



**ÉTAT ET RELIGION DANS LE MONDE ARABE :
LES REPRÉSENTATIONS POLITIQUES DE L'EXPÉRIENCE ALGÉRIENNE**
Belkacem Benzenine*

*« Le peuple algérien est musulman
Et à l'arabité il appartient
Celui qui dit qu'il [Le Peuple] a dévié de son origine
Ou qu'il est mort
A menti »*

Ces vers du Cheikh Abdelhamid Ibn Badis (1889-1940), datant des années 1930, représentent aujourd'hui une référence souvent citée, notamment par les partisans du courant islamiste et nationaliste, pour exprimer, voire consolider, leur vision à l'égard du problème identitaire en Algérie. Si l'islam et l'arabité étaient pour le mouvement national des points d'appui pour la résistance contre le colonialisme français, ils sont devenus dès l'indépendance des éléments politisés et monopolisés par l'État. En ce qui concerne la religion en particulier, le pouvoir algérien, à travers les constitutions et les chartes de l'État, semble avoir tenté d'empêcher toute exploitation du champ religieux en dehors des sphères officielles. Mais les changements politiques, sociaux et religieux que la société algérienne avait vécus ouvrirent la voie à de nouveaux acteurs, partisans d'une pratique politique nouvelle, faisant de la religion un élément primordial. À partir des années 1980, l'islamisme algérien s'impose sur tous les fronts, à l'instar des autres expériences dans le monde musulman, mais avec des spécificités qui lui sont propres. Cette expérience marquera la scène politique et sociale par ses lourdes conséquences : violence, contre-violence, fragmentation sociale, instabilité politique, excommunication, etc.

REPÈRES HISTORIQUES

Depuis les premières années de la conquête islamique en Algérie, et dans le Maghreb en général, la religion a toujours représenté une référence de légitimité politique. C'est pourquoi toutes les dynasties qui se sont succédées au pouvoir se sont réclamées défenseurs de la religion. La fondation de l'État almoravide en 1080, basée sur une orthodoxie sunnite selon le rite malékite, devint le symbole d'un État basé sur un caractère purement religieux. Mais le champ religieux en Algérie, caractérisé par la domination des confréries religieuses, était loin de s'imposer radicalement sur la scène politique, malgré la suprématie de ses leaders dans les domaines sociaux et

économiques. Le territoire algérien ayant été sous la domination des Turcs puis des Français, les dignitaires des confréries religieuses, rattachés des sphères gouvernantes étrangères, n'avaient qu'une influence symbolique au niveau politique. Nonobstant, ces confréries manifestèrent depuis les premières années de l'occupation française une résistance acharnée qui dura près de quatre décennies.

Sous l'influence du mouvement *Nahda* dans le Moyen-Orient, à la fin du 19^{ème} siècle, et sous l'impact des changements sociopolitiques qui caractérisaient cette région, une nouvelle orientation religieuse

et politique commença à s'imposer en Algérie comme une alternative.

Quatre ans après la naissance de l'association des Frères musulmans en Égypte, une élite algérienne constituée principalement des oulémas, dont la plupart étaient originaires de familles nobles et bourgeoises se présentant comme défenseurs des valeurs authentiques de la religion, fonda l'Association des oulémas musulmans algériens en mai 1931. Cette association jouera un rôle primordial sur les plans religieux et culturel, et politique également, dans l'Algérie colonisée.

En considérant les marabouts comme des charlatans et mutilateurs de la religion à cause des pratiques culturelles qu'ils ont inventées (*bid'a*), et le colonialisme comme une force destructive des valeurs religieuses et morales, les oulémas avaient ainsi réussi à convaincre une grande partie de la population de s'assembler contre les deux parties (marabouts et colonialisme). Sur la relation qui les assemble, les oulémas considéraient que les marabouts, comme « des bêtes domestiques du colonialisme » étaient « la main qui exécute ses ordres calamiteux et le pont qui fait le passage »¹.

S'appuyant sur un discours religieux très influent, mené par son premier leader Cheikh Ibn Badis, et sur une politique éducative basée sur les principes de l'islam et de l'arabité, l'association se trouva en force dans les milieux socioculturel et religieux. Même après l'indépendance, et malgré l'interdiction de ses activités, l'association des oulémas restera aux yeux des jeunes algériens (élèves et étudiants notamment) le symbole d'un islam réformateur et lumineux².

LE STATUT DE LA RELIGION DANS L'ÉTAT-FLN

Après l'indépendance de l'Algérie en 1962, le pouvoir socialiste mène une

politique à double-sens concernant sa position vis-à-vis de la religion. D'une part, il interdit les activités de toutes les associations à caractère religieux. D'autre part, il subvertit et contrôle les mosquées. Il désigne même des personnalités religieuses aux postes ministériels, dont quelques unes étaient membres de l'association des oulémas, devenue interdite.

Pourtant, le pouvoir reconnaît officiellement dans la charte d'Alger de 1964 que l'association des oulémas :

a mené un combat acharné pour libérer le peuple des superstitions religieuses et du maraboutisme, et a déployé des efforts méritoires pour aider à la reconnaissance culturelle et à la propagation de l'enseignement en arabe. Son leader Cheikh Abdel Hamid Ibn Badis contribua efficacement à l'affermissement de l'idée nationale.³

Il est remarquable que le nom du Cheikh Bachir el-Ibrahimi, qui a présidé l'association des oulémas de 1940 à 1964, ne soit pas cité, tout simplement parce qu'il s'est opposé à l'orientation politique du régime algérien sous la présidence de Ben Bella⁴.

