

Ce texte, destiné à la publication, est une version provisoire. Merci de ne pas reproduire et de ne pas citer.

**« Ouvrir les portes du colonialisme »
La mobilisation de l'Association des Oulémas d'Algérie pour la « séparation du culte
musulman et de l'État » (1931-1956)**

En situation coloniale, l'expression politique des indigènes fut, par des voies multiples et routinisées, fortement limitée par le caractère hégémonique de la domination¹. De sorte que la forme prise par la contestation se résumait le plus souvent dans le choix entre la *violence douce*, se traduisant notamment par une forme de résistance passive², et la *violence directe*³. Entre ces deux modes typiques d'action, coexistèrent l'apathie, l'aspiration aux valeurs prônées par le projet colonial ou leur rejet par la formulation d'un anticolonialisme⁴. Or, certains groupements, s'évertuant à contourner les contraintes exorbitantes de l'ordre colonial, cibèrent spécifiquement et à des fins stratégiques l'absence d'effectivité des principes politiques du colonisateur, sans pour autant adhérer à leurs soubassements idéologiques.

En Algérie, les ébauches de mobilisations se traduisirent par une critique du régime colonial qui fut souvent limitée par des obstacles au rassemblement autour d'un programme commun. En effet, les acteurs politiques représentant les indigènes et susceptibles de contester l'État colonial présentèrent généralement leurs revendications en ordre dispersé. Lorsque l'union se concrétisait de façon conjoncturelle, en particulier lors de l'élan réformateur suscité par l'arrivée au pouvoir du Front Populaire, les divergences idéologiques réapparaissaient et obéraient ainsi toute possibilité de mobilisation unitaire. Pour autant, la contribution de chaque mouvement fut relativement décisive à l'élaboration d'une cause anticoloniale alimentant le discours nationaliste. Les groupements politiques traditionnels, c'est-à-dire ceux qui participèrent au jeu politique bien que vicié par des mesures d'exception limitant leur représentation, jouèrent effectivement un rôle déterminant mis en évidence par l'historiographie⁵. En revanche, l'apport d'acteurs religieux a été le plus souvent caricaturé ou minoré⁶.

¹ Voir notamment le travail collectif dirigé par Shula Marks et Dagmar Engels, *Contesting Colonial Hegemony. State and Society in Africa and India*, Londres, British Academic Press, 1994. On retrouve cette hypothèse formulée dans Gregory Maddox, ed., *Conquest and Resistance to Colonialism in Africa*, New York-Londres, Garland Publishing, 1993.

² Les travaux de James Scott permettent de caractériser cette forme de résistance en situation coloniale, se traduisant notamment par le refus de l'impôt. Cf. *Domination and the Art of Resistance. Hidden Transcripts*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1990.

³ Pour reprendre la distinction typique, en français dans le texte, élaborée par S. Marks et D. Engels, « Hegemony in a Colonial Context » in *Contesting Colonial Hegemony, op. cit.*, pp. 1-15.

⁴ Aziz Al-Azmeh, « Religious and Cultural Reactions to Colonialism in the Muslim World », *Social Action*, vol. 49, n° 3, 1999, pp. 276-291.

⁵ Voir notamment Benjamin Stora, *Les sources du nationalisme algérien. Parcours idéologiques, origines des acteurs*, Paris, L'Harmattan, 1989.

⁶ Ce constat peut s'appliquer à l'ensemble du Maghreb comme le met en lumière l'important travail collectif dirigé par Ali Abdullatif Ahmida, *Beyond Colonialism and Nationalism in the Maghrib. History, Culture, and Politics*, New York, Palgrave, 2000.

Ainsi, l'action de l'association des oulémas⁷ musulmans d'Algérie, groupement religieux fondé en 1931 par Abd El-Hamid Ben Badis (1889-1940) et regroupant des lettrés se réclamant du courant réformiste de l'islam (*islah*), a été doublement escamotée. Cet acteur associatif a d'abord été négligé en raison de son apolitisme constitutif et de son cantonnement proclamé dans le travail culturel et religieux. Par ailleurs, son combat fut réapproprié, sans être véritablement évalué, par les dirigeants de l'Algérie indépendante soucieux d'inscrire l'islam dans le combat contre le colonisateur, faisant de son fondateur le héraut de la révolution nationale et de son héritage une des valeurs centrales du nouvel État⁸.

L'association contribua pourtant à révéler certaines contradictions de l'État colonial en pointant notamment ses interventions répétées dans la sphère religieuse. Son action s'inscrivait dans un objectif général de restauration du caractère arabo-musulman de l'Algérie en s'opposant aux tendances prônant une distanciation des indigènes musulmans à l'égard de la pratique de l'islam. En raison de la qualification religieuse de ses principaux membres, de son indépendance à l'égard des autorités coloniales et de l'audience croissante de sa prédication, l'association fut ostracisée par la majorité des clercs qui officiaient de façon exclusive le culte musulman grâce au financement octroyé par l'administration coloniale. En effet, un régime d'exception à la loi de séparation des Églises et de l'État, qui prit forme avec le décret d'application du 27 septembre 1907, permettait au gouverneur général de perpétuer son contrôle sur les cultes. Il intervenait surtout, dans les limites définies par ce décret, dans l'octroi d'indemnités temporaires de fonction aux ministres du culte soumis préalablement à une procédure d'agrément auprès de ses services. S'agissant du culte musulman, leur sélection était en fait basée sur des enquêtes de moralité qui jugeaient leur « loyalisme », leur apolitisme ainsi que le « degré d'influence sur leurs coreligionnaires ». Ce paradigme de gouvernement permit de rationaliser les contours d'une cléricature adjuvante de l'administration coloniale et poursuivit la dépolitisation de la sphère religieuse musulmane par sa limitation au ritualisme⁹.

Le mouvement réformiste occupa donc une position marginale, mais se revendiqua comme le garant exclusif de l'orthodoxie face à l'ingérence de l'administration coloniale dans les affaires religieuses. Parallèlement, il se positionna en rempart à la « magification » de l'islam face aux confréries et aux marabouts¹⁰. Le soupçon d'hérésie qui pesa sur l'idéologie réformiste en Algérie incita ces derniers à stigmatiser les oulémas. L'insistance de leur doctrine religieuse à vitupérer les pratiques magiques, en les considérant notamment comme des innovations blâmables (*bid'a*)¹¹, constitua le principal motif de cet anathème. Cette position n'entrava nullement sa transformation progressive en un mouvement d'avant-garde. Il créa écoles,

⁷ Terme provenant de l'arabe *'ulama*, pluriel de *'alim*, qui désigne toute personne dépositaire d'un savoir dans le domaine des sciences religieuses. Nous conserverons la transcription française, désormais commune.

⁸ Pour un exposé et une critique des différentes thèses historiographiques, on se reportera à l'étude de James Mc Dougall, « S'écrire un destin : l'Association des *'ulama* dans la révolution algérienne », *Bulletin de l'I.H.T.P.*, dossier « Répression, contrôle et encadrement dans le monde colonial au XXe siècle », n° 83, juin 2004.

⁹ Pour une analyse plus détaillée de ce régime d'exception et de ses conséquences pratiques, je me permets de renvoyer à mon étude, « La séparation des Églises et de l'État à l'épreuve de la situation coloniale. Les usages de la dérogation dans l'administration du culte musulman en Algérie (1905-1959) », *Politix*, dossier « L'État colonial », vol. 17, n° 66, septembre 2004, pp. 81-106.

¹⁰ Il y a, comme l'a très bien mis en lumière Bryan Turner, dans le réformisme musulman une tentative de rationalisation de la croyance qui revêt certains traits du processus de « démagification » observé par Max Weber à propos du protestantisme ascétique. Cf. *Weber and Islam. A Critical Study*, Londres, Routledge, 1998 [1974], pp. 145-149.

¹¹ La notion d'innovation blâmable (*bid'a*), présente dans diverses traditions prophétiques (*ahadith*), désigne toute croyance, pratique ou coutume qui ne s'appuie pas sur un précédent datant de l'époque du Prophète de l'islam. Contrairement à la signification polémique et univoque qu'en firent les oulémas, cette notion comporte plusieurs degrés très largement discutés. Cf. « *Bid'a* » in *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden-Paris, E.J. Brill & Éditions Maisonneuve & Larose, vol. I, 1991, pp. 1234-1235.

mosquées indépendantes et cercles de réflexion dans les principaux centres urbains au sein desquels il diffusait un discours promouvant le retour à l'authenticité (*asala*) islamique. Ce dernier se déclina par un enseignement basé sur l'apprentissage de l'arabe classique, du texte coranique et de la tradition prophétique. Malgré son apolitisme déclaré, il y stipendia, par des voies détournées, l'universalisme limité du projet colonial français. Son action culturelle et religieuse fit progressivement de cet organe un des principaux opposants à l'État colonial et, par là même, du registre religieux une thématique incontournable lors des différentes conjonctures réformatrices.

