

La place de l'islam dans l'Algérie indépendante

La période des présidences Ben Bella et Boumediene

comme modèle de référence

Tahar SAOUD

Introduction

Depuis une époque très avancée de l'histoire algérienne et maghrébine, l'islam a été utilisé comme référence pour prouver et réaliser la légitimité politique des différentes familles, dynasties et régimes qui ont régné en son nom depuis les Rustumides (l'islam ibadite) et les Fatimides (l'islam chiite ismaélien) en passant par les Almoravides (l'islam salafiste) et les Almohades. Sur cette base, Ibn Khaldoun ne s'était pas trompé en considérant « le prosélytisme religieux » comme l'un des facteurs fondamentaux venant s'ajouter à celui du « tribalisme et du clanisme » dans sa théorie sur les origines et la chute de l'État. C'est pour cette raison que l'alternance entre ces différentes entités politiques a toujours été un acte fondateur et justifié à certains égards par l'idée de défendre la religion ou de réaliser des réformes sociales en retournant à celle-ci. Il semble bien que l'histoire récente ne déroge pas à cette donnée relative à l'utilisation et à l'exploitation de la religion que continuent à exercer les acteurs politiques et sociaux.

Dans cette perspective, nous allons essayer d'aborder le sujet de la religion (l'islam) et de mettre en évidence le statut et l'importance qu'elle a joué dans la dynamique et/ou la lutte politique et sociale à la veille de l'indépendance, ainsi que son rang et sa place dans la configuration de l'État national. L'Algérie a vécu au lendemain de l'indépendance – comme les autres pays nouvellement indépendants – ce que l'on appelle le défi du développement et de la reconstruction. La question des choix idéologiques les plus adaptés pour atteindre un tel développement était parmi les problématiques majeures posées à cette époque, prenant des formes de discussion et de débat tantôt calmes et tantôt violentes.

Quel statut l'islam avait-il dans cet État naissant ? Est-ce que les efforts des autorités à son égard – autorités qui se sont succédées à la direction des affaires de l'État au cours des deux premières décennies de l'indépendance, en particulier pendant l'exercice des présidents Ahmed Ben Bella et Houari Boumediene – constituaient une orientation qui

visait à le valoriser en tant que composante de l'identité nationale ? Ou bien n'étaient-ce que des manœuvres pour consolider sa légitimité dans le contexte des controverses pour la course au pouvoir entre factions rivales lors de cette étape ? Ou encore un moyen d'asseoir son influence pour apparaître aux yeux des masses et de l'opinion publique comme le garant de la religion ? Pourquoi l'islam – qui était un facteur d'unité et de regroupement social – est-il devenu, après l'indépendance et face à la compétition pour le pouvoir entre les élites, un terrain de conflits, un domaine de luttes et un moyen d'instrumentalisation politique ? Le regard porté sur le facteur religieux a-t-il changé avec le président Houari Boumediene ? Ou bien est-il similaire à l'époque de son prédécesseur ?

Telles sont les questions que cette étude souhaite aborder. Il reste qu'aborder ce sujet représente en soi une partie importante de la recherche sur la question religieuse en tant qu'élément constitutif de la question culturelle ; ce qui constitue un terrain fertile pour la recherche en sociologie et en histoire contemporaine. Cette étude apportera sans doute une plus grande compréhension de notre société contemporaine.

Le pouvoir après l'indépendance et l'islam : une position prudente et réservée

Au moment où la Tunisie bourguibienne menait, sous la direction de son président et du parti destourien, dans le milieu des années 1950 et le début des années 1960, des confrontations violentes pour essayer de moderniser et rénover la religion musulmane [à travers une série de mesures telles la liquidation de l'institution du *Waqf*, l'unification du système judiciaire par l'abolition des tribunaux *charaïques* et l'adoption de la loi positiviste, en particulier dans le domaine du statut personnel (promulgation du Code du statut personnel comprenant l'interdiction de la polygamie et l'abrogation du divorce imposé par le mari ...), la mise à niveau de l'institution traditionnelle de la Zitouna, terreau de la pensée conservatrice, pour qu'elle s'adapte dans sa fonctionnalité à la vision moderniste. Celle-ci étant initiée par le régime bourguibien à travers d'autres mesures rentrant dans le cadre de l'affrontement avec ce qui était considéré comme une vision classique et immobiliste de la religion musulmane monopolisée par une élite de religieux zitouniens (Hermassi, 1985, 30 et *sq.*)]. Dans l'Algérie qui venait tout juste de recouvrer son indépendance, la question religieuse aussi était présente sous une forme ou une autre au niveau du débat sur la scène politique, culturelle et sociale.

La gestion de la question religieuse islamique par l'élite politique dirigeante en Algérie, à la veille de l'indépendance, semble avoir été plus conservatrice et plus prudente comparée à celle de l'élite tunisienne. Le fait est qu'on n'avait pas trouvé pareil courage sémantique chez l'élite algérienne dans le traitement de cette question, comme ce fut le cas en Tunisie, sauf dans un cas particulier se rapportant à la conduite envers les mouvements confrériques – aspects de l'islam traditionnel hérité des périodes ottomane et post-ottomane – et envers lesquels l'attitude des autorités algériennes était hostile.

L'élan de la légitimité historique et révolutionnaire acquise depuis l'époque de la lutte révolutionnaire, ainsi que le rôle négatif de certaines confréries pendant la période de la domination coloniale avaient amené les dirigeants de la révolution à regarder sans sympathie les mythes et les superstitions, propagés par les religieux réactionnaires, considérés comme des entraves à la progression de l'Algérie indépendante vers le socialisme. C'est pour cette raison que les nationalisations avaient englobé les zaouïas, les confréries et leurs communautés, dont les biens avaient été saisis et mis au service de la réforme agraire. Ces mesures avaient donc pris la forme de mesures de rétorsion pour venger leur attitude conciliante envers le colonialisme (Kepel, 2005, 207 ; 1992, 66). Cette position était proche de celle du mouvement réformiste se réclamant d'Ibn Badis, qui avait condamné lui aussi les confréries et la tendance confrérique depuis les années vingt, et s'était battu pour un islam salafiste éloigné du mythe et de la dervicherie. Ainsi donc, à l'inverse de cette orientation formelle stricte dans le traitement de l'islam confrérique, l'attitude envers l'islam réformiste semblait prudente, le nouveau régime ayant déclaré adopter le triptyque « l'islam est ma religion, l'arabe ma langue et l'Algérie ma patrie » adopté par le mouvement réformiste depuis les années trente, montrant une sorte de reconnaissance du rôle joué par l'Association des Ulémas musulmans algériens dans l'effort global pour la libération nationale et l'éradication du colonialisme¹.

