



Nassima Dris

CITADINITÉS ET CODES CULTURELS DANS LE CENTRE D'ALGER

LES AMBIVALENCES D'UN ESPACE PUBLIC

Il est parfaitement banal de dire que dans la société algérienne coexistent plusieurs systèmes de références dont les signes visibles concernent aussi bien des façons de paraître que des objets utilisés ou l'aménagement de l'espace.

Les rues d'Alger mettent en scène ces détails, ces rituels, ces petits paradoxes qui font de la ville un patchwork dont la finalité est de sauver les apparences. De ce fait, ce qui est intéressant, ce n'est pas l'extériorité des choses mais le sens caché des attitudes et des comportements.

Mes interrogations portent sur les processus d'altération du centre-ville, qui se résument en quelque sorte en une mise à mort des symboles de la vie urbaine depuis plus d'un siècle. Les « violences » contre la ville ne résultent pas d'une destruction par la guerre comme ce fut le cas pour Beyrouth et Sarajevo, mais d'un état de déréliction et de pourrissement affectant progressivement les traces de la vie urbaine.

L'érosion de la vie quotidienne se révèle de façon explicite à travers les discours des habitants sur le centre-ville. En effet, quels que soient l'âge et le sexe des personnes interrogées, les appréciations sont plutôt négatives : dégradation perceptible du paysage, stress, insécurité, manque d'originalité dans la forme et dans le contenu.

Le flottement des identités

Trop exigu pour une population de plus en plus importante, le centre-ville se présente comme obsolète, dégradé et mal entretenu. Ses caractéristiques sont énumérées par les usagers en des oppositions négatives, les manques d'un côté, le trop plein de l'autre :

- absence d'activités culturelles, absence d'animations, insuffisance des espaces verts... et,
- trop de pollution, trop de saleté, trop de circulation, trop de monde...

L'amertume avec laquelle certaines personnes interviewées décrivent la situation traduit le malaise et l'impuissance d'une population face à une réalité dont elle redoute les retombées.

Les discours sur le centre-ville évoquent l'insécurité due aux vols à la tire de plus en plus fréquents, aux

malades mentaux qui sillonnent les rues ou élisent domicile sur les places publiques, aux explosions de voitures piégées ou de bombes qui, par définition, sont imprévisibles. A ces situations d'insécurité, il faut ajouter « les embêtements » réservés aux femmes et les nombreux cas de violation flagrante des règles de civilité (non respect du code de la route, dégradation des biens publics, crachats, insultes...)

Exclusion, anathème et violence sont alors les comportements dominants dans cet environnement où les sentiments tièdes sont exclus. La violence symbolique s'empare de la ville, trace des frontières dans les têtes, dans les paroles, dans les actes... Alors que la violence physique et le sentiment d'insécurité affectent les rapports sociaux et détériorent l'expérience de l'altérité. Nous sommes dans une logique de ville fragmentée où chacun trace ses propres limites. La pression qu'exerce la société sur l'individu aboutit à des conduites sociales incohérentes : la *rodjla* comme signifiant anthropologique de la virilité dans le sens d'une domination agressive, le mimétisme à l'occidentale ou à l'orientale, la pratique ostentatoire de la religion, etc. Les difficultés du face-à-face, le non-dit, l'absence de dialogues n'accordent aucune alternative au silence ou à la violence. « La haine de soi, notre principale faiblesse » écrit Khaoula Taleb-Ibrahimi¹ dans un ouvrage consacré à la question des langues en Algérie. Pour l'auteur, la question des langues constitue un des aspects essentiels du débat sur le projet de société. A travers la violence portée aux langues (amazigh, arabe, français) mais aussi à l'architecture, au paysage, à tout ce qui représente la culture originelle, « l'Algérien semble être fâché avec lui-même ». Quel rapport à l'altérité peut-il exister dans cet environnement conflictuel où le flottement des identités aboutit au dénigrement et à l'autodestruction ? Les transgressions observées marquent-elles une rupture totale avec les usages institutionnels de l'espace et aboutissent-elles au renversement des symboles qui y sont rattachés ?

1. Taleb-Ibrahimi K., *Les Algériens et leur(s) langue(s), Éléments pour une approche sociolinguistique de la société algérienne*. Alger, El-Hikma, 1997.

