec « la réalité quotidienne des gens », avec « les coutumes, les chansons, l'art », c'est-à-dire une réalité ancrée dans un territoire. Ce qui ne veut nullement dire qu'elle n'est plus ce « kaleidoscope of instables identities and transpositions » (Morley 2000 : 10). La relation à la place, au territoire, est consubstantielle à l'identification. Or, cette consubstantialité au territoire ne devrait pas être essentialisée, comme l'ont souligné plusieurs auteurs (Gupta & Ferguson 1997 ; Malkki 1992), mais pensée comme « an extroverted notion of identity of place » (Massey 1994 : 117). Si, comme le soutient Massey (*ibid.*), « the definition of the specificity of the local place cannot be made through counterposition *against* what lies outside ; rather it must be precisely made through the particularity of the interrelations *with* the outside ». Les processus d'identification sont eux aussi infléchis par le monde extérieur, par l'autre. L'exemple de la langue en est un. Pour en finir avec le colonialisme, la langue arabe est devenue langue nationale « contre les autres » langues (Benrabah 1999 : 101), à savoir le français, les arabes algériens et les langues berbères reléguées, une nouvelle fois, aux confins de la nation. Pourtant, la langue arabe n'est pas remise en cause par les participants à cette recherche, parce que, disent-ils, « il nous faut une langue » et « qu'on ne peut pas permettre au speaker de dire à la télévision au lieu de bicyclette *el vilou* ou *el cartable* [cartable] ou *l'icoole* [école] ». Mais cette langue ne doit pas être la seule à régner. Étonnamment, les participants insistent moins sur les langues vernaculaires (y compris parmi les Kabyles que j'ai interviewés et malgré la crise kabyle) que sur une refonte en profondeur du système éducatif. D'une manière générale, l'arabe ne s'oppose pas aux autres langues<sup>21</sup>, qui, malgré tout, sont restées vivantes, mais au français. « L'arabe n'est pas une langue scientifique » et « technique », elle n'est pas ouverte sur le monde. La « parabole » compense ce manque et rapproche les Algériens de leur « voisin[e] », la France. Une ambivalence fondamentale, voire un « kaleidoscope of instable identities », apparaît par rapport à l'ex-pays colonisateur, l'Autre par excellence, l'Autre qui n'est pas uniquement altérité insurmontable, mais aussi *alter ego*. Il ne s'agit pas ici d'« identités partielles » (Dahomay 2000 : 103) qui surgissent lorsque les cadres de l'organisation sociale sont absents ou déficients (État, famille, clans), mais d'une ambivalence qui s'appuie sur une appartenance forte et bicéphale à l'Algérie et à la France à la fois (malgré un déni puissant — et compréhensible — contre cette dernière). J.-R. Henry (2001 : 371) appelle « [cet] étrange » lien « une relation spéculaire ». Mais, si l'Algérie, par ses politiques volontaristes, a relégué la

21. Désormais, la télévision algérienne inclut dans sa programmation des informations en langues berbères.

langue française au second plan, la France a aussi une grande responsabilité dans le tournant islamiste et arabisant opéré par l'Algérie :

« C'est le visa qui a bousillé les gens en Algérie [...]. En imposant le visa, la France a poussé les Algériens à aller ailleurs [...], les Européens ont tracé de nouvelles destinations. Les jeunes se sont rabattus sur le Moyen-Orient, la Syrie, l'Égypte, le Soudan [...]. "Ils" nous ont apporté des coutumes de l'Afghanistan, du Soudan auxquelles nous n'étions pas habitués » (Djamel, 51 ans).

La France est l'*alter ego*, le miroir des Algériens qui, de manière quasi obsessionnelle, cherchent à savoir comment « [l'Hexagone] nous regarde et parle de nous », tandis que « tout ce qui se passe politiquement en France, on le sait ». Mais cette fonction de miroir ne joue pas uniquement au niveau des correspondances entre la France et l'Algérie, elle concerne aussi la mise en visibilité internationale du drame algérien. C'est à travers la médiation des images diffusées de France que l'Algérie est rendue visible. Or, cette visibilité est problématique, puisque le regard de l'ex-puissance coloniale est évalué négativement. La France « ne connaît rien à l'Algérie » et ses prétentions sont perçues comme vaines.

« Je te disais bien tout à l'heure qu'ils [les médias français] font de temps en temps de la désinformation. Nous avons été ennemis pendant cent trente ans, cela ne s'efface pas comme ça en une semaine ou en quelques années. Il faut laisser le temps faire. C'est normal ! Ils iront voir un bureau de vote où il y a deux chats, mais n'iront pas à celui qui a 10 000 personnes » (Hammoud, 45 ans).