¹ Il est indiqué dans la Charte d'Alger que l'Association des Ulémas a « mené une lutte vigoureuse pour libérer le peuple des superstitions religieuses et *tariquistes* et a entrepris des efforts louables pour aider à la renaissance culturelle et à la diffusion de l'enseignement traditionnel. Son président Abdul Hamid Ibn Badis a contribué efficacement à réaffirmer et renforcer l'idée nationale (FLN, *s.d.*, 13). Mais la position de l'Association des Ulémas dans ses relations avec la révolution libératrice ne cesse de soulever jusqu'à aujourd'hui de nombreux débats entre ceux qui affirment qu'elle n'avait pas été dans la ligne de la révolution et n'y a pas contribué, et ceux qui pensent le contraire. Pour plus d'informations, voir notre analyse de la question (Saoud, 2010, 226-230).

Sur le plan politique et législatif, il semble que bon nombre d'initiatives allaient dans le sens de la valorisation de la composante religieuse islamique de la personnalité algérienne. Le premier gouvernement algérien (formé le 27 septembre 1962) fut doté d'un ministère chargé de traiter les questions religieuses. Il s'agissait du ministère des *Habous*, confié à un membre de l'Association des Ulémas musulmans algériens, Ahmed Tawfiq al-Madani, comme si le jeune État algérien avait voulu exprimer, par ce comportement, sa volonté de réaffirmer sa personnalité arabo-musulmane (Anawati, Borrmans, 1982, 217). De même la Constitution de 1963, première constitution du pays, stipulait dans son article 4 que l'islam était la religion de l'État, et exigeait dans son article 39 que la présidence de la République revienne à un musulman. De même il était souligné dans le préambule de la Constitution le rôle joué par l'islam comme force puissante dans la résistance des Algériens contre les tentatives de dépersonnalisation entreprises par le régime colonial (FLN, 1963).

De nombreuses autres mesures entrant dans le contexte de l'intérêt accordé à la question et au fait religieux, furent également déployées en adéquation avec le nouvel État ; ainsi, concernant une question importante soulevée à cette époque, à savoir celle de la nationalité algérienne, la législation algérienne insista sur la centralité de la dimension islamique dans sa définition, le législateur ayant souligné avec force, dans la loi sur la nationalité de 1963, que la « nationalité effective [...] ne peut se concevoir que dans l'appartenance à la communauté musulmane » (Rouadjia, 1993, 6), car l'adjectif « algérien », conformément à cette loi, se réfère à toute personne descendant – du côté de ses origines paternelles – d'au moins deux parents nés en Algérie et ayant été soumis à la loi islamique (Anawati, Borrmans, *op.cit.*, 208).

De nombreuses autres initiatives et actions, prirent la même orientation ; en janvier 1963, le Gouvernement algérien reconnut officiellement les fêtes religieuses et des mesures empêchant la vente et la consommation de l'alcool, furent mises en application (Knauss, 1987). Par ailleurs, le ministère en charge des Affaires religieuses s'était attelé à la tâche de diffuser la pensée islamique, et avait édité à cet égard la *Revue de la connaissance* "مجلة المعرفة", à partir de mai 1963 jusqu'à l'été 1965, en plus de l'introduction de la langue arabe dans l'enseignement, et de certains programmes religieux dans le système éducatif.

L'islam : de l'évocation à la confiscation

Les initiatives et les efforts mentionnés ci-dessus – et d'autres encore – reflètent-ils la conviction officielle quant à l'efficacité d'une

valorisation des éléments de l'identité algérienne, et en premier lieu de l'islam ? Ou bien ne sont-ils principalement dans cette période que des manœuvres visant à renforcer une légitimité (insuffisante) dans un contexte de conflit et de course au pouvoir entre factions rivales ? Tel fut l'objet du débat entre bon nombre de concernés et beaucoup de chercheurs.

Certains ne voyaient dans cette prise en charge officielle de la question religieuse et de tout ce qui s'y rattache qu'un moyen d'amélioration de l'image de marque du pouvoir dans l'opinion publique (Willis, 1999, 62), pour renforcer son influence, et apparaître aux yeux des foules comme le protecteur et le gardien de la religion, ou du moins ne cherchant pas à s'y opposer ; et ce, en raison du rôle de premier plan qu'avait joué la religion durant la colonisation dans l'aiguisement de l'esprit de contestation et de résistance à l'encontre du projet colonial, et en raison aussi de la forte présence du patrimoine symbolique et religieux dans le conscient et l'inconscient des Algériens, l'islam étant à la fois « dans cette étape de la libération nationale, patrie, identité, langue et profonde appartenance à l'Algérie » (Ouannès, 2001, 114).

Cependant, cet islam qui était un facteur d'unité et de cohésion sociales s'est transformé, après l'indépendance et face à la compétition pour le pouvoir entre les élites et les dirigeants qui avaient mené la révolution et la lutte armée, en terrain de lutte, en domaine de conflit et en moyen d'exploitation et d'instrumentalisation politiques, à l'opposé de ce qu'il était lors de la présence coloniale française.

Si l'islam et l'arabisme ont constitué pour le mouvement national algérien des points d'appui centraux dans la résistance à l'occupation française, ils sont devenus depuis l'indépendance des « éléments politisés et monopolisés » par l'État (Benzenine, 2006). Ainsi, pour l'élite qui avait pris les rênes du pouvoir en été 1962, la relation avec l'islam fut marquée par une velléité d'instrumentalisation de celui-ci, en tant qu'ingrédient renforçant sa légitimité ; s'ajoutèrent à cela d'autres facteurs et d'autres symboles – comme ceux de la légitimité historique ou de l'avant-gardisme révolutionnaire – qui avaient été appelés et utilisés pour légitimer le contrôle de l'appareil d'État et des rouages gouvernementaux, et pour créer un consensus national et populaire autour des thèses relatives à la reconstruction et la renaissance nationales.

