

« L'ISLAM AUTHENTIQUE APPARTIENT À DIEU, "L'ISLAM ALGÉRIEN" À CÉSAR »

La mobilisation de l'association des oulémas d'Algérie pour la séparation du culte musulman et de l'État (1931-1956)

[Raberh Achi](#)

Belin | « Genèses »

2007/4 n° 69 | pages 49 à 69

ISSN 1155-3219

ISBN 2701146133

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-geneses-2007-4-page-49.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Belin.

© Belin. Tous droits réservés pour tous pays.

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

« L'islam authentique appartient à Dieu, "l'islam algérien" à César ». La mobilisation de l'association des oulémas d'Algérie pour la séparation du culte musulman et de l'État (1931-1956).

Raberh Achi

PP. 49-69

L'insurrection du 1^{er} novembre 1954 orchestrée par le Front de libération nationale (FLN) constitue pour l'Algérie un moment de vérité. Ce territoire était à ce moment précis plongé dans le statu quo. Le pouvoir colonial ne pouvait répondre aux revendications indigènes¹ réclamant une réforme globale sans saper ses propres fondements. Pour la poignée de militants nationalistes à l'origine de cette surprise générale, le recours à la violence apparaissait comme la seule sortie de l'impasse dans laquelle se trouvait l'expérience coloniale la plus avancée de l'Empire français. Or, la place centrale accordée à ce dénouement laisse dans l'ombre les réactions protestataires indigènes antérieures au déclenchement de la guerre d'indépendance. En effet, ce soulèvement est venu éclipser des formes de contestation qui, bien que détournées, n'en contribuèrent pas moins à remettre en cause l'État colonial.

Pour les indigènes, la marge d'action était pour le moins étroite. Les autorités coloniales s'étaient insinuées dans la moindre de leurs activités. Elles s'appuyaient sur un arsenal juridique à même de surveiller et de punir toute tentative de subversion. Objet d'une continuelle suspicion, l'exercice public du culte musulman était une des principales cibles de ce dispositif d'exception. Au lendemain de la conquête, les autorités métropolitaines et algériennes héritèrent des prérogatives culturelles du pouvoir ottoman et s'empressèrent de les adapter à la situation coloniale. Les principales mosquées furent classées dans le domaine de l'État et les imams les plus dévoués furent nommés et rémunérés sur le budget

de la colonie. Toutes les manifestations collectives du culte musulman (prières, célébration des fêtes religieuses, pèlerinage à La Mecque...) furent progressivement encadrées, faisant de l'islam un « domaine réservé » de l'administration. Cette mainmise lui permettait de disposer d'un formidable moyen de propagande à même de consolider l'ordre colonial. De plus, adossé à l'efficacité redoutable des services de renseignement coloniaux, le régime de l'indigénat² comportait une série d'interdits qui restreignaient l'expression religieuse extérieure aux lieux de culte. Alors qu'elles étaient à l'origine de nombreuses révoltes jusqu'à la fin du XIX^e siècle, les activités des confréries musulmanes étaient ainsi limitées grâce aux autorisations nécessaires pour la tenue de rassemblements religieux. Ainsi, les affaires musulmanes algériennes étaient totalement prises en charge par un État non-islamique.

Or l'organisation juridique et politique du territoire algérien, composé de trois départements français depuis 1848, était étroitement calquée sur la métropole. L'Algérie fut donc le premier territoire de l'Empire et le seul majoritairement peuplé de musulmans à se voir appliquer la loi sur la séparation des Églises et de l'État³. Afin de ne pas contrecarrer totalement la tutelle administrative sur l'islam, un régime culturel unique en son genre fut aménagé. La neutralité politique et financière de l'État en matière religieuse, la liberté de conscience, ainsi que le libre exercice du culte, trois principes au cœur de la loi de 1905, furent bien repris dans le décret du 27 septembre 1907 transposant la loi de séparation à l'Algérie⁴. Mais le gouverneur général, le plus haut personnage de l'administration algérienne, invoqua la spécificité de l'islam afin de conserver un levier d'action pour le contrôle des mosquées et des imams. Le décret lui reconnaissait effectivement le pouvoir d'octroyer exceptionnellement des indemnités temporaires de fonction aux ministres des cultes soumis à son agrément⁵. De plus, si la jouissance des principales mosquées fut bien reconnue aux rares associations culturelles musulmanes créées en vertu du décret, la composition de leurs bureaux était rigoureusement contrôlée.

Cette exception devint la règle. La distance entre une laïcité inscrite dans le droit et la portée de cette pratique administrative créa une importante brèche dans laquelle s'engouffra un regroupement de lettrés religieux tenus à l'écart de cette organisation culturelle. Créée en 1931 sous la houlette d'Abd El-Hamid Ben Badis (1889-1940), l'Association des oulémas⁶ d'Algérie s'inspira de la doctrine musulmane réformatrice (*islâh*) pour dresser le constat d'une dépossession religieuse. Elle exhorta à une réappropriation de l'islam par les musulmans algériens et incita à contourner le système restrictif des associations culturelles recevant de l'administration l'autorisation de jouir des mosquées domaniales. Pour y parvenir, ces oulémas s'emparèrent d'une ouverture du droit – la possibilité de célébrer le culte octroyée en 1907 aux associations régies par la loi de 1901⁷ – pour mettre en place une organisation culturelle concurrente.

L'hypothèse qui guide ce travail a été élaborée à la lecture du *Bulletin mensuel des questions islamiques*. Ce périodique de renseignement offrait à l'administra-

tion une connaissance précise de la sphère religieuse musulmane⁸. Croisé avec les publications des oulémas et avec les traces de leurs activités, il permet d'envisager une sociohistoire des rapports de force entre l'État colonial et les oulémas. Ces archives mettent en scène une administration qui cherche à maintenir coûte que coûte une emprise sur l'islam et à étouffer une cause laïque indigène dont elle redoutait le caractère stratégique et la diffusion à l'ensemble de la mouvance nationaliste algérienne. Car, à rebours de sa philosophie religieuse, à mille lieux de tout éloge de la laïcité, l'Association des oulémas n'en réclama pas moins la stricte application de la loi sur la séparation des Églises et de l'État à l'islam et l'abrogation du régime cultuel d'exception. Il s'agissait à la fois de libérer les espaces cultuels du contrôle de l'administration, d'unifier la population indigène sous la bannière d'un islam libre et d'affirmer, pour reprendre un credo scandé en 1952 par la jeune garde de l'Association, que « l'islam authentique appartient à Dieu, "l'islam algérien" à César ».

Un combat religieux : lutter contre la « désislamisation » de l'Algérie

En 1931, au moment de la célébration du centenaire de la conquête de l'Algérie, l'heure était à la promotion idéologique du « modèle algérien » au sein de l'Empire colonial. Sous la plume d'universitaires spécialistes des questions algériennes, une « Collection du centenaire de l'Algérie » contribuait d'ailleurs à promouvoir l'œuvre assimilatrice accomplie en Algérie, essentiellement à travers le canal du droit. Ce contexte d'apogée impérial fut marqué par un relatif adoucissement de la politique indigène qui explique l'absence d'entraves à la création de l'Association des oulémas. Créée le 5 mai 1931 en vertu de la loi de 1901 sur les associations, ses statuts précisaient qu'elle rassemblait les « oulémas musulmans d'Algérie », pléonasme qui leur permettait de se distancier des clercs qui officiaient sous l'autorité d'une administration non-musulmane. L'Association s'appuyait sur un rassemblement de lettrés indigènes issus pour la plupart de la vieille bourgeoisie citadine algérienne et donc souvent dotés d'une formation classique en arabe et en sciences religieuses. Certains effectuèrent une partie de leur scolarité au sein de la prestigieuse université de la *Zeytuna* en Tunisie. Ce fut le cas de Ben Badis qui appartenait à une importante famille qui s'était manifestée par son souci de maintenir une indépendance dans l'exercice du culte musulman à Constantine (Christelow 1983 : 127).