Outre le fait que les spectateurs font preuve d'une distance indiquant leur capacité critique (Hadj-Moussa 2003), ils pointent « l'autre grand impensé du xx<sup>e</sup> siècle en France [...] qui est, à coup sûr, celui de la colonisation et notamment de la guerre d'Algérie » (Colombani 2002). Le « profond attachement » qui lie l'Algérie et la France, et dont parle G. Grandguillaume (1995), renvoie à une mémoire refoulée et à un sens des événements difficilement objectivable. Mais cette lente et difficile objectivation commence à se faire avec l'ouverture en France du dossier sur la torture commenté par les journaux algériens et largement relayé par les chaînes françaises. C'est sans doute ce qui explique que, pour répliquer aux images leur venant d'ailleurs et éviter à la France les dérives du Front national, des Algériens torturés par Le Pen durant la guerre de libération ont décidé de témoigner (Beaugé 2002).

La France, « qui nous sabote »<sup>22</sup>, est en même temps un modèle, malgré ses « trous de mémoire [...], son rapport malsain aux zones de son passé »

22. C'est ainsi qu'une participante relate sa relation aux programmes télévisés français : « J'aime les informations françaises parce qu'elles parlent de nous. Lorsque mon frère regarde les informations, je lui demande de m'appeler si on parle de l'Algérie. Mais on sait que lorsqu'il y a quelque chose en Algérie, "ils" ouvrent la page avec. On nous sabote » (Abla, 39 ans).

(*ibid.*) et à son « présent du passé » (Rosoux 2001) ; elle est l'exemple par lequel une identification politique est possible. Alors que l'identification culturelle est ambiguë et oscille entre les pôles attraction et répulsion, l'identification politique est, quant à elle, la plus assumée. J'ai discuté ailleurs des possibles créés par la télévision par satellite, en insistant sur l'éducation politique dont elle est porteuse, et des ouvertures qu'elle crée dans l'espace public national en le liant à d'autres espaces publics sécularisés. Regarder la télévision par satellite, c'est projeter l'expérience des autres sur la sienne. La France constitue le « fil » qui permet d'envisager un avenir démocratique que les Algériens ont entrevu, brièvement, entre 1988 et 1992.

« Je vois la France. Le pays exemplaire pour moi, c'est celui qui s'est endurci dans les traditions démocratiques. C'est un pays où les lois existent, où nul ne peut échapper à la loi, qu'il soit général ou président. On a vu [à la télévision] des ministres en prison, on a vu un policier emmener un DG [directeur général]. Ce qui n'arrive pas dans notre pays. Ici c'est la loi du plus fort. Alors la France est exemplaire dans ce sens-là. Qu'on soit égaux devant la loi. [...] En ce moment, celui qui est conseiller à la présidence est le fils de *flen*<sup>23</sup> [d'un tel]. Ces fils-là, dès qu'ils sortent de l'ENA, ils sont automatiquement envoyés [comme] ambassadeurs, tandis que pour les fils des perdants, c'est d'abord tout un problème pour rentrer à l'ENA, et quand ils en sortent, ils se retrouvent gratte-papiers dans un *daïra* [sous-préfecture] ou une *willaya* [département]. Et le fils d'Ali Kaffi est conseiller ! Un misérable licencié qui sort tout nouveau tout beau de l'université, sans aucune formation, ni aucune expérience et qui se retrouve conseiller du Premier ministre. Les médias [algériens] en ont parlé. On l'a su grâce aux médias, grâce à *Liberté d'ailleurs* » (Hammoud).

\*

La télévision par satellite et son adoption massive en Algérie<sup>24</sup> renvoient à ce « quiet encroachment of the ordinary » dont parle A. Bayat (2002) dans son étude sur les mouvements associatifs au Proche-Orient et en Afrique du Nord. Il pense que ces mouvements devraient être vus comme des « grass-roots non-movement » dans la mesure où ils ne parviennent pas à créer une mobilisation durable. Leur type d'activisme, cet auteur l'associe à ce qu'il nomme « the quiet encroachment of the ordinary » qui a, pense-t-il, de fortes implications dans le changement social : « This quiet activism challenges many fundamental state prerogatives, including the meaning of "order", control of public space, and the meaning of "urban" » (*ibid.* : 120).

23. « *Flen* » fait référence à une personne qui a du pouvoir et exerce un ascendant sur les autres.

24. En 1999, 80 % des foyers algériens possédant une télévision ont accès à la télévision par satellite. C'est le taux le plus élevé en Afrique du Nord et au Moyen-Orient. En Europe occidentale, il est de 48,5 % (SAKR 2001 : 114).