Dans le même contexte confirmant le recours à l'instrumentalisation de la religion par l'élite dirigeante afin de renforcer la légitimité de son pouvoir, le chercheur tunisien Moncef Ouannès (*op.cit.*, 100-101) estime que l'État national naissant, dans les premières années de l'indépendance, avait considéré la religion comme une source

supplémentaire pour établir sa légitimité, justifier son existence et sa pérennité politiques, ainsi que pour créer une conscience politique favorable qui ne s'opposerait point à l'État mais qui coopérerait plutôt et le soutiendrait. Cette sollicitation du facteur religieux et son instrumentalisation réussirent, semble-t-il, à donner au gouvernement une apparence islamique, alors qu'il ne s'agissait en réalité – selon certains – que d'une simple utilisation de façade visant à donner une certaine légitimité à son comportement politique, comme déjà mentionné.

Cet appel au facteur religieux et son instrumentalisation se sont transformés en mainmise et en confiscation. En effet, l'élite dirigeante en Algérie allait proscrire tout effort, toute action ou toute initiative en instrumentalisant surtout le religieux dans le sens contraire à la perception officielle. Cette élite essaya, à travers les textes et les conventions officielles régissant l'État, d'un côté, et par l'utilisation exclusive et légale de la machine judiciaire et répressive de l'autre, d'empêcher toute exploitation du champ religieux en dehors du cadre officiel². C'est ainsi que la religion et les différents groupes et tendances se référant aux principes islamiques, « furent maîtrisés par les pouvoirs de l'État » (Willis, *op.cit.*, 57), et la nationalisation (ou l'étatisation) fut également étendue pour englober, tant les aspects matériels (comme les terres et les biens...), que les aspects symboliques et moraux (la religion).

Belkacem Benzenine (*op.cit.*) décrit la nature de la politique poursuivie par l'État de l'indépendance à l'égard de la religion comme duelle ; elle interdisait d'une part les activités de toutes les associations à caractère religieux, et surveillait d'autre part les mosquées et procédait même à la nomination à des postes ministériels de dignitaires religieux, dont certains étaient membres de l'Assemblée des Ulémas, devenue interdite.

Morcellement des élites et discours du pouvoir : conciliation ou amalgame

Ce double comportement dans l'instrumentalisation, le contrôle et l'assujettissement de la religion s'explique en partie par le contexte historique qui a accompagné l'émergence et le début de la formation de l'État national moderne. Une série de problématiques s'était alors posée à la veille de l'indépendance dans le forum du débat national. Parmi les

² À l'inverse de ce qu'avait fait la Tunisie voisine, qui a pratiqué ce que Abdellatif Hermassi appelle un genre de « laïcité militante », l'Algérie a suivi la voie de la nationalisation, mais s'est abstenue de suivre le modèle tunisien et de contenir l'influence religieuse.

principaux sujets politiques évoqués, les questions de la détermination de la nature de l'État algérien souhaité et de la place de la religion au sein de cet État occupaient une place importante.

C'est ici qu'apparaît l'impact du morcellement des élites hérité de la période coloniale. D'un côté, l'élite moderniste formée à l'occidentale (quelques intellectuels de gauche, les marxistes, la Fédération du FLN en Europe) revendiquait une forme d'État tenant compte des particularités du moment historique et s'ouvrant sur l'expérience socialiste³, alors que d'autres ne cachaient pas leur opinion sur la question religieuse dans sa perspective islamiste et appelaient à ce que l'islam soit la religion du peuple et non la religion de l'État. Il nous faut rappeler ici la polémique lors de la Réunion de Tripoli au cours de laquelle Mostefa Lacheraf, l'un des plus actifs parmi cette élite, s'était opposé à l'idée d'affilier la religion au programme du Front sous prétexte « que l'Islam porte en lui le poids des valeurs propres à une ancienne civilisation rurale et que son intégration au sein de l'idéologie politique peut avoir un rôle de frein à la modernisation du pays et que [les forces conservatrices] vont s'adosser [...] à la religion pour soutenir des traditions réactionnaires relatives à la famille, à la situation de la femme et aux relations sociales » (Harbi, 1983, 273) ; alors qu'à l'inverse, les membres de l'élite réformiste et certains leaders religieux prônaient un État algérien plus proche de leurs valeurs identitaires.

Il découla de ce spectacle de division que l'élite qui avait dominé la place politique après l'été 1962 se comporta vis-à-vis de cette question de manière à s'assurer le monopole politique du pouvoir, comme l'a si bien exprimé Ahmed Rouadjia (*op.cit.*, 17) en disant « [...] qu'il n'était pas possible pour le régime de se montrer tolérant en laissant le champ libre aux différentes tendances politico-religieuses, organisées ou débridées, sans qu'il n'expose son hégémonie politique au danger. De même qu'il lui fallait [...] intégrer à son discours deux questions complètement contradictoires, l'une progressiste et l'autre arabo-islamique, de telle sorte que chaque individu puisse effectuer des choix au regard de la diversité des aspirations et des demandes. Le pouvoir ne pouvait sauvegarder son monopole politique et religieux qu'à travers la production d'un double discours extrêmement ambigu afin de créer un genre d'équilibre entre les groupes sociaux en lutte pour des projets sociétaux distincts et entre lesquels l'État ne pouvait que jouer le rôle d'arbitre ».

³ Voir à cet égard le projet préparé par la fédération du Front de Libération Nationale en France, un document en cinq chapitres, répartis sur environ 40 pages (ANOM, s.d.).

Cette tendance conciliatrice émergea donc dans le discours du pouvoir qui ne voyait aucune contradiction entre, d'un côté, un socialisme affirmé comme choix idéologique, au sein duquel se réaliserait la modernisation de l'État et de la société, et prôné de manière insistante par plusieurs acteurs politiques ou par la gauche en général, et de l'autre, un islam préconisé par l'élite réformiste, voyant en lui l'opposé du socialisme⁴.