Dès sa fondation, l'Association s'employa à inscrire son action dans une démarche légale tout en affichant une volonté d'ouverture. C'est à la fois ce qui explique, à ses débuts, la tolérance des autorités à l'égard de ses activités et la présence éphémère de marabouts au sein du groupement religieux. Elle se concentra pourtant très vite autour des partisans de Ben Badis, assurant ainsi une cohérence idéologique en son sein. Deux bulletins imprégnés d'une rhétorique apologétique, *Shihab (Le Météore)* et *El Basa'ir (Clairvoyance)*, étaient l'expression officielle de l'Association, limitée par les nombreuses restrictions à la

liberté d'opinion (Collot 1969). Des journaux en langue française, notamment *La Défense* et *Le Jeune Musulman*, gravitèrent un moment autour de ces publications régulières et ce afin de diffuser les idées réformistes auprès des «Jeunes Algériens», minorité d'indigènes formés à l'école française. La répartition des cadres de l'Association dans les principales villes d'Algérie poursuivait également l'objectif d'étendre son rayonnement. Une division géographique du travail religieux permit d'asseoir une ambition nationale. Tayeb El-Okbi s'imposa à Alger, Bachir Brahimi dans l'Oranie, Mubarak El-Mili à Laghouat et Ben Badis dans le fief du Constantinois, créant une kyrielle d'associations culturelles présentes dans les principaux centres urbains.

Le mouvement se réclama dans un premier temps explicitement du réformisme de l'Égyptien Muhammad Abduh. Ce courant réformateur entendait revivifier l'islam par un retour aux principes de la révélation coranique et du modèle prophétique en les débarrassant des scories qui en altéraient le message (Kerr 1966). Cette filiation idéologique comportait le risque majeur de les couper des pratiques religieuses populaires. Ce choix était avant tout motivé par la volonté de se désolidariser de l'islam pratiqué en Algérie sous la houlette du «clergé officiel»⁹ adoubé par le gouvernement général. La défense des fondements de la croyance (*din sahib*), associée à un objectif moral apolitique, concurrençait d'ailleurs implicitement «l'islam officiel», selon la formule consacrée par l'administration :

«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 [...].»

(Traduit et cité par Merad 1967 : 131)

À la lecture de cette profession de foi, rien ne laisse présager une quelconque activité subversive de la part de ce nouvel acteur. Au sein de l'administration algérienne, Jean Mirante, personnage clé en sa qualité de directeur des Affaires indigènes, voyait d'ailleurs dans cet acteur associatif un contrepoids probable aux confréries religieuses : il était en effet peu convaincu par l'apparent ralliement de ces dernières (Maunier 1936). L'universitaire et recteur de l'académie d'Alger, Georges Hardy, observateur parmi les plus avisés des questions religieuses coloniales, présenta d'ailleurs de façon mesurée les positions des oulémas :

«Ils [les oulémas] sont [...] trop imbus du dogme coranique pour laisser de côté la politique, et trop directement endoctrinés par l'Orient pour ne point concevoir l'État sous la forme d'un nationalisme théocratique. Ben Badis traite [...] de la "Nation algérienne musulmane" et fait pressentir qu'elle deviendra "un pays libre et indépendant", sur le modèle des dominions britanniques. Pourtant, et réserve faite de certains écarts de langage qu'on aurait tort de prendre au tragique, ils ne déclarent pas la guerre à l'autorité française; à côté de ce plan qu'ils dressent d'une cité

future, ils envisagent des accommodements, ils plaident pour des réformes toutes pacifiques qui auraient seulement pour objet d'élargir la place de l'islam dans la vie du pays.»

(Hardy 1940: 25)

En effet, l'Association se contenta de dresser le constat, moteur de sa prédication, d'une désislamisation rampante entretenue par la colonisation et accentuée par la prédominance d'un islam populaire syncrétique. Le culte des saints était enraciné en Algérie. Pour l'Association, il était contraire au dogme islamique et faisait obstacle à sa prétention exclusive de représenter l'islam. Mubarak El-Mili, sans doute le plus doctrinaire des oulémas, initia la diatribe à l'encontre de cet islam maraboutique. L'insistance de la doctrine réformiste à vitupérer contre les pratiques magiques, en les rangeant parmi les innovations blâmables (*bid'a*)¹⁰, opposait les oulémas et les membres des confréries. Dans l'objectif de les isoler, El-Mili leur jeta l'anathème en les accusant du seul péché irrémédiable de la doctrine religieuse musulmane, l'associationnisme (*shirk*). La remise en cause de l'unicité divine (*ta'w'bid*) par l'introduction d'une médiation sacrée entre les fidèles et Dieu était pourtant un argument théologique décalé au regard des pratiques religieuses courantes de la population, conciliant les visites (*ziyara*) chez les marabouts et la pratique d'un islam orthodoxe. Finalement, l'idéologie du mouvement se déployait à la fois pour alimenter un cadre doctrinal novateur et pour évincer des acteurs religieux concurrents.

Dans un premier temps, et sans contester de front la colonisation, les principaux membres de l'Association multipliaient les déclarations incitant à une projection historique des musulmans d'Algérie dans une communauté de destin. Tout ce qui instaurait une distance entre les indigènes et leur appartenance religieuse était condamné. Pour le chef de file du mouvement, le rattachement à la France était placé sur le terrain politique et ne remettait pas en cause l'appartenance à la communauté musulmane. Pour autant, il excluait toute idée de sécularisation. C'est précisément au nom de cet impératif qu'il accepta les termes du projet « Blum-Viollette » qui prévoyait l'octroi de la citoyenneté à un nombre limité d'indigènes, sans exiger leur renoncement au statut personnel de droit musulman (Tostain 1999). Ben Badis l'approuva à partir d'une distinction théorique opposant la « nationalité ethnique » (*jinsiyya qarwmiyya*), primordiale et basée sur l'islam et l'arabité, et la « nationalité politique » (*jinsiyya siyasiyya*), secondaire mais consacrant un rattachement à la France qui comportait nécessairement des droits politiques (Nadir 1968: 63). Suite à l'échec du projet, une procédure complexe, proche de la naturalisation et comportant l'abandon du statut personnel de droit musulman, restait la seule porte d'entrée vers la citoyenneté (Blévis 2003). S'exposant à une exclusion de la communauté musulmane (*umma*), les indigènes ne firent que très rarement ce choix. D'un point de vue canonique, l'Association condamna d'ailleurs toute naturalisation et l'assimila à une forme d'apostasie (Merad 1967: 407). Cette volonté d'enraciner une appar-

tenance religieuse 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. »

(Traduit et cité par Collot 1974: 88)

Les restrictions à l'enseignement de la langue arabe classique et à la jouissance des mosquées domaniales étaient les deux principaux obstacles rencontrés par les oulémas. Les écoles coraniques affiliées à l'Association suppléaient à la carence administrative dans ce domaine¹¹. Les autorités coloniales étaient contraintes de tolérer cet enseignement par crainte d'une opposition trop ouverte des oulémas. Elles contrôlaient pourtant la création de ces écoles en les soumettant à une autorisation administrative préalable en vertu d'un décret du 8 mars 1938 (Collot 1987: 322). Certaines d'entre elles furent d'ailleurs fermées. Par ailleurs, les services des Affaires indigènes resserrèrent leur surveillance sur les mosquées domaniales. Seul le « clergé officiel » y fut autorisé à prêcher. La crainte d'une contagion des idées réformistes motivait de telles mesures, inspirées par une circulaire de la préfecture d'Alger du 16 février 1933 visant explicitement les oulémas :