Il me semble que cette pratique se rapproche de l'expérience de la télévision satellitaire. En effet, la notion de « "quiet encroachment" describes the silent, protracted, and pervasive advancement of ordinary people on the propertied and powerful in a quest for survival and improvement of their lives » (*ibid.* : 120). Mais, bien que cet auteur prenne des exemples plus sociaux que culturels (l'accès à l'eau, l'électricité, la propriété), il me semble que les Algériens ont réalisé cet « encroachment » en se battant pour avoir le droit de se divertir et de s'ouvrir au monde. La télévision par satellite favorise la production d'un savoir autre que le savoir hégémonique diffusé par la chaîne nationale. Elle joue également en creux dans l'émergence de la subjectivité et de l'individualité, ne serait-ce que par les choix qu'elle induit. Cependant, elle ne constitue pas à elle seule le « tout » de l'espace public, dont les différents points de « raccord » (Querrien 1991) reposent sur d'autres modes d'expression, comme la presse, qui, malgré toutes ses insuffisances et la censure en vigueur, joue un rôle fondamental dans le décloisonnement de l'espace public en Algérie. Elle est un « des rares acquis de la démocratisation du régime » (Kreamer 2001 : 83). La presse privée a d'ailleurs joué le rôle de promoteur de la télévision par satellite, en diffusant ses grilles horaires et en discutant certains de ses programmes. La télévision satellitaire repose également sur la société civile<sup>25</sup> et sur les mutations de la cellule familiale, notamment l'évolution des rapports entre hommes et femmes, et la redéfinition des espaces communs (maison) et des espaces naguère définis comme masculins (la rue, la *houma*). L'émergence de la télévision par satellite soulève une question de fond : dans un espace politique verrouillé comme l'est celui de la société algérienne, toute tentative d'expression singulière ou inédite relève-t-elle de l'ordre de l'insignifiant ou du désordre politique parce qu'elle n'a pas de représentants ou de médiateurs ?

*Département de sociologie, Université de York, Toronto.*

## BIBLIOGRAPHIE

ABU-LUGHOD, L.

1995 « The Object of Soap Opera : Egyptian Television and the Cultural Politics of Modernity », in D. MILLER (ed.), *Worlds Apart. Modernity Through the Prism of the Local*, London-New York, Routledge : 190-210.

25. Parler de société civile semble problématique dans le cas de l'Algérie. Si l'on en croit les auteurs qui insistent sur le verrouillage du régime, celle-ci est une ombre dont la réalité ne renverrait qu'à la puissance de l'État et de ses relais ; d'autres, en revanche, reconnaissent son existence malgré sa jeunesse et ses faiblesses (ZOUBIR & BOUANDEL 1998 : 18).

ADEL, F.

1998 « La crise du mariage en Algérie », *Insaniyat* (Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales), II-1 (4) : 59-77.

AL-AHNAF, M., BOTIVEAU, B. & FREGOSI, F.

1991 *L'Algérie par ses islamistes*, Paris, Karthala (« Les Afriques »).

AL QUDS AL ARABI

2001 « Critiques d'Al Jazira : la liberté d'expression menacée »  
<<http://www.medeabe.com>>.

BAYAT, A.

2002 « Activism and Social Development in the Middle East », *International Journal of Middle East Studies*, 34 : 1-28.

BEAUGÉ, F.

2002 « Torture : quatre nouveaux témoins accusent Jean-Marie Le Pen », *Le Monde*, 3 juin, <<http://www.lemonde.fr>>.

BEKKAR, R.

1998 « Écoute et regards : la télévision et les transformations spatiales en Algérie » in S. OSSMAN (dir.), *Miroirs maghrébins. Itinéraires de soi et paysages de rencontre*, Paris, CNRS Éditions : 177-185.

BENKHEIRA, M. H.

1985 « Ivrognerie, religiosité et sport dans une ville algérienne (Oran), 1962-1983 », *Archives de sciences sociales des religions*, 59 (1) : 131-151.

BENRABAH, M.

1999 *Langue et pouvoir en Algérie. Histoire d'un traumatisme linguistique*, Paris, Séguier (« Les Colonnes d'Hercule »).

BENSLAMA, F.

1995 « La cause identitaire », *Intersignes*, 10 : 47-66.

BOURDIEU, P.

1994 *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Éditions du Seuil.

1998 *La domination masculine*, Paris, Éditions du Seuil.

BOURDIEU, P. & SAYAD, A.

1964 *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris, Éditions de Minuit.

BUCHOWSKI, M.