Devant une telle situation et étant donné les réactions des deux parties, le discours d'un pouvoir jouant sur les contradictions sociales vint modeler un nouveau concept, le concept de socialisme spécifique ou de socialisme islamique, présenté comme formule de compromis entre les termes socialisme et islam. C'était un discours dont les aspects avaient été marqués par les campagnes d'information et de propagande du pouvoir, via les médias officiels et le Ministre des *Habous*, Ahmed Tawfiq al-Madani qui déclara que l'islam était une religion socialiste ainsi qu'une religion de justice et d'équité (Willis, *op.cit.*, 59). De même, par le biais de ses déclarations rassurantes, le président Ahmed Ben Bella affirma à plusieurs reprises l'absence de contradiction entre le socialisme à l'algérienne et l'islam –entre la croyance et la profondeur civilisationnelle arabo-musulmane.

Le président n'a cessé d'affirmer dans ses nombreuses déclarations que « nous adoptons l'analyse économique marxiste parce que nous croyons qu'elle constitue l'unique système légitime pour développer l'économie de notre pays ; cependant nous n'adoptons pas l'idéologie marxiste parce que, nous les Algériens, nous sommes des musulmans arabes » ; et que le socialisme algérien « est identique au socialisme marxiste dans son analyse économique, mais en diffère fondamentalement dans son analyse théorique relative à la théorie

⁴ Le 2 août 1962, certains membres de cette élite dirigée par Mohammed Chabouqui et Abderrahmane Chibane publièrent une déclaration dans laquelle ils soulignaient que la révolution ne s'était pas faite pour réaliser des objectifs matériels, mais pour que l'Algérie restaure sa personnalité réelle, s'opposant en cela à la Fédération de France du Front de Libération Nationale. De même que Bachir al-Ibrahimi avait choisi, dans une période ultérieure, d'adresser de vives critiques au régime de Ahmed Ben Bella à la veille de la tenue du congrès du parti du Front de Libération National, lorsque se préparait l'annonce de la Charte d'Alger en tant que document de référence déterminant les contours du projet sociétal et étatique. Coïncidant avec le 16 avril, date anniversaire de la mort d'Ibn Badis, al-Ibrahimi avait choisi de critiquer le régime et de protester contre ses choix idéologiques, ainsi que la situation générale qui était devenue – selon lui – menaçante pour l'unité de la nation algérienne. Dans sa déclaration à l'agence Reuters le jour de l'ouverture des travaux du congrès du FLN, al-Ibrahimi (1997, 246) avait condamné les orientations du régime, avertissant des risques de guerre civile qu'encourait le pays à cause de l'accumulation des crises spirituelles et économiques et de l'adoption des doctrines étrangères (Safari, 1991).

matérialiste [ajoutant] nous sommes... arabes et musulmans et nous sommes croyants... et c'est sur ce point exactement que notre socialisme diffère des autres socialismes » (al-Ibrahimi, 1997, 246 ; Safari, 1991, 82).

Mais malgré ces affirmations venant du plus haut responsable dans la pyramide du pouvoir, certains émirent des doutes quant à leur crédibilité, étant donné que souvent, le président lui-même ne cachait pas son enthousiasme et ses penchants pour certaines expériences qui étaient en vogue dans les pays socialistes et communistes.

En conséquence de cette polarisation que connut la scène politique algérienne, la religion et l'idéologie socialiste furent placées en posture d'opposition et d'affrontement et se transformèrent en terrains de polémiques et de disputes alimentées par les déclarations et les contre-déclarations. Ainsi, à la fin du congrès du Parti en 1964, le secrétaire général, prompt à répondre aux allégations de l'opposition sur l'islam et le choix du socialisme, et pour pointer les critiques implicites contenues dans la déclaration du président de l'Association des Ulémas qui venait d'être dissoute, déclara dans le rapport final du congrès :

Nous irons allégrement de l'avant dans le respect de nos traditions arabomusulmanes et nous édifierons le socialisme. À ceux qui veulent souiller ou ternir l'islam en essayant de le prendre comme alibi pour s'engager dans un sens opposé au progrès, qu'ils sachent qu'ils ne peuvent poursuivre indéfiniment dans cette attitude, parce qu'ils n'ont réussi jusqu'à aujourd'hui que grâce à notre extrême tolérance et à cause d'une ambiguïté qu'ils œuvrent à perpétuer. L'islam est loin d'empêcher notre choix. Son sens dans l'esprit des masses est plutôt synonyme de justice et par conséquent il appuie le socialisme et appelle à son avènement (FLN, *op.cit.*, 154).

Les tiraillements autour de la question religieuse se poursuivirent et le débat sur la position de la religion dans le nouvel État ainsi que son rapport avec le socialisme resta très intense.

Si le pouvoir essaya, comme l'affirme François Burgat (1995, 144), d'interdire à tout individu ou à tout groupe, de conserver une quelconque position sur la scène religieuse, ou du moins de conserver un simple passage menant à cette scène, au cours de cette période et la suivante, pendant à peu près une vingtaine d'années, et s'il essaya aussi de trouver, parmi les personnels politiques et religieux, des alliés qui admettent ses choix, les développements qui accompagnèrent la tenue du congrès du Parti signalé plus haut montrèrent en revanche que d'autres acteurs sur la scène politique et religieuse algérienne ne s'étaient résignés à l'obéissance ou à l'apaisement que dans l'attente de meilleures conditions pour protester contre ce régime et le contester.

C'est pour cette raison que cette période avancée de l'indépendance de l'Algérie – marquée par l'inexpérience de ses élites politiques dans l'exercice du pouvoir, après une rupture remontant à l'époque ottomane, par l'absence de clarté dans la vision et dans la prise de décisions lors de traitement responsable et lucide de questions sensibles – allait inaugurer le début de la formation des oppositions, dont plus précisément celle de la tendance islamique⁵.