En raison du contrôle exercé par les autorités coloniales sur ses activités et, plus généralement, de l'instauration de limites drastiques à la liberté d'expression dans les lieux de culte, l'association orienta sa critique sur le sort réservé à l'islam et le césaropapisme¹² de l'État colonial à son endroit. Elle cibra ses revendications sur les atteintes aux principes républicains susceptibles d'ébranler sa légitimité¹³. De sorte que l'effectivité de la séparation des Églises et de l'État pour le culte musulman¹⁴ constitua, à rebours de la vision essentialiste de l'islam entretenue par l'État colonial, le principal credo des oulémas réformistes. Son corrélat fut une critique des « agents du culte musulman », accusés de justifier d'un point de vue religieux l'ordre colonial en raison de l'existence d'un « clergé officiel ». Aussi, l'exigence de « séparer le culte musulman et l'État » fut imaginée, pour une reprendre une expression de Bachir Brahimi – successeur de Ben Badis à la tête de l'association – comme un « moyen d'ouvrir les portes du colonialisme ». L'association s'ingénia donc à formuler et à diffuser cette revendication à l'origine d'un âpre enjeu de réforme jusqu'au déclenchement de la guerre d'indépendance.

Cette mobilisation revêt, de ce fait, un double enjeu. Elle permet tout d'abord d'avoir une vue concrète des conséquences paradoxales de la projection de l'idéal républicain en situation coloniale. En effet, en élaborant un régime d'exception à la loi de séparation des Églises et de l'État permettant le maintien du contrôle politique du culte musulman, l'État colonial contribua à une nouvelle configuration du champ religieux favorisant l'émergence d'un acteur porteur d'une critique discursive et pratique de son projet. Ensuite, la mise au jour de cette contestation a l'ambition de réévaluer la construction du nationalisme algérien à partir d'une cause très largement éludée. La revendication des oulémas de « séparer le culte musulman et l'État » visa en effet l'unification religieuse et linguistique des indigènes musulmans, donnant lieu à une inventivité contestataire qui déborda la sphère religieuse avec pour cible les ressorts mêmes du colonialisme.

¹² Ce concept désigne, chez Max Weber, l'idéal-type de la subordination du pouvoir religieux au pouvoir politique. Cf. Max Weber, « L'État et la hiérarchie » in *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996. p. 244. Dans le cas colonial algérien, cela se caractérisa par la haute main des autorités sur les lieux de culte, l'intégration dans le Domaine de l'État des fondations pieuses (*habous*) qui servaient à en financer l'activité et, enfin, la formation d'une cléricature musulmane *ad hoc*. L'objectif fut de créer des agents du culte interchangeables, formés au sein des trois medersas gérées par l'administration coloniale, à même de relayer un islam dépourvu de toute opposition politique. Pour une analyse générale de ce processus, cf. Pierre Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, vol. 12, n° 3, 1971, p. 320 ainsi que *Sociologie de l'Algérie*, Paris, Puf, 1958, pp. 96-104.

¹³ À propos du caractère stratégique de certaines revendications qui contribuèrent à forger le discours nationaliste en situation coloniale, voir Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse ?*, Londres, Zed Books, 1986, p. 42.

¹⁴ On retrouve, le plus souvent, l'expression de « séparation du culte musulman et de l'État » dans les revendications des oulémas réformistes. Elle signifiait, concrètement, la fin du régime d'exception en matière culturelle. Ils ne reprirent nullement le terme d'Église, qui leur parut sans doute impropre s'agissant de l'islam, pour lui préférer le *culte* afin de disqualifier son exercice sous le patronage du « clergé officiel », détenteur exclusif de la représentativité de l'islam en Algérie.

Un engagement religieux : dépister et lutter contre la « désislamisation » de l'Algérie

L'Algérie de l'entre-deux-guerres est marquée par un contexte annonciateur, à bien des égards, de basculements irrémédiables. L'État colonial magnifia, durant cette période, l'œuvre de la France à travers les célébrations du centenaire de la colonisation de l'Algérie. L'heure n'était donc nullement à la remise en cause des principes qui fondèrent la présence française sur ce territoire mais bien à leur valorisation, faisant de l'Algérie un modèle au sein de l'Empire colonial français¹⁵. Pour autant, et de façon relativement isolée, des acteurs formulèrent des revendications politiques non pas tant dans l'objectif de contester la légitimité même de l'État colonial mais de lui réclamer des améliorations dans sa politique à l'égard des indigènes musulmans¹⁶. Plusieurs facteurs permettent d'expliquer l'absence de mobilisation contestataire de leur part. Leur statut de nationaux excluant l'exercice de la citoyenneté¹⁷, la limitation de la liberté d'expression qui les visa¹⁸, le régime répressif de l'indigénat¹⁹ ainsi que leur enclavement par rapport à l'évolution politique du monde arabo-musulman en furent les principales causes²⁰. La conjoncture fut donc caractérisée par un blocage politique latent, ce que Jacques Berque appela, à propos de cette période, « la problématique fondamentale »²¹.

Ce contexte hybride favorisa l'émergence de l'association des oulémas musulmans d'Algérie. Elle fut créée en vertu de la loi de 1901 sur les associations dans l'objectif de contourner le système, restrictif et sous le contrôle de l'administration coloniale, des associations culturelles. Ce fut la rencontre de plusieurs lettrés ayant suivi une formation classique en arabe et en sciences religieuses qui fut à l'origine de ce rassemblement. Abd-El Hamid Ben Badis appartenait à une famille qui s'était déjà manifestée par son intérêt de maintenir une relative indépendance des lieux de culte musulman à Constantine²². Sa prédication débuta dès le début du siècle et s'accéléra en 1925 par la publication de l'éphémère périodique *Al-Muntaqid*. Ils lui succédèrent deux bulletins se rattachant à la tradition de l'apologétique musulmane, *El-Shihab* et *El-Basa'ir*, ainsi que des journaux en langue française, *La Défense* et *Le Jeune Musulman*, qui gravitèrent autour de ces publications régulières. La présence de figures relayant la doctrine réformiste dans les principales villes d'Algérie mit progressivement au jour une véritable division géographique du travail religieux, permettant d'asseoir le caractère national du groupement. Tayeb El-Okbi s'imposa à Alger, Bachir Brahimi dans l'Oranie et Ben Badis conserva le fief du

¹⁵ En témoigne la série éditée à cette occasion par le gouvernement général de l'Algérie recensant et louant l'ensemble de l'action menée par la puissance impériale en Algérie dans les domaines aussi variés que la réforme du droit, la propriété ou l'activité économique. Voir notamment Louis Milliot et alii, *L'œuvre législative de la France en Algérie*, Paris, Librairie Félix Alcan, collection du centenaire de l'Algérie, 1930.

¹⁶ Pour une présentation voir Jean-Claude Vatin, « Nationalisme et socialisation politique. De quelques conditions de regroupement national entre 1939 et 1945 », *Revue algérienne des sciences juridiques, économiques et politiques*, vol. 11, n° 4, décembre 1974.

¹⁷ On trouvera des éléments pour une analyse de cette contradiction juridico-politique dans l'étude de Laure Blévis, « La citoyenneté française au miroir de la colonisation : étude des demandes de naturalisation des sujets français en Algérie coloniale », *Genèses*, n° 53, décembre 2003, pp. 25-47.

¹⁸ Dans le domaine de la presse, on se reportera à l'étude de Claude Collot, « Le régime juridique de la presse musulmane algérienne (1881-1962) », *Revue algérienne des sciences juridiques, économiques et politiques*, vol. 6, n° 2, juin 1969, pp. 343-405.

¹⁹ Pour une approche des principes à l'origine des infractions et des peines spéciales visant les indigènes, cf. Isabelle Merle, « De la "légalisation" de la violence en contexte colonial. Le régime de l'indigénat en question », *Politix, op. cit.*, pp. 137-162.

²⁰ Ali Merad, « Islam et nationalisme arabe en Algérie à la veille de la première guerre mondiale », *Oriente Moderne*, vol. 49, avril-mai 1969, pp. 213-222.

²¹ Jacques Berque, *Le Maghreb entre deux guerres*, Paris, éditions du Seuil, 1962, p. 107.

²² Allan Christelow, « Algerian Islam in a Time of Transition (1890-1930) », *The Maghreb Review*, vol. 8, n° 5-6, septembre 1983, p. 125.

Constantinois. Le mouvement naissant se réclama explicitement du réformisme de l'Égyptien Muhammad Abduh, figure de proue de ce courant qui visait la revivification de l'islam par le retour aux principes de la révélation coranique et du modèle prophétique (*sunna nabawiyya*) en les débarrassant des scories qui en altéraient la signification²³. Les membres fondateurs du mouvement furent d'ailleurs fortement influencés par leurs brefs passages dans les centres religieux et universitaires que constituaient *El-Azhar* en Égypte ou la *Zitouna* en Tunisie. Ce rattachement idéologique visait d'abord, non sans les couper des pratiques religieuses de la population musulmane d'Algérie, à désenclaver l'Algérie du reste du monde musulman tout en se désolidarisant de l'islam tel qu'il y était pratiqué sous le contrôle de l'administration coloniale. Elle fit figurer parmi ses principaux objectifs le nécessaire retour aux véritables fondements de la croyance (*din sahih*) et définit un objectif moral se traduisant par une volonté d'enrayer certains fléaux sociaux comme la consommation d'alcool ou les superstitions tout en s'affichant comme une entreprise dénuée de toute visée politique :

« Nous avons le devoir de dire (...) que l'Association devra être uniquement une association de direction spirituelle, destinée à relever le peuple de sa déchéance intellectuelle et morale, vers les plus hauts degrés du savoir et de la moralité, dans le cadre d'or de sa religion, et dans la voie de son Prophète (...). En aucun cas, elle ne devra avoir le moindre rapport avec la politique (...). »²⁴

Elle exprima, dès sa fondation, une loyauté à l'égard de la puissance coloniale et opta pour une démarche non-exclusive susceptible d'intégrer les autres tendances de l'islam. C'est à la fois ce qui explique, à ses débuts, la tolérance des autorités coloniales à l'égard de ses activités et la présence éphémère de marabouts dans l'association. Elle se concentra pourtant très vite sur les concepteurs de la première heure, assurant ainsi une cohérence idéologique au groupement.