Sauver les apparences

Les règles d'usage qui sous-tendent les interactions entre les individus et entre les groupes définissent les limites visibles ou latentes de l'espace public. On sait tacitement jusqu'où on peut aller et ce qu'il faut éviter de faire. L'espace public serait alors le lieu où l'on « se voile » et « se dévoile » en fonction des normes établies et des fluctuations qui les affectent. Les observations de Richard Hoggart, en d'autres lieux², cadrent parfaitement avec certaines pratiques sociales en Algérie : « Nombreux sont ceux qui n'hésitent pas à tricher dans les activités qu'ils ressentent comme anonymes, alors qu'ils ne le feraient pas à l'intérieur du groupe » écrit-il. Cela concerne surtout la transgression des valeurs



Femmes agentes de police à Alger.

morales dans les espaces publics (dragage, vol, tricherie, insulte...) rendue probable par l'anonymat. Toutefois, il est possible de « tricher » dans la présentation de soi face au groupe d'appartenance en affichant une image conforme aux normes établies afin de contourner les conflits et maintenir sa place et son rôle : éviter par exemple de dire ses fréquentations, ses motivations, ses problèmes, etc. Il s'agit de mettre en pratique des « arrangements de visibilité »³ adaptés au contexte moral. En Algérie, la confirmation implicite des valeurs familiales permet de préserver sa place dans le groupe, ce qui évacue toute forme de négociation et contribue de façon remarquable au maintien du système de parenté⁴.

L'évitement (faire « comme si ») est un accommodement qui relève de la « logique du flou » cultivée dans l'espace public⁵. Parmi les exemples les plus extrêmes, prenons celui des bars et des marchands de vin dans le centre-ville : contrairement à ce que l'on pourrait croire, ces commerces perdurent malgré les violences des « entrepreneurs de morale »⁶. Toutefois, une règle

essentielle s'impose pour continuer d'exister : aucun signe extérieur ne doit désigner le lieu⁷. Pour se faire « oublier » et éviter les regards extérieurs, des rideaux sont installés et des chicanes sont aménagées. Ce type de commerce « se voile » en quelque sorte pour se fondre dans le climat ambiant. En réponse à cette mise en scène, les regards se fixent des limites car voir est un acte socialement déterminé et des situations potentiellement conflictuelles peuvent être neutralisées par le seul fait de ne pas les voir⁸. C'est ce que Jean-Claude Depaule désigne par « non voir » et « être non-vu » en tant que modalité du regard adaptée aux situations⁹.

Dire l'espace du dehors

En Algérie et dans le Maghreb, les mots utilisés dans le langage courant pour désigner ce qui est considéré comme « espace public » se rattachent le plus souvent sur le plan sociologique à ce qui relève du dehors (*barra*) par rapport à ce qui est dedans (*dekheh*) sous la protection de la *horma* (honneur). On distingue alors plusieurs niveaux de dehors déterminés par une position plus ou moins proche du dedans (l'espace privé). Les « dehors » exigent des seuils et une accessibilité différente liée au degré d'anonymat dont l'espace public est garant. Les pratiques urbaines s'inscrivent alors dans une opposition complexe : il y a d'un côté l'espace comme territoire de mobilité et de la rencontre avec

2. Même si les observations de R. Hoggart valent pour la société industrielle de l'Occident, il me semble que la culture populaire présente un caractère universel qui recouvre aussi d'autres aires culturelles. Cf. *La Culture du pauvre*, Paris, Minuit, 1970.

3. Lee J. et Watson R., « Regards et habitudes des passants. Les arrangements de visibilité de la locomotion », in *Les Annales de la Recherche Urbaine*, n° 57-58, 1993, p. 101-109.

4. Goffman E., *les Rites d'interaction*, Paris, Minuit, 1974, p. 18.

5. Gilsenan M. écrit à propos du nord du Liban : [« as if » men do not see women, « as if » children are not there, « as if » such and such an insult had not occurred because nobody « saw » it. The practices that actually form social life thus operate on what Pierre Bourdieu calls a « more or less » fashion according to a « fuzzy » logic.], in *Recognizing Islam. An anthropologist's introduction*, Londres, Croom Helm, 1982, p. 188.