« Il n'est pas possible de tolérer une propagande qui, sous le masque de la culture islamique ou de réformes religieuses, dissimule une orientation pernicieuse dont nos administrés indigènes seraient les premiers à souffrir. »

(Cité par Nouchi 1962: 69-70)

L'administration voyait dans le réformisme musulman une propagande politico-religieuse travaillant souterrainement contre la présence française en Algérie. Dès lors, les structures de renseignement¹² orientèrent leur surveillance sur les principaux bastions réformistes. Les craintes de l'administration coloniale à l'égard des oulémas transparaissaient dans les rapports de renseignement de cette période. Ils y sont davantage construits en ennemis que véritablement connus. Le *Bulletin mensuel des questions islamiques* soupçonnait l'Association de « panislamisme » en raison des relations, pourtant très faibles, qu'elle entretenait notamment avec les Frères musulmans égyptiens. À l'échelle algérienne, les écoles et mosquées réformistes, très souvent situées sur un même espace privé, étaient soumises à un contrôle pointilleux. Le *Bulletin* contenait une catégorie « Oulémas » qui recensait toute « position anti-française » des membres, même supposés, de l'Association. De fait, c'était une catégorie de contrôle politique qui structurait l'action des services de renseignement. Si bien que du milieu des années trente jusqu'au déclenchement de la guerre d'indépendance, l'administra-

tion algérienne disposait d'un baromètre mesurant l'opposition religieuse des oulémas. Le danger reposait sur la qualification religieuse qui rendait l'Association apte à concurrencer le magistère des ministres du « culte officiel » :

« Dans le domaine indigène algérien, la force du réformisme 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 masse¹³. »

Par conséquent, le travail religieux de l'Association annonçait une organisation du culte et de l'enseignement concurrente. L'échec du programme réformateur issu de l'élection du Front populaire et l'impasse dans laquelle se trouva le mouvement national à la veille de la Seconde Guerre mondiale contraignirent les oulémas à rompre définitivement, non sans conflits internes, avec leur posture apolitique. Les successeurs de Ben Badis pensèrent la question de la séparation du culte musulman et de l'État comme un moyen détourné pour ouvrir la voie à la fin de l'administration coloniale du culte musulman.

Contourner la tutelle de l'État colonial sur l'islam

Les membres et les sympathisants de l'Association étaient les principales victimes du régime des cultes. Il les privait de tribunes dans les mosquées domaniales. Pour l'Association, l'exigence d'une séparation intégrale devait déboucher sur la rétrocession des fondations pieuses (*habous*) et des lieux de culte aliénés par l'État lors de la conquête de l'Algérie (Busson de Janssens 1952). Cette revendication était l'unique moyen d'exercer ses activités sans contraintes, d'élargir son espace de prédication et de disposer de ressources financières autres que les cotisations de ses adhérents et les dons de ses sympathisants.

Pourtant, de nombreux obstacles inhérents à la situation coloniale rendaient improbable la critique de ce régime d'exception. Du côté des indigènes, la majorité des requêtes exhortaient au financement de l'entretien des lieux de culte par l'État colonial, en vertu de son engagement pris dès la conquête. Du côté de l'administration ainsi que des sphères intellectuelles qui jouaient un rôle majeur dans les questions afférentes à l'islam, une telle mesure était anachronique. Comme le remarquait Louis Massignon, spécialiste des questions musulmanes qui remplit de nombreuses missions d'expertise coloniale dans les années trente, « l'islam n'admet pas la séparation étanche de l'État et des associations culturelles, il requiert le bras séculier » (1969 : 285). Cet argument avalisait l'intrusion de l'État colonial dans les affaires musulmanes. Cette présumée incapacité de l'islam à séparer le politique et le religieux affermissait les aménagements algériens de la loi de séparation. C'est ainsi que Maurice Viollette, considéré pourtant comme un gouverneur général de l'Algérie épris de réformes, allait très loin en affirmant 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 » (Viollette 1931 : 417). Surtout, pour l'administration

coloniale, la séparation intégrale annonçait une indépendance de l'islam susceptible de créer un espace de liberté à même de relâcher l'ordre colonial.

Faute de pouvoir s'attaquer directement à l'interventionnisme administratif dans les affaires religieuses musulmanes, l'Association se lança dans une diatribe contre le « clergé officiel ». L'administration coloniale louait la modération et l'orthodoxie de celui-ci (Carret 1959). Regroupés un moment au sein de l'Amicale des agents du culte musulman d'Algérie et de la revue *La Voix de la Mosquée* (*Sawt El Masjid*), ces muphtis et imams déclaraient incarner l'instance légitime de l'islam algérien. Ils voyaient dans l'État colonial le successeur du pouvoir ottoman et l'autorisaient à diriger la gestion du culte musulman¹⁴. À l'attention des différents gouverneurs généraux, ils multipliaient les appels au statu quo en matière de financement et de gestion du culte et s'efforcèrent de dénoncer la critique réformiste. Cette dernière reposait sur un argument doctrinal qui s'inspirait d'un précepte coranique selon lequel la direction de la prière commune par l'imam ne devait aucunement entraîner de rétributions matérielles ou financières, à plus forte raison de la part d'un pouvoir non-musulman. Cet argumentaire avait pour finalité de susciter une faible fréquentation des lieux de culte « officiels » par les fidèles. Dès 1935, Ben Badis se livra d'ailleurs à une attaque en règle contre la plus importante prière canonique, celle du vendredi, célébrée en leur sein :

« De nos jours, la plupart des prédicateurs de notre pays prononcent en guise de prêches du vendredi de longs sermons compliqués, en prose rimée, n'ayant aucun rapport avec les circonstances actuelles, ni avec les maux des musulmans. Débités d'une voix chantante, ronronnante et sur le mode précieux, ces prêches se terminent le plus souvent par des *hadith* [traditions prophétiques] indignes ou fantaisistes. De telles pratiques, touchant à l'un des actes sacrés les plus importants de la religion islamique, relèvent de l'innovation blâmable (*bid'a*) »

(Traduit et cité par Merad 1967: 161)

Des conflits éclataient localement pour le contrôle de ces lieux de culte. De ce point de vue, la situation de la ville de Tlemcen était typique. Deux associations culturelles s'affrontaient pour gérer la principale mosquée restée dans le domaine de l'État et pour laquelle aucune autorisation de jouissance n'avait été délivrée. L'une d'elles affichait ouvertement ses liens avec l'Association. Ses partisans n'avaient pas été autorisés à y prononcer le prône de la prière du vendredi (*khotba*), technique rhétorique largement réappropriée à des fins contestataires. Cette interdiction suscita une certaine effervescence autour de cette mosquée (El Korso 1989: 101-102). En juillet 1932, les sympathisants réformistes de Tlemcen, rassemblés autour de Bachir Brahimi, appelèrent d'ailleurs au boycott du muphti de la ville, rémunéré par l'administration. Il leur était pourtant difficile de franchir une étape supplémentaire par crainte de créer une division de la population musulmane et de susciter une réaction répressive des autorités locales.