La période de Boumediene et la question religieuse : rupture ou continuité

L'unité de l'équipe du président Ben Bella se rompit trois années après sa conquête du pouvoir. Les dissensions internes aboutirent à une fracture entre ses différents cercles (hommes politiques, militaires...) amenant les militaires à renverser le président et à charger son ministre de la Défense de diriger les Affaires de l'État algérien, assisté par un Conseil militaire emprunté à la tradition nassérienne, le Conseil Supérieur de la Révolution – et ce, après avoir instrumentalisé sa symbolique politique et militante et, en usant de sa protection, après s'être débarrassé de leurs ennemis politiques historiques, consolidant par-là leurs positions au sein de l'appareil du pouvoir. Pour justifier cette dérive non démocratique d'accession au pouvoir, on eut recours à un slogan déjà avancé par les militaires et l'institution de l'armée au cours de l'histoire contemporaine de l'Algérie, slogan confirmé depuis cette période dans le discours officiel : « protection de l'unité nationale et sauvegarde de la ligne révolutionnaire contre les déviations ».

Afin de créer pour son nouveau pouvoir une base de légitimité et d'acceptation populaire, le président Boumediene se présenta comme proche de certains adversaires de l'ancien président et comme favorable à certaines thèses de cette époque qui avait vu brandir les slogans du « dépassement du socialisme publicitaire⁶ de Ben Bella », de « la remise du pouvoir à ceux qui savent diriger les hommes dans les champs de bataille » et de « l'édification d'un État qui ne disparaît pas avec la disparition des hommes ». Parmi les mesures prises par le nouveau président figurait la réintégration dans leur fonction de prédication de certains cheikhs de l'Association des Ulémas qui avaient été éloignés par l'ancien régime ; dans un acte d'instrumentalisation de la symbolique du

⁵ Pour approfondir sur ce sujet, voir Tahar Saoud (*op.cit.*).

⁶ Le président Houari Boumediene avait déclaré : « Ainsi l'Algérie a vécu entre 1962 et 1965 une étape caractérisée par le manque de clarté ; elle n'était ni l'Algérie socialiste ni l'Algérie capitaliste (du moins au niveau des slogans), ni même l'Algérie qui veut construire et résoudre les problèmes urgents et nécessaires, elle n'a pas identifié non plus ses avancées ni choisi ses priorités » (Boumediene, 1975, 319).

cheikh Bachir al-Ibrahimi, aux obsèques duquel il avait assisté, il offrit ainsi à son fils Ahmed Taleb le ministère de l'Éducation puis le ministère de la Culture et de l'Information, et il autorisa – pour un temps – les activités du groupe *Daoua wa Tabligh* (Prédication et Prêche) ; de même il laissa l'Association des valeurs islamiques s'adonner à son travail éducatif et culturel et il réorganisa le ministère des *Habous* et le transforma à partir de 1970 en ministère de l'Enseignement traditionnel et des Affaires religieuses afin de lui assurer un rôle prépondérant, dynamique et nouveau sur la scène religieuse et culturelle, et il mit en application diverses autres mesures (al-Madani, 1998, 80). Tout ceci incita certains chercheurs à expliquer que le putsch du 19 juin avait trouvé ses origines dans un ensemble de considérations, dont l'attitude vis-à-vis de l'islam sous le régime du président Ben Bella, l'islam étant souvent présenté – selon ces mêmes chercheurs – comme la deuxième raison principale du coup d'état de 1965, la première étant que l'Armée cherchait à jouer un rôle politique au lieu de s'atteler uniquement à ses missions traditionnelles (Lazreg, 1980, 153).

Si cela est avéré, peut-on dire que le regard porté sur le facteur religieux a changé avec l'arrivée du Président Boumediene et de son nouveau régime ou bien au contraire, est-il resté le même qu'au temps de son prédécesseur ?

La position du régime de Boumediene vis-à-vis de la religion semblait se caractériser par la contradiction et l'absence de franchise : ce sera tantôt la prise de mesures allant dans le sens de l'enrichissement de cette composante identitaire qu'est l'islam, tantôt le recours à des pratiques allant à l'encontre de ces mesures. Ainsi cette étape, comme celle qui l'a précédée, s'est distinguée par « une instrumentalisation permanente [mais plus intense] de l'islam dans le but de créer une grande unanimité nationale et populaire autour des choix socialistes de Boumediene » (Ouannès, *op.cit.*, 104) ; on peut noter dans ce contexte la manière dont furent mobilisés les symboles, les institutions et les personnalités religieuses pour réaliser le rassemblement nécessaire autour du projet de développement du pays sous l'égide du modèle socialiste.

Ainsi, l'islam fut perçu comme une instance dont la protection incombait à l'État et c'est pour cette raison que le fait de la rattacher à ses rouages fut un choix fondamental garantissant à l'État la domination du champ religieux en tant que dimension importante du champ culturel qui pouvait être ainsi dominé et orienté lui aussi. Ainsi, l'État, par ses tentatives d'institutionnalisation de la religion à travers les institutions qu'il avait créées pour gérer et protéger les affaires religieuses (Conseil supérieur islamique, ministère de l'Enseignement traditionnel et des

Affaires religieuses...)⁷ monopolisait la représentativité de la religion et en présentait sa lecture propre, ce qui lui garantissait la diffusion et la généralisation de ses grands choix dans les différents domaines.

Si le régime au pouvoir n'est pas allé jusqu'à la séparation entre la religion et l'État et jusqu'à la considération de la religion comme une affaire personnelle, certaines de ses orientations indiquaient qu'il avait une approche bien spécifique sur le sujet. Une partie de ses efforts allaient, comme on l'a indiqué, vers la tentative d'instrumentaliser l'islam pour faire prévaloir ses conceptions et ses choix et se procurer une sorte de légitimité ; c'est ainsi que les institutions religieuses lui furent rattachées, celle de la mosquée en tête, devenant un canal de son réseau de propagande politique et idéologique. Tout cela pour maintenir la religion à l'intérieur de sa sphère de domination, et pour s'assurer la mainmise totale sur la société, étant donné la part importante qu'occupait le sentiment religieux dans la conscience collective.