6. Dans notre cas de figure, ce qui est « légal » pour les « entrepreneurs de morale » s'apparente aux règles religieuses validées ou non par les instances juridiques du pays.

7. Certains bars-restaurants conservent encore leurs enseignes mais à Alger, l'enseigne est un détail auquel quasiment personne ne fait attention.

8. [« In such a highly structured space there is always the question, moreover, of who « sees » whom, because « seeing » is a socially determined act and not a question merely of images on the retina and physiological process. Just as an insult can be negated or avoided if one can affect not to « see » it and if anyone else present at the time is also willing to go along, so potentially problematic situations can be neutralized by not « seeing ».], in Gilsenan Michael, op. cit., p. 171.

9. Depaule J.-C. et Arnaud J.-L., *À travers le mur*, Paris, C.C.I. – Centre Georges Pompidou, 1985, p. 84.

l'altérité et de l'autre côté, l'espace comme territoire de fixité et de chez-soi¹⁰.

Dans le langage courant, le terme « *zanka* » (rue) signifie un espace de circulation et de stationnement pour les hommes. Cette notion connotée, le plus souvent négativement (« *ouled el'zanka*¹¹ »), exprime des représentations de la rue comme espace de tous les dangers et par voie de conséquence un domaine réservé aux hommes. C'est ainsi que « la sortie est le mouvement proprement masculin, qui conduit vers les autres hommes, et aussi vers les dangers et les épreuves auxquels il importe de faire front » écrit Bourdieu¹². Sortir pour les femmes équivaut à traverser des espaces dangereux où le respect des valeurs n'est pas garanti, où l'agression est souvent réelle sous le regard complice des passants. De ce fait, l'espace public serait le lieu consacré de la *rodjla* (la virilité exacerbée). A contrario, les rues du centre des grandes villes, garantes de l'anonymat, sont perçues comme des espaces de liberté tant par les hommes que par les femmes.

Toujours par rapport au langage désignant l'espace public, un autre terme est d'importance, celui de « *beylek* » (de Bey) qui est une réminiscence de l'organisation étatique turque. Cette notion juridique subsiste encore dans le vocabulaire en milieu urbain et demeure vivace dans les esprits et dans les pratiques. Elle pourrait par ricochet éclaircir certains comportements du quotidien. Ce qui est « *beylek* » figure dans la représentation populaire, tout ce qui appartient à l'État, ce dernier étant considéré le plus souvent comme « étranger », donc comme structure exogène, autoritaire et répressive. Il y a eu le *beylek* turc, ensuite le *beylek* colonial puis le *beylek* national. Tout ce qui est « *beylek* » (ou *makhzen*) appartient non pas à la communauté mais au pouvoir central. Aujourd'hui encore l'espace public est perçu comme un bien appartenant non à la collectivité mais à l'État. C'est en ce sens que l'usage de l'espace public révèle avec force les relations entre l'État et la population. De même que le statut étatique de l'espace public rend l'appropriation éphémère.

Pourtant, l'espace public non balisé est considéré comme libre et, en tant que tel se prête à la privatisation. De nombreux exemples d'occupation illicite d'espaces publics subsistent en Algérie malgré les interventions musclées des pouvoirs publics. Les formes de privatisation sauvages sont présentées par les journaux télévisés et par la presse comme une atteinte grave à l'ordre public. Toutefois, ces modes de contournement des règles civiques mettent en pratique des convictions acquises grâce au discours populiste qui utilise la notion de « public » dans le sens du nivellement de la société, diluant ainsi les responsabilités des uns et des autres dans des slogans utopistes prônant l'égalité sociale. Ainsi, toute différenciation sociale est perçue comme fondamentalement injuste et

se cristallise dans la notion de *hogra* (injustice et mépris) envers les plus faibles.

Marchands et ruraux dans la ville

Le centre-ville est un des exemples de mises en scène concomitantes de formes opposées des usages. L'usage de l'espace public, rendu banal et désordonné, fait voler en éclat les fonctions réglementées de la ville. Tout espace est susceptible d'être soumis à la trivialité, tel, par exemple, le détournement du banc public en un banal étal pour vendeurs de cigarettes. Alors que la qualité d'un environnement urbain se mesure, selon William F. Whyte, par le nombre et le confort des endroits où les piétons peuvent s'asseoir, une valeur rare à Alger.