Quelques membres et élèves de l'association continuent, pour leur part, à s'opposer au projet de l'État-FLN, mais timidement et sans violence. La révolution agraire, et le socialisme en général tel qu'il est pratiqué par le régime de Boumédiène, suscite la réaction de l'un de ses membres, Abdellatif Soltani (1902-1984), qui publie en 1974 « Le Mazdakisme est à l'origine du socialisme ». Mais le livre, édité au Maroc, peu diffusé et interdit en Algérie, n'aura pas d'influence sur le pouvoir.

Notons que le président Boumédiène, lui-même élève d'al-Azhar, ne manqua pas de manifester sa sympathie à l'égard des oulémas. C'est pourquoi certaines analyses

considèrent que le régime de Boumédiène a été doublement responsable du développement de l'islamisme algérien : d'abord par l'ambiguïté de son projet politique socialiste, qui s'est réclamé comme facteur de légitimité, ensuite à cause de l'échec de ce projet dans sa composante moderniste⁵.

Cependant, la position nébuleuse (ni laïque, ni islamique) du pouvoir algérien doit être conçue dans le contexte sociopolitique qui marquait l'Algérie des années 1970. L'arrivée du président Boumédiène au pouvoir a nécessité une *réconciliation* avec les opposants de l'ancien régime renversé, car les grands projets socioéconomiques réalisés ont exigé également un soutien indispensable de l'élite intellectuelle, notamment celle qui se référait à l'islam comme étant l'un des fondements essentiels de l'identité algérienne.

La politique d'arabisation, menée sous l'égide du président Boumédiène, entre également dans un cadre stratégique de son régime, qui a bien bénéficié de l'épanouissement du panarabisme et de la rente pétrolière. Cette politique aura un impact sur les liens sociaux, qui marqueront le champ religieux dans un espace géographique et culturel divergent et complexe, où se côtoient les différentes tendances politiques et économiques.

Fanny Colonna, sociologue et observatrice très attentive des changements socioreligieux en Algérie, remarque à propos des pratiques religieuses dans la région de l'Aurès qu'il s'agit d'une situation religieuse complexe et très stratifiée, dans laquelle elle distingue d'un côté une religion paysanne « suspecte », dont il convient de se méfier en tout cas, de l'autre une religion officielle extrêmement bien relayée et soutenue par les personnes qui ont l'air socialement tout à fait légitime : « Rien n'est plus difficile aujourd'hui, alors que le réformisme est

devenu religion d'État en Algérie, que de reconstituer les étapes de la moralisation et de 'l'islamisation' »⁶.

Mohammed Arkoun clarifie ce rapport entre État et religion. Il constate qu'en Algérie, Boumédiène faisait coexister les slogans de la révolution socialiste avec des opérations spectaculaires et officielles de traditionalisation de la société par un « retour » aux pressions rituelles et fragmentaires de l'islam⁷.

Ainsi n'est-il pas surprenant que les discours des uns et des autres se contredisent de la façon la plus inquiétante : En 1980 déjà, un député du Front de libération nationale (FLN) conçoit un projet de califat à base consultative et le propose à ses collègues⁸. Mais c'est en 1984 que le pouvoir algérien, sous la présidence de Chadli Benjedid, semble effectivement entériner une contenance politico-religieuse très ambiguë. L'adoption du Code de la famille par l'Assemblée populaire nationale (APN), inspiré presque globalement de la législation islamique, exprime en réalité une influence vraisemblable du courant islamique au sein du pouvoir⁹.

L'OPPOSITION AU NOM DE L'ISLAM

La formation du Mouvement islamique armé (MIA) en 1982, dirigé par Bouyali, ancien membre de l'Armée de libération nationale (ALN), bien qu'elle soit basée sur la région algéroise, constituera un vrai problème pour le pouvoir algérien puisque ce mouvement restera en activité militaire jusqu'à la liquidation de son leader en 1987.

Cet événement, entre autres, conduira le pouvoir algérien à donner un nouveau souffle à l'aspect religieux dans sa vision officielle. Les colloques annuels de la pensée islamique, les revues dirigées par les ministères des Affaires religieuses et de

la culture, ainsi que la grande conférence islamique sur l'avenir de l'islam, organisée sous l'égide de la présidence de la république en mai 1990 et dont la participation d'idéologues islamistes très influents tels Rachid Ghannouchi et Hassan al-Tourabi fut très marquante, ont, d'une manière ou d'une autre, repoussé la montée de l'islamisme.

Constitutionnellement, comme le prévoit l'article 2, l'islam est déjà considéré comme « la religion de l'État ». Un Haut conseil islamique est institutionnalisé. Il est chargé notamment d'encourager et de promouvoir l'*ijtihad* (effort d'interprétation des théologiens- juristes), et d'émettre son avis au regard des prescriptions religieuses sur ce qui lui est soumis¹⁰. La constitution actuelle (de 1997) affirme que « l'islam, l'arabité et l'amazighité constituent les fondements de la nation algérienne ».