Par cette manière d'agir le pouvoir essaya d'assurer une entente et une harmonie entre son projet social d'essence populiste et les exigences de la reconquête de l'identité nationale dont l'islam était considéré comme l'une des composantes essentielles (Arous, 1989, 188) ; ainsi donc on ne s'étonnera pas de constater d'un côté une insistance quant à l'appartenance islamique de l'Algérie et de l'autre une tendance vers l'adoption du choix socialiste dans les domaines social, économique et culturel.

Le suivi de ce processus à travers la dualité : principe théorique/attitude pratique dévoilerait donc clairement une sorte de dichotomie caractérisant les orientations du régime envers les affaires religieuses ; car si on se reporte aux textes théoriques de référence produits à cette époque (Charte nationale et Constitution de 1976), on trouve une confirmation de la centralité de la dimension religieuse islamique comme composante définissant la personnalité nationale algérienne, le peuple algérien étant, selon la Charte nationale, musulman, et l'islam, la religion d'État et l'un des principaux piliers de la personnalité historique de l'Algérie⁸ ; cependant la pratique effective et

⁷ Le Conseil suprême islamique fut créé le 18 février 1966 et fut présidé par le cheikh Ahmed Hamani ancien membre de l'Association des Ulémas. À partir du mois de juillet 1970, le ministère des *Habous* fut transformé en ministère de l'Enseignement traditionnel et des Affaires religieuses, pour fonctionner selon une nouvelle approche : participer à l'élaboration d'une politique culturelle, s'assurer la promotion de la religion islamique, émettre des *fatwas*, gérer et contrôler les propriétés du *Waqf*, et encadrer les établissements de l'Enseignement traditionnel jusqu'à la fin de ce type d'enseignement en 1975.

⁸ Il a été stipulé dans la Constitution de 1976 que l'islam est la religion de l'État (article 02), que le président doit glorifier la religion islamique et la respecter (article 110), et

l'action sur le terrain ont montré là encore une instrumentalisation particulière de cette composante.

Le recours à la religion, pour justifier les politiques, les orientations et les options que le régime avait mises à exécution sur le terrain ou pour affirmer qu'elles ne s'opposaient pas à l'islam, constitua une erreur stratégique ; de même, la manière dont fut menée la révolution agraire, comme l'une de ces options importantes, fut la cause du retour des protestations sur la scène algérienne de la part de certains courants de pensée et de certaines idéologies représentés par les quelques cheikhs restants de l'Association des Ulémas. Ainsi, le prêcheur Abdellatif Soltani écrivit un pamphlet, *Le mazdakisme est à l'origine du socialisme*, dans lequel il critiqua la doctrine socialiste proclamée comme choix idéologique de l'État algérien ; pendant que d'autres pensaient que la révolution socialiste avec ses trois composantes (les révolutions agraire, industrielle et culturelle) conduirait l'Algérie, au cas où elle serait appliquée, à une étape marxiste-léniniste à la cubaine (Darraj, Barut, 2000, t.2, 676). Et malgré la tentative du pouvoir politique d'écarter toute interprétation qui mettrait le socialisme algérien en opposition avec l'islam, niant qu'il soit religion de remplacement, le socialisme rencontra une forte opposition de la part de ces courants ; et ce, malgré les justifications contenues dans la Charte nationale qui stipulent pourtant que :

Le socialisme en Algérie ne procède d'aucune philosophie matérialiste et n'est lié à aucun concept dogmatique, étranger à notre génie national, [et que] l'édification du socialisme va de pair avec l'épanouissement des valeurs islamiques qui constituent une composante fondamentale de l'identité du peuple algérien [...]. Le socialisme n'est pas une religion, mais plutôt une arme théorique et stratégique qui prend en considération la réalité de tout peuple et qui nécessite en même temps le bannissement de toute tendance dogmatique (FLN, 1976, 23).

À ce propos encore, nombre de chercheurs sont d'accord pour dire que le zèle (ou volontarisme) montré par le régime de Boumediene et sa manière d'appliquer la révolution agraire dans le but de limiter l'appropriation privée de la terre, de nationaliser les parcelles des propriétaires absents de leurs terres, de nationaliser les biens *Habous*, – justifiés politiquement et idéologiquement par les motifs de redistribution de la richesse, par la réalisation d'une politique sociale se rangeant du côté des classes populaires laborieuses, par la socialisation des moyens de production, par l'achèvement de l'ère des classes, du

aussi l'exigence que le chef de l'État soit musulman (article 107) et l'interdiction de porter atteinte à la religion de l'État dans toute projet d'amendement constitutionnel ultérieur (article 195).

pouvoir de la bourgeoisie et de l'exploitation de l'homme par l'homme – ont laissé libre cours à de nombreuses réactions dont la plus répandue fut celle qui se basait sur des justifications religieuses dénonçant cette révolution et la considérant en discordance avec les textes référentiels de la religion musulmane. Ainsi, « la loi sur la révolution agraire est devenue domaine de lutte » (Arous, *op.cit.*, 194). C'est pour cette raison que certains chercheurs considèrent l'expérience Boumediene, de ce point de vue, comme doublement responsable de la propagation de l'islamisme à cause de l'ambiguïté de son projet politique socialiste d'un côté, et de l'échec de ce projet dans sa dimension moderniste, de l'autre (Benzenine, *op.cit.*).

La vision officielle s'était orientée lors de cette étape vers un essai de « mariage » entre la religion et le socialisme. Ainsi l'islam fut regardé comme le référentiel culturel de la nation algérienne parce qu'il avait constitué, du temps de la colonisation, une croyance et une culture différentes de celles que l'idéologie colonialiste cherchait à diffuser. C'est pour cette raison qu'après l'indépendance, il était perçu comme une base pour réaliser l'unité et abolir toute diversité ou appartenance ethnique au sein de la société algérienne. En conséquence, le discours du pouvoir s'était orienté vers l'accréditation de la dimension culturelle, civilisationnelle et identitaire de l'islam. Quant au fait de le regarder comme un système d'adoration rituelle et comme un processus de valeurs normatif, cela avait été peu pris en considération, étant donné sa marginalisation dans le référentiel politique et économique de l'État et l'incrédulité qu'il suscitait quant à son efficacité et sa pertinence en tant que système politique et économique (Ben Attou, 2008).