On observe ainsi des formes quotidiennes de marquage, reconnues et admises par tous : débordement des marchandises sur les trottoirs, caisses ou chaises pour délimiter une place de parking, aménagements spontanés d'espaces marchands, etc. Il apparaît alors que l'État ne contrôle réellement les espaces publics que lorsqu'il s'agit d'une action politique manifeste ou symbolique. Cela est d'autant plus vrai lorsque qu'il s'agit des espaces publics centraux. C'est en ces lieux que se manifestent les rapports de force, y compris ceux liés aux formes d'usage. Il y a eu la « bataille des mosquées » et l'occupation des places publiques par les « islamistes ». Aujourd'hui, le *trabendo*¹³ mène de façon spectaculaire un autre genre de bataille pour une appropriation mercantile des rues du centre-ville. Les usages des espaces publics indiquent la nature du rapport entre la société urbaine et l'État et de façon générale le rapport au pouvoir. C'est ainsi que la polysémie de la notion d'espace public aboutit à la mise en évidence de multiples formes d'usage où s'entremêlent divers éléments du social et plusieurs « *types-idéaux de la Cité* »¹⁴.

10. Pour certains chercheurs, l'expérience urbaine serait caractérisée par une tension variable entre espaces de fixation (la cité, le squat, le domicile...) et espace de mobilité (la rue, le réseau de transport, le centre...): Kokoreff Michel, « L'espace des jeunes. Territoires, identités et mobilité », in *Les Annales de la recherche urbaine*, n° 59-60, juin-septembre 1993, pp. 171-179. Pour d'autres, cette dialectique du fixe et du mobile ne concerne plus le quartier opposé à la ville mais bien plus le logement et la région urbaine. Le logement est désormais le véritable et l'unique point fixe : Chalas Y. et alii, *Urbanité et périphérie. Connaissance et reconnaissance des territoires contemporains. La ville émergente*, Paris, Plan urbain et Architecture, 1997, p. 33. Mais c'est à l'évidence d'un autre contexte dont il s'agit.

11. Cette expression signifie « enfants de la rue » dans le sens où la rue est considérée exclusivement comme un lieu de débauche.

12. Bourdieu P., *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p. 456.

13. *Trabendo* : Forme algérianisée de l'espagnol *contrabando* (contrebande). Ce terme désigne généralement le commerce illicite de produits venant de pays étrangers.

14. D'après la notion d'idéal-type de Max Weber, elle est utilisée ici en référence à Métral J., « Espaces publics dans les villes arabo-musulmanes. Réflexions méthodologiques », in *Cahiers de l'IRMAC* (Monde Arabe contemporain) n° 2, Lyon, 1993, p. 5-6.

Pour beaucoup d'Algérois, l'arrivée depuis des décennies des ruraux dans la ville est à l'origine de sa dégradation spectaculaire ainsi que de l'altération du mode de vie citadin. Les « *barrâniya* » (étrangers) ou encore « *nass barra* » (les gens du dehors¹⁵) ont envahi la ville et leur présence est considérée comme un sacrilège. Ce paradoxe révèle un rapport conflictuel aux origines, d'autant qu'il est incontestable que la majorité des habitants d'Alger sont d'origine rurale, lointaine ou plus récente. De ce fait, les citadins de longue date sont très peu nombreux.

Les « *barrâniya* » sont perçus comme étant à l'origine de tous les maux de la ville. Ils détruisent tout ce qui est beau, propre et luxueux. Cela évoque pour nous les théories khaldouniennes selon lesquelles les rapports opposant citadins et ruraux dans les sociétés maghrébines du XIV^e siècle sont à l'origine du déclin de la cité et de la citadinité. Malgré les siècles qui nous séparent, les fondements de la pensée d'Ibn Khaldoun marqués par le « désespoir sociologique »¹⁶, apparaissent encore comme une explication plausible au flottement des identités dans un Maghreb en quête endémique de ses racines. Bien plus que la nécessaire réconciliation avec une part refoulée de ruralité¹⁷, il s'agit de souder les fractures entre des pans entiers de la société.