L'association objectiva le constat, moteur de sa prédication, d'une désislamisation rampante entretenue par la colonisation. Ce phénomène aurait été façonné et accentué par une triple influence. D'abord, la colonisation aurait suscité une forme de résignation auprès des masses indigènes qui expliquerait très largement la banalisation de la domination coloniale. Ensuite, le développement des confréries et des pratiques maraboutiques, à travers notamment le culte des saints²⁵, aurait contribué à la « magification » de l'islam, synonyme, pour les réformistes, de régression. Dans la formulation de l'idéologie religieuse de l'association, Mubarak El-Mili, sans doute le plus doctrinaire des oulémas, initia la diatribe à l'encontre des marabouts qu'il accusa, dans l'objectif de les isoler, du seul péché irrémissible dans la doctrine religieuse musulmane, l'associationnisme (*shirk*). Les relations, empreintes de loyalisme, qu'entretenaient les marabouts avec les autorités coloniales furent d'ailleurs très souvent condamnées par les oulémas²⁶. Enfin, les interventions de l'État colonial dans la sphère religieuse, se concrétisant notamment par une cléricature dépendante du financement des

²³ Pour une analyse du courant et des éléments de la tradition islamique revisités par le réformisme, cf. Malcom H. Kerr, *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966.

²⁴ Cité par Ali Merad, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940. Essai d'histoire religieuse et sociale*, Paris/La Haye, Mouton & Cie, 1967, p. 131.

²⁵ Cf. Émile Dermenghem, *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, Paris, Gallimard, 1954. Cette étude classique brosse un tableau des cultes des saints en Algérie ainsi que des pèlerinages et des différents rituels qui leur étaient associés.

²⁶ René Maunier, « Les confréries et le Pouvoir français en Algérie », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 63, 1936, pp. 256-274.

autorités coloniales et une fonctionnarisation du personnel de la justice musulmane²⁷, neutralisèrent toute forme d'indépendance de l'islam. Aussi, le dessein de l'association fut d'annihiler ou de contourner ces obstacles.

L'idéologie réformiste s'élabora davantage dans l'objectif de situer l'association par rapport à l'administration coloniale et aux autres acteurs du champ religieux que celui d'alimenter l'héritage doctrinal de Ben Badis²⁸. Les principaux membres de l'association multiplièrent ainsi les déclarations promouvant l'unité religieuse et, en dépit de la colonisation, la projection historique des musulmans d'Algérie dans une communauté de destin. Les quelques mesures interprétées comme instaurant une distance entre la jeune génération et l'islam furent stigmatisées. Pour le chef de file du mouvement, l'assimilation à la France devait être placée sur le terrain politique et ne pouvait donc être pensée comme un rejet pratique des principes islamiques. C'est la raison qui motiva son acceptation du projet Blum-Viollette²⁹. Ben Badis le légitima à partir d'une distinction opposant la nationalité ethnique (*jinsiyya qawmiyya*), primordiale et basée sur l'islam et l'arabité, et la nationalité politique (*jinsiyya siyasiyya*), secondaire et concrétisant un rattachement à la France comportant nécessairement des droits politiques. Aussi, après l'échec de ce projet, le maintien de la procédure de naturalisation avec abandon du statut personnel de droit musulman devenait synonyme d'exclusion de la communauté musulmane. L'association condamna donc, d'un point de vue canonique, toute naturalisation³⁰. Cette volonté de se réapproprier et d'enraciner un héritage religieux conduisit à une réécriture de l'histoire de l'Algérie. Ainsi, Mubarak El-Mili conçut le premier ouvrage à caractère historique sur l'Algérie dans lequel il ancre l'histoire de ce pays dans un passé islamique qui contribua au rayonnement de l'Europe médiévale³¹. Cette réappropriation d'un passé occulté par le colonisateur déboucha en 1937 sur la définition d'une nation algérienne musulmane :

« Nous avons cherché dans l'Histoire et le présent et nous avons constaté que la nation musulmane s'est formée et existe, comme se sont formées toutes les nations de la terre. *Cette nation a son histoire, elle a son unité religieuse et linguistique.* Nous disons que cette nation algérienne n'est pas la France, ne peut être la France et ne veut pas être la France. Il est impossible qu'elle soit la France, même si elle veut l'assimilation. »³²

²⁷ Les interventions de l'État colonial dans le domaine du droit musulman connurent de multiples attermoissements, la tendance générale étant celle de sa codification et de la réduction progressive de sa portée. Cf. Allan Christelow, *Muslim Law Courts and the French Colonial State in Algeria*, Princeton, Princeton University Press, 1985.

²⁸ Abd El-Hamid Ben Badis contribua à forger la doctrine religieuse de l'association en proposant des solutions aux problèmes religieux, moraux et sociaux à partir d'une exégèse portant sur un choix ciblé de références coraniques. On se reportera à l'étude d'Ali Merad pour une reconstruction de l'approche de Ben Badis à partir de ses textes publiés dans *El Basa'ir*. Cf. *Ibn Badis, commentateur du Coran*, Paris, Librairie Paul Geuthner, 1971.

²⁹ Il visait l'octroi de la citoyenneté française à quelques vingt-quatre mille indigènes musulmans avec le maintien du statut personnel de droit musulman. Pour une approche générale, on se reportera à l'étude de France Tostain, « The Popular Front and the Blum-Viollette Plan » in Tony Chafer & Amanda Sackur, eds., *French Colonial Empire and the Popular Front*, Londres/New York, Macmillan Press, 1999.

³⁰ Les *fatwa* se retrouvent dans les rapports de la police des renseignements généraux, CAOM 5 I 198 (Affaires musulmanes). Pour une présentation du contexte de leur formulation, on se reportera à la thèse d'Ahmed Nadir, *Le mouvement réformiste algérien. Son rôle dans la formation de l'idéologie nationale*, thèse de doctorat de troisième cycle, Université de Paris, Faculté des Lettres et sciences humaines, 1968, p. 63.

³¹ Sur ce point, la thèse de James McDougall comble une lacune historiographique, *Colonial Words. Nationalism, Islam and Languages of History in Algeria*, St Antony's College-University of Oxford, 2002, pp. 163-164.

³² Ben Badis cité par Claude Collot, *op. cit.*, p. 83 (C'est moi qui souligne). Ce texte fut une réponse à la célèbre déclaration faite par Ferhat Abbas énonçant que la nation algérienne n'existait pas.

L'unité supposait la promotion de la langue arabe classique, en grande partie niée par la puissance colonisatrice, qui était considérée, dans sa connaissance, comme fortement déclinante³³. L'enseignement de l'arabe dans les écoles coraniques qui lui étaient affiliées se développa jusqu'à la revendication de son caractère national. Ces écoles, associées aux cercles de réflexion³⁴ et aux mosquées dites « libres », furent conçues comme de véritables lieux de réislamisation où furent notamment débattues les questions qui agitaient les milieux religieux lettrés³⁵. L'association se mobilisa ainsi pour l'abrogation du décret du 8 mars 1938 qui comporta un volet soumettant l'ouverture d'écoles coraniques à une autorisation administrative. Les écoles se développèrent pourtant à travers toute l'Algérie au gré de son expansion, principalement dans les centres urbains de Tlemcen, d'Alger et de Constantine³⁶. Les autorités, contraintes de tolérer leurs activités par crainte d'une opposition trop ouverte des oulémas, interprétèrent le développement de la propagande réformiste comme renfermant, derrière des objectifs religieux, un but politique cherchant à atteindre la France. Le second champ d'action concernait la fin de tout contrôle des autorités coloniales sur l'usage de la parole dans les lieux de culte officiels. En effet, plusieurs mesures administratives réservèrent aux seuls « agents du culte » la prédication en leur sein. Ces différents lieux de culte étaient constitués des mosquées bénéficiant d'une indemnité temporaire de fonction qui, pour certaines d'entre elles, demeurèrent rattachées au Domaine de l'État en dépit de l'application formelle de la loi de 1905. Aussi, en 1933, le secrétariat général de la Préfecture d'Alger³⁷ incita les différents échelons chargés des affaires indigènes à resserrer leur contrôle sur les activités des oulémas et à leur interdire toute prédication au sein des lieux de culte officiels. L'association prit position contre les autorités à l'origine de ces mesures qui visaient à canaliser et à circonscrire leur propagande.