1996 « The Shifting Meanings of Civil and Civic Society in Poland », in C. HANN & E. DUNN (eds.), *Civil Society. Challenging Western Model*, London-New York, Routledge : 77-98.

COLOMBANI, J.-M.

2002 « Le Pen et l'Algérie » (Éditorial), *Le Monde*, 4 juin  
<<http://www.lemonde.fr>>.

COLONNA, F.

1996 « Sur le passage de l'émeute à l'attentat collectif (1978-1996) », *Monde arabe Maghreb Machrek*, 154 : 40-47.

CÔTÉ, M.

2001 « Nouvelles territorialités en Algérie », in A. MAHIOU & J.-R. HENRY (dir.), *Où va l'Algérie ?*, Aix-en-Provence, IREMAM ; Paris, Karthala : 257-271.

DAHLGREN, P.

1991 « Introduction », in P. DAHLGREN & C. PARKS (eds.), *Communication and the Citizenship. Journalism and the Public Sphere*, London-New York, Routledge : 1-24.

1995 *Television and the Public Sphere. Citizenship, Democracy and the Media*, London, Sage.

DAHOMAY, J.

2000 « Identité culturelle et identité politique : le cas antillais », in W. KYMLICKA & S. MESURE (dir.), *Revue de philosophie et de sciences sociales*, 1 : 99-118.

DAYAN, D.

2001 « The Peculiar Public of Television », *Media, Culture and Society*, 23 : 743-765.

DRYZEK, J.-S.

2000 *Deliberative Democracy and Beyond. Liberals, Critics, Contestations*, Oxford, Oxford University Press.

EMIRBAYER, M. & SCHELLER, M.

1999 « Publics in History », *Theory and Society*, 28 : 145-197.

FRASER, N.

1989 *Unruly Practices : Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

GALLISSOT, R.

2000 *Le Maghreb de traverse*, Paris, Bouchène.

GRANDGUILLAUME, G.

1995 « Être chez soi et hors de soi », *Intersignes*, 10 : 79-88.

GUPTA, A. & FERGUSON, J.

1997 « Culture, Power, Place : Ethnography at the End of an Era », in A. GUPTA & J. FERGUSON (eds.), *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, Durham-London, Duke University Press : 1-29.

HADJ-MOUSSA, R.

1994 *Le corps, l'histoire, le territoire. Les rapports de genre dans le cinéma algérien*, Montréal, Balzac ; Paris, Publisud.

1996 « Les antennes célestes, les généraux-apparatchiks, les émirs et le peuple. L'espace public en question », *Anthropologie et sociétés*, 20 (2) : 196-155.

2003 « New Media, Community, and Politics in Algeria », *Media, Culture and Society*, 25 : 451-468.

HANN, C. & DUNN, E. (eds.)

1996 *Civil Society. Challenging Western Models*, London, Routledge.

HENRY, J.-R.

2001 « L'espace ambigu du rapport à la France », in A. MAHIOU & J.-R. HENRY (dir.), *op. cit.* : 367-381.

HIRST, D.

2000 « Al-Jazira une chaîne libre au Proche-Orient. La télévision arabe qui dérange », *Le Monde diplomatique*, août : 8  
<<http://www.monde-diplomatique.fr/2000/08/HIRST/14132>>.

IAMARÈNE-DJERBAL, D.

2002 « Un monde à part », *NAQD*, 16 : 133-147.

KATEB, K.

2001 *La fin du mariage traditionnel en Algérie ? (1978-1998). Une exigence d'égalité des sexes*, Paris, Bouchène.

KERROU, M & KHAROUFI, M.

1994 « Maghreb. Familles, valeurs et changements sociaux », *Monde arabe Maghreb Machrek*, 144 : 26-39.

KREAMER, G.

2001 « Presse francophone et arabophone en Algérie », *Monde arabe Maghreb Machrek*, 173 : 73-83.

LABAT, S.

1994 « Islamismes et islamistes en Algérie. Un nouveau militantisme », in G. KEPEL (dir.), *Exils et royaumes. Les appartenances au monde arabo-musulman aujourd'hui*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques : 42-67.

1995 *Les islamistes algériens. Entre les urnes et le maquis*, Paris, Éditions du Seuil.

LANDES, J. B.

1995 « The Public and the Private Sphere : A Feminist Reconsideration », in J. MEEHAN (ed.), *Feminists Read Habermas. Gendering the Subject of Discourse*, London-New York, Routledge : 91-116.

LOTFI, L.

2004 « Le gouvernement exclut l'ouverture du champ audiovisuel. Pas de télévisions et de radios privées », *El Watan*, 13 mai, <[www.elwatan.com](http://www.elwatan.com)>.