Subséquentement, il se trouve aujourd'hui, à l'ombre de la pratique politique basée sur le pluralisme et dans laquelle l'islam constitue une référence et une source de contestation et de revendication pour les partis religieux, que la constitution elle-même est la raison primordiale utilisée par ces partis pour totalement légitimer qu'ils se prononcent au nom de l'islam. Autrement dit, c'est au nom de la constitution que les islamistes revendiquent l'application de la loi islamique (*chari'a*) et tentent, à ce titre, de se concilier l'affection du peuple et de captiver sa sympathie.

Ainsi, à partir de 1989, lorsque le pouvoir algérien permet le multipartisme dans la constitution du 23 février 1989, le Front islamique du salut (FIS) s'impose *au nom de l'islam* comme la première force politique en Algérie. Cette nomination incite à présenter au moins deux remarques :

1. La notion de « front » tout d'abord : Elle exprime, toutes proportions gardées, que la formation est étendue à plusieurs tendances. Il s'agit donc d'un vrai *bloc islamique*. Anciens militaires du MIA, Qutbistes, Salafistes, Dजारistes, Tablighs, Takfiristes, etc.¹¹, et même des militants du FLN (ex-parti unique), sont représentés au sein du FIS.
2. La notion de « salut » (*inqadh* en arabe) mérite une explication socio-religieuse. Elle est inspirée du verset coranique 103 de la sourate III : « ...Vous étiez sur la lèvre d'un prépuce de feu ; il vous en sauva... »¹². Ce verset est le slogan officiel du FIS qui se veut *sauveur du peuple*. Ce concept trouve également son fondement religieux dans le christianisme. Le salut comporte en effet l'idée d'un arrachement à une situation de péril, où l'on se trouve sous le coup d'une menace importante et qui se présente avec un caractère implacable, inéluctable¹³. Max Weber présente une définition sociologique du salut, soulignant tout d'abord la différence entre « salut » (*heil*) et « délivrance du salut » (*erbosung*). Il remarque que les religions se distinguent par la variété des « biens de salut » (*heilsguter*) qu'elles permettent à leurs fidèles et par les voies du salut qu'elles préconisent pour les atteindre¹⁴.

En outre, ce qui paraît étonnant dans la pratique politique en Algérie, à l'ère du pluralisme, c'est l'emportement, voire l'âcreté, du débat politique. La diversité des sujets et des questions de revendication et/ou de contestation (arabité, islam, berbéricité, éducation, laïcité, choix économique, etc.) exprime en réalité l'état

d'accablement atteint par le pouvoir algérien.

Pourtant, on voyait dans cette expérience algérienne un modèle unique dans le monde arabo-musulman, étant donné que le courant islamiste, ayant réussi à dominer la scène politique, réalisa un énorme succès malgré sa courte expérience. Mais il s'est avéré que cette « courte expérience » était le syndrome d'une situation complexe et d'un climat politique qui allait devenir tendu. Le recours à la violence par les islamistes du FIS était considéré en fait comme *une pratique religieuse de la violence politique*, tandis que la contre-violence du pouvoir en place avait pour but de mettre fin à cette expérience politique, sans prévoir les lourdes conséquences de sa décision dans tous les domaines.

Ainsi, le funeste destin auquel parvient aujourd'hui la vie politique, laissant ses cicatrices et ses influences négatives sur l'avenir du pays, peut être expliqué par le fait que cette expérience était trop précipitée et que la démocratisation de la vie politique aurait dû prendre plus de temps.

En contrepartie, les facteurs historiques et socioculturels de ce que l'on peut appeler « le phénomène de l'islamisme algérien »-- dont la pratique politique, le fait religieux et l'héritage historique constituent des éléments primordiaux--sont les conditions qui ont fait de *la référence religieuse* un alibi pour légitimer le discours et le programme politico-religieux, et pour justifier a priori le recours à la violence politique.

On peut comprendre donc que la politique de l'État-FLN, sous la présidence de Benjedid et de son prédécesseur Boumédiène, n'ait pu réussir à brider l'accroissement de l'islamisme et à freiner ses ambitions. La jeunesse algérienne des années 1980, influencée par la montée de la mouvance islamique au Moyen-Orient et

fascinée par l'énorme succès de la révolution iranienne, semble avoir opté pour un modèle tout à fait différent de celui décidé par l'État-FLN, qui, après son incarnation de l'idéologie nationaliste, tente de *monopoliser l'islam* pour garantir sa continuité et de *maîtriser les nouvelles revendications islamistes*. Pourtant, l'idéologie du nationalisme a déjà prouvé son échec, à la fois sur le plan politique et sur le plan économique.

Ernest Gellner démontre ingénieusement, dans son célèbre ouvrage *Nations et Nationalisme*, que l'idéologie nationaliste est imprégnée de raisonnements erronés. Ses mythes inversent la réalité ; elle prétend défendre la culture populaire alors qu'en fait elle forge une « haute culture » ; elle prétend protéger une société populaire ancienne alors qu'elle contribue à construire. Et de ce point de vue, on constate avec E. Gellner qu'il existe un grand fossé entre le projet étatique et les ambitions des jeunes, du milieu universitaire notamment.