Face à l'impossibilité d'investir ces espaces, l'ultime recours pour l'Association était la disqualification religieuse. Le comité directeur disposait de solides

relais en Égypte. C'est ainsi qu'il s'appuya sur l'autorité gardienne de l'islam sunnite, l'université *El Azhar* du Caire (Zeghal 1996), pour tenter de condamner d'un point de vue canonique les prières célébrées dans les mosquées domaniales dont ils étaient exclus. L'Association réclama à l'institution égyptienne un avis religieux (*fatwa*) permettant de rendre illicite les prières dirigées par des imams nommés par un État non-musulman¹⁵. Les autorités algériennes ne pouvaient laisser se développer ce type d'attaques. Elles portaient effectivement atteinte à l'un des principaux relais de l'administration auprès de la population indigène. Cette controverse fut largement suivie par les services de renseignement coloniaux. Le gouverneur général Roger Léonard investit même ce terrain doctrinal afin de répondre à la critique réformiste. À sa demande¹⁶, le muphti de Constantine Lakhdari consulta celui de Tunis en juin 1954 afin d'invalider cette *fatwa* et de légaliser au contraire ces prières. 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»¹⁷, ce «clergé» voyait son magistère officialisé. Certains membres de l'Association des oulémas, en particulier son secrétaire général Larbi Tebessi, prirent le soin de tempérer leur critique par crainte de se couper totalement des fidèles fréquentant les mosquées «officielles». Il précisa à de nombreuses reprises que l'objectif était de blâmer l'autorité ayant investi les ministres du culte qui y célébraient les prières quotidiennes¹⁸.

La rhétorique contestataire de l'Association se durcit en faisant de la «séparation du culte musulman et de l'État»¹⁹ la clé du problème algérien²⁰. Selon les termes mêmes de Bachir Brahimi, cette séparation était un «moyen d'ouvrir les portes du colonialisme»²¹. Le retranchement de l'administration coloniale dans le caractère légal du régime d'exception et l'affirmation de nouvelles personnalités au sein de l'Association jouèrent un rôle crucial. Cet activisme doit également beaucoup à la nouvelle génération rassemblée autour de l'organe *Le Jeune Musulman*. On y trouvait de jeunes étudiants, parmi lesquels Ali Merad, devenu historien du mouvement réformiste algérien, et le fils du président de l'Association, Ahmed-Taleb Ibrahim, propulsé ministre à l'indépendance de l'Algérie. Le nouveau chef de file du mouvement, Bachir Brahimi, s'efforça d'élargir l'audience de cette revendication auprès de cette nouvelle génération et des milieux francophones. Il diffusa de nombreuses motions de son comité directeur dans les quotidiens acquis à la cause nationale, notamment *Alger Républicain*²². Les éditoriaux des organes de presse réformistes, minutieusement recensés par la police des renseignements généraux, soulevèrent le caractère artificiel de ce «clergé officiel». «L'islam algérien» est décrit comme une vitrine du régime colonial qui poursuivait la domestication de la population musulmane. Les oulémas lui opposèrent un islam authentique (*usuli*) incarné par le réformisme. Sa généralisation au territoire algérien supposait la fin des intrusions de l'État colonial dans les affaires religieuses et l'abrogation du décret de 1907. La critique portait à la fois sur la res-

ponsabilité du gouvernement français et les conséquences religieuses irrémédiables de l'adhésion des fidèles à ce culte réglementé par l'État :

«[...] 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 l'Administration dans les affaires du culte, c'est ni plus ni moins donner des associés à Dieu (shirk)*²³. »

(*Le Jeune Musulman. Organe des jeunes de l'Association des oulémas d'Algérie 1952: 1*)

Pour l'Association, toute manifestation du culte musulman officiel était l'occasion de déployer cette rhétorique. La célébration des fêtes religieuses comme le Ramadan ou le pèlerinage à La Mecque constituaient autant de preuves concrètes de l'absence d'indépendance de l'islam. Les annonces traditionnellement solennelles du début et de la fin du jeûne revêtaient un enjeu crucial pour les ministres du culte officiel et les oulémas. Ces derniers considéraient que les annonces faites par la « Commission de la lune et des fêtes religieuses », présidée par le Muphti d'Alger, devaient être considérées comme nulles et non avenues, entraînant parfois des « contre-proclamations » par le comité directeur de l'Association. De surcroît, des sympathisants réformistes refusaient de prendre part aux festivités de l'Aïd El Kabîr, comme ce fut le cas à Sidi-Bel-Abbès durant l'été 1954²⁴. De la même façon, l'organisation du pèlerinage à La Mecque sous la houlette du gouvernement général d'Algérie était âprement critiquée. Elle constituait une atteinte au libre exercice du culte justifiant, certaines années, l'annonce du boycott de ce rituel. La sélection des candidats au pèlerinage ainsi que la gratuité du séjour réservée à une minorité ayant fait preuve de « loyalisme » étaient d'ailleurs souvent dénoncée (*Le Jeune Musulman. Organe des jeunes de l'Association des oulémas d'Algérie 1954: 7*). L'Association tenta également de rallier à sa cause certaines associations culturelles financées par l'administration coloniale. La surveillance étroite des ministres du « culte officiel » par le service des affaires indigènes du gouvernement général et des préfectures l'atteste. En cas de collusion avec les oulémas, une échelle de sanctions, rarement mise en pratique, fut même élaborée, allant de la suspension au retrait de l'agrément du gouverneur²⁵.

La séparation du culte musulman et de l'État: une cause nationale

La question religieuse renfermait l'ensemble des contradictions du régime colonial. Les dirigeants de l'Association étaient d'ailleurs parfaitement conscients de sa charge subversive. À travers leur volonté de se réappropriier l'islam, les oulémas endossaient un rôle de « catalyseur » (Carlier 1995: 18). Ils contribuèrent à faire de l'indépendance du culte musulman une revendication formulée dans les trois moments de rassemblement du mouvement national algérien²⁶. L'union apparaissait

comme nécessaire à la majorité des responsables politiques et religieux. Pour autant, chacun tenait à l'inscription particulière de ses revendications dans les déclarations issues de ces alliances improbables.

La première étape coïncida avec le Congrès musulman algérien, composé de l'Association des oulémas d'Algérie, du Parti communiste algérien (PCA) et de la Fédération des élus musulmans. La question culturelle avait été occultée par la discussion portant sur le projet « Blum-Viollette ». Sa présence dans la charte revendicative destinée au président du Conseil Léon Blum souligne néanmoins l'influence de l'Association parmi les principales forces réclamant des réformes. L'organe de presse de l'Association des oulémas, *El Basa'ir*, revendiqua d'ailleurs la paternité des motions relatives au statut de l'islam dans la déclaration commune du Congrès. Cette dernière condamnait explicitement le détournement de l'esprit et de la lettre de la loi de 1905, notamment à travers l'absence d'indépendance des associations culturelles musulmanes créées en vertu du décret de 1907 :

« 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 religieuses²⁷. »

En proposant ces trois domaines de réformes, l'Association voulait faire connaître l'ampleur des domaines d'intervention de l'État en matière religieuse et s'insurgeait contre un pan entier de la politique coloniale. En dépit de sa dislocation, le Congrès permit aux oulémas de se concentrer sur la question culturelle et, selon Bachir Brahimi, d'en faire « la première pierre posée pour l'édification et l'avenir de la nation »²⁸. Les mouvements politiques qui n'accordaient traditionnellement qu'une importance mineure à la question religieuse prirent conscience de son acuité et du probable monopole exercé par l'Association. Certains anticipèrent d'ailleurs la charte revendicative du Congrès et inscrivirent la séparation dans leur programme. L'objectif était de se rapprocher de la population musulmane et de concurrencer les oulémas dans la traduction de ses aspirations. Lors du congrès constitutif du PCA des 16 et 17 septembre 1936, ce point fut évoqué sans pour autant figurer au premier rang des réclamations communistes :

« Lutter pour que chacun puisse manger à sa faim, que chaque famille ait un logement sain, que chaque enfant soit instruit, lutter pour la suppression du Code de l'indigénat, le respect des libertés démocratiques, *la séparation du culte et de l'État*²⁹. »

(Collot 1974 : 121)

Cette plateforme engageait le parti dans une stratégie discursive de soutien actif aux revendications religieuses (Sivan 1976 : 86-87). Dès lors, le PCA n'hésita pas à proclamer que la lutte contre l'oppression coloniale passait par l'effectivité de la séparation des Églises et de l'État en Algérie. Il accusa notamment le « clergé officiel musulman » d'être un « agent de l'impérialisme colonial » (Kaddache 1970 : 211). Cette proclamation ne fut pourtant pas suivie d'effets.