Cet engagement religieux incita donc les autorités coloniales à considérer les oulémas comme des acteurs *politiques* travaillant contre les intérêts de la présence française en Algérie³⁸. Dès lors, les structures de renseignement orientèrent une grande partie de leur surveillance sur la diffusion de la rhétorique réformiste. Les soupçons de panarabisme et de panislamisme retenaient souvent leur attention en raison des liens, pourtant très faibles, que l'association noua avec les groupements musulmans étrangers, en particulier l'association des Frères Musulmans basée en Égypte. À l'échelle algérienne, les lieux réformistes furent soumis à un contrôle pointilleux. Les différents outils de renseignement de l'administration coloniale pointèrent l'éventuelle exigence

³³ Son importance se traduisait par l'usage décalé, comme ce fut le cas de Bachir Brahimi, de l'arabe classique dans la vie quotidienne et du port de vêtements orientaux comme signes de « distinction ». Ces traits constituaient des signes - aussi minimes soient-ils - de résistance à l'assimilation prônée par le projet colonial français. Pour une analyse des stratégies vestimentaires comme signes de résistance en situation coloniale, on se reportera à l'intéressante étude de Phyllis Martin, « Contesting Clothes in Colonial Brazzaville », *The Journal of African History*, vol. 35, n° 3, 1994.

³⁴ Le plus célèbre d'entre eux, le Cercle du Progrès (*Nadi Al Taraqi*) fut fondé à Alger en 1927. Il fut monopolisé par Tayeb El-Okbi.

³⁵ Pour une analyse des lieux de socialisation politique en Algérie coloniale, on se reportera à l'étude d'Omar Carlier, « Socialisation et sociabilité : les lieux du politique en Algérie (1895-1954) in *Espaces maghrébins : la force du local ? Hommage à Jacques Berque*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 197.

³⁶ Charles-Robert Ageron, à partir de rapports préfectoraux, avance le chiffre d'environ deux cents écoles réformistes dispensant un enseignement élémentaire de la langue arabe ainsi qu'une centaine de cercles à travers l'ensemble du territoire algérien. Cf. *Histoire de l'Algérie contemporaine. De l'insurrection de 1871 au déclenchement de la guerre d'indépendance*, tome II, Paris, Puf, p. 337.

³⁷ C'est l'orientation de la circulaire Michel qui fut à l'origine du contrôle policier de l'association. On retrouvera le texte intégral dans l'ouvrage d'André Nouschi, *La naissance du nationalisme algérien (1914-1954)*, Paris, Les éditions de Minuit, 1962, pp. 69-70.

³⁸ Ce point de vue fut très largement partagé et relayé au sein de l'administration coloniale, mais aussi nuancé comme en témoigne l'étude de Georges Hardy, un des principaux théoriciens du colonialisme français et directeur de l'École coloniale de 1926 à 1932, *Le problème religieux dans l'Empire français*, Paris, Puf, 1940, pp. 24-38.

réformiste d'effectivité de la séparation pour le culte musulman. En effet, la rétrocession des lieux de culte et des fondations pieuses (*habous*) aux musulmans devenait le seul moyen pour les oulémas d'espérer exercer leurs activités sans contraintes et, surtout, de disposer de ressources financières autres que celles de leurs adhérents³⁹. Si bien que du milieu des années trente jusqu'au déclenchement de la guerre d'indépendance, l'association des oulémas constitua une sorte de baromètre de l'opposition religieuse à l'État colonial. Le danger reposait sur le réseau créé par l'association, leur qualification religieuse apte à concurrencer les « agents du culte officiel » et, surtout, l'influence probable que pouvait contenir leur rhétorique religieuse sur les masses :

« Dans le domaine indigène algérien, ce mouvement doit être jugé plus dangereux que le communisme ou le messalisme. Sa force réside dans le fait qu'il est propagé par des hommes qui bénéficient de l'auréole religieuse et qu'il va au-devant des instincts latents de la masse »⁴⁰.

La doctrine religieuse des oulémas ne les prédisposait pas à un engagement politique anticolonial. Pour autant, leurs visées religieuses donnèrent naissance à des mosquées et des écoles à travers l'ensemble du territoire algérien, prémices d'une organisation du culte et de l'enseignement parallèle et concurrente de celle initiée par l'État colonial. Or, l'échec du contexte réformateur favorisé par l'élection du Front Populaire et l'impasse dans laquelle se trouva le mouvement national à la libération incitèrent les oulémas à rompre définitivement, non sans conflits internes, avec la proclamation d'un apolitisme. L'association renvoya donc les autorités aux contradictions de leur politique à l'égard des indigènes musulmans. Le caractère politique de l'association s'accrut et correspondit à la fin du « cycle badisien » caractérisé par la construction et l'enracinement du réformisme en Algérie. Les successeurs de Ben Badis pensèrent donc la question de la séparation du culte musulman et de l'État comme un moyen détourné permettant de mettre un terme à l'ingérence de l'administration coloniale dans les affaires religieuses musulmanes, favorisant par là même l'unité de l'islam sous leur patronage.

Registres discursifs et pratiques de la disqualification du césaropapisme colonial

L'association fut le principal acteur du champ religieux à subir les conséquences du régime d'exception à la loi de séparation des Églises et de l'État en ce qu'il la priva de tribunes dans les lieux de culte administrés par les associations culturelles dépendantes des directions des affaires indigènes. Elle se focalisa donc sur la critique de l'ineffectivité de la loi de séparation pour le culte musulman à partir d'un argumentaire ciblant le régime d'exception grâce auquel l'État colonial continuait à intervenir dans les affaires religieuses musulmanes. Par ailleurs, elle y associa une diatribe à l'encontre des « agents du culte » officiant sous le contrôle de l'administration coloniale. L'existence d'un « culte officiel » constituait la preuve, selon les oulémas, de la compromission de certains musulmans avec le colonialisme. L'association tenta d'exercer un monopole de l'utilisation de ces deux registres discursifs, relayés par ses dispositifs de propagande.

³⁹ Les autorités coloniales entreprirent d'intégrer les fondations pieuses dans leur giron par crainte que leur usufruit ne soit utilisé dans un objectif remettant en cause la présence française en Algérie. L'administration coloniale entretenait l'incertitude à leur sujet en prétextant que des difficultés pratiques rendaient impossible leur évaluation. Le travail mené par Gérard Busson de Janssens offre une présentation de leur intégration dans le droit français par la suppression de leur caractéristique principale, l'inaliénabilité. Voir « Le sort des *habous* publics algériens », *Recueil général de jurisprudence, de doctrine et de législation d'outre-mer*, n° 596-597, janvier-février 1952, pp.1-29.

⁴⁰ CAOM, 5 I 49, « Centre d'information et d'étude/culte musulman ».

La disqualification du régime d'exception en matière culturelle⁴¹ et, donc, l'application intégrale de la loi de séparation au culte musulman se heurtèrent à de nombreux obstacles idéologiques inhérents à la situation coloniale. En effet, les premières revendications avancées par les indigènes concernèrent d'abord la question des droits et de la représentation politiques. De surcroît, du côté de l'administration coloniale ainsi que des sphères intellectuelles qui jouèrent un rôle central dans les questions coloniales afférentes à l'islam, une telle mesure apparut anachronique⁴². L'argument reposait sur l'idée ancrée de l'incapacité des indigènes musulmans, et de l'islam en général, à recevoir pleinement une telle réforme en raison du caractère supposé totalisant de ses préceptes religieux⁴³. Cette séparation du politique et du religieux apparut d'ailleurs comme un domaine d'action de la « mission civilisatrice » française à l'égard de l'islam. C'est ainsi que Maurice Viollette, considéré pourtant comme un gouverneur général de l'Algérie réformateur, affirma que « la population musulmane algérienne était encore trop mystique pour concevoir la séparation des Églises et de l'État, et, plus généralement, la laïcisation de la société »⁴⁴. Il y avait surtout un facteur éminemment politique qui expliquait l'ineffectivité de la loi de séparation en Algérie. Accepter un islam totalement indépendant des autorités coloniales constituait en effet un risque potentiel d'opposition. Enfin, du côté des indigènes, la majorité des requêtes se concentraient sur la nécessité d'une action financière d'envergure de l'État colonial en direction de l'entretien des lieux de culte en vertu d'un engagement moral pris lors de la conquête de l'Algérie, confortant ainsi l'administration du culte par les autorités.