Le pouvoir voit donc ses grands élans se transformer finalement en mesures politiques contraignantes, qui deviennent ensuite objets de critique et de contestation. C'est donc à partir de cet aboutissement que l'État-FLN vivra le symptôme de sa fin. Fragile et surprenant, mais ardent et enthousiaste, le mouvement islamique, dans le but de s'imposer forcément dans la scène politique, est omniprésent (à l'école, l'université, la mosquée, l'usine, l'administration, etc.). Bref, la masse est sous le contrôle d'une nouvelle organisation qui bénéficie d'un climat politique instable aux niveaux national et international.

Les événements d'octobre 1988, hormis toutes les manœuvres opposantes et concurrentes des clans au pouvoir, furent au grand profit des islamistes, et de la démocratie également, même s'il s'agissait d'une *démocratie estompée*. En effet,

malgré toutes les lacunes existantes, le parcours démocratique permet de révéler une crise latente et de démasquer les intentions du courant islamique, prêt à aller jusqu'au bout pour réaliser son projet : en l'occurrence, *l'instauration de l'État islamique*. Il permet également de révéler les apparences d'un pouvoir fragile et incompetent, et d'une élite inapte à exprimer la réalité socioculturelle des algériens.

Nonobstant, il paraît, selon certains analystes, que l'utilisation de la religion comme contestation à caractère politique, économique et social--surtout telle qu'elle apparaît dans le discours et le programme du FIS--n'est pas surprenante, car la formation du FIS avait pour but de *corriger* les dérives politiques de l'État-FLN. À ce propos, le sociologue algérien Lahouari Addi souligne que le programme du FIS renouvelait, dans son esprit et ses grandes lignes, le discours de la Charte nationale et des autres textes fondamentaux du FLN. Le FIS se présenta comme un mouvement dont l'ambition était de concrétiser les aspirations populaires au développement et à la satisfaction des besoins sociaux¹⁵. Il tenta ainsi de mettre en œuvre le programme du FLN en l'*islamisant*.

Le FIS n'apparaît donc pas aux yeux de son leader Abassi Madani comme une association politique, mais plutôt comme « un cadre dans lequel le peuple algérien trouvera son expression en vue de concrétiser ses légitimes ambitions »¹⁶. Le FIS, *au nom de l'islam*, se veut donc apparaître comme une force de secours et d'assistance, voire une vocation de conversion au profit du peuple algérien. Pourtant, la pensée religieuse et politique du FIS n'est pas tout à fait claire en ce qui concerne son inspiration et son rapport à l'égard des autres mouvements religieux (*Qutbistes, Frères musulmans, Wahhabites*, etc.). Même la révolution iranienne ne semble pas un modèle à

suivre pour le FIS qui veut imposer son propre programme¹⁷.

Ayant considéré la religion comme force contestataire et protestataire vis-à-vis du pouvoir, de la démocratie et de la morale, le FIS tente de compléter l'influence attestataire menée par l'élite intellectuelle et religieuse--qu'on peut considérer comme pro-pouvoir--et de jouer ainsi un rôle d'intégration au régime¹⁸. C'est donc dans ce sens--c'est-à-dire à partir de son discours politico-religieux, obnubilé par les critiques et les réprimandes, et d'un esprit étreint parfois--que le FIS, tantôt assuré et tantôt téméraire, s'emploie à entraîner les Algériens, des deux sexes et de divers âges et classes, vers son État islamique promis. En profitant d'un état de désespoir, de haine et d'exaspération chez les Algériens, à cause notamment de leur situation socio-économique très difficile, les islamistes jettent le pouvoir dans un gouffre en l'accusant d'être responsable de tous les problèmes politiques et économiques à cause de sa mauvaise gestion et de son éloignement de l'esprit de la religion.

Mais cela ne veut pas dire que le grand succès du FIS est dû à son « programme religieux » inspiré du Coran, dans lequel il suppose, voire il assure, trouver toutes les solutions de la crise. En effet, c'est la revanche populaire d'un État-Parti désespérant et désillusionné qui rendit ce succès possible. Et comme le remarque Bertrand Badie, le référent religieux accomplit de multiples fonctions : Il sert de légitimation à toute pratique contestataire, il offre un répertoire symbolique fourni et diversifié pour structurer les mouvements de mobilisation, et il confisque directement--pour contrôler de fait--certains segments essentiels de la décision politique et de la production normative¹⁹.

C'est pourquoi l'énorme succès du FIS aux premières élections locales organisées à l'ère du pluralisme (juin 1990) semble être

le résultat d'un *investissement politique massif dans le champ religieux*. Excepté quelques régions (comme la Kabylie, le Sud et les hauts plateaux), les islamistes remportent la majorité des sièges des assemblées populaires. Le FIS commence ainsi à imposer son programme. Les municipalités qu'il gérait sont appelées *baladiat islamiya* (« communes islamiques »), et le slogan de la république « du peuple et pour le peuple », considéré comme une référence marxiste, disparaît. Il prohibe la mixité sur les plages, interdit les soirées, les festivals musicaux²⁰ et les paraboles satellitaires. Il crée même une police des mœurs appelée *chorta islamiya* (« police islamique »).