À vrai dire, pour se rattraper sur cette dimension normative des valeurs de l'islam (stratégie de l'intégration et de l'assimilation), quelques initiatives furent prises ultérieurement par la réalisation de ce que Gilles Kepel et quelques auteurs occidentaux appellent « l'islamisation par le haut » ; le pouvoir prenant l'initiative de recourir à une série de mesures comme la campagne contre la dégradation des mœurs en été et en automne 1970, le changement du congé de fin de semaine en remplaçant le dimanche par le vendredi à partir du 16 août 1976, l'arrachage de vignes destinées à la production du vin, l'interdiction de l'élevage porcin sur tout le territoire de la République par le décret du 27 février 1975 (Anawati, Borrmans, *op.cit.*, 221-222 ; Stora, 2004, 286-287) et le patronage des opérations de construction ou d'agrandissement des mosquées et des lieux de prière, etc. ; cependant, le cadre général qui déterminait ces mesures était, comme l'a exprimé Michael Willis (*op.cit.*, 68), celui de la concession formelle, de l'amélioration des apparences extérieures, de l'absorption de la colère populaire et du paraître comme le garant et le gardien de la religion,

barrant par conséquent la route dans une stratégie de domination, à tout mouvement social qui prendrait de tels sujets comme base de mobilisation ou de protestation.

Durant toute cette période au cours de laquelle le régime de Boumediene affirmait qu'il n'existait pas de texte religieux empêchant l'application de la révolution agraire et ne cessait, par tous les moyens possibles, de diffuser au sein des masses paysannes et rurales la conscience et l'enthousiasme sur son importance, par le biais de divers instruments (les médias, les campagnes de bénévolat, les prêcheurs officiels dans les mosquées..), les islamistes de leur côté, diffusaient leur propagande en annonçant aux propriétaires fonciers que « l'islam est menacé par les interventions et les intrigues communistes et athées que porte la révolution agraire [...] et aux paysans ne possédant pas de terres [que] le coran interdit la confiscation des biens d'autrui...[de même] ils s'adressaient à tout individu du haut en bas de l'échelle sociale, utilisant un langage simple appuyé sur des références coraniques [...] et ce qui rendait leurs discours crédibles c'est qu'ils ne se comportaient pas comme des représentants d'une classe sociale, mais plutôt comme des défenseurs de la parole divine. Et c'est en cela que réside leur succès (Rouadjia, *op.cit.*, 28).

Le refus d'adhésion à la révolution agraire de la part des islamistes et la détermination du pouvoir politique d'aller plus loin dans son application, allaient avoir des répercussions au niveau de la mobilisation autour de ce mouvement et de son implantation en milieu populaire. Ceci se manifesta notamment de deux manières : la première illustrée par la sorte d'alliance qui avait vu le jour entre les éléments islamistes et ceux qu'on peut appeler « les victimes des nationalisations », la bourgeoisie foncière formée des grands commerçants et des grands propriétaires fonciers. Les mécanismes d'application de la révolution agraire eurent en effet des conséquences négatives sur ces propriétaires, lorsque leurs terres furent réquisitionnées en tant que biens d'exploitation, et sur les commerçants de gros dont le métier fut nationalisé ; la seconde vint en échange de la position hostile prise par les éléments islamistes sur la question des nationalisations, en amenant cette catégorie sociale (les propriétaires et les commerçants) à s'approcher des islamistes et en leur fournissant l'appui matériel et financier qui leur manquait ; de sorte qu'on peut considérer le mouvement de construction libre des mosquées dans les quartiers populaires et l'appui aux associations de bienfaisance et aux réseaux caritatifs dirigés par les islamistes comme l'illustration matérielle de l'appui qu'ils ont trouvé auprès de cette catégorie (Ben Arous *et al.*, 2002, 40 ; Willis, *op.cit.*, 72-74 ; Labat, 1995, 85).

La voie que le pouvoir essaya de tracer et avait appelé à suivre – et qui consistait à lier et marier socialisme et islam, à montrer les aspects de parenté entre les deux, à justifier leur accord étant donné qu'ils insistaient tous les deux sur la justice sociale et le bannissement de l'exploitation – n'aboutit à rien, comme déjà signalé, de sorte que les polémiques et l'opposition persistèrent jusqu'à la fin de l'ère Boumediene.

Rappelons encore une fois que cette dichotomie que le régime avait commencé à manifester envers la question religieuse, reflétait, selon certains chercheurs (Rouadjia, *op.cit.*, 17-18), une position tactique lui garantissant réellement le monopole du pouvoir et une maîtrise efficace de la gestion des affaires de la société ; de telle sorte que toutes les communautés sociales pouvaient réaliser, malgré la diversité de leurs référentiels intellectuels et idéologiques, leurs objectifs. Cependant cette méthode pour traiter la question avait finalement abouti à une polarisation et une opposition non justifiées entre le socialisme comme doctrine économique pour le développement et la modernisation de la société algérienne et l'omniprésence de la religion musulmane.

Conclusion

L'ambiguïté manifestée durant plus de deux décennies par les autorités officielles dans le traitement du facteur religieux, ainsi que le recours, comme ce fut le cas avant l'indépendance, à ce facteur en tant que composante de l'identité algérienne et en tant que dénominateur commun à tous les Algériens pour justifier les politiques et les choix arrêtés et mis en œuvre par les différents systèmes de gouvernement qui se sont succédés depuis l'indépendance et/ou pour affirmer que ces choix ne s'opposent pas à l'islam, ont transformé cette composante identitaire en sujet de division, en espace de polémique et en lieu de dispute ; ceci aura un coût social et culturel négatif, ainsi que des implications sur l'équilibre culturel et social de la société algérienne. Et lorsque l'Algérie indépendante entama les décennies quatre-vingt et quatre-vingt-dix, on découvrit à quel point cette instrumentalisation (que ce soit de la part des gouvernements successifs ou de la part de certains courants intellectuels qui avaient instrumentalisé eux-aussi le facteur religieux dans leur controverse et leur lutte contre ces pouvoirs) fut coûteuse tant pour la société que pour l'État, en particulier après l'émergence puis l'expansion du phénomène islamiste lors de la présidence de Chadli Bendjedid qui vit certaines de ses manifestations muter en phénomène terroriste dont l'Algérie continue de subir les conséquences jusqu'à ce jour. Tout protagoniste possède désormais sa propre lecture et sa propre instrumentalisation du facteur religieux comme une carte (à jouer), abaissant le sacré au niveau du profane par

le biais de pratiques au nom de la religion. Mais ceci nécessiterait une lecture cognitive spécifique et c'est ce que nous aspirons à réaliser lors d'une prochaine étude.