L'association des oulémas se retrouva progressivement, en raison du croisement de son engagement religieux et de ce dispositif idéologique, au centre du travail de contrôle de l'État colonial. En effet, les restrictions à la liberté de parole dans les lieux de culte officiels ainsi que le contrôle draconien qui visa les écoles réformistes incitèrent les organes de presse de l'association à publiciser les attaques dont elle s'estima être la principale victime. En scrutant les rapports de renseignement de cette période, on s'aperçoit que les craintes de l'administration coloniale à l'égard des oulémas réformistes les donnent davantage à voir comme construits en « ennemi » en raison de leur idéologie religieuse que véritablement connus. Au caractère supposé rétrograde de leur posture orientée vers un retour aux traditions susceptible d'être retourné contre l'État colonial, les administrateurs coloniaux opposèrent systématiquement la modération et

⁴¹ Elle apparut, quoi que de façon isolée, en 1924 dans le programme de l'Emir Khaled, petit-fils de l'Emir Abd El-Kader, à l'attention du Président du Conseil Edouard Herriot. Cf. *La situation des musulmans d'Algérie*, éditions du Trait d'Union, Alger, 1924, p. 6. D'autres revendications revêtent, selon l'Emir Khaled, une priorité plus importante. L'abolition du code de l'indigénat ou la représentation au Parlement des musulmans constituaient autant d'exigences ayant une plus grande résonance politique. Cf. Gilbert Meynier & Ahmed Koulakssis, *L'Emir Khaled : premier za'im ? Identité algérienne et colonialisme français*, Paris, L'Harmattan, 1987.

⁴² Ce fut la thèse de Louis Massignon (1883-1962) dans son examen des revendications émanant de l'Islam. Cf. « Introduction à l'étude des revendications islamiques » (1920) in *Louis Massignon. Opera Minora. Textes recueillis, classés et présentés par Y. Moubarac*, tome I, Paris, Puf, 1969, pp. 272-286. Cet éminent orientaliste, Professeur au Collège de France, fut expert auprès de la Commission Interministérielle des Affaires Musulmanes (C.I.A.M.) chargée d'émettre, de 1911 à 1938, des avis sur les affaires relatives à l'islam. Sa position évolua en faveur de l'indépendance du culte musulman en Algérie au moment où cette question fut débattue à l'Assemblée algérienne. Cf. « Pour l'indépendance du culte musulman » in *Louis Massignon. Opera Minora, op. cit.*, tome III, p. 576.

⁴³ On notera pourtant que de nombreux intellectuels avancèrent l'idée d'une séparation du politique et du religieux à même de contester la légitimation religieuse du pouvoir politique. La plus célèbre des théorisations fut l'œuvre d'un réformiste Égyptien issu de l'Université *El-Azhar* du Caire, Ali Abd El-Raziq (1888-1966), dont on ne trouve nulle trace dans les opuscules des oulémas algériens. Cette initiative ne fut pourtant pas isolée comme en témoigne le travail de Nazik Yared, *Secularism and the Arab World (1850-1939)*, Londres, Saqi Books, 2002.

⁴⁴ Maurice Viollette, *L'Algérie vivra-t-elle ? Notes d'un ancien Gouverneur général*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1931, p. 417.

l'orthodoxie des « agents du culte officiel »⁴⁵. Par crainte d'une marginalisation, les oulémas entreprirent de disqualifier, sur le terrain religieux, les partisans de la continuation de l'administration coloniale du culte musulman.

Les « agents du culte » furent ainsi la principale cible des attaques des oulémas. Regroupés au sein de l'amicale des agents du culte musulman de l'Algérie et disposant d'une revue, *La Voix de la Mosquée (Sawt El-Masdjid)*, ils proclamaient incarner l'instance légitime de l'islam. Ils multiplièrent, à l'attention des différents Gouverneurs généraux, des appels au *statu quo* en matière de gestion du culte tout en dénonçant le caractère fallacieux de la critique des oulémas. Cette dernière reposait sur un argument doctrinal, s'inspirant de préceptes coraniques, selon lequel la direction de la prière commune par l'imam ne devait pas entraîner de rétributions matérielles ou financières, à plus forte raison de la part d'un pouvoir non-musulman⁴⁶. Cet argumentaire avait une résonance dans les tensions qui opposèrent les mosquées financées et contrôlées par l'administration coloniale et les mosquées dites « libres » créées à l'initiative des réformistes et auxquelles fut associée une structure d'enseignement de l'arabe. La disqualification religieuse des agents du culte avait pour finalité de susciter une désertion ou, au moins, une faible fréquentation des lieux de culte officiels par les fidèles. De surcroît, dans de nombreux cas, des tensions virent le jour pour le contrôle d'un lieu de culte. De ce point de vue, la situation de la ville de Tlemcen est typique dans la mesure où deux associations s'affrontèrent pour gérer la principale mosquée, l'une d'elles proclamant son rattachement à l'association des oulémas. L'interdiction qui avait été faite à Ben Badis le 17 juillet 1932 de prononcer un prône⁴⁷ dans ce lieu de culte fut d'ailleurs à l'origine d'une importante mobilisation en faveur de ce dernier et d'un appel au boycott visant le *Mufti* de la ville⁴⁸.

La condamnation des agents du culte et des prières qu'ils dirigeaient s'adossa à une validation canonique de l'institution considérée comme la plus haute autorité de l'islam sunnite, l'Université *El-Azhar*⁴⁹. En effet, face à l'impossibilité d'investir les lieux de culte officiels dans les principaux centres urbains, l'association entreprit de contacter cette autorité religieuse afin de prononcer une *fatwa* validant son argumentaire. Elle portait sur la question de la licéité des prières dirigées par des agents du culte nommés par un État non-musulman, sa direction des affaires religieuses musulmanes et, enfin, sur le caractère valide ou impi des cérémonies ou actes

⁴⁵ Jacques Carret, *Le réformisme en Islam. L'Association des Oulama d'Algérie*, Imprimerie officielle, Alger, 1959, p. 3.

⁴⁶ De nombreuses sources scripturaires servirent, sans contextualisation, aux oulémas afin de dénier toute légitimité religieuse aux « agents du culte officiel ». Les deux principaux versets coraniques à l'appui de leur critique pointent l'impossibilité de rétribuer la prédication prophétique, nullement la fonction sunnite de l'imamat (S. X, v. 72 ; S. XII, v. 104). Ali Merad recense leurs occurrences dans le Coran. Cf. *Le réformisme musulman...*, *op. cit.*, pp. 160-161.

⁴⁷ Le prône de la prière du vendredi (*khotba*) est d'abord destiné au rappel (*da'wa*) des obligations canoniques du croyant mais peut recouvrir une dimension politique en ce qu'il constitue une tribune permettant l'énonciation d'un discours relativement libre au sein d'un lieu de culte. L'usage de ce procédé rhétorique motiva l'interdiction faite aux oulémas de prendre la parole dans les lieux de culte officiels. Pour une analyse de la réappropriation contestataire de cette forme de prédication dans l'Islam contemporain, cf. Bruno Étienne, « La moëlle de la prédication. Essai sur le prône politique dans l'Islam contemporain », *Revue française de science politique*, vol. 33, n° 4, août 1983, pp. 706-720.

⁴⁸ On se reportera à la thèse de Muhammad El-Korso s'agissant de l'implantation du réformisme dans l'Oranie. Elle montre combien le principal responsable réformiste fut animé d'un souci de loyalisme à l'égard des autorités locales. Cf. *Politique et religion en Algérie. L'Israh : ses structures et ses hommes. Le cas de l'association des 'ulama' musulmans algériens en Oranie (1931-1945)*, thèse pour le doctorat en histoire, Université Paris VII, 1989.

⁴⁹ À propos de sa fonction de « gardienne » de l'islam sunnite, on se reportera au travail de Malika Zeghal, *Gardiens de l'islam. Les Oulémas d'El-Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Paris, Presses de la F.N.S.P., 1996.

religieux exécutés par des agents sous sa dépendance⁵⁰. Cette controverse fut très largement suivie par les services de renseignement et incita les autorités coloniales à discréditer ce type de critiques. Ainsi, à leur demande⁵¹, le *Mufti* de Constantine Lakhdari consulta, en 1954, le *Mufti* de Tunis afin de valider *a contrario* et d'un point de vue canonique la prière célébrée par un ministre du culte nommé par un pouvoir non-musulman. En vertu du principe, adapté à la situation coloniale, « selon lequel la sauvegarde du culte musulman est inséparable de l'autorité du pouvoir central qui dispose des moyens propres à maintenir l'ordre »⁵², l'État colonial déploya une rhétorique rendant illégitime toute attaque à l'encontre des agents du culte. Ainsi, certains membres de l'association des oulémas, en particulier Larbi Tebessi, prirent le soin, en diffusant cette *fatwa*, de tempérer leur critique à leur égard par crainte de se couper totalement des fidèles fréquentant ces mosquées. Il précisa d'ailleurs à de nombreuses reprises que l'objectif était davantage de blâmer l'autorité les ayant investis que d'une critique de leur « sacerdoce »⁵³.