L'exigence de discrétion

La coexistence d'éléments hétérogènes et de différents niveaux de vie font du centre-ville un lieu où les distinctions sociales ne sont pas clairement affichées. Bien au contraire, le centre-ville apparaît comme un espace quasiment lisse malgré la présence des contraires dans un même lieu (signes d'appartenance idéologique ou culturelle opposés : conservatisme et libéralisme qui se manifestent à travers les vêtements, les attitudes, le langage...). Pas de luxe apparent sinon quelques artefacts discrets, résultats d'un mimétisme maladroit en rapport aux milieux de la mode et des arts d'Europe (galeries de peintures, expositions-ventes d'objets dont le principal luxe est le prix « faramineux », « haute couture » dans de petites boutiques sans signes ostensibles, etc.). Pas d'affiches publicitaires dans les rues ni d'images de personnages « célèbres » : on ne sait rien ou très peu de choses sur la vie privée des hommes politiques et sur les personnages publics (chanteurs, animateurs de télévision, sportifs, etc.). Il y a une sorte d'uniformisation apparente où la règle dominante est de se fondre dans la masse. Autrement dit, une sorte de conformité quasi systématique aux normes sociales s'impose. « On ne cherche pas à s'afficher, à se rendre trop visible, bien que l'on veuille être connu et reconnu »¹⁸ écrit Nabil Beyhum à propos de Beyrouth. Cette visibilité réduite, qui est signe de discrétion, prendrait à Alger une forme de renoncement et de repli

sur soi, une sorte d'autocensure qui freine les élans vers toute forme de distinction, du moins au sein de l'espace public. Il s'agit surtout d'assurer sa liberté de mouvement : car voir sans être vu permet d'accéder discrètement à l'information, peut-être même à gravir les échelles du pouvoir¹⁹. Nombreux sont ceux qui restent proches de leur milieu d'origine pour conserver dans leur quotidien des liens essentiels fondés sur des réseaux de proximité afin de bénéficier du soutien nécessaire pour accéder aux privilèges du pouvoir ou tout simplement pour briser le carcan administratif. Car la famille demeure le garant essentiel de l'identité sociale de l'individu et le premier réseau de solidarité malgré tout ce qu'on peut dire sur sa dislocation. La transgression de cette forme d'organisation sociale édifée sur les groupements de parenté et de clientélisme, de même qu'une visibilité trop grande, n'offrent aucune alternative sinon l'isolement et la marginalisation forcée. C'est ainsi que l'intériorisation des normes du groupe joue un rôle important dans le maintien d'un statu quo.

Le lieu de la cohérence et de la cohue

Le centre-ville, espace du dehors par excellence, où se concrétisent les systèmes de normes régissant les conduites individuelles et collectives en public, apparaît aussi comme le lieu où se manifestent les tensions et où se mesurent les rapports de force. Il est à la fois un lieu où se côtoient différents groupes sociaux (du « *trabendiste* » au haut fonctionnaire en passant par la ménagère qui descend chaque matin faire ses courses), un lieu où s'entremêlent le licite et l'illécite, où s'expriment sans distinction la légalité et l'illégalité, et où se concrétisent les violences et les tolérances. Il se révèle comme un espace aux contours flous, à l'identité insaisissable.

Paradoxalement, le centre-ville demeure pour un grand nombre, et surtout les plus jeunes, un espace de sociabilité où l'altérité est envisageable. L'intolérance y est moins visible que dans les quartiers. Les comportements et les tenues vestimentaires y sont plus diversi-

15. Il s'agit ici d'un autre palier du « dehors » : le dehors de la ville autrement dit la campagne.

16. Geertz C., *Observer l'Islam. Changement religieux au Maroc et en Indonésie*. Paris, La Découverte, 1992, p. 19.

17. Liauzu C., « Les lieux de toutes les fractures », in *Le Monde diplomatique* : « La ville partout et partout en crise », Manière de voir 13, octobre 1991, pp. 10-13.

18. Beyhum N. « Du centre aux territoires, la centralité urbaine à Beyrouth », in *Maghreb-Machrek : Espaces et sociétés du Monde Arabe*, n° 123, 1er trimestre, 1989, p. 177-190.