Parmi les buts du FIS, on note également l'intérêt qu'il porte aux activités à caractère social. L'organisation des *marchés islamiques*, les associations de bienfaisance, la mobilisation de ses militants pour le secours de la population en cas de catastrophe naturelle (comme lors du séisme qui a secoué la région algéroise en 1989), les cours particuliers gratuits dans les mosquées au profit des élèves et lycéens, etc., sont des éléments tactiques de la démarche politique du FIS. Il veut, à travers tout cela, créer sa propre société civile : étape préalable à la constitution de la vraie société et de l'État islamique ambitionnés. Cela dit, il veut que toute action soit au nom de la religion, et pour la religion.

Eu égard à sa grande emprise dans la sphère sociale et à sa grande force mobilisatrice, les ambitions du FIS vont plus loin. À l'occasion de la guerre du Golfe, il n'hésite pas à appeler au jihad contre les Américains qui « profanent les lieux saints », selon l'expression de ses leaders. Et pour démontrer sa solidarité avec la cause palestinienne, il ouvre un registre d'inscription pour le jihad contre Israël²¹.

À propos de cette stratégie du FIS, Omar Carlier remarque qu'il voulait remplacer le Parti du peuple algérien (PPA)²² par sa manière de revendiquer et de protester, et cela en prenant en charge la construction de l'État indépendant²³. Le refus du pouvoir à la revendication du FIS concernant l'organisation d'élections présidentielles anticipées est suivi par un appel à « la désobéissance civile ». Les militants du FIS, en grève, se barricadent dans les places publiques, notamment à Alger. Ces événements ne prendront fin qu'après l'intervention des forces de l'ordre et l'arrestation des principaux dirigeants du FIS.

LA RELIGION ET LA PRATIQUE DE LA VIOLENCE

Après l'annulation par les militaires des élections législatives du 26 décembre 1991, au cours desquelles le FIS remporta la grande majorité des sièges, le FIS annonce qu'il aura recours à la violence pour « reconquérir sa légitimité octroyée par le peuple », comme on peut lire dans ses communiqués. Dans ce but, plusieurs branches militaires (MIA, GIA, FIDA, AIS, LEI, GSPC, etc.)²⁴, liées directement ou indirectement au FIS, déclarent la guerre au pouvoir et à la société. Les chefs de ces groupes (*émirs*), malgré leurs divergences, croient à la légitimité religieuse de leur combat. Ils se présentent comme les défenseurs du peuple, qu'ils massacrent, et de l'islam, qu'ils profanent, et s'opposent en arme contre le pouvoir qu'ils appellent *Taghout* (« tyran »). Parmi eux se trouvent des muftis qui leur légalisent l'assassinat des militaires, journalistes, intellectuels, artistes, etc. Bref, les groupes islamiques armés déclenchent le jihad contre tout le peuple algérien, déjà excommunié par certains groupes.

Le recours à la violence est donc utilisé au début pour des raisons purement politiques. Sociopolitiquement, la violence,

avant qu'elle ne devienne immaîtrisable, est au début l'expression d'un malaise social et d'une sorte de revanche des couches sociales contre un pouvoir jugé épuisé et inapte. Mais dans une situation socioéconomique très difficile, et face à la répression du pouvoir à travers ses appareils sécuritaires et la bureaucratie de ses institutions administratives, l'envergure de la violence prend ampleur et devient incontrôlable. En contrepartie, l'injustice, le chômage, l'exclusion et la coercition alimentent chez le peuple un *sentiment contre* l'État. Cela dit, le projet du FIS est encore de tenter de s'imposer, mais par la violence.

Certes, la notion de *takfir* (« excommunication ») n'est nullement fondée et ne trouve d'acquiescement que chez des fanatiques. Mais la sympathie que certains Algériens manifestent pour les actes criminels (sous la forme de subventions, soutien logistique, etc.) révèle en réalité l'ampleur d'un mécontentement général croissant de l'opinion publique envers le pouvoir plus qu'un enthousiasme religieux. Comme le remarque Jean-Paul Charnay, islamologue observateur du fait religieux dans le monde arabo-musulman, cet enthousiasme peut relever chez le musulman d'une psychologie complexe, que l'on peut résumer ainsi²⁵ :

- Insatisfaction sociale et marginalisation économique
- Désenchantement (ressenti envers le monde contemporain)
- Aspiration éthique de purification contre la corruption du monde
- Désir de compensation : besoin de croyance en Dieu
- Appel profond intime : besoin de Dieu

Cette remarque très précieuse exprime une réalité vécue dans le monde arabo-musulman depuis plusieurs siècles, notamment lorsqu'il s'agit d'une idéologie basée sur un fondement politico-religieux. Dans le monde arabe, caractérisé

aujourd'hui par des problèmes intérieurs très complexes sur tous les plans et par un conflit arabo-israélien qui s'éternise, le religieux se présente comme l'idéal, la référence, le but ; bref il est la substance de la vie quotidienne dans tous ses aspects (politiques, socioculturels et économiques, etc.).