La rhétorique contestataire de l'association se durcit en faisant de la séparation du culte musulman et de l'État la clé du problème algérien⁵⁴. Cela correspondit à l'absence de résolution politique de cette épineuse question de la part de l'administration coloniale et à l'affirmation de personnalités moins scrupuleuses du caractère apolitique de la structure réformatrice. Bachir Brahimi joua à cet égard un rôle crucial. Il fit montre d'un véritable activisme afin d'élargir l'audience de cette revendication. Il donna de nombreuses interviews, diffusa des motions de l'association dans les quotidiens, tel *Alger Républicain*, acquis à la cause nationale et tenta même de mobiliser les cercles réformatrices parisiens. Il fut donc l'objet d'un contrôle draconien à propos de l'utilisation de cette thématique. « L'islam algérien » apparaissait, selon lui, comme une vitrine officielle du régime colonial qui visait la perpétuation du contrôle de la population indigène musulmane. En effet, les éditoriaux des organes de presse réformatrices ainsi que les prises de position des oulémas, minutieusement recensées par la police des renseignements généraux, soulevèrent le caractère artificiel de cette cléricature et de son islam inféodé. Ils lui opposèrent un islam authentique (*usuli*), incarné par le réformatrice et dont la généralisation au territoire algérien supposait la fin des intrusions de l'État colonial dans les affaires religieuses par le biais de l'effectivité de la loi de séparation. La critique porta à la fois sur la politique de l'État colonial avalisée, selon l'association, par le gouvernement français et, surtout, sur les conséquences religieuses irrémédiables de son acceptation par les musulmans algériens :

« (...) L'islam authentique est situé aux antipodes de "l'islam algérien". Ces deux phénomènes (...) ne peuvent se rencontrer ni chez une même personne, ni chez un même groupe de personnes, ni dans la même mosquée. (...) En un mot, *l'islam authentique appartient à Dieu, "l'islam algérien" à César*. Cet "islam algérien" est régi par des règlements dont la responsabilité incombe non à l'administration colonialiste usurpatrice ni à l'Assemblée algérienne mais (...) à la France elle-même. *Reconnaître "l'islam algérien", c'est accepter l'ingérence coupable de*

⁵⁰ CAOM, 93/4473 (« culte musulman »), préfecture de Constantine, « Les oulémas et la séparation du culte », 17 avril 1951. L'absence de la *fatwa* dans le dossier, bien que mentionnée, ne laisse néanmoins aucunement planer le doute sur son usage par l'association des oulémas qui la diffusa, tout en la tempérant.

⁵¹ Gouvernement général de l'Algérie (Direction générale des affaires politiques et de la fonction publique), « Fetoua du Grand Muphti de Tunis concernant les cadis et les ministres du culte en Algérie », Alger, le 4 juillet 1957. CAOM 93/4473.

⁵² *Mémoire de l'association culturelle orthodoxe de Tlemcen sur la question du culte musulman*, 1951, p. 7. CAOM 81F 830, dossier « La séparation du culte et de l'État ».

⁵³ *El Basa'ir*, 24 avril 1953.

⁵⁴ *El Basa'ir*, 25 juin 1954.

l'Administration dans les affaires du culte, c'est ni plus ni moins donner des associés à Dieu (shirk). »⁵⁵

De nombreuses occasions permirent aux oulémas de mettre en pratique leur rhétorique contestataire. Chaque irruption de l'État colonial dans l'organisation du culte musulman donna lieu à une campagne de la part de l'association. Ainsi, la célébration des fêtes religieuses comme le Ramadan ou le pèlerinage à La Mecque constituaient autant de preuves concrètes de l'absence d'indépendance du culte musulman. L'annonce du commencement et de la fin du jeûne constitua un enjeu pour les « agents du culte officiel » et les oulémas. Ces derniers considérèrent, notamment en 1955, que les annonces faites par la « Commission de la lune et des fêtes religieuses », présidée par le *Mufti* d'Alger, devaient être considérées comme nulles et non avenues. De la même façon, l'organisation du pèlerinage à La Mecque sous la houlette de la direction des affaires indigènes du gouvernement général d'Algérie fut âprement critiquée. Elle constituait une atteinte à la liberté de culte justifiant, certaines années, l'annonce du boycott de ce rituel par le comité directeur de l'association. Le nombre limité de places offertes aux éventuels candidats sélectionnés pour le pèlerinage ainsi que la gratuité du séjour réservée à quelques pèlerins ayant fait preuve de leur « loyalisme » à l'égard de la France furent souvent pointées par les organes de presse de l'association⁵⁶. Enfin, à l'échelle locale, comme ce fut le cas à Sidi Bel Abbas durant l'été 1954, des sympathisants réformistes refusèrent de prendre part à l'une des principales fêtes religieuses musulmanes, l'*Aïd El Kebir*, afin de protester contre l'ingérence des autorités coloniales dans les affaires religieuses⁵⁷. La condamnation de cet « islam algérien » ne fut pourtant pas la seule ressource des oulémas. Ils tentèrent d'approcher certaines associations culturelles financées par l'administration coloniale afin de les rallier à leur cause. D'ailleurs, certains « agents du culte musulman » bénéficiant d'une indemnité de l'État colonial furent soumis à une surveillance étroite. Une échelle de sanctions, rarement mise en pratique, fut même envisagée à leur rencontre, allant de la suspension au retrait de l'agrément du Gouverneur⁵⁸.

De la cause anticoloniale à la cause nationale : le rôle catalyseur des oulémas

L'association des oulémas fut convaincue que la politisation de la question religieuse allait permettre de révéler l'ensemble des contradictions du régime colonial. À travers la volonté de se réappropriier l'islam, ils favorisèrent le rassemblement de composantes du mouvement national qui intégrèrent cette nouvelle donne en reprenant et relayant leur principal credo⁵⁹. La revendication de « séparer le culte musulman et l'État » permit de créer des échanges pratiques entre les groupements réclamant des réformes politiques à l'État colonial. C'est dans le contexte de l'adoption du statut organique de l'Algérie en septembre 1947 et de sa principale traduction, la création de l'Assemblée algérienne, que la question des relations entre l'État colonial et le culte musulman put être débattue dans une arène légale.

Les oulémas contribuèrent, par leur engagement, à faire de l'indépendance du culte musulman une exigence scandant les principaux moments ayant donné forme au nationalisme

⁵⁵ « Grave ingérence de l'administration dans les affaires du culte musulman », *Le Jeune Musulman. Organe des jeunes de l'Association des Oulémas d'Algérie*, n° 4, 25 juillet 1952, p. 1 (C'est moi qui souligne).

⁵⁶ *Le Jeune Musulman...*, n° 32, 14 mai 1954, p. 7.

⁵⁷ Préfecture d'Oran, Centre d'Information et d'études, « Au sujet des fêtes l'Aïd El Kebir à Sidi Bel Abbas », 5 I 198 (« Affaires musulmanes », 1919-1961), 11 août 1954.

⁵⁸ Préfecture d'Oran, copie d'une circulaire du gouvernement général, avril 1948, 5 I 198, « Affaires musulmanes ».

⁵⁹ Ce rôle catalyseur des oulémas est évoqué par Omar Carlier, *Entre Nation et Jihad. Histoire sociale des radicalismes algériens*, Paris, Presses de la F.N.S.P., 1995, p. 18.

algérien. En effet, à chacune des trois conjonctures qui posèrent ses principaux jalons⁶⁰, ils mirent en avant le caractère impératif de l'application intégrale de la séparation des Églises et de l'État pour le culte musulman. Les différences majeures tiennent à la fois à l'agenda politique et aux relations qu'ils entretenaient avec les formations composant ces coalitions. L'union apparaissait néanmoins inéluctable pour la majorité des responsables politiques et religieux. Chacun tenait à l'inscription particulière de ses revendications dans le programme ou les déclarations issues de ces alliances fortement improbables. Ces trois structures constituèrent des arènes privilégiées pour l'association des oulémas en même temps qu'elles limitèrent, dans certains cas, son action. Elles répondaient à des contextes où l'État colonial avait été à l'origine de pratiques autoritaires dans les affaires culturelles musulmanes.

Lors du Congrès musulman algérien, coalition composée de l'association des oulémas, du Parti Communiste Algérien et de la Fédération des élus musulmans, la question avait été très largement occultée par la discussion portant sur le projet Blum-Viollette. Pourtant, sa présence dans la charte revendicative à l'attention du Président du Conseil Léon Blum révéla l'influence croissante des oulémas parmi les principales forces politiques réclamant des réformes à l'État colonial. L'association avait très largement initié l'organisation du Congrès en élaborant un programme à partir duquel fut pensée la déclaration commune dont il accoucha. L'organe de presse de l'association des oulémas, *El Basa'ir*, revendiqua d'ailleurs la paternité des motions afférentes à la question de l'islam adoptées lors du Congrès. Elles avaient en effet été débattues pour donner lieu à une exigence qui, selon les responsables de l'association, formulait pour la première fois la revendication de façon précise :

« Culte. 1- Les mosquées seront remises aux musulmans. Des crédits leur seront affectés sur le budget de l'Algérie proportionnellement au produit des biens habous y afférents. La gestion des mosquées sera assurée par des cultuelles organisées conformément à la loi de séparation.

2- L'enseignement religieux. Un Institut d'études supérieures sera créé destiné à l'enseignement de la religion islamique, de l'arabe et à la formation des personnels du culte.