Avant le second conflit mondial, une nouvelle configuration de rassemblement émergea. Cette fois, elle donna lieu à des discours et pratiques contestataires concertés. La mort de Ben Badis en 1940 et l'assignation à résidence de son successeur, Bachir Brahimi, mirent en sommeil les activités de l'Association. Toute réflexion sur le statut de l'islam fut éclipsée. L'administration du culte musulman ne fut pourtant pas réformée. Bien au contraire, c'est durant cette période que le régime de Vichy autorisa, en vertu d'un décret du 19 mai 1941, la prorogation sans limites de durée du financement des ministres du culte³⁰. Cette décision s'inscrivait dans la politique du régime déployée à l'échelle impériale contre une loi incarnant l'idéologie républicaine honnie (Jennings 2004 : 134). Nullement abrogé à la Libération et appliqué jusqu'à l'Indépendance, ce décret permettait d'encadrer sans contraintes le culte musulman.

L'absence de réaction de l'administration aux demandes de réformes incitait à l'alignement progressif d'une figure centrale du mouvement national sur les thèses des oulémas. Ferhat Abbas³¹ abandonna sa posture consistant à minorer la question de l'islam et reprit la base des revendications telle qu'elle avait été formulée lors du Congrès musulman. En 1941, espérant des réformes du régime de Vichy en faveur des indigènes, il transmit au maréchal Pétain un rapport revendicatif intégrant les principales exigences de l'Association. Elles constituèrent un programme d'ordre culturel, et non religieux, à part entière. Il se réappropria la déclaration du Congrès pour la formuler en des termes revendicatifs plus généraux :

« Un plan de rénovation de l'Algérie musulmane [...] »

VIII. – Problème culturel.

– Respect de toutes les religions. Application au culte musulman de toutes les lois édictées en vertu du principe de la séparation de l'Église et de l'État.

– Administration, sous le contrôle de l'État, des édifices religieux, par la communauté musulmane, qui pourra en disposer librement par l'organe des cultuelles régulièrement constituées.

– Abrogation de toutes les dispositions d'exception qui frappent la langue arabe en l'assimilant aux langues étrangères. La langue arabe doit être considérée comme une langue officielle au même titre que la langue française.

– Liberté de l'enseignement religieux. Abrogation du décret du 3 mars 1938 qui interdit toute création d'école libre musulmane sans autorisation préfectorale.

– Neutralité de l'État dans l'interprétation du dogme musulman. »

(Abbas 1981 : 202)

Les mesures réformatrices qui accompagnèrent la Libération permirent de relancer le débat. Les autorités s'étaient décidées à inscrire le culte musulman au rang des domaines justifiant des réformes urgentes. Dès 1943, le gouverneur général Catroux abrogea les principales mesures prises en 1933 pour prévenir d'éventuelles intrusions des oulémas dans les mosquées domaniales. L'Association reprit ses activités et fut partie prenante des « Amis du Manifeste de la Liberté » de Ferhat Abbas. Dans son célèbre *Manifeste du peuple algérien* de 1943, celui-ci durcit la plateforme du Congrès musulman en reconnaissant l'apport des oulémas à la cause nationale (Abbas 1962 : 142). Dès lors, le retournement de Ferhat Abbas poussait l'Association à réinvestir cette thématique. C'est ainsi qu'elle reprit l'initiative en août 1944, soit un an après la diffusion du *Manifeste*. Elle proposa à la commission des réformes du gouverneur général Yves Chataigneau un mémoire de requêtes concernant la justice musulmane, l'enseignement de l'arabe et la stricte application de loi de séparation³². Elle y condamnait les entraves à l'exercice du culte, les carences dans l'enseignement de l'arabe et la fonctionnarisation de la justice musulmane (Christelow 1985). Les autorités métropolitaines et le gouvernement général devaient donc faire face à une remise en cause radicale de leur politique à l'égard de l'islam en Algérie. Le gouverneur alluma un contre-feu en chargeant Tayeb El-Okbi, dissident de l'Association, de rédiger une charte instaurant une union générale des associations culturelles musulmanes. L'objectif était d'intégrer les associations réformatrices dans une réforme globale. Les statuts furent bien déposés à la préfecture d'Alger, mais cette union n'eut pas le succès escompté. Parce qu'ils redoutaient leur mise à l'écart, les ministres du « culte officiel » s'y opposèrent. Il fallut attendre l'adoption en 1947 du statut organique de l'Algérie pour que soit inscrite à l'ordre du jour l'application intégrale de la loi de séparation des Églises et de l'État à l'islam. L'article 56 du statut était en quelque sorte l'aveu d'une administration inégalitaire des cultes. Le décret de 1907 pérennisé par le régime de Vichy ne fut pourtant nullement remis en cause :

« L'indépendance du culte musulman à l'égard de l'État est assurée, au même titre que celle des autres cultes, dans le cadre de la loi de 1905 et du décret de 1907. L'application de ce principe, notamment en ce qui concerne l'administration des biens *habous*, fera l'objet de décisions de l'Assemblée algérienne³³. »

La promesse contenue dans le statut organique était néanmoins une victoire pour l'Association. Cette inscription contraignait l'administration à ouvrir un important chantier de réformes. L'influence croissante des oulémas fut une source d'indécision pour le gouvernement général. De sorte que l'épineux sujet ne fut débattu qu'en 1951 dans le cadre d'une « Commission spéciale du culte musulman » au sein de l'Assemblée algérienne initiée par le statut. Cet organe ad hoc usa de nombreux procédés dilatoires pour retarder toute solution. Les relations entre l'Union démocratique du manifeste algérien (UDMA), formation



Doc. 1. Couverture du «Mémoire sur la séparation du culte et de l'État» (1950) de l'Association des oulémas d'Algérie. © FR ANOM 93/44763.

politique de Ferhat Abbas fondée en 1946, et l'Association des oulémas s'intensifièrent afin de rendre audible l'exigence d'une solution définitive, principalement dans le cadre du «Front algérien pour le respect et la défense des libertés» constitué en 1951. Les autorités coloniales redoutaient les effets d'une telle coalition et l'orientation des débats de la commission vers une profonde refonte du régime issu du décret de 1907. Les travaux de la commission permirent aux députés UDMA du second collège de l'Assemblée algérienne de défendre l'indépendance de l'islam au sein d'une arène légale. Auditionné par la commission, Bachir Brahimi y déposa en mai 1951 un *Mémoire sur la séparation du culte et de l'État* (voir document 1) qui prolongeait son texte de 1944. Le nouvel opuscule bilingue, largement diffusé, se concentra exclusivement sur la revendication d'un

Conseil supérieur islamique indépendant. À cette occasion, les dirigeants réformistes n'utilisèrent le terme de laïcité que très rarement en français et jamais en arabe (*'ilmaniyya*), lui préférant l'expression de «séparation du culte et de l'État» (*fasl al din a'n al hukuma*). Ce choix traduisait leur volonté de dissocier la règle de droit instaurant la neutralité des autorités en matière religieuse et la signification philosophique de la laïcité. Ils pouvaient ainsi exhorter à la séparation sans adhérer à la laïcité. Cette dernière était connotée négativement parce que synonyme de sécularisation (Asad 2003: 206-208). Bien que paradoxale, leur position n'était que le miroir de la position tenue par l'État colonial, celle d'une laïcité proclamée mais vidée de son contenu en l'absence de neutralité en matière religieuse.