L. Addi, considérant la violence comme une représentation ethnocentrique, remarque à propos du cas de l'Algérie qu'il s'agit d'une situation structurellement conflictuelle à plusieurs niveaux²⁶ :

1. Au niveau du pouvoir contesté : en utilisant la violence physique et la répression à grande échelle pour se faire accepter par la peur
2. Au niveau économique : la rente pétrolière irrigue des réseaux de clientèle qui s'enrichissent et qui évoquent de profondes frustrations
3. Au niveau de la société : dans l'imaginaire communautaire, sacralisé par les islamistes qui refusent l'institutionnalisation introduite par le multipartisme

D'autre part, le sociologue américain Ted Gurr énumère d'une manière judicieuse et authentique, bien qu'il s'agisse d'un contexte général et d'un espace historique et géographique différent, quelques facteurs qui mènent à la violence²⁷ :

1. Le succès déjà obtenu par le groupe social grâce au recours à la violence dans le passé
2. L'exemple de succès arrachés par d'autres groupes, invitant à l'imitation par contagion mimétique
3. La place de la violence dans la mémoire historique
4. La manière de souligner son efficacité dans les productions culturelles ou le traitement médiatique de l'actualité
5. Le sentiment subjectif d'être marginalisé dans le jeu constitutionnel normal

Tentons brièvement d'appliquer ces éléments au cas algérien. Tout d'abord, le recours à la violence par les islamistes du MIA, sous le commandement de Bouyali entre 1982 et 1987, a frayé la voie aux activistes extrémistes du FIS. La violence a exprimé l'ampleur des conflits politiques qui ont secoué les différentes tendances en Algérie, avant et après l'indépendance. L'assassinat et la détention de plusieurs personnalités qui se sont opposées à l'orientation politique et/ou économique de l'élite du FLN sont des vérités notoires. Les médias, occidentaux notamment, ont présenté les groupes islamiques armés comme des forces capables de renverser le pouvoir. Enfin, l'arrêt du processus électoral a donné aux islamistes un autre prétexte pour justifier leur combat militaire contre le pouvoir et le peuple.

En 1992, alors que l'islam politique est à l'apogée de sa gloire dans plusieurs pays arabes, l'islamologue français Olivier Roy publie « L'échec de l'Islam politique »²⁸, suivi huit ans plus tard de l'œuvre de Gilles Kepel : « Jihad : Expansion et déclin de l'islamisme »²⁹. Si le premier parle d'un islamisme affadi en néo-fondamentalisme et de l'absence d'alternative islamiste pour démontrer l'état d'échec de l'islam politique, le second évoque la crise morale qui secoue les mouvements islamistes et le grand flou qui caractérise leur projet étatique pour exprimer une « orientation probable » vers la démocratie musulmane.

Mais en ce qui concerne le cas algérien précisément, et malgré le grand échec des islamistes à fonder leur État islamique, leur projet ne s'est pas évanoui, car même après la dissolution du FIS en 1992, les islamistes algériens réalisent des succès considérables aux différentes échéances électorales. Il est remarquable aussi que ces succès sont réalisés alors que la violence politique se poursuit toujours.

Les explications que donne Olivier Roy sur la nécessité de faire la différence entre

islamisme et néo-fondamentalisme (basé sur la conception de la chari'a, le regard vers l'Occident et la vision culturelle et technique) sont insuffisantes pour élucider ce qu'on peut considérer comme un échec de l'islam politique. Le FIS, qu'Olivier Roy considère comme « prototype », exprime en effet une autre réalité sociopolitique, basée sur l'islam révolutionnaire et le néo-fondamentalisme puritain prônant. C'est un aspect de pratique politique strictement lié à l'idéologie fondatrice du FIS. Il est aussi le reflet d'une situation politique décisive et des circonstances socioéconomiques très difficiles. Les islamistes n'étaient donc pas les seuls acteurs sur la scène, ni au niveau de la pratique politique ni au niveau de la violence. En outre, l'instabilité politique, le processus mutilé de la démocratie et la vision estompée et indécise du pouvoir vis-à-vis des questions primordiales (éducation, choix économique, identité, etc.) restent encore des éléments politiques investis dans le champ religieux.

Cela dit, les fondements de contestation et de revendication dans lesquels le FIS a trouvé des points d'appui sont toujours au profit du courant islamiste. Et, comme c'est le cas dans plusieurs pays arabes, la crise des valeurs symboliques, l'instabilité politique et sociale, l'incrédibilité des institutions étatiques et le conflit des clans au sein du pouvoir et des partis opposants ont engendré intrinsèquement un état de méfiance et de circonspection des gouvernés vis-à-vis des gouvernants. C'est pourquoi le recours à la religion, même dans sa conception marxiste--si l'on ose utiliser de ce fait sa référence--et à la violence dans le pire des cas, met en évidence l'aporie d'une configuration politico-religieuse qui reflète un héritage historique d'une société très complexe dans son fondement culturel et social, et pour laquelle la religion ne cesse de constituer un élément de conflit. Dans la pensée des propagateurs de l'islam radical, la religion est accapareuse de formes

symboliques. Elle entrave ainsi, au nom de la légitimité qu'elle prétend, le fonctionnement des institutions étatiques (économiques, sociales et politiques).