3- La magistrature. La réforme de la magistrature musulmane exige : a) l'institution d'un organisme islamique formé de personnalités choisies par les cultuelles ayant pour mission d'établir un code musulman ; b) la réorganisation des medersas formant les personnels de la magistrature musulmane (...) en y donnant une place plus importante aux sciences religieuses. »⁶¹

En dépit de sa dislocation, le Congrès musulman donna l'occasion à l'association des oulémas de se spécialiser sur la question culturelle et, selon Bachir Brahimi, d'en faire « la première pierre posée pour l'édification et l'avenir de la nation »⁶² parce qu'il constituait le premier rassemblement unitaire de mouvements algériens. Malgré les différentes actions menées par l'État colonial dans la sphère religieuse, la revendication ne constitua pas un thème majeur. Pourtant, les programmes des autres formations politiques intégrèrent la charte revendicative du Congrès et inscrivirent même, de façon isolée, la séparation dans leur programme. Les mouvements politiques qui n'accordaient traditionnellement qu'une importance mineure aux questions religieuses en firent même une cause à défendre. L'objectif fut de se rapprocher des masses indigènes musulmanes afin de ne pas être dépassé par l'association des oulémas dans la traduction des revendications indigènes.

⁶⁰ Il s'agit du Congrès Musulman Algérien (1936-1938), de la coalition des « Amis du Manifeste et de la Liberté » (1944) ainsi que l'éphémère « Front algérien pour le respect et la défense des libertés » (1951-1953). Pour une présentation de ces trois moments à l'origine du rassemblement du mouvement national, cf. Mahfoud Kaddache, *Histoire du nationalisme algérien (1919-1951)*, Éditions Paris-Méditerranée, Paris, 2004.

⁶¹ Dossier « Congrès musulman algérien », CAOM, Service de Liaisons Nord-Africaines (S.L.N.A.), 4 I 21.

⁶² *El Basa'ir*, 19 juin 1936 cité par *L'Afrique française*, 1937, p. 523.

Ainsi, dès le congrès constitutif du PCA, en 1932, la question fut évoquée et associée à d'autres exigences sans pour autant figurer au centre de leur rhétorique :

« Lutter pour que chacun puisse manger à sa faim, que chaque famille ait un logement sain, que chaque enfant soit instruit, de lutter pour la suppression du Code de l'indigénat, le respect des libertés démocratiques, *la séparation du culte et de l'État* »⁶³.

Ce retournement se répercuta pourtant dans son programme qui avança, notamment, la nécessité de soutenir activement, afin d'investir les milieux indigènes contre l'influence des oulémas, les revendications religieuses tout en proclamant la lutte contre l'oppression coloniale par le biais de l'effectivité de la séparation des Églises et de l'État en Algérie⁶⁴. Par ailleurs, le PCA critiqua à de nombreuses reprises le « clergé officiel musulman », accusé d'être un « agent de l'impérialisme colonial »⁶⁵. Avant même le déclenchement du second conflit mondial, une ébauche de configuration de rassemblement autour de l'intégration de cette revendication dans un programme commun émergea sans pour autant donner lieu à des discours et pratiques contestataires concertées. L'éclipse du conflit constitua une mise en sommeil des activités de l'association des oulémas en raison de la neutralité du mouvement face au régime de Vichy, la mort de son fondateur en 1940 et, enfin, le contrôle étroit exercé sur son continuateur, Bachir Brahimi. La politique à l'égard de l'islam n'en fut pas pour autant amendée. C'est même durant cette période, en 1941, que les mesures d'exception contenues dans le décret de 1907 furent prorogées, cette fois, sans limites de durée⁶⁶. Cette décision fut un des multiples avatars, notamment à l'échelle impériale, de l'idéologie du régime de Vichy à l'égard d'une loi incarnant l'idéologie républicaine honnie⁶⁷.

Cette conjoncture de basculement permit d'opérer l'alignement progressif d'une figure centrale du mouvement national sur les thèses des oulémas. Ferhat Abbas abandonna ainsi sa posture consistant à minorer la question religieuse et reprit à son compte la base de revendications telle qu'elle fut formulée lors du Congrès musulman. Il plaça, comme le firent les oulémas, la question de la séparation des Églises et de l'État dans la filiation du programme pionnier de l'Emir Khaled. Dans le rapport revendicatif qu'il transmit au Maréchal Pétain en 1941, les principaux points qui avaient été avancés par l'association lors du Congrès musulman constituèrent une exigence d'ordre culturel à part entière. Il exhorta les autorités coloniales d'appliquer au culte musulman toutes les lois édictées en vertu du principe de la séparation des Églises et de l'État, prôna l'administration et la libre disposition des édifices religieux par la communauté musulmane, la liberté de l'enseignement religieux et, enfin, la neutralité de l'État dans l'interprétation du droit musulman⁶⁸. La fin du régime du Vichy permit un renouveau politique à partir duquel fut relancée la question des réformes. Ce contexte contraignit les autorités à inscrire, non sans contradictions, le culte musulman parmi les nombreux domaines

⁶³ Cité par Claude Collot, *op. cit.*, p. 121.

⁶⁴ André Nouschi, *op. cit.*, p. 72.

⁶⁵ Mahfoud Kaddache, *La vie politique à Alger de 1919 à 1939*, Alger, S.N.E.D., 1970, p. 211.

⁶⁶ Le régime de Vichy promut des indigènes musulmans rétribués par l'État colonial au sein du Conseil National. Ce fut le cas d'Ibnou Zekri, fils du *Mufti* d'Alger éponyme auteur, en 1903, d'un opuscule incitant l'État français à perpétuer son action dans les affaires religieuses musulmanes en Algérie. Le régime poursuivit la domestication du clergé officiel tout en instillant son idéologie, en appelant notamment l'ensemble des représentants des cultes à la célébration de la fête de Jeanne d'Arc. Cf. Jacques Cantier, *L'Algérie sous le régime de Vichy*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2002, p. 256 et p. 271-276.

⁶⁷ Eric Jennings, *Vichy sous les tropiques : la Révolution nationale à Madagascar, en Guadeloupe et en Indochine (1940-1944)*, Paris, Grasset, 2004, p. 134.

⁶⁸ Ferhat Abbas, *Rapport au Maréchal Pétain (avril 1941) in De la Colonie vers la Province. Le Jeune Algérien (1930)*, Paris, éditions Garnier Frères, 1981, p. 202.

justifiant des actes politiques. Les circulaires du gouverneur général Catroux de 1943 abrogèrent les principales mesures, prises en 1933, conçues pour prévenir les éventuelles intrusions des oulémas dans les lieux de culte officiels.

L'importance, à la tête de l'association, de figures moins réservées sur la dimension politique du groupement contribua également à la publicisation de ce credo. En effet, la reprise des activités de l'association, désormais sous la direction de Bachir Brahimi, laissa augurer une politisation plus active des réformistes. L'association des oulémas fut ainsi partie prenante des « Amis du Manifeste de la Liberté » de Ferhat Abbas. Ce dernier reprit, dans le sixième point de son *Manifeste*, leurs revendications en les durcissant et, surtout, en explicitant l'apport des oulémas à la cause nationale⁶⁹. Les formations politiques durent s'adapter à cette nouvelle structuration des enjeux qui caractérisa les multiples conjonctures de réformes initiées par le pouvoir politique métropolitain. Dès lors, et au-delà des échanges entre les deux formations, le retournement de Ferhat Abbas contraignit l'association des oulémas à la réappropriation de cette thématique. C'est ainsi qu'elle déposa à la fin de l'année 1944 auprès d'une commission des réformes encadrée par le gouverneur général Chataigneau un mémoire de requêtes concernant la justice musulmane, l'enseignement de l'arabe et la question de l'application de loi de séparation au culte musulman, soit un an après la diffusion du *Manifeste* à laquelle elle participa. La question de la séparation des Églises et de l'État figura à la fois parmi les principales questions traitées à la libération pour ensuite figurer dans le statut organique de l'Algérie en septembre 1947. Pour la première fois depuis la mise en place du régime d'exception à la loi de séparation en Algérie, le culte musulman fut explicitement mentionné dans un texte juridique. Il imposait explicitement, dans son article 56, l'application intégrale de la loi de 1905 au culte musulman, le traitement de la question inextricable des fondations pieuses et, donc, la fin de toute ingérence dans les affaires culturelles musulmanes. Le gouvernement général ainsi que les autorités métropolitaines furent donc acculées à une remise en cause radicale de leur politique à l'égard de l'islam en Algérie. Comme le montrent les rapports et notes de renseignement de cette période, l'influence grandissante de l'association des oulémas fut un élément déterminant tout en étant un facteur de blocage. Les relations entre l'Union démocratique du Manifeste Algérien (UDMA), formation politique de Ferhat Abbas née en 1946, et l'association des oulémas s'intensifièrent afin de rendre audible l'exigence d'une solution définitive à la question du culte musulman. Le contrôle qu'exercèrent les autorités coloniales révéla d'ailleurs la crainte des effets politiques de cette coalition.