Le comité directeur de l'Association diffusa son *Mémoire* aux quatre coins de l'Algérie, sans réussir à mobiliser au-delà du cercle des sympathisants. Dans ce projet, le Conseil supérieur islamique devait refléter les principales tendances de l'islam, à l'exception notable des ministres du «culte officiel» et des cadis, rangés parmi les fonctionnaires de l'État colonial partisans du statu quo. Ce conseil avait pour mission d'administrer 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, annonçant une sorte de délégation d'administration consentie par les autorités coloniales. La centralisation de cette structure augu-

rait ce que Jacques Berque appela, à propos du réformisme algérien, un « islam jacobin » (1962 : 67). À partir de ses auditions, la commission spéciale reprit cette proposition d'organe central doublé de comités culturels à l'échelle de l'arrondissement. À la demande du gouvernement général et du ministère de l'Intérieur, elle fut transmise pour avis au Conseil d'État³⁴. Ce dernier l'invalida le 20 octobre 1953 en raison du dépassement du cadre juridique imposé par la législation algérienne des cultes et du caractère obligatoire des « comités culturels » locaux prévus dans le projet. La consultation de la haute juridiction administrative fut conçue comme un moyen de retarder toute réforme radicale. Une institution centrale chargée de gérer l'islam en lieu et place de l'État colonial était en contradiction moins avec la législation des cultes qu'avec les impératifs politiques de la domination coloniale. La sortie du cadre juridique incarné par le décret de 1907 annonçait une reprise en main de l'islam par les oulémas. De nombreuses voix soulevèrent d'ailleurs ce risque politique majeur. Le ministère de l'Intérieur pointa le caractère exclusivement stratégique du programme des oulémas et reprit à son compte le point de vue de l'administration algérienne. À Paris comme à Alger, on redoutait de voir cet organe tomber sous le contrôle de l'Association des oulémas :

« [...] En définitive, le problème du culte musulman se réduit [...] à celui de nos rapports avec les oulémas. L'administration [algérienne] craint que la nouvelle organisation du culte [...] ne soit accaparée par les oulémas et ne serve ainsi à la lutte anti-française³⁵. »

À la suite de l'enterrement de cette proposition de réforme, Larbi Tebessi engagea une véritable campagne de sensibilisation. Il organisa différentes réunions dont l'objectif était de mobiliser la population, sans réel succès. Il orchestra en novembre 1953 plusieurs campagnes concertées de télégrammes de protestation. Ceux-ci émanaient de vingt-cinq villes où le mouvement réformiste était implanté et furent exclusivement adressés aux entités politiques métropolitaines, notamment le ministère de l'Intérieur et les présidents des groupes parlementaires de l'Assemblée nationale. Il s'agissait d'alerter l'opinion sur le sort infligé à l'islam. L'inégalité de traitement des cultes en Algérie est comparée au sort des minorités religieuses au Moyen Âge, fustigeant ainsi l'argument « civilisationnel » du projet colonial (voir document 2). C'était le gouvernement français, et non plus les autorités algériennes, qui était désormais rendu responsable de l'absence de règlement définitif³⁶. Il devenait primordial pour le gouvernement général de circonscrire les foyers de ces télégrammes. Un travail de renseignement mesurant le degré de contagion de cette cause fut entrepris. Il conclut à une absence d'intérêt de la population³⁷.

Le problème semblait alors insoluble sans une profonde remise en cause des fondements mêmes de la situation coloniale. Avec l'apparition du Front de libération nationale, l'enjeu était désormais ailleurs. L'Association fut quelque peu

DE CONSTANTINE 1661 213 17 1320 MENTIONS DE SERVICE

TH 13 PRESIDENT DU CONSEIL

MINISTRE DE L INTERIEUR

= PRESIDENT DE L ASSEMBLEE NATIONAL

PRESIDENT DE LA COMMISSION INTERIEURE

= COMMISSION PARLEMENTAIRE PARTI COMMUNISTE

= COMMISSION PARLEMENTAIRE PARTI SOCIALISTE

= COMMISSION PARLEMENTAIRE PARTI RADICAL SOCIALISTE

COMMISSION PARLEMENTAIRE PARTI RASSEMBLEMENT PEUPLE FRANCAIS

COMMISSION PARLEMENTAIRE PARTI MOUVEMENT REPUBLICAIN POPULAIR

= MAITRE BENBAHMED DEPUTE

= DOCTEUR BENDJELLOUL DEPUTE

= CADI ABDELKADER DEPUTE

JACQUES CHEVALIER DEPUTE

PALAIS BOURBON PARIS

= COMITE DIRECTEUR ASSOCIATION OULANAS MUSULMANS ALGERIE

REUNI CONSTANTINE 10 ET 13 NOVEMBRE 1953 VOUS FAIT PART

PROFOND MECONTENTEMENT PEUPLE DEVANT PERSISTANCE

GOVERNEMENT FRANCAIS A PRIVER RELIGION MUSULMANE

LIBERTES ACCORDEES AUTRES CULTES ALGERIE MALGRE NOMBREUSES

RECLAMATIONS PEUPLE ALGERIEN ET DECISION PARLEMENT FRANCAIS

CONSCRIVANT SEPARATION RELIGION ETAT STOP RAPPELONS QU AU

COURS ANNEE 1953 SEULEMENT AVONS VAINEMENT SAISI PARLEMENT

MINISTRE INTERIEUR ET PARTIS POLITIQUES DE RECLAMATION

TENDANT SOUSTRAIRE CULTE MUSULMAN A ADMINISTRATION

COLONIALISTE STOP L ASSEMBLEE ALGERIENNE QUI A RECU POUVOIR

PARLEMENT CONSACRER SEPARATION REFELETE ADMINISTRATION

COLONIALISTE ET GOUVERNEMENT GENERAL ALGERIE STOP DE CE FAIT

TEMOIGNE PEU D INTERET ETUDE PROBLEME RENVOYANT SANS CESS

CELUI CI DEVANT COMMISSIONS S INGENIANT EN RETARDER

SOLUTION PAR TOUS MOYENS STOP PEUPLE ALGERIEN FAIT

SUPPORTER ENTIERE RESPONSABILITE RETARD GOUVERNEMENT

FRANCAIS STOP ELEVE VEHEMENTE PROTESTATIONS DEVANT PEUPLE

DE FRANCES ET MONDE CIVILISE CONTRE TRAITEMENT INJUSTE

INFLIGE CULTE MUSULMAN EN SIECLE DE LUMIERE ET RAPPELANT

CELUI RESERVE MINORITE RELIGIEUSE MOYEN AGE

=LARBI TEBESSI =====

Doc. 2. Télégramme de Larbi Tebessi réclamant la «séparation du culte musulman et de l'État» adressé aux responsables politiques métropolitains (novembre 1953). © FR ANOM 93/4473.

dépassée par l'irruption de ce nouvel acteur et finalement contrainte au rapprochement (McDougall 2004: 41). En effet, même si elle condamna dans un premier temps la violence des actes perpétrés, elle apporta néanmoins son soutien logistique au FLN. Les transferts de l'aumône islamique légale (*zakât*) récoltée par l'Association pour le FLN³⁸ et, en 1956, le libre choix laissé à ses adhérents de le rejoindre furent autant d'actes de ralliement. Et finalement, l'association suspendit ses activités jusqu'à l'indépendance.