19. « Seeing without being seen is knowledge, perhaps even power », in M. Gilson, *Recognising Islam...*, op. cit., p. 190.

fiés. La foule y est omniprésente et elle attire plus qu'elle n'éloigne. On y vient pour voir les autres, on s'y donne rendez-vous, on y mesure aussi les contraintes. Le nombre de femmes en « *hidjab* » dans le centre-ville est un bon indicateur du niveau de tolérance en dent de scie dans une ville marquée par la violence : si la présence du « *hidjab* » est importante, cela signifie que la balance penche vers l'intransigeance, c'est alors que les tensions et les inquiétudes augmentent. A l'opposé, si le « *hidjab* » se fait plus rare ou plus coloré et les jupes plus échanquées ou plus courtes, cela signifie au contraire un allègement de la pression qui s'accompagne d'une atmosphère plus détendue. Cette variation continue de l'ambiance reflète le fait que l'espace public se situe dans un processus de renouvellement constant. C'est en ce sens que dans le centre-ville, le mode d'échange n'est pas celui de la convivialité communautaire où chacun occupe une place connue et reconnue. La rencontre en public correspond à une sociabilité entre des personnes « étrangères », l'échange y est incertain et fluctuant. Aussi, est-il nécessaire d'en maîtriser les codes et les référents sans cesse renouvelés mais néanmoins essentiels pour toute forme d'accessibilité. Les espaces publics du centre-ville remplissent des fonctions de communication et de sociabilité dans un cadre de références comportementales spécifiques.

Contrairement à ce qu'on pourrait penser, le centre d'Alger n'est pas un espace déserté. L'affirmation de Paul Korosec-Serfaty : « Partout où la terreur et la souffrance d'un peuple prévalent, les rues et les places sont sous étroite surveillance, et souvent mortes²⁰ », qui pourrait s'appliquer à certains villages de la plaine de la Mitidja (près d'Alger) dans les moments de tension extrême, n'est pas pertinente pour le centre d'Alger qui n'a jamais cessé de drainer des foules compactes. La crise politique a renforcé son statut d'espace ouvert. La cohue quotidienne (*el-ghâchi*), particulièrement celle des jeudis après midi (premier jour du week-end en Algérie) dans la rue Didouche, même si elle est décriée (« il y a trop de monde »), est la cause et la conséquence de l'attrait, celle qui fait du centre-ville un espace symbolisant l'échange et la rencontre en public en donnant du sens à la ville.

L'espace de la foule respectueuse

La crise politique a introduit de nouveaux rapports à l'espace urbain. Par opposition au quartier (*houma*), le centre-ville équilibre le rapport à l'altérité. Il permet d'estomper les suspicions suscitées par la peur de l'autre²¹. La vie urbaine cristallisée par le centre-ville et sa cohue permet d'esquiver les tyrannies d'un quotidien inquiétant et trouver « refuge dans la foule »²².

D'autres chercheurs en d'autres lieux ont confirmé le principe de « *self-congestion* » selon l'expression de William F. Whyte²³ ou l'idée plus conviviale « fréquenter

les fréquentations » selon Jean-Samuel Bordreuil. Même si les raisons évoquées de l'attractivité sont différentes ou totalement opposées selon les cas, il n'en reste pas moins



Alger, rêve de voile.

que la notion de flux est déterminante de la qualité de l'espace public. C'est ainsi que les observations dans la rue Didouche mettent en évidence des expériences de la sociabilité, de la rencontre et des plaisirs du regard.

Dans la mesure où l'anonymat y est possible, l'espace public acquiert la qualité d'espace de désenclavement par rapport aux espaces communautaires qui contrôlent les comportements. A ce titre, il offre des possibilités de rencontre entre individus en transition. Malgré une période faite de peur et d'angoisse, les vio-

20. Korosec-Serfaty P., « Vie publique, lieux partagés », in *Architecture et Comportement*, vol. 6, n° 4, 1990, pp. 287-292.

21. « L'inquiétude grandit au point où on se méfie de son voisin comme de la mort » écrit F. Assima dans son essai, *Une femme à Alger. Chronique d'un désastre*, Paris, Arléa, 1995.