L'adoption du statut organique en 1947 constitua donc une conjoncture politique favorable pour l'association. Elle constituait une victoire en ce qu'il comporta la nécessité d'une solution à la question du culte musulman. Par ailleurs, cela fut une reconnaissance du régime particulier régissant l'islam et imposait donc aux autorités coloniales, et à l'Assemblée algérienne chargée de son examen, de proposer une réforme. Or, la question ne fut débattue qu'en 1951 dans le cadre d'une « commission spéciale du culte musulman » *ad hoc* qui usa de nombreux procédés dilatoires pour finalement déboucher sur une paralysie. Ses travaux permirent à la fois de révéler l'importance accordée à cette revendication et le rôle central des oulémas dans sa mise sur agenda. À cette occasion, l'association fut auditionnée et déposa un *Mémoire sur la séparation du culte et de l'État*⁷⁰ qui durcit son texte de 1944 pour se concentrer exclusivement sur la question de la séparation. Il est à noter que les dirigeants n'utilisèrent à cette occasion que très rarement, en français ou en arabe, le terme de laïcité pour lui préférer l'expression de « séparation du culte et de l'État » (*fasl din a'n al-hukuma*). Il y eut dans ce choix d'abord la volonté de distinguer la

⁶⁹ Ferhat Abbas, *Guerre et révolution algérienne. La Nuit Coloniale*, Paris, René Julliard, 1962, p. 142.

⁷⁰ Association des Oulémas d'Algérie, *Mémoire sur la séparation du culte et de l'État présenté à l'Assemblée algérienne*, édition bilingue, mai 1950, CAOM 81FM 830.

mesure administrative consistant à instaurer le retrait des autorités politiques de la gestion des affaires religieuses et la signification politique et philosophique inférée par le terme de laïcité. Il n'y avait donc aucune contradiction à revendiquer la séparation sans pour autant adhérer à la laïcité. Cette dernière était connotée négativement parce que synonyme de sécularisation⁷¹.

Le comité directeur de l'association contribua à la publicisation de ses positions en tentant de diffuser son *Mémoire* dans l'ensemble du territoire algérien. Cet opuscule proposait la constitution d'un organe central assurant la gestion du culte musulman et au sein duquel seraient représentées les principales tendances de l'islam à l'exception notable des « agents du culte » et des cadis considérés comme fonctionnaires de l'État colonial et partisans du *statu quo*. Par la rationalisation et la centralisation de ses structures, il s'inscrivait dans ce que Jacques Berque appela, à propos du réformisme algérien, un « islam jacobin »⁷². Cet organe aurait administré les fondations pieuses rétrocédées, la part du budget de l'Algérie réservée au culte musulman et les lieux de culte maintenus dans le Domaine de l'État. Le rapporteur de la commission spéciale synthétisa les différentes auditions menées et reprit cette proposition d'organe central associé à des comités culturels à l'échelle de l'arrondissement. À la demande du gouvernement général et du ministère de l'Intérieur, sa proposition de décision fut transmise, pour avis, au Conseil d'État qui l'invalida en raison du dépassement du cadre juridique imposé par la loi de 1905 et le décret de 1907. La consultation de la haute juridiction administrative fut conçue comme un moyen de bloquer toute réforme radicale. Le projet de créer une institution centrale chargée de gérer l'islam en lieu et place de l'État colonial ne fut pas tant incompatible avec la législation des cultes qu'avec les impératifs de la domination coloniale. En effet, de nombreuses notes de la sous-direction de l'Algérie du ministère de l'Intérieur pointèrent le risque politique majeur, tout en relevant le caractère exclusivement stratégique de l'association des oulémas, de voir cet organe central contrôlé par l'association des oulémas :

« En définitive, le problème du culte musulman se réduit (...) à celui de nos rapports avec les oulémas. L'administration craint que la nouvelle organisation du culte prévue par le rapport Mesbah ne soit accaparée par les oulémas et ne serve ainsi à la lutte anti-française. »⁷³

Dès lors, après l'enterrement de ce rapport, les cercles de réflexion, les organes de presse ainsi que les lieux de culte de l'association constituèrent autant de vecteurs leur permettant de figurer au premier plan dans la contestation. C'est à une véritable campagne que s'attela le comité directeur avec l'action importante de Larbi Tebessi. Il initia les différentes réunions qui tentèrent de mobiliser la population, sans réel succès, et orchestra, à la fin de l'année 1953, la campagne concertée de télégrammes de protestation. Ils émanèrent des principaux centres urbains où fut implantée l'association et furent adressés à l'attention du ministère de l'Intérieur et des Présidents des groupes parlementaires de l'Assemblée Nationale. C'était le gouvernement français, et non plus le gouvernement général d'Algérie, qui était désormais rendu responsable de l'absence de règlement définitif en arguant, l'avis du Conseil d'État à l'appui, des obstacles juridiques insurmontables⁷⁴.

⁷¹ Le choix de traduction du terme « laïcité » dans le monde arabo-musulman fut, à ce titre, révélateur de cette connotation. La racine trinitaire du terme arabe « *ilmaniyya* » renvoie à la notion de « monde temporel » sans pour autant signifier une quelconque idée d'autonomisation ou de séparation. Sur la genèse de cette notion dans le lexique arabe, nous renvoyons à la lumineuse mise au point de Talal Asad, *Formations of the Secular. Christianity, Islam and Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003, pp. 206-208.

⁷² Jacques Berque, *Le Maghreb entre deux guerres*, Éditions du Seuil, Paris, 1962, p. 67.

⁷³ Direction des affaires générales du ministère de l'Intérieur (sous-direction de l'Algérie), « Le régime de la séparation des Églises et de l'État en Algérie », note du 9 octobre 1953, CAOM 81FM 831.

⁷⁴ Dossier « Télégrammes réformistes », CAOM 81FM 830.

La question du régime du culte musulman au sein de l'assemblée algérienne sembla alors insoluble sans une remise en cause des fondements mêmes de la situation coloniale. À la suite de l'insurrection du 1^{er} novembre 1954 par le Front de Libération Nationale, l'association des oulémas fut dépassée et fortement limitée dans sa marge d'action. Bien que condamnant la violence des actes perpétrés, elle soutint pourtant la cause menée par le FLN. Des traces de transferts de l'aumône légale (*zakat*) récoltée par l'association pour le FLN⁷⁵ et, surtout, le libre-choix laissé, en 1956, à ses adhérents de le rejoindre furent autant d'actes de ralliement, suspendant ses activités jusqu'à l'indépendance.

La mobilisation de l'association des oulémas contribua à révéler une tension qui traversa l'État colonial pour en faire un puissant levier de contestation anticoloniale. Compte tenu du caractère limité de son expression, l'effectivité de la loi de séparation des Églises et de l'État constitua la seule ressource politique lui permettant de cibler l'action policière des autorités coloniales contre ses activités et, plus généralement, la domestication de la population musulmane par le truchement du « culte officiel ». À aucun moment, l'islam ne fut cet « idiome culturel » de protestation apte à résister à la domination coloniale⁷⁶. Ce sont plutôt les contradictions du droit colonial qui incitèrent l'association des oulémas à s'investir sur le terrain politique. Les oulémas furent à la fois les acteurs qui portèrent cette cause pour se mobiliser - en contournant le plus souvent l'État colonial - contre cet « islam algérien » jugé inféodé aux intérêts du colonisateur. Seules des alliances improbables ainsi qu'une lutte interne au champ religieux lui permirent de dépasser la marginalité à laquelle tenta de l'assigner l'État colonial. L'objectif de cette mobilisation fut de faire de la question de la « séparation du culte musulman et de l'État » le moyen de se réapproprier l'islam qui était un élément instrumentalisé par les autorités coloniales mais, selon les oulémas, constitutif de la nation algérienne. Aussi, retracer la mobilisation de l'association des oulémas c'est à la fois analyser un usage pratique et contestataire du principe de la séparation des Églises et de l'État mais aussi reconstituer une contestation anticoloniale à vocation nationale. Cette mobilisation permet, de surcroît, de construire l'écart entre l'affirmation de l'application de principes juridiques et politiques et la réalité concrète de leur application comme un puissant vecteur de contestation de l'ordre colonial, révélant, par là même, les multiples apories qui le traversaient. Enfin, elle rend possible la dissociation du régime juridique des cultes issu de la loi de 1905 - appréhendé ici à partir d'une exception - et l'idéologie laïque, souvent présentée comme lui étant coextensive. Ainsi, l'État colonial n'eut de cesse de proclamer le caractère légal de cette exception et l'application formelle de la loi de séparation en Algérie. L'association ne formula, quant à elle, jamais son adhésion à une quelconque laïcité d'État en dépit de sa revendication de « séparer le culte musulman et l'État ». Elle la repoussa même explicitement lors des discussions portant sur le statut du nouvel État⁷⁷.

⁷⁵ Les services de renseignement arguèrent d'ailleurs l'existence d'une *fatwa*, prononcée par l'Université *El-Azhar* et datée du 26 janvier 1949, autorisant l'emploi de la *zakat* et de l'usufruit des *habous* privés pour les mouvements de libération nationale, CAOM 93/4473.

⁷⁶ Comme le mettent en évidence Edmund Burke et Ira Lapidus, *Islam, Politics, and Social Movements*, Londres, I.B. Tauris, 1988.

⁷⁷ Pour un aperçu des compromis à l'origine du régime des cultes dans l'Algérie indépendante, cf. Ahmed Nadir, *op. cit.* et Henri Sanson, *Laïcité islamique en Algérie*, Paris, éditions du CNRS, 1983.