* *
*

La mobilisation des oulémas permet d'abord de mettre au jour les voies détournées prises par la contestation en situation coloniale. En réclamant l'effectivité de la loi de séparation, l'Association remettait en cause l'administration policière du culte musulman et, plus généralement, critiquait le contrôle exercé sur la population musulmane par le truchement d'un islam initié par les autorités coloniales. Les oulémas pointèrent à cette occasion la contradiction de cette République prompt à faire de la laïcité un dogme en métropole et à la dénaturer en Algérie dès lors que le contrôle de la population indigène était en jeu.

Pourtant, l'islam ne fut nullement cet « idiome culturel » de protestation anti-coloniale que l'on retrouve formulé dans de nombreux travaux des *colonial studies* (Burke et Lapidus 1988). Ce sont plutôt les ouvertures du droit qui engagèrent l'Association sur le terrain de la mobilisation contre cet « islam algérien » jugé inféodé aux intérêts du pouvoir colonial. Par ailleurs, les alliances nouées avec les différentes composantes du mouvement national permirent d'alimenter le discours nationaliste. La séparation du culte musulman et de l'État était un moyen de se réapproprier l'islam, instrumentalisé par les autorités coloniales, mais, selon les oulémas, constitutif de la nation algérienne.

Retourner contre le colonisateur les principes qu'il affirmait promouvoir en Algérie ne signifiait pas pour autant y adhérer. Les principaux cadres de l'Association abhorraient l'idée d'une laïcité d'État. Ils la repoussèrent même explicitement lors des discussions portant sur le statut politique de l'Algérie indépendante (Sanson 1983: 101). Le combat de l'Association, sans être véritablement analysé, fut glorifié par les dirigeants de la nouvelle République algérienne. Soucieux d'inscrire l'islam dans le combat contre le colonisateur, ils érigèrent Ben Badis, figure de proue du mouvement, en héraut de la révolution nationale, faisant de son héritage un pilier du nouvel État (Nadir 1968).

Ouvrages cités

- ABBAS, Ferhat. 1962. *Guerre et révolution algérienne. La Nuit Coloniale*. Paris, René Julliard.
– 1981 [1930]. « Rapport au Maréchal Pétain (avril 1941) », in F. Abbas, *Le Jeune Algérien (1930). De la Colonie vers la Province*. Paris, Garnier Frères: 167-208.
- ACHI, Raberh. 2004. « 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*, vol. 17, n° 66: 81-106.
– 2007. « Laïcité d'empire. Les débats sur l'application du régime de séparation à l'islam impérial » in Patrick Weil (éd.), *Politiques de la laïcité au XX^e siècle*. Paris, Puf: 237-263.
- AGERON, Charles Robert. 1968. *Les Algériens musulmans et la France (1871-1919)*. Paris, Puf (Publications de la Faculté des lettres et sciences humaines de Paris-Sorbonne).
– 1979. *Histoire de l'Algérie contemporaine. De l'insurrection de 1871 au déclenchement de la guerre d'indépendance*. Paris, Puf.
- ASAD, Talal. 2003. *Formations of the Secular. Christianity, Islam and Modernity*. Stanford, Stanford University Press.
- BERQUE, Jacques. 1962. *Le Maghreb entre deux guerres*. Paris, Seuil.
- BLÉVIS, Laure. 2003. « La citoyenneté française au miroir de la colonisation : étude des demandes de naturalisation des "sujets français" en Algérie coloniale », *Genèses*, n° 53: 25-47.
- BURKE, Edmund et Ira M. LAPIDUS (éd.). 1988. *Islam, Politics, and Social Movements*. Londres, I.B. Tauris.
- BUSSON DE JANSSENS, Gérard. 1952. « Le sort des *habous* publics algériens », *Recueil général de jurisprudence, de doctrine et de législation d'outre-mer*, n° 596-597: 1-29.
- CARLIER, Omar. 1995. *Entre nation et jibad. Histoire sociale des radicalismes algériens*. Paris, FNSP.
- CARRET, Jacques. 1959. *Le réformisme en Islam. L'Association des oulémas d'Algérie*. Alger, Imprimerie officielle.
- CHRISTELOW, Allan. 1983. « Algerian Islam in a Time of Transition (1890-1930) », *The Maghreb Review*, vol. 8, n° 5-6: 124-130.
– 1985. *Muslim Law Courts and the French Colonial State in Algeria*. Princeton, Princeton University Press.
- COLLOT, Claude. 1969. « Le régime juridique de la presse musulmane algérienne (1881-1962) », *Revue algérienne des sciences juridiques, économiques et politiques*, vol. 6, n° 2: 343-405.
– 1974. « Le congrès musulman algérien (1937-1938) », *Revue algérienne des sciences juridiques, économiques et politiques*, vol. 11, n° 4: 71-161.
– 1987. *Les Institutions de l'Algérie durant la période coloniale (1830-1962)*. Paris, CNRS.
- EL KORSO, Mohamed. 1989. « Politique et religion en Algérie. L'Islâh: ses structures et ses hommes. Le cas de l'Association des 'ulama musulmans algériens en Oranie (1931-1945) », thèse de doctorat d'histoire, université de Paris VII.
- HARDY, Georges. 1940. *Le problème religieux dans l'Empire français*. Paris, Leroux (Mythes et religions).
- JENNINGS, Eric T. 2004 [2001]. *Vichy sous les tropiques: la Révolution nationale à Madagascar, en Guadeloupe et en Indochine (1940-1944)*. Paris, Grasset (*Vichy in the tropics. Pétain's national revolution in Madagascar, Guadeloupe, and Indochina, 1940-1944*. Stanford, Stanford University Press).
- Le Jeune Musulman. Organe des jeunes de l'Association des oulémas d'Algérie*. 1952. « Grave ingérence de l'administration dans les affaires du culte musulman », n° 4, 25 juillet.
— 1954. n° 32, 14 mai.
- KADDACHE, Mahfoud. 1970. *La vie politique à Alger de 1919 à 1939*. Alger, SNED.
- KERR, Malcom. 1966. *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*. Cambridge, Cambridge University Press.

MASSIGNON, Louis. 1969. « Introduction à l'étude des revendications islamiques (1920) », in *Louis Massignon. Opera Minora. Textes recueillis, classés et présentés par Y. Moubarac*, vol. 1: *Islam, culture et société islamiques*. Paris, Puf.

MAUNIER, René. 1936. « Les confréries et le Pouvoir français en Algérie », *Revue de l'histoire des religions*, 1936, n° 113 : 256-274.

MCDUGALL, James. 2004. « S'écrire un destin : l'Association des 'ulama dans la révolution algérienne », *Bulletin de l'Institut d'histoire du temps présent*, n° 83 : 38-52.

MERAD, Ali. 1967. *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940. Essai d'histoire religieuse et sociale*. Paris/La Haye, Mouton & C^{ie} (Recherches méditerranéennes).

MERLE, Isabelle. 2004. « De la "légalisation" de la violence en contexte colonial. Le régime de l'indigénat en question », *Politix*, vol. 17, n° 66 : 137-162.

NADIR, Ahmed. 1968. « Le mouvement réformiste algérien. Son rôle dans la formation de l'idéologie nationale », doctorat de troisième cycle, Université de Paris, faculté des lettres et sciences humaines.

NOUSCHI, André. 1962. *La naissance du nationalisme algérien (1914-1954)*. Paris, Minuit.

SANSON, Henri. 1983. *Laïcité islamique en Algérie*. Paris, CNRS.

SIVAN, Emmanuel. 1976. *Communisme et nationalisme en Algérie (1920-1962)*. Paris, FNSP (Travaux et recherches de science politique).

TOSTAIN, France. 1999. « The Popular Front and the Blum-Viollette Plan » in Tony Chafer et Amanda Sackur, (éd.), *French Colonial Empire and the Popular Front*. Londres/New York, Macmillan Press.