CONFIGURATIONS SOCIOPOLITIQUES DU POST- ISLAMISME

Dans cette optique, et à l'égard de l'élément religieux, considéré comme facteur primordial dans les changements sociopolitiques en Algérie, il semble que le néo-fondamentalisme, dans le sens déjà évoqué, n'est en quelque sorte qu'une *forme assagie et consolée* de l'islamisme. Car l'option de la démocratie et de la modernité telle qu'elle est adoptée par les différents partis islamistes n'est qu'une pratique insinuante du fonctionnement politique. Quant à l'État, vilipendé par un discours religieux qui dédaigne les mérites de la démocratie, il ne semble plus maîtriser le champ religieux institutionnellement, c'est-à-dire dans les mosquées et les écoles, où l'enseignement religieux est assuré jusqu'au niveau secondaire. Il n'existe donc pas de modernité politique étatique dans le sens que lui donne Marcel Gauchet, pour qui l'entrée dans la modernité politique est l'appropriation monopolistique par l'État de l'institution du lien de société et l'irrésistible dessaisie des anciens îlots de socialité de leur dimension publique³⁰.

Il est remarquable ainsi que le mouvement salafiste, qui occupe aujourd'hui une place importante dans le milieu religieux, n'est pas un mouvement apolitique dans le sens propre du terme, mais plutôt un mouvement qui croit toujours à l'idée d'un État islamique. Il s'agit d'une nouvelle stratégie que cherchent les idéologues et les leaders du mouvement islamique, car celui-ci vit une *défiante politique* apparente qu'il doit dépasser avant qu'il ne se concrétise politiquement en un État.

Il paraît donc que, malgré les événements dramatiques et sanglants que la société a vécus durant plus d'une décennie à cause du fanatisme religieux d'une part et de la pratique autoritaire du pouvoir politique d'autre part, le temps n'est pas encore venu ni de « sortir de la religion », selon la conception de Marcel Gauchet³¹, ni de « désarmer Dieu », au sens de Régis Debray³². En outre, l'islamisme, dans son principe idéologique et son substrat théologique, n'est pas encore dépassé, car son dépassement implique, comme le remarque François Burgat, l'émergence d'une modernité consensuelle construite par des acteurs capables d'accepter le dénominateur commun de la modernité et de s'extraire de l'univers de leurs appartenances intuitives³³. Substantiellement, l'islamisme en Algérie, dont le souffle parcourt une troisième décennie, devient vis-à-vis du pouvoir politique un facteur qui décontenance les institutions étatiques, voire décrédite l'État à l'égard de l'opinion nationale et internationale.

* *Belkacem Benzenine, doctorant en philosophie à l'université Charles de Gaulle, est membre de l'équipe de recherche « Savoirs, textes et langage » (CNRS-Lille III). Ses centres d'intérêt portent sur les mouvements islamiques et les changements sociopolitiques dans le monde arabe.*

NOTES

¹ Abdelhamid Ibn Badis, cité par Charles André Julien, *L'Afrique du Nord en marche : Algérie, Tunisie, Maroc, 1880-1952*, Omnibus, Paris, 2002, p. 19.

² Hassan Remoun, « Sur l'enseignement de l'histoire en Algérie ou de la crise identitaire à travers (et par) l'école », *Naqd : Revue d'études et de critique sociale*, n°5, avril-août 1993, pp. 57-65.

³ FLN, *La Charte d'Alger*, 1964.

⁴ Cheikh el-Ibrahimi diffusa un manifeste de la mosquée Ketchaoua, dont il était imam, dans lequel il critiqua expressément aussi bien les politiques et militaires algériens qui s'entretenaient après l'indépendance pour monopoliser le pouvoir, que l'orientation politique du pouvoir qu'il considérait non conforme aux principes de l'islam. Cette position lui coûta une résidence surveillée jusqu'à sa mort. Pour les mêmes raisons, son fils, le Dr. Ahmed Taleb el-Ibrahimi, fondateur et premier président de l'UGEMA (Union générale des étudiants musulmans algériens, créée en juillet 1955), refusa de collaborer avec les dirigeants du FLN à l'occasion de son premier congrès après l'indépendance (avril 1964). Il fut prisonnier politique jusqu'à l'arrivée au pouvoir du président Houari Boumédiène en 1965.

⁵ Ignace Leverrier (pseudonyme), « Le Front islamique du salut entre la hâte et la patience », in Gilles Kepel (dir.), *Les Politiques de Dieu*, Seuil, Paris, 1993, p. 29.

⁶ Fanny Colonna, *Les versets de l'invincibilité : Permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine*, Presse de Sciences Po, Paris, 1995, p. 61.

⁷ Mohammed Arkoun, *L'Islam : Approche critique*, Grancher, Paris, 1998, p. 33.

⁸ Voir Luc-Willy Deheuvels, *Islam et pensée contemporaine en Algérie : La revue al-Asâla (1971-1981)*, CNRS, Paris, 1991, pp. 256- 262.

⁹ Ce choix peut être conçu également dans le cadre des circonstances qui ont marqué les années 1980 et de la montée provocatrice et irritative de l'islam politique, influencée et poussée par la révolution iranienne, dite islamique.

¹⁰ Article 171 de la constitution algérienne.

¹¹ Sur le Mouvement islamique armé, voir Gilles Kepel, *Jihad : Expansion et déclin de l'islamisme*, Gallimard, Paris, 2000.