Bibliographie

AL-MADANI Ahmad Tawfiq, 1998, *L'Algérie : le mouvement islamique et l'État autoritaire*, Damas, Dar Kartas, [langue arabe].

ANAWATI Georges, BORRMANS Maurice, 1982, *Tendances et courants de l'Islam arabe contemporain*, Munich, Kaiser-Grunewald.

AROUS Zoubir, 1989, « Religion et politique en Algérie : l'insurrection d'octobre 1988 comme modèle » in M. A. El Alem (dir.), *L'islam politique. Fondements intellectuels et objectifs pratiques*, Le Caire, Dar thaqafa jadida, [langue arabe], 184-199.

BEN AROUS Zohra *et al.*, 2002, *L'islamisme politique : la tragédie algérienne*, traduction du français par Ghazi al-Bitar, Beyrouth, Dar Al-Farabi, [langue arabe].

BOUMEDIENE Houari, 1975, *Discours du Président Boumediene*, tome 5 : *2 juillet 1973-3 décembre 1974*, Alger, ministère de l'Information et de la Culture.

BURGAT François, 1995, *L'islamisme au Maghreb, La Voix du Sud*, Paris, Payot & Rivages.

DARRAJ Fayçal, BARUT Jamal, 2000, *Partis, mouvements et groupes islamiques*, 2 vol., Damas, Centre arabe d'études stratégiques, [langue arabe].

FRONT DE LIBERATION NATIONALE (=FLN), *s.d.*, *Charte d'Alger, ensemble des textes approuvés par le premier Congrès du Front de libération nationale*, Commission centrale d'orientation, Constantine, Imprimerie du journal *Ennasr*.

FLN, 1976, « *Charte Nationale 1976* », Alger, République algérienne démocratique et populaire.

HARBI Mohammed, 1983, *Le Front de Libération Nationale, le mythe et la réalité*, traduction du français par Kamel Keisar Dagher, Beyrouth, Dar al-Kalima, [langue arabe].

HERMASSI Abdellatif, 1985, *Le mouvement islamique en Tunisie, la gauche socialiste, l'Islam et le mouvement islamique*, Tunis, Beiram, [langue arabe].

AL-IBRAHIMI Mohamed Bachir, 1997, *Dans le cœur de la bataille, 1954-1964*, Alger, Dar el Oumma, [langue arabe].

- KEPEL Gilles, 1992, *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, traduction du français par Nasir Marwa, Limassol, Cordoba maison d'édition, de documentation et de recherche, [Langue arabe].
- KEPEL Gilles, 2005, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, traduction du français par Nabil Saad, révision par Anwar Maghith, Le Caire, Maison du Tiers Monde, [langue arabe].
- KNAUSS Peter R., 1987, *The persistence of Patriarchy, Class, and Ideology in Twentieth Century Algeria*, Westport, Greenwood Publishing Group.
- LABAT Séverine, 1995, *Les islamistes algériens entre les urnes et les maquis*, Paris, Seuil.
- LAZREG Marnia, 1980, *Nouchou' at-tabaqat fel jazir (=The Emergence of classes in Algeria : a study of colonialism and socio-political change)*, traduction de l'anglais par Samir Karam, Beyrouth, Fondation des études arabes, [langue arabe].
- OUANNES Moncef, 2001, *L'État et la question culturelle dans le Maghreb*, Tunis, Cérès Éditions.
- ROUADJIA Ahmed, 1993, *Les Frères et la mosquée. Une enquête sur le mouvement islamiste en Algérie*, traduit du français par Khalil Ahmed Khalil, Beyrouth, Dar al-mountakhab al-arabi, [langue arabe].
- SAFARI Miloud, 1991, « Le conflit entre religion et idéologie en Algérie au lendemain de l'indépendance », *Revue des Sciences Humaines*, n°2, [langue arabe], 71-91.
- SAOUD Tahar, 2010, *Les racines historiques et idéologiques du Mouvement islamique en Algérie*, thèse de doctorat en sociologie, Faculté des sciences humaines et sociales, Université de Mentouri-Constantine.
- STORA Benjamin, 2004, *Algérie histoire contemporaine 1930-1988*, Alger, Casbah Édition.
- WILLIS Michael, 1999, *The Islamist Challenge in Algeria : A Political History*, traduction de l'anglais par Adel Kheirallah, Beyrouth, Société des publications pour la distribution et l'édition, [langue arabe].

Sources électroniques

- BEN ATTOU Ben Aoun, 2008, « Problématique de l'islam et du socialisme dans le discours idéologique en Algérie post indépendante », *Revue des Sciences Humaines*, 6^e année, n° 39, [article en ligne : www.ulum.nl consulté le 25/06/2009].

BENZENINE Belkacem, 2006, « État et religion dans le Monde Arabe : les représentations politiques de l'expérience algérienne », *Méria*, vol. 1, n° 1, article 6, [article en ligne : http://meria.idc.ac.il/journal_fr/2006/jv1no1a6.html], consulté le 16/11/2008.

FLN, 1963 *La Constitution de 1963*, Alger, République algérienne démocratique et populaire, [en ligne : <http://www.apn-dz.org>].

FLN, 1976, *La Constitution de 1976*, Alger, République algérienne démocratique et populaire, [en ligne : <http://www.apn-dz.org>].

Documents d'archives

ARCHIVES NATIONALES D'OUTRE-MER (=ANOM), *s.d.*, « La construction de la future république algérienne selon les théoriciens et animateurs de la Fédération de France du FLN », FR ANOM 81F 786, Aix-en-Provence, ANOM.