22. Selon W. Benjamin pour qui la foule est « un voile qui se pose devant le flâneur, elle est la toute dernière drogue du solitaire. – Elle efface en deuxième lieu, toutes les traces de l'individu : elle est le tout dernier asile du réprouvé. – Enfin, elle est, dans le labyrinthe de la ville, le tout dernier labyrinthe, et le plus impénétrable » : Benjamin W., *Paris, capitale du XIXe siècle. Le livre des Passages*, Paris, Cerf, (3e édition), 1997, p. 463.

23. Whyte W. F., *The social life of small urban spaces*, The Conservation Foundation, Washington D. C., 1980.

lences de ces dernières années n'ont pas enfermé les Algérois chez eux. La vie continue par bravoure, par dépit, par fatalisme ou tout simplement parce que nul n'est en mesure de rester enfermé chez lui pendant plusieurs jours, plusieurs mois voire plusieurs années.

La foule compacte qui sillonne les rues veille, par sa seule présence, à l'ajustement des codes. C'est la foule qui est détentrice du territoire, c'est elle qui trace les



Alger, des femmes de tous les styles.

limites et en contrôle le franchissement. La conception «sadique» de la rue n'est pas, comme l'explique Mike Davis²⁴ pour Los Angeles, dans le mobilier urbain mais bien plus dans les représentations de l'espace public exprimées par la foule qui le fréquente. C'est ainsi que la rigidité des conceptions mentales concernant l'espace public fait de la ville un lieu aux accès contrôlés et aux comportements normalisés. Violence contre la vie urbaine, mais surtout violence contre l'individu puisqu'il faut pousser les interdits toujours plus loin jusqu'à l'inertie (surveiller ses paroles et ses actes). Cette «violence symbolique», c'est-à-dire un rapport d'imposition et de contrainte qui ne passe pas par l'expression d'une force physique, relève du consensus implicite du groupe social²⁵.

Violation et surpassement de la *horma*

Espace de rencontre et d'échange, les espaces publics centraux sont à la fois ouverts à tous et normalisés par les représentations sociales qu'ils véhiculent. Toutefois, les transgressions du normatif trouvent leur explication en partie dans le contournement de la *horma* (honneur). La conception de l'honneur apparaît ici comme structurant le champ des représentations symboliques.

Étymologiquement, *horma* est dérivé de *haram* qui signifie sacré. Tout ce qui est *horma* appartient à la fois

au monde du sacré et de l'interdit, un monde à protéger lié surtout aux femmes. Le sentiment de l'honneur est vécu face aux autres. Il s'agit de «faire face» (*y'qabel*) en affrontant les autres mais aussi «faire face» pour faire honneur à quelqu'un en donnant une bonne image de soi. Erving Goffman définit la «face comme étant la valeur sociale positive qu'une personne revendique effectivement à travers la ligne d'action que les autres supposent qu'elle a adoptée au cours d'un contact particulier»²⁶. La «face» est abordée par l'auteur comme un dispositif de la socialisation et de la représentation. Dans ce cadre de référence théorique, la *horma* et ses dérivés (*el-nif* : la fierté et *el-rodjla* : la virilité) se rapportent aux indices de la présentation de soi qui imposent tous les sacrifices pour sauver la face.

C'est ainsi que la *horma*, une notion essentielle de l'organisation des liens sociaux au sein du groupe, subit dans l'espace public une transgression qui libère l'individu des interdits auxquels il est soumis dans son groupe d'appartenance et dans son quartier (*houma*). Un des aspects pour définir l'espace public en Algérie pourrait être un lieu où des possibilités de transgression de la *horma*, non seulement existent, mais sont également reconnues comme normales. L'expression «*haramat*», prononcée dans les groupes d'inter-connaissance pour remettre les «choses» en ordre lorsqu'il y a transgression, n'a pas d'effet dans les lieux ouverts à tous, où les personnes sont «mélangées». La *khaloutha*²⁷ ou «mélange» de personnes inconnues aboutit, dans l'anonymat, à la violation des règles communautaires. Être dans un espace public, c'est prendre le risque de s'exposer à la violation de la *horma* par toutes les agressions possibles (verbales ou physiques). Cela concerne la présence des femmes dans l'espace public mais c'est aussi vrai pour les hommes accompagnés ou non. Les codes sociaux qui entourent les «expositions» et les «évitements» suivent un ensemble de règles explicites ou implicites du groupe qui les a instituées. Ces règles tracent arbitrairement des «limites constitutives de l'ordre social et de l'ordre mental qu'il s'agit de sauvegarder à tout prix»²⁸. Toutefois, ces règles connaissent