¹² À l'origine, la révélation de ce verset, comme le démontre le célèbre exégète Tabari, indique une ancienne guerre entre deux tribus arabes concurrentes, *Aws* et *Khazraj*. Il s'agit donc d'un contexte historique précis. Cela dit, l'interprétation et l'usage des versets coraniques et des *hadiths* (« paroles prophétiques ») ont souvent été soumis à une *manœuvre politique* des islamistes pour influencer les esprits des gens au nom d'Allah, notamment quand il s'agit des questions d'actualité comme le voile (*hijab*) par exemple.

¹³ Paul Poupard (dir.), *Dictionnaire des religions*, 3^{ème} édition, Presses Universitaires de France (PUF), Paris, 1993, p. 1801.

¹⁴ Max Weber, *Essais de sociologie des religions*, tome 1, traduit de l'allemand et présenté par Jean-Pierre Grossein, A. Dié, Dié, 1992.

¹⁵ Lahouari Addi, *L'Algérie et la démocratie : Pouvoir et crise du politique dans l'Algérie contemporaine*, La Découverte, Paris, 1998, pp. 105-108.

¹⁶ Cité par Abdelkader Djeghloul, « L'Algérie dans un état d'anomie politique », *Le Monde Diplomatique*, Mars 1990, p. 8.

¹⁷ Ali Benhadj, le n°2 du FIS, écrivit dans le journal de son parti *El-Mounquid* [*Le Salvateur*] un article sur ce qu'il appela « Le dogme khomeyniste » [« El-Aqida Khomeinia »], dans lequel il considéra les principes de la révolution iranienne et du chi'isme en général comme égarement et déviation du vrai islam sur les plans politique et religieux. Cependant, la réaction des mullahs iraniens après l'arrêt du processus électoral en Algérie (janvier 1992) peut sembler un peu surprenante : Ils considérèrent la victoire du FIS aux élections législatives du 26 décembre 1991 comme une victoire de l'islam et des principes de la révolution iranienne. Cette position suscita une réaction du côté algérien ; elle finira par une rupture diplomatique entre l'Algérie et l'Iran. Des

relations normales ne reprendront qu'après l'arrivée au pouvoir du président Bouteflika en 1999.

¹⁸ Cette conception est empruntée de Henri Desroche, qui remarque qu'en général la religion a une influence sur le politique selon trois modes différents : attestataire, contestataire et protestataire. Voir Henri Desroches, *Sociologies religieuses*, Presses Universitaires de France (PUF), 1968.

¹⁹ Bertrand Badie, *Les deux États : Pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*, Fayard, Paris, 1987, p. 270.

²⁰ Une soirée musicale de la chanteuse Linda de Suza prévue à Alger en décembre 1989 fut l'objet d'une forte contestation des militants du FIS. Notons aussi qu'après une dizaine d'années, et malgré l'interdiction du FIS, les islamistes mènent presque la même politique et portent les mêmes idées. Une grande tournée du chanteur juif Enrico Macias, d'origine algérienne, prévue dans plusieurs villes algériennes y compris Constantine, sa ville natale, a été annulée après une pression du courant islamique et nationaliste.

²¹ Cette action du FIS, qui eut lieu dans le grand stade d'Alger, était un événement « spectaculaire ». Ali Benhadj était la première personne à s'inscrire pour le jihad dans le but de libérer la Palestine, et cela en la présence du Cheikh Bayoud, le leader du Mouvement du djihad islamique palestinien. La présence de la mère de Khaled Islambouli, l'assassin du président égyptien Sadate, était plus surprenante.

²² Parti du peuple algérien, fondé en 1937 par Messali Hadj, le leader du nationalisme algérien, qui fut le premier à revendiquer l'indépendance de l'Algérie. Il était très influent dans les milieux populaires en Algérie et en France.

²³ Omar Carlier, *Entre Nation et Jihad : Histoire sociale des radicalismes algériens*, Presses de Sciences Po, Paris, 1995 (voir chapitre 11 « Religion et politique »).

²⁴ Sur la formation et l'orientation de ces groupes, voir Gilles Kepel, *Jihad :*

Expansion et déclin de l'islamisme, Gallimard, Paris, 2000.

²⁵ Jean-Paul Charnay, *Sociologie religieuse de l'Islam*, Hachette, Paris, 1994, pp. 319-325.

²⁶ Lahouari Addi, *Violence politique et islam en Algérie*, in Mondher Kilani (dir.) *Islam et changement social*, Payot, Lausanne, 1998, p. 298.

²⁷ Ted Robert Gurr, *Why Men Rebel?*, Princeton University Press, Princeton, 1970, p. 320.

²⁸ Olivier Roy, *L'Échec de l'Islam politique*, Seuil, Paris, 1992.

²⁹ Gilles Kepel, *Jihad : Expansion et déclin de l'islamisme*, Gallimard, Paris, 2000.

³⁰ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, Paris, 1985, p. 285.

³¹ Cf. supra

³² Entretien avec Régis Debray, *Télérama*, n° 2778 - 10 avril 2003.

³³ François Burgat, « De l'islamisme au post-islamisme, vie et mort d'un concept », *Esprit*, n° 277, août 2001, p. 92.