LUCAS, P.

1985 « Après la citoyenneté les multi-citoyennetés », *Cahiers internationaux de sociologie*, 32 (LXXIX) : 239-252.

1988 « Citoyens d'en bas. Contribution à une anthropologie de la contemporanéité », *Cahiers internationaux de sociologie*, 50 (XXXV) : 276-299.

MADANI, L.

1995 « Modalités et usages de la réception télévisée par satellite en Algérie », *NAQD*, 8-9 : 31-51.

MALKKI, L.

1992 « National Geographic : The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees », *Cultural Anthropology*, 7 (1) : 24-44.

MANKEKAR, P.

1999 *Screening Culture, Viewing Politics. An Ethnography of Television, Womanhood, and Nation in Postcolonial India*, Durham-London, Duke University Press.

MARTIN-BARBERO, J.

1993 *Communication, Culture and Hegemony*, London, Sage.

MASSEY, D.

1994 « Double Articulation. A Place in the World », in A. BAMMER (ed.), *Displacements. Cultural Identities in Question*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press : 110-121.

MIÈGE, B.

1995 « L'espace public : au-delà de la sphère politique », *Hermès*, 17-18 : 49-61.

MORLEY, D.

2000 *Home Territories. Media, Mobility and Identity*, London-New York, Routledge.

MOSTEFAOUI, B.

1995 *La télévision française au Maghreb. Structures, stratégies et enjeux*, Paris, L'Harmattan.

NEVEU, C. (dir.)

1999a *Espace public et engagement politique. Enjeux et logiques de la citoyenneté locale*, Paris, L'Harmattan.

1999b « L'anthropologue, le citoyen et l'habitant. Le rapport au politique dans une ville du Nord », *Ethnologie française*, 4 : 559-567.

QUERRIEN, A.

1991 « Un art des centres et des banlieues », *Hermès*, 10 : 85-93.

ROSOUX, V.-B.

2001 *Les usages de la mémoire dans les relations internationales. Le recours au passé dans la politique étrangère de la France à l'égard de l'Allemagne et de l'Algérie, de 1962 à nos jours*, Bruxelles, Bruylant.

SAKR, N.

2001 *Satellite Realms. Transnational Television. Globalization and the Middle East*, London, I. B. Tauris.

SHATTUC, J. M.

1999 « The Oprahfication of America. Talk Shows and the Public Sphere », in M. B. HARALOVICH & L. RABINOVITZ (eds.), *Television, History, and American Culture. Feminist Critical Essays*, Durham-London, Duke University Press : 168-180.

ZOUBIR, Y.-H. & BOUANDEL, Y.

1998 « The Question of Human Rights in Algeria : An Analytical Approach », *The Journal of Algerian Studies*, 3 : 1-18.

#### RÉSUMÉ

L'introduction de la télévision par satellite en Algérie a été un événement majeur. Elle a renforcé la critique des téléspectateurs à l'égard de la télévision algérienne et des affaires publiques et politiques. Sans constituer à elle seule les changements en profondeur qui caractérisent la société algérienne contemporaine, elle permet néanmoins d'en percevoir les signes, notamment le bouleversement d'une de ses structures fondamentales : les rapports de genre. Aux transformations en cours se greffent d'autres interrogations soulevées par la télévision satellitaire, comme celles de la nature de l'espace public, des relations de « sociabilité », ainsi que des identifications et des identités. Comment la télévision par satellite agit-elle sur les espaces partagés, tels ceux du quartier et de la maison, et sur les acteurs, hommes et femmes ? Quels effets les pratiques qu'elle induit ont sur le sens et la signification du politique dans une société qui n'a pas de passé démocratique ?

#### ABSTRACT

*Uniqueness, Living Together and Satellite Television in Algeria.* — The advent of satellite television in Algeria constitutes a major event. It reinforces, among other things, the critiques that Algerians address with respect to Algerian television and to political and public affairs. Although satellite television does not represent in itself the changes that characterise contemporary Algerian society, it highlights some of the signs of these changes, notably the transformations occurring in gender relations. Other issues are also raised by satellite television such as the nature of public space, the sociability as well as the identifications and the formation of identities. Indeed, how does satellite television affect common spaces, such as those of neighborhood, home and family, as well as social actors, men and women? What do the effects of the practices implied by satellite television have on the signification of the political in a society that did not experience democracy?

Mots-clés/keywords : Algérie, espace public, famille, nouveaux médias, politique, quartier, relations de genre, télévision par satellite/Algeria, public space, family, new media, politics, neighborhood, gender relations, satellite television.