24. Davis M., *City of Quartz. Los Angeles, capitale du futur*, Paris, La Découverte, 1997.

25. Voir Rémy J. et Voyé L., *Ville, ordre et violence*, Paris, PUF, 1981. À ce propos, les Algériens disent «aller respirer» pour «aller en Europe» et plus particulièrement en France. Cette fuite en avant concerne une large tranche de la population, de l'intellectuel qui va chercher un réconfort dans le savoir, aux jeunes des quartiers populaires qui «montent» à Marseille ou à Naples pour vivre l'illusion de la modernité. Cela bien entendu avant que les visas ne deviennent une denrée rare.

26. *Les rites d'interaction*, op. cit., p. 9.

27. La *khaloutha* est une notion connotée négativement. C'est en quelque sorte la coprésence dans le sens de dépravation et de perversité des mœurs.

28. Bourdieu P., *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982, p. 122.

des degrés d'application hiérarchisés : elles sont plus rigoureuses dans l'espace de proximité (le quartier, la cité, l'immeuble...) mais plus lâches dans l'espace de la *khaloutha* (ou mélange). C'est en ce sens que les coprésences sur la base de l'anonymat et l'égalité aboutissent à une transgression tolérée des règles communautaires.

L'attrait pour l'espace du dehors

L'espace public est alors un « dehors » fait de transgressions où s'inventent des contournements et des détournements des normes établies. Le langage, le voile, la rencontre amoureuse, autant de sujets réglementés par des interdits que l'espace public permet dans une certaine mesure d'esquiver. Pour Ulf Hannerz, cette juxtaposition d'univers sociaux divergents encourage plutôt la tolérance et un certain relativisme²⁹. L'articulation entre espace public et transgression peut être illustrée par exemple par l'ajustement du mode vestimentaire (maquillage, foulard, longueur des jupes, hidjab, etc.) qu'adopte une jeune femme par rapport au niveau de contrôle et d'insécurité dans l'espace public. Il en est de même pour les adolescents réunis aux « coins des rues »³⁰ qui utilisent un langage

spécifique dès lors qu'ils sont dans un espace public. Ce langage, éloigné de celui qu'ils utilisent face aux parents, est truffé d'allusions sexuelles, d'obscénités, d'insultes et de jurons³¹. Ces comportements typiques de la *zanka* (rue) sont chargés d'interdits dont les acteurs mesurent les niveaux de transgression que cela suppose. Il est évident que le passage d'une forme de comportement à une autre selon le lieu et les personnes oblige les acteurs à des adaptations contrôlées.

Dans l'espace du dehors, on invente constamment de nouvelles effractions au code de la bienséance. Cet état de fait concerne surtout les hommes et, dans une moindre mesure, de plus en plus de femmes. La dégradation des comportements est soutenue surtout par la violence quotidienne d'un monde en crise.

Nassima Dris

29. Hannerz U., *Explorer la ville*, Paris, Minit, 1983, p. 88.

30. Cet exemple rappelle la « société de coin de rue » avec ses codes spécifiques décrite par Whyte W. F., *Street Corner Society. La structure sociale d'un quartier italo-américain*, préface de Henri Peretz, Paris, La Découverte, 1995.31. Zouilal K., *Des voiles et des serrures. De la fermeture en Islam*, Paris, L'Harmattan, 1990, p. 188.

Nassima Dris est sociologue. Elle vient de terminer une thèse sur les espaces publics centraux : « Alger altéré, Alger glorifié » à l'Université de Paris X-Nanterre/IPRAUS. Cet article est issu de sa thèse. Elle a publié « Volonté de rupture et reconduction de modèles : quel centre pour Alger ? », in *Les Cahiers d'Urbama*, n° 15, 1998, p. 127-136 ; « Les espaces publics entre images et usages », in *Actes du colloque de Montpellier, 14-15-16 mars 1996 : Les espaces publics dans la ville méditerranéenne*, École d'architecture Languedoc-Roussillon, Montpellier, Éditions de l'Espérou, vol. 1, 1996.