VIOLLETTE, Maurice. 1931. *L'Algérie vivra-t-elle ? Notes d'un ancien Gouverneur général*. Paris, Librairie Félix Alcan (Les questions du temps présent).

ZEGHAL, Malika. 1996. *Gardiens de l'islam. Les oulémas d'El-Azhar dans l'Égypte contemporaine*. Paris, FNSP.

Notes

1. L'expression « indigènes musulmans » n'est officiellement plus utilisée à la suite de l'abrogation de l'indigénat en 1946. Elle laisse place à la catégorie de « Français musulmans ».
2. Le régime de l'indigénat fut d'abord expérimenté en Algérie en vertu de la loi du 28 juin 1881, prorogée à plusieurs reprises jusqu'en 1946, puis essaima aux quatre coins de l'Empire. Il s'agit d'une série d'interdits et de peines spéciales, pour la plupart inconnues de la loi française (Merle 2004).
3. Le statut de modèle de l'Algérie au sein de l'Empire colonial y rendit inévitable l'application de la loi de 1905. Ce ne fut pas le cas ailleurs. Seuls les territoires coloniaux de La Réunion, des Antilles et

de Madagascar furent concernés par la loi de séparation des Églises et de l'État (Achi 2007).

4. « Décret du 27 septembre 1907 portant règlement d'administration publique et déterminant les conditions d'application en Algérie des lois sur la séparation des Églises et de l'État et l'exercice public des cultes », *Journal officiel de la République française* du 30 septembre 1907.

5. Soumise au principe d'égalité, cette disposition permettait également de maintenir un contrôle, fût-il réduit, sur les anciens cultes concordataires : le catholicisme, le protestantisme et le judaïsme. De fait, elle bénéficia principalement à l'islam et au culte catholique. En revanche, seul l'islam était concerné par des enquêtes de moralité ciblant les

candidats à l'indemnité. Elles jugeaient notamment leur « loyalisme », leur « attitude politique » ainsi que le « degré d'influence sur leurs coreligionnaires » (Achi 2004: 90).

6. 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.

7. Face au refus du clergé catholique d'appliquer la loi de séparation, le gouvernement de Georges Clemenceau manifesta un souci d'apaisement et décida d'élargir le cadre d'exercice du culte. En l'absence de création d'associations culturelles, la loi du 2 janvier 1907 autorisait la célébration du culte dans le cadre moins contraignant des associations de la loi de 1901.

8. Tout y était soigneusement noté, commenté et assorti, si nécessaire, de propositions d'actions à l'administration : incidents dans les mosquées, contrôle des imams, publications en langue arabe critiques à l'égard de l'administration... En s'appuyant sur cette source, l'objectif est de reconstituer les interactions entre l'État colonial et les principaux acteurs musulmans algériens.

9. Entre 1907 et 1962, il y avait, en moyenne, quatre cents ministres du culte musulman bénéficiant du financement exceptionnel de l'administration coloniale (Ageron 1968: 894-896).

10. La notion d'innovation blâmable (*bid'a*), présente dans les traditions prophétiques (*abadith*), 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 que lui donnaient les oulémas, cette notion comporte plusieurs degrés de ce qu'elle considère comme blâmable.

11. Entre 1935 et 1954, le nombre d'écoles coraniques sous le contrôle de l'Association passa de soixante-dix à plus de cent vingt (Ageron 1979: 337).

12. Les autorités coloniales se dotèrent de centres d'information et d'études (CIE) à la suite des émeutes antijuives qui eurent lieu dans la région de Constantine en août 1934. Remplacés par d'autres structures à partir de 1945, ils constituèrent jusqu'à l'Indépendance une sorte de police politique coloniale recensant minutieusement actes, propos ou rassemblements de musulmans.

13. Archives nationales (AN), Centre des archives d'outre-mer (CAOM), « CIE-Culte musulman », 5I 49.

14. AN-CAOM, 10/CAB/97, « Mémoire rédigé en exécution de la décision prise par le Conseil de

l'Administration de "L'Amicale des agents du culte musulman d'Algérie" dans sa séance du dimanche 21 mars 1948 ».

15. AN-CAOM, 93/4473, Préfecture de Constantine, « Les oulémas et la séparation du culte », note du 17 avril 1951.

16. *Ibid.*, 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 ».

17. AN-CAOM 81Fm 830, « Mémoire de l'association culturelle orthodoxe de Tlemcen sur la question du culte musulman », 1951, p. 7.

18. AN-CAOM 93/4473, *El Basa'ir* du 24 avril 1953, bulletin de la presse musulmane du gouvernement général de l'Algérie (avril 1953).

19. On retrouve le plus souvent l'expression de « séparation du culte et de l'État » dans les revendications des oulémas. Ils ne reprirent nullement le terme d'Église, qui leur paraissait sans doute impropre dès lors qu'il était appliqué à l'islam, pour lui préférer le terme générique de culte.

20. AN-CAOM 93/4473, *El Basa'ir* du 25 juin 1954, bulletin de la presse musulmane du gouvernement général de l'Algérie (juin 1954).

21. AN-CAOM, 81Fm 831, « Application de la loi de séparation des Églises et de l'État au culte musulman (1946-1954) », note de renseignement du 4 janvier 1952.

22. Parmi d'autres, la motion parue dans l'édition d'*Alger républicain* du 25 novembre 1950, « Pour la liberté du culte musulman en Algérie », s'inscrit dans l'intense campagne menée par Bachir Brahimi.

23. Nous soulignons.

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

25. *Ibid.*, Préfecture d'Oran, circulaire-type du gouvernement général, avril 1948.

26. Il s'agit du Congrès musulman algérien (1936-1938), de la coalition des « Amis du Manifeste et de la Liberté » (1944) et de l'éphémère « Front algérien pour le respect et la défense des libertés » (1951-1953).

27. AN-CAOM, Service de Liaisons Nord-Africaines (SLNA), 4I 21, Dossier « Congrès musulman algérien ». Nous soulignons.

28. AN-CAOM, 4I 20, *El Basa'ir* du 19 juin 1936, « Compte rendu du Congrès musulman algérien ».

29. Nous soulignons.

30. «Décret du 19 mai 1941 prorogeant les dispositions du décret du 27 septembre 1907 permettant d'attribuer des indemnités de fonctions aux ministres des différents cultes en Algérie», *Journal officiel de l'État français* du 27 mai 1941.

31. Ferhat Abbas est une des principales figures du nationalisme algérien. En 1924, il est le promoteur de l'Association des étudiants musulmans d'Afrique du Nord qu'il préside de 1927 à 1931. Il participe activement au mouvement Jeune Algérien. En 1943 il rédige le *Manifeste du Peuple algérien*. En 1946, il fonde l'Union démocratique du Manifeste algérien (UDMA) et se retrouve à l'Assemblée algérienne. Il se rallie au FLN en 1955.

32. AN-CAOM, 8CAB 156, «Mémoire présenté par l'Association des oulémas d'Algérie au sujet des mosquées, de l'enseignement, de la langue arabe et de la justice musulmane» (août 1944).

33. *Journal officiel de la République française*, n° 223, 21 septembre 1947, p. 9471.

34. Centre des archives contemporaines de Fontainebleau, Archives du Conseil d'État, 990025/297, affaire n° 261 977.

35. AN-CAOM 81Fm 831, 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.

36. AN-CAOM 81Fm 830, Dossier «Télégrammes réformistes».

37. AN-CAOM 93/4473, Dossier «Mémoire des oulémas/répercussions dans la masse».

38. *Ibid.*, Les services de renseignement arguèrent d'ailleurs l'existence d'une *fatwa* de l'université *El Azhar*, prononcée le 26 janvier 1949, qui autorisait l'emploi de la *zakât* pour les mouvements de libération nationale.